

América PROFUNDA

© **"América Profunda". Relatorías, conclusiones y acuerdos del Coloquio, Simposio y Foro** realizado del 6 al 9 de diciembre 2003, en la ciudad de México.

© **PRATEC / Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas**

Jr. Martín Pérez 866, Magdalena del Mar. Lima, Perú. Teléfono: 51-1- 2612825

email: pratec@pratec.org.pe

© **CEDI / Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales.**

Azucenas 610, Col. Reforma, Oaxaca, Oax. C.P. 68050, México. Teléfono: (951)515-1313 / 513-3384

email: unitierra@prodigy.net.mx

Primera Edición: Lima, setiembre 2007.

Tiraje: 500 ejemplares

ISBN: 978-9972-646-52-2

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2007-09151

Relator principal y responsable de la edición en México	: Guillermo Mendizábal
Relatora	: Beatriz Ramírez Caballero
Coordinación, traducción, transcripción y organización de los eventos	: Mariana Kurlat, Marisol Valladolid, Carolina de la Rosa, Silvia Olvera, Norma Camacho, Mojdeh Hojjati, Mercedes Miranda, Mónica Carmona y Nubia Ramos
Diseño original de logo "América Profunda"	: Isa Hinojosa
Coordinación general	: Gustavo Esteva Grimaldo Rengifo Vásquez Carlos Plascencia
Para su publicación en Lima Corrección de textos, diseño, diagramación y carátula. <i>Diseño final de carátula en base al trabajo de Isa Hinojosa.</i>	: Gladys Faiffer
Corrección final	: Jorge Ishizawa Oba y Grimaldo Rengifo Vásquez

Impreso en: Bellido Ediciones E.I.R.L.

Los Zafiros 244, Balconcillo. Lima. Perú.

Teléfono: 470-2773

América PROFUNDA



Deidad Maya del maíz

PRESENTACIÓN

El presente libro reúne las actas de las reuniones que se realizaron en México, D. F. en diciembre del 2003 que, al amparo del nombre de América Profunda, tomaron la forma de un coloquio, un simposio y un foro, y recogen las reflexiones que hicieron intelectuales procedentes no sólo de América sino también de muchas partes del orbe sobre los retos de un mundo diverso, «un mundo en que quepan muchos mundos». Tanto el material que se publica como el evento que le dio origen, deben su realización a la iniciativa de nuestro dilecto amigo Gustavo Esteva, director del Centro de Estudios y Diálogos Interculturales (CEDI), quien tuvo el generoso gesto de invitar al PRATEC en la persona de Grimaldo Rengifo a compartir la coordinación del evento. Debemos estas actas al paciente y cariñoso trabajo del equipo del CEDI, que con extraordinaria competencia ha llevado a cabo una tarea colosal. Lograron hacer patente el espíritu de la conversación que allí tuvo lugar atendiendo a la invitación de Robert Vachon, fundador del pionero Instituto Intercultural de Montreal, a los participantes para lograr un «diálogo dialógico» de crianza mutua. Efectivamente, los participantes conversaron desde sus corazones de sus vivencias en sus pueblos.

Nos entusiasmaron estos diálogos y queremos compartirlos, gracias al espacio que nos brinda el programa América Profunda que hemos venido animando con el auspicio de la institución belga Broederlijk Delen. Creemos que se trata de una lectura indispensable para recuperar la reflexión sobre el sentido de lo americano en un contexto planetario.

Hace cerca de medio siglo que el pensador argentino Rodolfo Kusch publicó su enigmática obra *América Profunda*. Entre nosotros en el PRATEC, Eduardo Grillo y Grimaldo Rengifo se sintieron particularmente convocados por su heterodoxo abordaje del sentido de lo americano. Podemos incluso percibir su aliento en el texto fundador de Eduardo sobre nuestra comprensión de la cosmovisión andina desde la propia vivencia de lo indígena americano.

En el exordio, Kusch afirma la convicción que orientó su trabajo, su «convicción sobre la continuidad del pasado americano en el presente, aun cuando éste se halle poblado por nuestros buenos inmigrantes. También ellos tienen su parte en esta continuidad.» Esta convicción ha sido compartida también por nuestro maestro y amigo, el antropólogo mochica Víctor Antonio Rodríguez Suy Suy. La convicción en la continuidad cultural de nuestra vivencia en los territorios que nuestros pueblos habitan, conduce, a mi parecer, a dos consecuencias prácticas. Lleva a emprender «una aventura que está al margen de nuestra cultura oficial. El pensamiento como pura intuición, implica, aquí en Sudamérica, una libertad que no estamos dispuestos a asumir. Cuidamos excesivamente la pulcritud de nuestro atuendo universitario y nos da vergüenza llevar a cabo una actividad que requiere forzosamente una verdad interior y una constante confesión». Para nosotros, el camino condujo a reconocer el

agrocentrismo de las culturas originarias de los Andes centrales y a basar en ese reconocimiento la forma de abordar lo que, en forma visionaria, señala Kusch: «En América,..., se plantea ante todo un problema de integridad mental y la solución consiste en retomar el antiguo mundo para ganar la salud. Si no se hace así, el antiguo mundo continuará siendo autónomo y, por lo tanto, será una fuente de traumas para nuestra vida psíquica y social.»

La forma ejemplar en que Kusch emprendió su aventura ha sido siempre una inspiración: «(N)o se trataba de hurgarlo todo en el gabinete, sino de recoger el material vivo en las andanzas por las tierras de América, y comer junto a su gente, participar de sus fiestas y sondear su pasado en los yacimientos arqueológicos; y también debía tomar en cuenta ese pensar natural que se recoge en las calles y en los barrios de la gran ciudad. Sólo así se gana firmeza en la difícil tarea de asegurar un fundamento para pensar lo americano... todo esto deriva finalmente en una sabiduría, como saber de vida, que alienta en el subsuelo social y en el inconsciente nuestro y que se opone a todo nuestro quehacer intelectual y político». Finalmente, es ese saber de vida el que va a alentar el «antiguo camino de la especie desde la lejana prehistoria, que siempre fue el antiguo camino de América, un camino que nunca pierde de vista una humanidad integrada por machos y hembras que persiguen el fruto... Quizás sea nuestro destino el de volver a ser aquí hombres sin sucedáneos, porque ese es el destino de América: la comunidad y la reintegración de la especie».

La otra consecuencia es la diversidad cultural, «un mundo en que quepan muchos mundos». América ha sido desde siempre, territorio hospitalario, aun para la colonización más cruel e inhumana. Utilizando el término que adopta Kusch, América ha sabido fagocitar incluso a la colonización. La América Profunda es un llamado incluyente en el que todos somos convocados a convivir en la constitución de la comunidad y en la reintegración de la especie.

Agradecemos profundamente a Gustavo y su equipo del CEDI que nos han permitido compartir este libro que consideramos nuestra más fructífera experiencia editorial.

Referencia

Kusch, Rodolfo. 2000. *América Profunda*. Tomo II de *Obras Completas*. Rosario, Argentina: Editorial Fundación Ross.

Jorge Ishizawa

PRATEC

Lima, octubre 2007

Contenido

PRESENTACIÓN	5
INTRODUCCIÓN	9
COLOQUIO	
INAUGURACIÓN	19
PRIMERA SESIÓN: QUIÉNES SOMOS	23
SEGUNDA SESIÓN: QUÉ TENEMOS EN COMÚN	60
TERCERA SESIÓN: NUESTROS SUEÑOS	90
CUARTA SESIÓN: EL SENTIDO DE NUESTRAS LUCHAS	133
SIMPOSIO	
INAUGURACIÓN	149
PRIMERA SESIÓN: LA BUENA VIDA, PLURALISMO RADICAL	153
Mesa La buena vida	153
Mesa Pluralismo radical	168
SEGUNDA SESIÓN: LA CONVIVENCIA, SISTEMAS NORMATIVOS	186
Mesa La convivencia	186
Mesa Sistemas normativos	215
TERCERA SESIÓN: EL DIÁLOGO ENTRE LOS DIFERENTES, LOS ACUERDOS	220
Mesa: El diálogo entre los diferentes	220
Mesa Los acuerdos	240
CUARTA SESIÓN: LA TRANSICIÓN, ¿DEMOCRACIA?	256
Mesa La transición	256
Mesa ¿Democracia?	266
SESIÓN ESPECIAL: EL SUR PROFUNDO	282
SESIÓN PLENARIA: CONFERENCIA, EVALUACIÓN	296

FORO

INTERVENCIONES	311
MANIFIESTO	317
PALABRAS FINALES DE RODOLFO STAVENHAGEN	319
LOS ACUERDOS	326
Hablamos de Lo que somos	326
Hablamos de Lo que tenemos en común	327
Hablamos de Nuestros sueños	327
Hablamos del Sentido de nuestras luchas	328
Hablamos de la Buena vida	328
Hablamos de la Convivencia	329
Hablamos del Diálogo entre diferentes	329
Hablamos de La Transición	330
Hablamos del Pluralismo Radical	331
Hablamos de los Acuerdos	331
Hablamos de la Democracia	331
Dos Puntos de Acuerdo	332
APÉNDICE: EL MARCO CONCEPTUAL	333
RELACIÓN DE PARTICIPANTES	337

INTRODUCCIÓN



INTRODUCCIÓN

Este libro empezó como una aventura incierta, con una convocatoria que hace aproximadamente cinco años lanzaron –como botella al mar- el Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales (CEDI), de Oaxaca, México, y el Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas (PRATEC), de Perú. Invitaban en ella a realizar un ejercicio de reflexión en la acción con los siguientes propósitos:

- Impulsar el reconocimiento de los grupos o pueblos de América comúnmente denominados "indígenas".
- Identificar sus ámbitos de comunión, entre sí y con otros que no se consideran "indígenas", y explorar en qué medida todos ellos formarían las capas más profundas de las sociedades nacionales del continente.
- Convertir las iniciativas de esos grupos o pueblos en motivos de inspiración para impulsar nuevos caminos de transformación social.

El contexto inmediato

Para CEDI y PRATEC era indispensable buscar opciones de pensamiento y acción, pues las ideas y aparatos convencionales de gobiernos y partidos no supieron prever, no logran entender y no parecen capaces de resolver las crisis surgidas en la situación sin precedente claro que apareció al fin de la guerra fría. La coyuntura está definida por una serie de factores cuya combinación resulta particularmente preocupante:

- La adopción precipitada de políticas pragmáticas, como las del llamado Consenso de Washington, que han tenido todo género de impactos negativos;
- el acelerado desmantelamiento de las instituciones del "Estado de bienestar";
- el deterioro de las funciones del Estado como administrador de la economía (que se ha transnacionalizado), y como espacio de procesamiento de los conflictos socioculturales (que pierde legitimidad en el contexto de la globalización), que socava continuamente la credibilidad del estado-nación y sus clases políticas;
- las limitaciones de los dispositivos existentes ante el doble desafío de la transnacionalidad corporativa y las reivindicaciones regionales, étnicas o religiosas de diversos grupos.

Esos y otros factores determinan que se pierda progresivamente capacidad de regulación y de gestión de los aparatos políticos y administrativos, que recurren cada vez más a la fuerza como sustituto de la política: existen en el planeta más de cien "conflictos internos" que pueden calificarse como guerras civiles y en muchos casos han sembrado el caos generalizado y muy intensa violencia, agravados por las campañas terroristas y antiterroristas.

Se admite cada vez más que las ideologías que predominaron a lo largo del siglo XX se encuentran en bancarrota, pero las propuestas alternativas se desenvuelven en la confusión.

- Los pensadores "posmodernos" desmontan algunas de las premisas básicas de la modernidad... pero en general sólo para darle otra vuelta de tuerca.
- Los izquierdistas actualizan sus revisiones y críticas del pasado, unas veces para cambiar de bando y acomodarse a las nuevas circunstancias y otras para retomar viejos ideales como si nada hubiese ocurrido, pero sin generar propuestas que definan una auténtica alternativa.
- Los actores "neoliberales" simplifican las doctrinas para defender propuestas que para muchos no son nuevas ni liberales y que tienden a aplicarse en forma mecánica y contradictoria.
- En todas partes cobran creciente visibilidad amplias coaliciones de descontentos, unificados por su oposición a los vientos dominantes. Revelan con eficacia las consecuencias negativas de las políticas y procesos en curso, pero no han sido capaces de generar consensos sobre propuestas alternativas.

En estas circunstancias, han cobrado creciente relevancia los movimientos de autoafirmación de los pueblos indios, cuyo largo periodo de acumulación de fuerzas culminó aparentemente en la última década del siglo XX. La conmemoración de los 500 años, en 1992, que nunca logró formularse con un título legítimo, pareció constituir el pretexto apropiado para que estos movimientos adquirieran mayor visibilidad. La insurrección zapatista, en 1994, tuvo repercusiones y ecos en muy diversos ámbitos de la región. Movimientos sociales y políticos de gran envergadura, como los de Bolivia, Ecuador y Perú, dieron pruebas de inmensa vitalidad. A lo largo de todo el continente, en Centroamérica, Colombia y Venezuela, lo mismo que en Chile y Brasil o Canadá y Estados Unidos, las reivindicaciones indias se insertaron en lugar cada vez más prominente en las agendas políticas nacionales e internacionales.

El marco de referencia

Todos los estados nacionales del continente americano se definieron, organizaron y construyeron a partir del exterminio, la negación y la marginación de los pueblos que existían en los territorios que quedaron incluidos en los ámbitos de aplicación de su noción de soberanía nacional. En la mayor parte de los casos, los estados fueron constitucionalmente definidos en

INTRODUCCIÓN

épocas en que quienes entraron formalmente a ser parte de ellos no constituían un pueblo, sino muchos, y ninguno de ellos poseía un carácter nacional: ninguno abarcaba a la totalidad de los habitantes del territorio comprendido en el ámbito de las nuevas soberanías nacionales. La nacionalidad que se forjó desde los estados que así se constituyeron, a fin de darles sentido y legitimidad, apenas tomó en cuenta las realidades, condiciones y aspiraciones de esos pueblos. En muchos casos sus historias fueron empleadas para legitimar la constitución de los nuevos estados ante las potencias coloniales, pero en general, una vez que cumplieron esa función, se les confinó rápidamente al pasado remoto.

La resistencia de los pueblos indios a los poderes coloniales, primero, y luego a los estados nacionales que los sustituyeron, fue motivo continuo de tensión y conflicto. Los pactos o tratados que en muchos casos se concertaron con ellos, que suponían implícita o explícitamente el reconocimiento de su existencia autónoma, fueron desconocidos en la ley, la práctica o ambas tan pronto como los estados nacionales adquirieron suficiente fuerza para hacerlo. En general, cuando no se empleó la represión, a menudo de carácter genocida, se adoptó una política de **incorporación** a los respectivos estados nacionales, conforme a los supuestos de sus correspondientes constituciones, que les negaban su existencia como pueblos y los derechos inherentes a esa condición y en el mejor de los casos reconocían, a los individuos de esos pueblos, ciertas características especiales que requerían un tratamiento especial en la ley o en la práctica institucional. Esta política se expresó con toda claridad en el Primer Congreso Indigenista Interamericano, celebrado en 1940 en Pátzcuaro, México, que proclamó la necesidad de una política indigenista orientada a consolidar la integración nacional de los países latinoamericanos mediante empeños tendientes a sacar de su "atraso secular" a las comunidades indias, mediante su plena incorporación a la vida económica, cultural y política de las sociedades nacionales que las habían marginalizado.

En este proceso, muchos pueblos indios desaparecieron y una parte significativa de quienes pertenecían a los que lograron subsistir se incorporaron a las sociedades nacionales, voluntariamente o a fuerzas, abandonando su condición cultural india y convirtiéndose en ciudadanos de las mismas bajo condiciones a menudo discriminatorias. La mayoría de los pueblos indios se fragmentaron y dispersaron en sus comunidades. Dentro de ellas, empero, siguió manifestándose una cultura propia, hasta en los casos muy frecuentes en que se disolvió toda forma de unidad orgánica de los pueblos respectivos e incluso cuando dejó de haber relación o interacción entre quienes ejercían una misma cultura en comunidades dispersas y aisladas entre sí. Estas formas autónomas de existencia siguieron estando continuamente expuestas a la influencia de la cultura dominante en las sociedades nacionales, caracterizadas por formas y normas de exclusión de los pueblos indios que parecen inherentes a todos los estados nacionales del continente, tanto por sus diseños y concepciones como por sus prácticas.

Dirigentes e intelectuales indios expresaron continuamente, en sus palabras y en sus actos, su resistencia a esos procesos de incorporación y su reivindicación de formas autónomas de existencia. Aunque aparecieron periódicamente impulsos separatistas, que buscaban en la constitución de nuevas entidades soberanas una forma de supervivencia autónoma, tendió a

predominar la lucha por el reconocimiento de los pueblos indios en el seno de las sociedades nacionales en que habían quedado insertos. Se observó a menudo una doble afirmación, de la condición india y de la ciudadanía individual dentro de los estados nacionales, que soportaba con dificultad su contradicción inherente aunque creaba espacios políticos para impulsar las reivindicaciones indias.

A partir de la década de 1970, las movilizaciones y encuentros de los pueblos indios empezaron a nutrir definiciones políticas cada vez más claras, que tenían en común la reivindicación de la existencia misma de los pueblos y comunidades indígenas y del ejercicio de su autonomía, aunque diferían en su sentido y consecuencias. Estas iniciativas empezaron a reflejarse en el aparato legal e institucional de algunos estados nacionales y del sistema de Naciones Unidas, creándose instrumentos que los movimientos indios pusieron de inmediato a prueba, a pesar de sus limitaciones, para seguir impulsando sus reivindicaciones. Tales instrumentos se configuraron habitualmente en términos de los derechos humanos, lo que abrió controversias sobre su validez y pertinencia al caso, aunque muchos pueblos indios han estado empleando para su defensa la legislación existente al respecto.

Las reflexiones alternativas

En el marco de debates nacionales e internacionales cada vez más intensos sobre la cuestión, en la década de 1980 aparecieron en diversos países de América Latina propuestas alimentadas por los movimientos indios que ofrecían un nuevo acotamiento de la cuestión. Se considera que las de México y Perú son particularmente relevantes para la indagación que aquí se plantea, aunque muchas otras expresan el mismo proceso.

A mediados de esa década, Guillermo Bonfil presentó los resultados principales de un largo proceso de análisis y reflexión, muy claramente nutrido en su interacción con comunidades indias y algunos de sus más destacados intelectuales, que se convirtió pronto en punto de referencia del debate. Su expresión **México profundo**, título del libro en que dio a conocer esos resultados, fue rápidamente aceptada, aunque su vulgarización impuso el precio de despojarla de sentido y convertirla en mero emblema o bandera con diversos propósitos, incluso contrarios a la intención de Bonfil. Recientemente, la expresión ha empezado a aplicarse a otros países.

Guillermo Bonfil trató de identificar la presencia india en la sociedad mexicana actual. Su hallazgo principal está descrito en el primer párrafo de su libro. Para él, hay una "presencia ubicua y multiforme de lo indio en México":

Lo indio: la persistencia de la civilización mesoamericana que encarna hoy en pueblos definidos (los llamados comúnmente grupos indígenas), pero que se expresa también, de diversas maneras, en otros ámbitos mayoritarios de la sociedad nacional que forman, junto con aquellos, lo que aquí llamo el México profundo. (*México profundo: una civilización negada*, México: SEP/CIESAS, 1987, 9).

Unas páginas adelante, Bonfil acota su concepto:

INTRODUCCIÓN

El México profundo está formado por una gran diversidad de pueblos, comunidades y sectores sociales que constituyen la mayoría de la población del país. Lo que los une y los distingue del resto de la sociedad mexicana es que son grupos portadores de maneras de entender el mundo y organizar la vida que tienen su origen en la civilización mesoamericana, forjada aquí a lo largo de un dilatado y complejo proceso histórico. Las expresiones actuales de esa civilización son muy diversas: desde las culturas que algunos pueblos indios han sabido conservar con mayor grado de cohesión interna, hasta la gran cantidad de rasgos aislados que se distribuyen de manera diferente en los distintos sectores urbanos. La civilización mesoamericana es una civilización negada, cuya presencia es imprescindible reconocer. (*Ibid.*, 21).

Al tiempo que establece su noción, Bonfil caracteriza el conflicto a que corresponde:

La historia reciente de México, la de los últimos 500 años, es la historia del enfrentamiento permanente entre quienes pretenden encauzar el país en el proyecto de la civilización occidental y quienes resisten arraigados en formas de vida de estirpe mesoamericana... La adopción de ese modelo [el occidental] ha dado lugar a que se cree, dentro del conjunto de la sociedad mexicana, un país minoritario que se organiza según normas, aspiraciones y propósitos de la civilización occidental que no son compartidos (o lo son desde otra perspectiva) por el resto de la población nacional; a ese sector, que encarna e impulsa el proyecto dominante en nuestro país, lo llamo aquí el México imaginario. (*Ibid.*, 10).

La contribución de Bonfil esclareció ante todo la dimensión civilizatoria/cultural de la cuestión india. Ofreció sólido fundamento al rechazo radical de "soluciones" económicas, sociales o políticas que no tomaran en cuenta esa dimensión y a la consecuente búsqueda de opciones que asumieran las consecuencias de reconocerla. Ante todo, hizo evidente la necesidad de replantear la configuración misma de las sociedades y estados nacionales y basar en un efectivo diálogo entre culturas la inclusión de la civilización negada, no para **incorporarla** en el diseño de la otra —como se intentó hasta ahora— sino para concebir y forjar una nueva construcción capaz de asumir la presencia de dos civilizaciones, tomando en cuenta que "dos civilizaciones significan dos proyectos civilizatorios, dos modelos ideales de sociedad a que se aspira, dos futuros posibles diferentes". (*Ibid.*, 9). Quedó abierta así la posibilidad de imaginar una sociedad plenamente incluyente y pluralista, como se expresó con claridad en el lema del Congreso Nacional Indígena, un empeño de articulación de todos los pueblos indios de México propiciado por el zapatismo y creado hace 10 años: "Nunca más un México sin nosotros".

En la misma década, en forma enteramente independiente, pues no parece haber habido interacción con Bonfil o siquiera conocimiento de sus trabajos, un grupo de intelectuales y técnicos fundaron en Perú el Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas (PRATEC). Todos ellos habían participado por muchos años en promociones del desarrollo en el campo y habían experimentado no sólo sus fracasos, sino su contradicción con las concepciones y prácticas de los campesinos, en aquella época envueltos en un "movimiento silencioso" que había estado recuperando sus

tierras y reconstituyendo en ellas sus *ayllus*. Encabezados por Grimaldo Rengifo, Eduardo Grillo y Julio Valladolid, los miembros de PRATEC (fundado en 1987, el año de publicación del *México profundo*, de Bonfil) quisieron incorporarse a ese movimiento y compartir dentro de él, y hacia afuera, lo que empezaron a elaborar: una crítica radical del sistema de conocimiento occidental y sus aplicaciones legales e institucionales y la articulación consciente de la cosmovisión andina. Desde entonces, el equipo de PRATEC, profundamente enraizado en las realidades campesinas de Perú, complementó sus actividades prácticas con un ejercicio de reflexión orientado a sistematizar la experiencia y compartirla a través de numerosos talleres, cursos y publicaciones.

Aquí no se piden para el "indio" oportunidades de acceso a las ventajas de los "avances" de Occidente mediante la educación, ni se trata de demostrar que la sabiduría de los pueblos andinos "también" es científica. No estamos interesados en reivindicar lo andino en términos de Occidente. Nos esforzamos, más bien, por marcar la diferencia cualitativa entre ambas culturas, así como por mostrar la vigencia de la cultura andina en la vida cotidiana de las grandes mayorías poblacionales de nuestro país. (Eduardo Grillo, "Presentación", en Greslou y otros, *Cultura andina agrocéntrica*, Lima: PRATEC, 1991, 9).

En su lento avance por un camino que no parecía tener acotamientos claros o precursores identificables, dada la ausencia de una tradición crítica de la mentalidad occidental en el Perú, Rengifo, Grillo y Valladolid enriquecieron continuamente sus elaboraciones. Encontraron en la **afirmación cultural andina**, al acompañar y respaldar los esfuerzos de los campesinos, un camino que los apartaba simultáneamente de la modernización convencional (inmersa en la noción occidental de progreso) y de diversos fundamentalismos contemporáneos, sin caer en la tentación del conservacionismo (la "preservación de la cultura").

Es claro que 500 años de lucha por la descolonización sostenida por los campesinos andinos está culminando en la destrucción de sus enemigos coloniales, ya sean haciendas, plantaciones, cooperativas. La crianza de suelos, aguas, animales y microclimas en los Andes es cada vez más andina. Sin embargo, con frecuencia, los intereses ajenos tratan de ocultar esta afirmación rotunda de la cultura andina en los Andes... La razón de ser del PRATEC es la de contribuir a animar el proceso de afirmación de la cultura andina. Por eso es que cada una de nuestras acciones, en cada momento, se orienta, de una u otra manera, al afianzamiento del proceso de recuperación de la autonomía andina. La afirmación cultural andina constituye el meollo de nuestros esfuerzos. Pero no se trata de una mera actitud voluntarista, sino de involucrarnos comprometidamente en el movimiento campesino andino de descolonización que está en marcha y que cada vez alcanza mayor fuerza y perspicacia. (PRATEC, "Presentación", en PRATEC, *Afirmación cultural andina*, Lima: PRATEC, 1993).

En su contribución, Bonfil había trazado brevemente la crónica del desastre, por cuanto la quiebra actual de las ilusiones acariciadas por el México imaginario no es un mero tropiezo atribuible a circunstancias externas, sino el resultado inevitable de una larga historia de empecinamiento en el propósito de sustituir la realidad de México por otra torpemente imitada según modelos de occidente.

INTRODUCCIÓN

Trazó también el memorial de la ignominia, porque es indispensable ver y entender la historia desde el otro lado, en el que están los pueblos que han vivido la violencia cotidiana, la explotación, el desprecio, la exclusión; los pueblos a los que se ha tratado de someter a un proyecto de civilización que ni es el suyo ni los admite. El memorial de esta historia, aquí apenas esbozado, es un elemento de contraste indispensable para equilibrar la visión de todos sobre México; es la otra pierna sin la cual no podríamos emprender la marcha por ningún camino. (*Ibid.*, 244-245).

Pero Bonfil no tenía la vista puesta en el pasado. Apeló a la historia sólo para despejar su mirada, afocada al México de hoy, en el que descubrió "la presencia ubicua y multiforme de lo indio en México". Los pueblos indios están aquí y ahora, tomando parte con creciente vigor en las realidades contemporáneas. La intención de Bonfil fue hacerlo evidente y derivar de ello las necesarias consecuencias. Es la misma actitud de PRATEC:

Queremos dejar constancia de que este texto se ha forjado en un proceso continuo de aprendizaje en las fuentes vivas de lo andino de hoy, sin recurrir ni a las crónicas de los primeros invasores ni a los textos de los "estudiosos" colonialistas de ayer y de hoy.

Para PRATEC:

[Estos hechos tan relevantes] ponen de manifiesto la gran capacidad del hombre andino de hoy, como que los campesinos en el Perú poseen sólo 10% de la superficie predial rural pero producen más de 60% de la cantidad de alimentos. Los migrantes andinos han construido en las barriadas de Lima más de 60% del valor de la tasación de la ciudad. La comunidad campesina andina ha minado pacientemente a esa institución todopoderosa que fue la hacienda hasta verla desaparecer del paisaje y se ha re-creado, se ha renovado, a sus expensas (unas veces por compra, otras por invasión) y ahora asiste a la descomposición de las empresas asociativas impuestas por la reforma agraria: la comunidad campesina sobrevive a sus enemigas y se constituye en la única verdad del agro. Es de destacar también que, luego de casi 500 años de evangelización compulsiva se constata hoy que el panteísmo de la religiosidad andina se ha re-creado, se ha renovado, incluyendo a Cristo, a la Virgen María y a algunos santos, pero no como todopoderosos sino con la incompletitud propia de lo andino: no se les adora sino que se conversa y reciproca con ellos. (Eduardo Grillo, "La cosmovisión andina de siempre y la cosmología occidental moderna", en PRATEC, *¿Desarrollo o descolonización en los Andes?*, Lima: PRATEC, 1993, 13).

Ni en Bonfil ni en PRATEC hay una exaltación fundamentalista de lo negado, que conduzca a una especie de colonialismo a la inversa, que pretendiera imponer a las culturas dominantes la visión de las subalternas. Existe, ante todo, un llamado de atención a la naturaleza del predicamento actual:

La intención de estas páginas —concluye Bonfil— ha sido plantear que el problema de la civilización no puede ser visto como un problema intrascendente o en todo caso postergable

dadas las circunstancias actuales. He querido insistir en que **es** el problema, porque en él se define el modelo de sociedad que vamos a construir. Las decisiones que inevitablemente habremos de tomar para reorientar el país constituyen una opción de proceso civilizatorio, más allá del debate político inmediato que no osa rebasar los límites del proyecto occidental, el del México imaginario. (*Ibid.*, 246).

Al instalar en el centro de las agendas políticas la cuestión civilizatoria, mediante el reiterado contraste de visiones y realidades contrapuestas, tanto Bonfil como PRATEC logran mostrar que las civilizaciones negadas pueden ser clara fuente de inspiración para enfrentar los predicamentos contemporáneos, no sólo para quienes hoy las encarnan en sus ideas y prácticas —para los cuales se reivindica reconocimiento, respeto y autonomía— sino para toda la sociedad de la que hoy forman parte y a la que quieren seguir perteneciendo.

Los acontecimientos de la última década del siglo XX, a todo lo largo y ancho del continente americano, mostraron la vigencia y sentido de estos planteamientos esclarecedores, formulados en el curso de la década anterior. Iniciativas y políticas públicas que pretendían clausurar para siempre la contradicción entre los pueblos indios y las sociedades nacionales no hicieron sino exacerbarla. Los propios procesos de democratización en los que se pretendió encerrarla, para dar a los pueblos indios el tratamiento que se pretende dar a las **minorías nacionales** en las democracias liberales, se convirtieron en oportunidad para que los movimientos de auto-afirmación de los pueblos indios expresaran una posición alternativa.

Como había advertido Bonfil, en el debate ineludible y urgente de la cuestión india

es necesario poner en primer término la cuestión de la democracia. Pero no la democracia formal, dócil y torpemente calcada de Occidente, sino la democracia real, la que debe derivarse de nuestra historia y responder a la composición rica y variada de la sociedad mexicana. Este es, también, un problema de civilización. (*Ibid.*, 15).

En suma, el ejercicio que se planteó hace cinco años adoptó como marco de referencia apropiado el enfoque compartido ampliamente por los movimientos indios de auto-afirmación en el continente americano, que ilustran ejemplarmente las contribuciones de Bonfil y PRATEC. Partió del supuesto de que los pueblos indios encarnan procesos civilizatorios distintos a los dominantes, que en muchos sentidos se encuentran en abierta contradicción con ellos. Conforme a la orientación característica de esos movimientos, este supuesto no conlleva inclinaciones separatistas. Reivindica, ante todo, el reconocimiento de esos pueblos, de sus derechos colectivos y de su autonomía en el seno de las sociedades nacionales, lo que implica rechazar simultáneamente la discriminación actual y los intentos de incorporación en los términos del indigenismo tradicional. Al mismo tiempo, plantea la necesidad de replantear la configuración de esas sociedades y sus estados, para darles nuevas formas de existencia pluralistas e incluyentes a la vez.

INTRODUCCIÓN

El encuentro

Empalmada con diversos empeños de investigación, reflexión, acción y difusión, realizados independientemente por personas y organizaciones de diversos países del continente, la iniciativa de CEDI y PRATEC intentó propiciar su interacción mediante un coloquio, un simposio y un foro que se realizaron en la ciudad de México del 6 al 9 de diciembre de 2003 y en los que participaron más de cien destacados dirigentes e intelectuales de 36 pueblos de una docena de países. Se contó para ello con el apoyo de la Dirección de Culturas Populares e Indígenas de la Comisión Nacional de Cultura del Gobierno de México y especialmente de Carlos Plascencia, que se ocupó de todas las actividades de logística y concertación.

Estos eventos tuvieron la forma de conversatorios, en los cuales los participantes expresaron libremente sus ideas y compartieron experiencias. Se intentó dar expresión a puntos de consenso y divergencia y tomar acuerdos para la continuación del ejercicio. No se aspiraba a desembocar en un manifiesto político, en un dictamen académico o en una colección de ponencias formales. Se esperaba que todos los participantes adquirieran una percepción más clara del estado de la reflexión sobre los temas que se examinaron, de la situación y perspectivas de las iniciativas en curso y del sentido y viabilidad de la propuesta de intensificar su interacción y en su caso coaligirlas. Se buscó también dar forma a una toma común de posición sobre algunas cuestiones en que se registró consenso.

En el **Coloquio** participaron alrededor de 40 personas de Argentina, Bolivia, Canadá, Colombia, Chile, Costa Rica, Ecuador, Estados Unidos, Guatemala, México y Perú que conocieron con anticipación los términos de la convocatoria y contribuyeron a ella. Se realizaron cuatro sesiones para discutir los siguientes temas: Quiénes somos, Qué tenemos en común, Nuestros sueños y El sentido de nuestras luchas.

En el **Simposio** participaron todas las personas que intervinieron en el Coloquio y nuevos participantes, incluyendo algunos de India y Nueva Zelandia. Se presentó una síntesis de lo examinado en el Coloquio, hubo una intervención del Dr. Rodolfo Stavenhagen, Relator de Pueblos Indios de Naciones Unidas y se realizaron sesiones simultáneas sobre los siguientes temas: I. LAS PROPUESTAS: La buena vida, La convivencia, El diálogo de los diferentes, y La transición. II. LAS ESPERANZAS: El pluralismo radical, Los sistemas normativos, Los acuerdos, ¿Democracia? y El "Sur" profundo.

En el **Foro** participaron todos los anteriores y muchas personas más, que acudieron a una convocatoria abierta y se sumaron a las conclusiones del Coloquio y el Simposio.

La edición

Una serie de problemas técnicos y de otra índole hicieron muy lenta la transcripción y revisión de los conversatorios, que finalmente se presentan en este libro. En la mayor parte de los casos fue posible conseguir que los propios participantes revisaran sus intervenciones e introdujeran las correcciones pertinentes. Contamos para la edición con la valiosa colaboración de Mónica Carmona y Guillermo Mendizábal, en México, y de Gladys Faiffer en Perú.

En estos años la iniciativa ha estado adquiriendo su propia dinámica. A partir de los contactos realizados en los eventos de 2003 y por otras vías se han estado realizando numerosas actividades que se inspiran en la idea de la América Profunda y tratan de impulsar su profundización. La presencia de los pueblos que la forman ya no puede ser negada y sus manifestaciones son muy prominentes.

Esperamos que estas conversaciones y documentos, que mantienen toda su actualidad, contribuyan a enriquecer esas iniciativas.

Julio, 2007.

Gustavo Esteva

Centro de Encuentros y Diálogos
Interculturales (CEDI)



Grimado Rengifo

Proyecto Andino de Tecnologías
Campesinas (PRATEC)



COLOQUIO



INAUGURACIÓN

(6 de diciembre de 2003, Hotel Ritz,
México, DF)

GUSTAVO ESTEVA: En primer término, para esta sesión en que iniciamos el evento, quisiera presentar a doña Griselda Galicia García, directora general de Culturas Populares e Indígenas del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

GRISELDA GARCÍA: Agradezco la invitación de CEDI (Gustavo) y PRATEC (Grimaldo).

Ñáani, Jilatas, hermanos todos de nuestra América, del continente *Abya Ayala* de nuestros ancestros y de otras latitudes. Quiero y deseo con el corazón darles la bienvenida a esta tierra mexicana, madre nuestra y de nuestros antepasados, de todos los pueblos indígenas que habitan este territorio extraordinario y vasto, sitio y lugar de nuestras identidades primeras, tierra sagrada que guarda nuestras más profundas raíces para alimentar nuestro espíritu, nuestra cultura, nuestra vida, a pesar de las vicisitudes, de la larga historia que han vivido y viven nuestros pueblos.

Hoy como nunca estamos obligados a reafirmar los valores de nuestras culturas, de reencontrar los caminos que fortalecen nuestras luchas, nuestro pensamiento, desarrollar con certeza el diálogo para alcanzar acuerdos, asumir nuestra diversidad, superando los abismos de

la interculturalidad que nos permitan acordar en el diálogo.

Nuestra matriz central es la misma de extremo a extremo, la sagrada *Chakana* andina se repite en los calendarios mesoamericanos mayas y aztecas, las cuatro puntas de la cruz de los andes, son símbolo que tejen en sus *huipiles* las mujeres tzotziles, nahuas, mixtecas y chinantecas, así como en sus *aguayos* y sus *ajxus* las aimaras y las quechuas.

Este es un encuentro para el camino como lo señala en su saludo el pueblo triqui de Oaxaca, un encuentro que busca en la reflexión colectiva, tejer redes de reciprocidad, alianzas. Trabajar juntos, hacer *ayni* o *tequio* retomando los valores comunitarios que nos enseñaron nuestros padres, en aras de empatar nuestros sueños y anhelos más profundos, reflorar, que nuestras luchas y desvelos se vean reflejadas en verdaderas y justas condiciones de vida para nuestros pueblos, en el reconocimiento y respeto de nuestras culturas, de la revalorización de nuestros saberes y conocimientos, en la participación cada vez mayor y activa de la toma de decisiones políticas y económicas que nos afectan, para evitar las transgresiones cada vez más brutales a nuestro hábitat, nuestro entorno natural, pues los pueblos de esta América

profunda sólo somos una parte más en el regazo inmenso de la *pacha mama* o en la falta de serpientes de *cuatlicue*, diosa nuestra de la vida y la muerte.

Organizarse eficientemente, es, quizá el desafío mayor de estos tiempos y ello ha de obligarnos a resolver con inteligencia nuestros conflictos. Que los hombres de saberes y conocimientos, los *amautas*, suyos y nuestros, nos guíen a superar los resabios coloniales que nos atan aún al pasado ignominioso de las discriminaciones y los servilismos.



Chakana

Cambiar la mentalidad colonizada que nos agobia es una obligación moral nuestra, indígenas y no indígenas, habitantes definitivos de esta nuestra América profunda, continente de civilizaciones milenarias, creadoras del maíz, el amaranto, la papa y la *quinua*.

Necesitamos hablar y preservar nuestras lenguas, nuestros cantos, nuestras danzas; necesitamos defender nuestros derechos, nuestras culturas; necesitamos crear un pensamiento nuestro, propio; necesitamos hierberos, curanderos, médicos e ingenieros; necesitamos operadores expertos, biólogos, chamanes; necesitamos. Cuánto, pues necesitamos aún para alcanzar las metas, los objetivos más ciertos; nuestros derechos, los verdaderos, los propios. Cuánto hemos de necesitar aprender para resolver las intolerancias y los desequilibrios que nos debilitan.

Este es un tiempo preciso para la reflexión, para el reencuentro con nosotros y nuestros saberes ancestrales, para validar con lucidez lo que tenemos y lo que nos hace falta, para encontrarnos en el crisol de las alianzas aunque esto vuelva a repetirlo.

Deseo fervientemente con mi corazón y razón de mujer mixteca, que estos foros y coloquios nos dejen huellas claras del esfuerzo que han de hacer por respetar nuestras opciones como pueblo en las coyunturas del siglo XXI.

Estamos con ustedes. Que México, mi país, que es vuestro, sea espacio propicio para el inicio de encuentros mayores, proyectos comunes y acciones ciertas y efectivas, dentro de un marco de responsabilidad, compromiso y respeto mutuo.

Jallalla, queridos hermanos de toda nuestra América profunda, que en el trabajo que han de realizar en los próximos días sean creativos, propositivos y llenos de esperanza.

Los pueblos de México les dan la más cordial bienvenida.

GUSTAVO ESTEVA: Hablará ahora Grimaldo Rengifo, del Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas (PRATEC).

GRIMALDO RENGIFO: Buenos días y bienvenidos a todos. Con Gustavo, nos conocemos hace un buen tiempo, pero desde hace un año hemos venido conversando sobre la posibilidad de reunir a un grupo de amigos, de gente conocida, para conversar, charlar, hacer *ayni*, pararnos un rato en el camino dentro del conjunto de actividades que realizamos cada uno de nosotros en nuestros respectivos pueblos o ámbitos de actividad. Hemos pensado la reunión como un espacio de diálogo, de conversación, de compartir, de estar juntos, y hemos sentido que deberíamos apostar por una forma que, sin perder el formato que usualmente se pone en todo evento, sea, como decimos en el Perú, una *pascana* para conversar.

Habíamos hablado de que tenga un carácter menos solemne, más festivo; de que cada uno de nosotros, gradualmente, se sienta como en casa, se sienta bien, se sienta acogido. Entonces, desde el comienzo planteamos no

discursos, no conferencias, sino la idea de charlar con un ánimo propositivo, lo que no significa que eventualmente no tengamos que conversar las dificultades que usualmente ocurren en cada uno de nuestros pueblos. Pero, más allá de sus penas, más allá de las tristezas que ocurren, en nuestros pueblos también hay sonrisas, hay potencialidades, hay crianza, hay *chacra*, hay vida, y de lo que se trata en una reunión tan diversa como ésta es de compartir los frutos que la vida nos ha deparado en cada uno de nuestros lugares.



Dios del maíz

Ese es el clima: compartir lo que tenemos. ¿Qué pasará después? Yo creo que cada uno de nosotros se llevará dentro de su corazón lo que hemos encontrado aquí, sin más ánimo de que volvamos a casa enriquecidos cada uno de nosotros, y si allá en casa podemos compartir las enseñanzas que aquí hemos aprendido, cuánto mejor. Pero el hecho de estar ya aquí y estar juntos para compartir, para mí y para Gustavo realmente ya es una fiesta. Muchas gracias por estar aquí.

GUSTAVO ESTEVA: Quisiera empezar con eso, con nuestro agradecimiento. Queremos agradecerles ante todo a ustedes: muchos de ustedes hicieron un enorme esfuerzo para venir, inclusive haciendo gestiones para sufragar sus gastos y así permitirnos invitar a otras personas. Les agradecemos mucho que hayan aceptado la invitación y que estén aquí con nosotros. Si yo siguiera con toda la lista de aquellos a quienes tenemos que agradecer, se me iría todo el evento y quizás no acabaría. Desde luego, hemos estado recibiendo un apoyo muy sustantivo por parte de la Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, no sólo en cuanto a recursos, sino que ha sido muy satisfactorio para nosotros encontrar en su equipo un apoyo respetuoso, cálido y creativo. Ustedes van a estar sintiendo

ese calor de todo este equipo de Culturas Populares que nos está ayudando a realizar el evento.

Quisiera subrayar que, como dice Grimaldo, aunque hemos hablado de un coloquio, un simposio y un foro, quizás todo es simposio en el sentido original del término: *simposium* era, hace dos mil años, invitar a comer y beber a los amigos. Eso es lo queremos que sea esta reunión: una invitación a comer y beber con los amigos; no vamos a poder comer y beber mucho, porque vamos a estar platicando mucho tiempo, pero simbólicamente estaremos en eso. Como subraya Grimaldo, esta es básicamente una conversación abierta y libre, no un conjunto de discursos o de presentaciones formales.

En cada una de las sesiones del coloquio, Grimaldo y yo haremos una breve introducción al tema, simplemente para recordar las preguntas que propusimos y definir un poco, tratar de centrar un poco la conversación en el tema, de forma que no hablemos todos de todo y que todos puedan tener oportunidad de participar inmediatamente. Esto implica, que como no vamos a estar poniendo límites de tiempo y contándole a cada quien cuánto habla, tenemos que apelar a su moderación, a su autocontrol: por favor, cada uno de ustedes modere sus intervenciones para que todos los que quieran participar puedan hacerlo. Ayer nos hacía los cálculos Grimaldo: si sumamos todos los minutos que tenemos en esta sesión y los dividimos entre los participantes, a cada uno nos tocan cinco minutos. Si alguien se llega a pasar, está dejando sin participar a alguna otra persona. Esto no implica que Grimaldo y yo vamos a ser inmoderados moderadores: vamos a participar igual que ustedes, aplicándonos también la tesis del autocontrol y la moderación.

No podemos aplicar los procedimientos democráticos formales para elegir un relator,

porque muchos de nosotros no nos conocemos y sería artificial y forzado plantear que se elija un relator; entonces, hemos concebido, conforme a la tradición de muchas de nuestras comunidades, la relatoría como un servicio al grupo, no como un centro de decisión o de poder. Los



Dios del maíz

relatores que van a estar trabajando, y quisiera presentárselos, son Beatriz Ramírez Caballero y Guillermo Mendizábal. Ellos van a estar produciendo la relatoría sustantiva de nuestra reunión, de lo que pasa en cada sesión, y empezaremos la siguiente con la lectura de esa relatoría. Ustedes tendrán en sus manos copias de ella y podrán anotarla señalando, por ejemplo, que no les gustó mucho, cómo se dice una frase, o que no quedó claramente expresada su idea. La relatoría no va a ser una narración: no tratamos de narrar todo lo que se discutió, sino de recoger el sentido de las discusiones, de los elementos importantes. Una institución muy importante en estos casos es lo que llamamos "los amigos del relator": si cualquiera de ustedes

desea anotar una frase que le pareció importante, recoger una idea que le parece que ya cuajó, que ya maduró, por favor escríbala en un papelito y acérquela a los relatores, para que ellos puedan recoger esos aspectos que cada uno, que cualquiera de ustedes, considere importantes.

En la última sesión del coloquio, el día de mañana, vamos a proponerles a ustedes las conclusiones que parecen derivarse de la discusión, unos cuantos puntos importantes que hayan surgido, para que también los discutamos y ustedes puedan o no aprobarlos.

Es importante que ustedes sepan de nuestro compromiso por dejar un registro grabado de toda la conversación. Al terminar el evento se va a hacer una transcripción y se la vamos a enviar a todos ustedes para que corrijan sus intervenciones, las editen (no siempre es igual cuando uno habla que cuando queda escrito) y podamos concentrarlas y circular, en una edición específica, todo lo que aquí platicamos. □



Iconografía Mochica - Perú

QUIÉNES SOMOS

(6 de diciembre de 2003, Hotel Ritz, México, DF)

Gustavo Esteva: Iniciamos nuestra primera sesión, que, como ustedes saben, se pregunta *quiénes somos*. Tenemos la impresión de que quienes estamos hablando aquí, la gente de nuestros pueblos, sabe muy bien quiénes son. Usan la primera persona del plural, el *nosotros*, con fuerza, con vigor, con claridad. La gente dice: somos *nosotros* los de Quispillacta, somos *nosotros* los de San Pablo Etlá, somos *nosotros* los de esta comunidad. Ese *nosotros* expresa una conciencia muy clara de quiénes son: *son* su comunidad; no es que pertenezcan a ella, sino que *son* ella. La pregunta que tenemos esta mañana, en esta primera sesión, es: ¿nos hace falta un término para hablar de todos estos *nosotros* que somos, para todos los distintos *nosotros* que hay desde Canadá hasta Argentina?

Sabemos, por hacer una analogía elemental, que, si aquí ponemos peras y aquí manzanas, y hablamos en abstracto de "frutas", la fruta ya no tiene sabor: la pera sí sabe a pera y la manzana a manzana, pero, cuando las ponemos como frutas, como un término genérico que las abarca a todas, ese término ya no tiene sabor, es una abstracción. Es algo que de hecho

hacen los propios pueblos cuando dicen: "sí, yo soy de San Pablo Etlá", "yo soy de Guelatao y soy zapoteco". Lo de "zapoteco" ya incluye una serie, un grupo de comunidades; expresa lo que tienen en común, además de ese nivel de abstracción de decir "somos zapotecos, además de ser de Guelatao". ¿Necesitamos un término que abarque a todos los pueblos?



Diosas del maíz

El problema se presenta y se vuelve a veces grave porque todos los términos que se utilizan para dirigirse a esos pueblos son términos coloniales o inapropiados: sabemos que lo de "indios" es un equívoco histórico, pero, aparte de eso, llegó a adquirir un sentido peyorativo. En México todavía se dice "no seas indio" para decir "no seas estúpido". Hay expresiones del lenguaje coloquial que expresan esta discriminación; por eso en muchos pueblos hay un rechazo a la expresión "pueblos indios". Por otras razones también lo hay para los términos "indígenas", "autóctonos" y "primeras naciones". No estamos contentos con esos términos y, al mismo tiempo, algunos pueblos han estado afirmándose después de la opresión, y en estos periodos en que transitan de la resistencia a la liberación, se afirman y dicen: "sí somos los pueblos indios y nos afirmamos como

pueblos indios". ¿Cómo resolver este problema, necesitamos ese término y para qué? ¿Cuáles son los propósitos de usarlos y, en ese caso, cuál sería el término que nos satisface? ¿Cuál sería la expresión que podría expresar de una manera consensuada expresiones de muy distintos pueblos, algo que recoja esa diversidad y que exprese cuál es el término apropiado? Ese sería uno de los temas de nuestra sesión de esta mañana.

Otro tema es el que tiene que ver con el nombre de este coloquio. Estamos hablando de la América profunda, lo cual es, ante todo, un homenaje a Guillermo Bonfil, a su hipótesis reveladora que realmente irrumpió en la discusión hace 25 años, mostrando la civilización negada, el México profundo, y mostrando cómo hay un México ilusorio, el de las élites, el México, dice Bonfil, "que ha tratado de importar la matriz, el modelo, la forma de pensar occidental, de occidentalizarnos negando las realidades, aspiraciones y esperanzas de nuestros pueblos".

Entonces, intentamos hacer ese ejercicio pensando que en toda América hay también esta capa profunda de nuestra realidad social. Y nuestra pregunta es: ¿debemos pintar una raya? Está el mundo occidental, con su matriz, con su sistema conceptual, con su cosmovisión, con su manera de ver y sentir el mundo, y tenemos aparte otras cosmovisiones que formarían la América profunda. Esto de "pintar la raya" no implica levantar un muro: nuestras culturas han estado abiertas siempre, incorporando (pero a su manera) las cosas que llegan de afuera.

Se habla muchas veces de los injertos: llega algo de afuera y, si es de la misma especie (como se injerta un tipo de aguacate en un árbol de aguacate, pero no en un cafeto), lo injertamos y pasa a ser de la cultura propia. Los españoles trajeron el arado y ya es nuestro: lo hemos incorporado a nuestra cultura, y creativamente forma parte de nuestra cultura. Pero hay cosas

que vienen de afuera y siguen siendo ajenas, aparecen como incrustaciones y hacen daño. Muchas veces las rechazamos por muy buenas razones. ¿Pintamos o no esa raya? ¿Tenemos verdaderamente una matriz civilizatoria, una matriz conceptual, una cosmovisión, una manera de sentir el mundo que es claramente diferente de la manera occidental de ser? Quizá, si pensamos que sí, como es la hipótesis que estamos explorando, podremos discutir en las siguientes sesiones cuáles son las consecuencias de hacerlo, qué implica poder estar claramente conscientes de que nuestra manera de ver y sentir el mundo no es como la occidental, y quizá no hay posibilidad de entendimiento común en términos racionales, porque la razón occidental es distinta a la nuestra, porque la manera de razonar o el papel que se le da a la razón en el mundo occidental parece ser distinto al que tiene en nuestro mundo. Uno tendría la tentación, por lo que se oye en las comunidades, de pensar que en nuestro mundo el corazón ocupa el centro y la cabeza está al servicio del corazón; en tanto, en el mundo occidental la razón está en el centro y el corazón tiene que ponerse a su servicio.

Estos serían algunos de los muchos temas que tendríamos que explorar esta mañana. Esto es todo lo que quisiéramos decir como introducción a esta primera sesión para que ustedes, por favor, tomen la palabra.

CARLOS BORGE: Por favor, una aclaración en el primer tema: para crear el término para un *nosotros*, ¿se refiere a un *nosotros* sólo para los pueblos indios o indígenas, o un *nosotros* que sea inclusivo también para los mestizos que tenemos algo de indígenas? Quisiera que se me aclarara.

GUSTAVO ESTEVA: Bueno, eso también lo pueden discutir ustedes, pero en el documento nos referimos básicamente a estos pueblos que forman la América profunda. Veremos después, en otras sesiones, cómo nuestras visiones son

siempre incluyentes, pero esto no implica que manejamos las cosas como si fuéramos todos la misma cosa: los mestizos tendrán sus otros *nosotros* (no decimos que no puedan tenerlos), pero en este momento, en esta sesión, en este coloquio, estamos concentrados en lo que llamamos la América profunda, en la noción de Guillermo Bonfil, que está formada fundamentalmente por los pueblos “indios”. Pero, también, por otros que no son “indios” (podrían ser mestizos) y comparten la cosmovisión no occidental; no estamos considerando aquí, para incluir en nuestra discusión, a los plenamente occidentalizados.

SERGIO BELTRÁN: Para abundar un poco en esta discusión sobre si existe o no un término apropiado para nombrarnos a todos, que nos incluya a todos, creo que hay uno que se ha repetido desde hace mucho tiempo en la boca de muchos de nuestros pueblos: el de “hermanos”. Si hay algo que creo que evidentemente compartimos todas las culturas del continente, es esa bondad hacia los demás, esa hospitalidad y esa mano tendida a pesar de 500 años o más de acoso, ataque y opresión. Es un término generoso, que incluye muchas cosas. Al hermanarse con otra persona más allá de cualquier lazo sanguíneo o étnico, uno comparte con ella el corazón, las ganas de resistir y de salir adelante, de hacer florecer un nuevo mundo, un nuevo mundo diferente, donde cabemos todos y el ser diferente no significa ser inferior o estar aparte del camino. Creo que es uno de los aportes más importantes que yo puedo encontrar rápidamente en todas nuestras culturas. Gracias.

NO IDENTIFICADO: Yo creo que sí existe un término para llamarnos *nosotros*. Recuerdo alguna ocasión en que, estando en otro lugar, fuera de mi pueblo, y sin tener noción acerca de quién era, un compañero me dice “indio”. Entonces yo reacciono, por supuesto, porque para mí fue un insulto, algo que me dolió mucho.

Creo que a través de este compañero y su uso de esa expresión, tomé conciencia de quién era. A partir de ahí, uno empieza a definirse también y retomar los valores identitarios de nuestras comunidades. Yo creo que, como ya se mencionó, en algunos casos el término “indio” también ha sido una bandera de lucha. Sin embargo, todavía tenemos pueblos que no estamos tan a gusto con eso.

Hoy en día, a la mejor a muchos no nos molesta que nos digan “indios”; incluso, nos asumimos como tales, pero no es nuestro verdadero nombre. Yo creo que algo que se acerca mucho más a cómo vemos y sentimos el mundo es este término de ser “hermanos”. Retomo esta palabra porque considero que hay razones para llamarnos así a los pueblos originarios de nuestra América. Somos hermanos de sangre, somos parte de un pueblo cuyo proceso fue truncado en su caminar cuando llegaron los españoles. Aquí estoy mirando la frase famosa del *Popol Vuh*: “cortaron nuestros troncos, pero no nuestras raíces”. Por eso estamos aquí, porque eso nos hermana a todos los pueblos originarios de América. Creo que eso nos puede ir definiendo, podemos definirnos a partir de que somos pueblos originarios, somos pueblos que han sufrido una represión, un truncamiento y que, a pesar de todo, seguimos caminando.

JOSÉ NAIM: Gracias. La verdad de las cosas es que es una bonita discusión, y creo que esta primera parte tiene que ver, justamente, con un tema muy importante para nosotros y para América: la identidad cultural que queremos imprimir a partir de la realidad que hoy día vivimos. Si damos un vistazo a nivel interno en cada uno de los países en que vivimos, los pueblos indígenas hemos sido colonizados, avasallados de alguna manera, y nuestras culturas se han ido perdiendo. Creo que, para alcanzar un punto de encuentro de cómo

deberíamos llamarnos colectivamente, primero el desafío está en reafirmar la identidad cultural particular de cada uno de nuestros pueblos porque, como sea (unos más que otros), hemos perdido el vínculo colectivo, la concepción religiosa y filosófica, las razones por las cuales se desarrolló nuestra cultura en un territorio específico.

Efectivamente, hoy día hay muchos términos que se están usando a nivel internacional: unos nos llaman “pueblos indígenas”; otros, “poblaciones indígenas” o “pueblos originarios”. También se han ido desechando algunos términos que ya no se usan, como “autóctonos”. Se ha avanzado, se ha ido reciclando y buscando acomodar en el proceso de discusión, que hoy día la discusión está principalmente en torno al término – “indígena”. Nos llamamos “pueblos indígenas” o “pueblos originarios”, y por ahí estamos dando vueltas. Hoy día, el sistema internacional ha reconocido ciertos derechos, pero ustedes saben que Naciones Unidas nos llama “poblaciones indígenas”, y nosotros insistimos en que somos “pueblos indígenas”. Entonces, nos hemos ido familiarizando con ese concepto, para proyectar en ese proceso el aseguramiento de nuestros derechos, y los derechos tienen que ver implícitamente con la identidad cultural que ese pueblo o que esos “pueblos indígenas” tienen. Entonces, yo creo que el desafío es primero interno: no estamos reconocidos como “pueblos indígenas”. Los mapuches, por ejemplo, no queremos que nos llamen así, sino mapuches, que significa “gente de la tierra”, como nuestro idioma, el *Mapuzungun*, significa “habla de la tierra”. La identidad particular del pueblo mapuche se da en un extenso territorio hoy día usurpado por los estados de Chile y Argentina, pero a partir de ahí nosotros queremos avanzar,



queremos perpetuar nuestra identidad cultural y, por supuesto, estamos discutiendo cómo nos deberíamos llamar. Yo creo que lo importante es que estemos claros de qué somos frente a la sociedad, frente al mundo.

Ahora: a mí me parece interesante que América tiene que tomar en algún momento una decisión respecto a lo que es hoy día: ¿es indígena, es española? ¿De qué lado nos quedamos? Creo que, en ese sentido, la sociedad no indígena ha observado el proceso, y durante mucho, mucho tiempo ha mantenido silencio sobre cómo las sociedades o los pueblos indígenas hemos ido perdiendo paulatinamente nuestra identidad y nuestros derechos, y nos han ido segregando y ocultando a rincones apartados. Creo que debemos buscar un punto de encuentro,

y este evento tiene como propósito eso: generar una discusión respecto a quién queremos mirar. Esto se sigue llamando América y se sigue llamando Chile, Perú, Argentina, entre otras cosas. ¿O queremos, de verdad, hermanar las sociedades indígena y no indígena para avanzar con una identidad cultural propia? Ese es el desafío, y se ha ido superando entre los indígenas porque vivimos una realidad común: la usurpación, la negación de nuestros derechos y libertades fundamentales. Ahora, ¿cómo ve esa situación la sociedad no indígena mexicana, peruana, boliviana, chilena? Es ahí donde, sin duda, nosotros estamos absolutamente conscientes de que la identidad cultural que querramos impregnar en América no sólo depende de los indígenas, sino también de los no indígenas, de cómo aceptar y proyectar de manera conjunta la identidad de un pueblo. Nuestros pueblos tienen realidades comunes, seamos mapuches, aimaras u otros, e igual nos gustaría encontrar, en esta discusión, una mirada desde el no indígena.

Siempre nos llaman a nosotros, y qué bueno que lo hagan, para hablar, para escuchar lo que queremos de América y de la sociedad no indígena, pero yo creo que bajo los parámetros en que está dándose esta discusión, también nosotros necesitamos escuchar a la gente no indígena: qué está planteando en relación a los indígenas. Eso. Muchas gracias.

JORGE NAHUEL: Hola, mi nombre es Jorge Nahuel; vengo de Argentina, pertenezco al pueblo originario mapuche y me parece que este eje que estamos comenzando a debatir es uno de los conflictos que embarga al país de donde provengo, porque Argentina es un país que se jacta de ser el más blanco de América, de tener su mirada siempre puesta en Europa. Ese tremendo conflicto no le permite abordar todos los problemas culturales que tiene como país y que han generado toda la crisis institucional en la que ahora está sumergido: hay una tremenda devaluación de la justicia, las fuerzas armadas, el congreso nacional... Quizá va a ser uno de los últimos países en asumir que una alternativa en la forma de relacionarse, de construir la justicia y volver a la identidad pueda estar en la cultura originaria. Va a ser uno de los países que más va a sufrir eso porque ha habido una política sistemática de destrucción de la cultura que le impide ver que tiene 20 pueblos originarios en su interior. El pueblo originario mapuche, que también está integrado en Chile (en toda la zona fronteriza con la cordillera de los Andes), es una de las presencias más fuertes en el sur del continente, porque hace 120 años nosotros éramos una nación libre e independiente, que se desarrollaba con libertad en su vasto territorio cuando se crearon los estados nacionales chileno y argentino. Después ocurrió la campaña militar del ejército argentino, que intentó destruir al pueblo mapuche, lo cual está bien presente en la memoria de nuestros abuelos, demostrando la plena vigencia de nuestra cultura. Entonces,

cuando tenemos que preguntarnos *quiénes somos*, tenemos forma de manifestar claramente lo que es ser mapuche y, si bien el Estado trata de mostrar todo el folclore y el tradicionalismo, nosotros sabemos que ser mapuche hoy implica tener instituciones políticas y religiosas, tener un sistema normativo que nos permite regular nuestra vida y definir realmente lo que es la justicia y la equidad al interior de nuestro pueblo, nos permite tener una cosmovisión que saludamos permanentemente porque es de alguna manera el pilar donde nos paramos como pueblo originario. Así, asumimos plenamente que el estado argentino (por no hablar de América, de los estados de América en general) carece de esos pilares, porque viven sosteniéndose en elementos externos o traídos de otro continente.

Nos parece que esta tremenda crisis de identidad que tiene el continente requiere, de manera urgente, fortalecer y retomar las raíces de los pueblos originarios para poder conformar estados que reconozcan que en su interior tienen múltiples naciones en busca de un espacio para desarrollarse autónomamente. Eso implica transformar los espacios, superar toda esta farsa que hoy se denomina democracia y que es un sistema empresarial siempre al servicio de los poderes económicos. Entonces, en la medida en que el problema de identidad sea visto como un problema de los pueblos indígenas (cuando en realidad lo es de las sociedades no indígenas), va a ser difícil encontrarle una salida. Nosotros, como pueblo originario, queremos aportar a este debate y a este conflicto, y queremos decirles que somos una presencia vigente y que la única forma de proyectarnos es en el marco de la autonomía y la libre determinación. Pero el estado se tiene que transformar en estados multinacionales (hoy, ese término tiene otro sentido), en estados que albergan a múltiples naciones, y cada una de ellas tiene que encontrar un espacio para desarrollarse.

Nosotros lamentamos, junto con el hermano que me antecedió en la palabra, no podernos quedar hasta el final de este debate, porque estamos condicionados por otra reunión, pero queremos aportar todo lo que podamos a este debate tan necesario.

BENIAMÍN CHAI: Quiero iniciar esta primera intervención del día de hoy compartiendo con ustedes la alegría que traemos los quichés y catchiqueles de Guatemala por la derrota electoral que sufrió el genocida Efraín Ríos Mont (aplausos). Consideramos que es más que una derrota electoral: es el fracaso de toda una era, una manera de pensar, una manera de concebir el mundo y la vida; es más que una derrota porque, ante la complejidad que se presenta a la hora de votar, una población 60 por ciento analfabeta y 40 por ciento monolingüe pudo y estuvo en capacidad de distinguir entre votar por las autoridades locales y votar en contra de Efraín Ríos Mont. Eso es sumamente significativo para nosotros los guatemaltecos.

En segundo lugar, me parece que la pregunta *quiénes somos* está hasta cierto punto de más, e identifico una contradicción: si la reunión se llama América Profunda, en términos formales ya están diciendo quiénes somos; entonces, ¿para qué la pregunta, si ya está respondida? Para profundizar en la reflexión diré, a manera de reseña histórica, que en Guatemala primero agotamos el debate (en el cual participaron Sepúlveda y todos ellos, como se recordarán todos los presentes), de si éramos seres humanos o no éramos seres humanos. Finalmente sí fuimos seres humanos, ¿verdad? Posteriormente, si éramos indios o no éramos indios; después, si éramos naturales o no éramos naturales. Los últimos 30 años nos armamos y finalmente llegamos a autodefinirnos como mayas, y aún la sociedad nos pregunta cómo quieren que nos llamemos. Es una pregunta que está de más en términos históricos: salta a la

vista quiénes somos en términos históricos. En el caso de Guatemala, que es tal vez muy particular, nosotros ya estamos definidos, tuvimos la oportunidad de definirnos. En este espacio, que se presenta sumamente interesante, está la cuestión de que necesitamos tener un término para definirnos todos. Puede ser *Abya Yala*, que fue un concepto acuñado en el contexto de los 500 años; no sé si muchos se recuerdan o ya se olvidaron, pero ya habíamos avanzado autodefiniéndonos como parte de *Abya Yala* ("hijos del sol"). No sé si este concepto ya fue superado, o yo estoy atrasado en términos de información, o todavía sigue teniendo vigencia. Muchas gracias.

FELIPE QUISPE: Muchas gracias. (Habla en aimara). Lo que digo es que voy a *chapulear* en castellano; es que yo no hablo bien el lenguaje español, yo soy de la nación aimara. En primer lugar, quiero hacerles llegar un saludo fraternal y revolucionario de mis hermanos aimaras, que no sólo estamos en la llamada Bolivia: también estamos en Perú, estamos en el norte de Chile y estamos en el norte de Argentina; estamos dispersos porque la república nos ha distribuido así, pero yo creo que este es un encuentro de otras naciones indígenas o pueblos indígenas. Yo creo que ese es el término que vamos a usar.

Yo quiero referirme un poco al término "indio", que desde la invasión española ha sido un término despectivo: a nosotros, en el altiplano andino amazónico, nos han manejado a punta de patadas, a punta de chicotes, y ese término se ha convertido, pues, en algo deprimente para nosotros. Cristóbal Colón tenía que dar vuelta por Europa (seguramente ha debido leer el libro de sus antepasados) y ha debido pensar dar la vuelta al mundo y, ya que se equivocó, llegó el año de 1492 a Centroamérica, a una de las islas, y él dice que había llegado a la India. Desde ese día nos han puesto ese término maldito, ese término que nos generaliza a todos, desde Alaska

hasta Patagonia, desde las amazonias brasileñas hasta las serranías peruanas y bolivianas. Ahí estamos sembrados nosotros y aquí estamos mirándonos la cara los hermanos indígenas, ¿no? a pesar de que a Cajamarca llegan los españoles el año 1532, llega Francisco Pizarro, Diego de Almagro, llega el cura Valverde a la Paz, Bolivia, donde estamos ahorita. Gonzalo Pizarro llega el año 1538. O sea que nosotros todavía no estamos cumpliendo los 500 años, es por eso que hay movilizaciones, es por eso que ha llegado el *pachacuti* y esa manera de ser que acá tendríamos que discutir sobre nuestra cultura. Y yo creo que es cultura política que vamos a analizar, como decía mi hermano mapuche que nosotros vamos a exponer.

Nos van a preguntar; los sabios, los estudiosos, los científicos van a estar acá, pero nosotros también queremos escuchar de ellos. Claro, queremos estudiarlos a ellos también. Entonces, acá va a haber un intercambio de ideas, va a haber discusiones, y es que nosotros todavía como nación seguimos hablando nuestro propio idioma, aunque un poco atravesado con el lenguaje español, pero seguimos pensando en aimara, seguimos haciendo las movilizaciones en aimara, seguimos haciendo nuestras fiestas en aimara, seguimos hablando en aimara o manejando nuestra coca en aimara, seguimos bailando en aimara, seguimos haciendo el laborio, el trabajo comunitario, en forma comunitaria, en forma horizontal. Y en todos los lugares sigue el trueque; no hay capital, y la globalización, el capitalismo, el neoliberalismo, no están llegando a nuestras comunidades (quizás a través de celulares o teléfonos o el internet). En Bolivia, en los lugares inhóspitos, no hay internet, no hay energía eléctrica, no hay caminos carreteros, no hay mecanización del agua; nosotros no estamos arando con tractores, sino estamos trabajando con las mismas herramientas que nos han dejado nuestros incas: seguimos arando la tierra con el

wiri, la yunta, la lijuana que nos han dejado nuestros ancestros; seguimos trabajando en algunos lugares con el arado egipcio que han traído los españoles. Entonces, desde esa perspectiva, yo digo que todavía el modernismo, el aporte de la modernidad, no está llegando a nuestras comunidades, allá a nuestro lugar. De esa manera, nosotros consideramos tener nuestro propio territorio, nos consideramos que estamos manteniendo fuerte nuestra religión, estamos manteniendo nuestra propia cultura, estamos manteniendo nuestras leyes (existe justicia comunitaria en las comunidades, y es por eso que hemos tenido a algunos compañeros en las cárceles), seguimos teniendo nuestros hábitos y costumbres.

Bueno, de esa manera yo debo decir que habrá que definir el término que vamos a utilizar acá, porque América tampoco es nuestro: es el nombre de Américo Vespucio, todo el mundo sabe, está al corriente de esto ¿no? Pues quizás el término apropiado sería *Abya Yala*, *Abya Yala profunda* podría decir. Ahora, si es que vamos a aceptar el término "indio" o "indígena", bueno, pues eso creo que son tantos años que ya nosotros también estamos siendo eso o llevando ese término, esa categoría. Pero también hay otros; por ejemplo, cuando nosotros, los integrantes de la organización que llevo, que yo llevo hacia adelante, que llevo a costas, la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia, nos sentamos frente a frente con el gobierno, ¿qué nos dicen los gobernantes? Nos dicen: "pero ustedes son campesinos (un término gringueado); ustedes están luchando solamente por 30 centímetros, no están luchando por el subsuelo porque no les pertenece porque son simplemente campesinos". De ahí que nosotros hemos optado en llevar el término "indígena originario", pues con eso ya podemos hablar del convenio 169, podemos hablar de las leyes indígenas, del derecho

indígena, plantear al gobierno todo eso. Ese término, “campesino”, provoca mucha reacción, mucha división, mucho desentendimiento en esas comunidades, pero poco a poco vamos decidiendo, analizando, viendo las cosas y yo veo que en esta reunión tendríamos que llevarnos el término hermano ¿no? Creo que es un término genérico, y no vamos a hablar de compañero, porque en aimara el compañero tiene otra expresión; camarada también tiene otra expresión, y pues yo digo que entre hermanos indígenas tendríamos que ser como hermanos acá. Eso sería por mi parte. Muchas gracias, hermanos y hermanas.

CARLOS BORGE: Muchas gracias. ¿Por qué es importante poner nombre? En algún momento aquí se cuestionó, pero es que el que nombra manda. Una máxima: cuando te ponen un nombre, hay un ejercicio de poder sobre ti, de una u otra manera. Cuando *tú* te pones el nombre, *nos* ponemos el nombre, estamos haciendo un ejercicio de poder sobre nosotros mismos; de ahí que el nombre, el camino ese, es sumamente importante. También llamar la atención de que en los nombres de bastantes de los pueblos indígenas, de los pueblos originarios de América, cuando nos vamos a la raíz etimológica, normalmente significan, en su propia lengua, “nosotros mismos” o “nosotros de nuestra tierra”. De ahí que también quisiera que se explorara si existe alguna palabra cognada de todas las lenguas de América (hay cierto nivel de palabras cognadas, como por ejemplo “agua”, que tiene una gran similitud en casi todas las lenguas de América) y que se explorara si la palabra que se ha usado ahora, “hermano”, tiene cierto nivel de parentesco lingüístico en las distintas lenguas de América que permita usarla como una sola en lengua indígena.

Por último, una observación: de ninguna manera hay que abandonar el concepto “pueblo”, porque hay una trampa en que nos quieren meter

a veces cuando se habla de “poblaciones”. Pueblo tiene una implicación jurídica muy importante a nivel internacional. Cuando los gobiernos dicen “no, pueblos no: poblaciones” es una trampa y es muy importante que no se caiga en ella en ningún momento.

Ahora voy a incursionar un poco en el segundo tema, pero ligado a éste: lo de “pintar la raya”. Hay indígenas de muchos países latinoamericanos; ¿qué hay que buscar? Lo que se trata de explorar, entiendo yo, es su nombre genérico, pero sabemos que tiene sabor, que tiene esencia, y esto me lleva a lo de “pintar la raya”. A mí me gustaría que también, de alguna manera, sea inclusivo para los mestizos; ya lo decía muy bien Guillermo Bonfil Batalla. Aquí estaba acordándome: en el texto previo que nos dieron decía que lo indio persiste en la civilización mesoamericana, que encarna hoy en pueblos definidos, pero se expresa también, de diversas maneras, en otros ámbitos mayoritarios de la sociedad nacional de que forman parte junto con aquéllos. Es lo que aquí llamé el México profundo, que son los indígenas y son los mestizos, y la América profunda son los indígenas y somos los mestizos. En nuestros idiomas, en el español (por lo menos en el de Costa Rica, que hemos estudiado bastante), por lo menos un 25 por ciento de las raíces lingüísticas son de las lenguas indígenas macrochibchas. Me imagino que en todo el español de América sucede este tipo de cosas. En nuestra comida, en nuestro vestir, en nuestras danzas, en nuestras formas de sentir hay un ir y venir constante de información cultural entre el mundo mestizo y el mundo indígena. Y tratando de pensar en “el otro”, que es el mundo occidental (yo sí lo ubicaría como “el otro”), nosotros deberíamos de tratar de acercar estos dos mundos, el mundo indígena y el mundo mestizo, para tratar de encontrar un nombre que nos incluya a los dos mundos. Es una propuesta. El de “hermano” me parece lindo también, pero

habría que encontrarlo en un idioma indígena. Gracias.

JOEL MEJÍA: (Saludo en catchiquel). Esto es un saludo en catchiquel. Yo quisiera que entendiéramos que en cada uno de los lugares de donde provenimos se practica esto que voy a decir: mi idioma materno es el idioma catchiquel; en donde vivo, es el idioma que hablamos y muchos lo escribimos así, pero, ¿qué pasa con nuestra manera de entender el mundo cuando nos hablan en otro idioma que se nos ha impuesto y no entendemos? Quisiera que aquí pudiéramos reaccionar para poder abordar estos temas que están en la mesa. Siempre se hace este tipo de trabajo de ideas en un idioma que realmente nosotros no hemos tratado de aprender para poder comunicarnos. Hago esto también con la intención de (no sé si se le puede llamar así) dar un punto de vista a los objetivos de este evento, que nos da una categoría a nosotros, los pueblos, que así nos hemos autodefinido, de alguna manera, en estos últimos años en cada uno de los países. El trato debería revisarse y debería de reflexionarse sobre qué trato nos damos y qué trato nos dan, porque todo esto que estamos tratando de hacer aquí (de buscar un término que incluya a todos), cuando la situación económica, política, social y cultural en cada uno de los países no da oportunidad a eso.

Revisemos un poquito más: tal vez el caso de Guatemala, donde la mayoría de la población (70 por ciento) es maya, pero qué pasa: el estado está centralizado en cuanto a los recursos, pero no así la represión contra la gente indígena, la gente del pueblo maya. Por ejemplo, en todo el sur de México (yo creo que hay informes sobre eso), cómo está la cuestión económica ahí, cómo la política. En todos estos 500 años, en pocos países los pueblos han tenido acceso al poder político para poder decir, por ejemplo, el pueblo maya como presidente. Eso no se da. Entonces, aquí hay que revisar esa situación en lo

económico, cultural, político y social. Para poder buscar un término que pueda aglutinar a todos los pueblos que existen, habría que revisar esa parte, porque en un país, para poder construir un sentimiento de nación, tiene que haber identidad, pero, ¿si una identidad es negada? En Guatemala, nosotros somos mayas antes de ser guatemaltecos, y así lo practicamos. ¿Por qué tiene que ver el idioma? Tiene que ver cómo me tratan; ¿por qué, cuando yo llego a un lugar a pedir que el estado permita, no sé, acceder a unos recursos, lo tengo que hacer en el idioma oficial? ¿Y cuando el 70 por ciento no habla ese idioma, es monolingüe y es analfabeta? Para buscar ese término que aglutine a todos en la cuestión teórica, académica, hay que revisar muchos elementos, como decían los hermanos hace un momento. Aquí se están utilizando términos que ya han sido superados hace varios años. Entonces, yo considero que, inclusive en los objetivos de esta actividad que dice inspirarse en ellos... Ellos... ¿Quiénes son ellos? ¿Los pueblos indígenas? Propuestas políticas para todos; ¿será que los pueblos indígenas no han hecho propuestas políticas, será que ahí se les está dando la categoría de pueblo, es decir de poder hablar de tú a tú de un pueblo? Hay que revisar todo este tipo de situaciones para poder hacer que esta actividad nos deje un fruto con un sabor bueno para cada uno de los que estamos participando aquí. Solamente.

EFRÁIN ARAGÓN: Yo vengo de una comunidad zapoteca, en el Valle de Oaxaca. Aunque he perdido la lengua por la deserción sistemática de nuestro pueblo, lo que quisiera aportar a este ejercicio que está buscando un nombre para todos (entendiendo que el sentido sería que podamos articular nuestras luchas, pues todos estamos haciendo algo importante en nuestros contextos), es la idea de complementar la propuesta de Sergio de que empecemos a nombrarnos "hermanos" y pegarle un término

que tenga que ver con el territorio. Como ejemplo, quiero platicarles que en mi región hemos iniciado un proceso de regeneración de nuestros ecosistemas y, en una organización de 30 pueblos, nada más 4 conservan la lengua zapoteca. Platicamos y llegamos a la conclusión de que deberíamos encontrar un término que nos juntara, y descubrimos que es el territorio: ahora nos llamamos comunidades ribereñas, comunidades ribereñas zapotecas. Entonces, el énfasis de mi parte es ese: poner atención en el territorio. Para todos los pueblos indios, es honrar con identidad el territorio, pero también lo es la hermandad que sentimos. Tal vez intentar pegar esos dos términos.

BENIAMÍN MALDONADO: Gracias. Continuando con lo que dice Efraín, yo creo que cuando se trata de buscar un término común, que englobe distintas partes, hay que tener mucha precisión: cuáles son esas partes que se quiere incluir. Cuando se dice que la diferencia fundamental es entre indios y mestizos, en el caso de Oaxaca eso no es tan claro: el mestizo no es forzosamente diferente del indio, sino, fundamentalmente, un indio descaracterizado. O sea: no es un mestizo en el sentido de que sea fusión de dos razas, no es el resultado de español y de indio, es el indio que, por efecto etnocida del gobierno mexicano, perdió su lengua, pero que sigue organizado como indio. Es el caso de ellos, los zapotecas, que son una sociedad comunal, como todas las sociedades indígenas de Mesoamérica, pero perdieron su lengua. Entonces, no se puede pensar que la oposición fundamental sea entre indios y mestizos, al menos en el caso de Oaxaca. Occidentales e indios, eso sí es claro, pero mestizos e indios, no. El problema es que el estado mexicano solamente reconoce como indígenas a los hablantes de lengua indígena y, por lo tanto, los derechos indígenas solamente se aplican a los hablantes de lengua indígena. Entonces, esta población que

perdió su lengua es nuevamente segregada: perdió su lengua por efecto del etnocidio, y por haberla perdido, ahora no tienen los derechos que acaban de conquistar los indios. No puede pensarse que estos indios descaracterizados sean mestizos y, por lo tanto, opuestos a los indios.

LEONILDA ZURITA: El término de “hermanos” y “hermanas”, para mí, es de majestad importante. Quiénes somos y de dónde venimos y qué hacemos: somos lo mismo, somos la misma carne y hueso, y todo tenemos, pero lo que a mí me parece es que lo que nos ha dividido es el modelo neoliberal, que día tras día está llenando a nuestros países. Por ejemplo, yo soy quechua de Bolivia y hablo quechua, pero lamentablemente este modelo ha podido llenar, avasallar nuestra cultura, nuestro idioma, como decía el hermano que ha perdido su lengua. Entonces, creemos que el que nos divide, nos destruye las organizaciones, nos pone nombre (como “indígena originario” o “campesino”) es ese modelo, para que nos peleemos entre nosotros mismos. Por eso creemos que aquí, quienes somos aquí presentes, somos todos lo mismo, hermanos, porque somos de la misma causa y creemos que aquí estamos viendo la cultura, aquí estamos peleando por la cultura, recuperando la cultura. Es cierto que día tras día han venido los españoles a destruirnos, y hoy los mismos gobernantes, como Sánchez de Losada, el asesino al que acabamos de sacar, son los que han venido a gobernarnos desde los Estados Unidos. ¿Quién nos está destruyendo aquí? Son los de los Estados Unidos. Creemos que aquí todos somos iguales y me parece que la palabra “indio” es solamente para pelearnos entre nosotros, para discutir, para discriminarnos, para odiarnos: “ay, yo soy indio”, o “yo soy indígena”, o “yo soy originaria”. A final de cuentas, todos somos originarios, todos somos

indígenas, todos somos indios. Claro, los que nos dicen "indios" son los ricos. Nada más que eso.

FELIPE BURBANO: Yo no sé si me quedé un poco atrás en la discusión, pero quisiera volver sobre las preguntas que se planteaban al inicio, y que me parece que encierran una contradicción que en los documentos que se nos dieron no se asume plenamente (me parece que lo planteaba el compañero de Guatemala). Me parece que la pregunta *¿quiénes somos?* lanza dudas, y dudas fuertes, respecto de nosotros; es decir, me parece que en el texto se plantea la pregunta *quiénes somos*, pero al mismo tiempo se parte de la idea de que existe un *nosotros*, unos *nosotros* más o menos definidos. A mí me parece que eso encierra una contradicción, y habría que asumirla explícitamente, pues alude a una serie de dudas respecto de ese *nosotros*, y me parece que la respuesta que hay que dar a la pregunta implica de alguna manera una invención, una imaginación del *nosotros*. Yo quisiera subrayar esto porque a ratos me da la impresión de que el *nosotros* intenta afirmarse en unas raíces, ¿no?, en unas profundidades, como se está planteando aquí, cuando me da la impresión de que toda respuesta a un problema de identidad que surge de la pregunta *quiénes somos* implica, como digo, algún tipo de invención, de imaginación, que nos aparta de alguna manera de esta noción de raíces como fundamento del *nosotros*.

En el caso del Ecuador, que es el caso que yo más conozco, ha de ocurrir un proceso muy interesante: el término "indio" ha sido profundamente resignificado por el movimiento indígena, y hoy día se habla del "orgullo de ser indio", y me parece que ese orgullo de ser indio y ese genérico que se ha constituido a través de ser indio es lo que de alguna manera ha dado

una fortaleza a la lucha política del movimiento indígena. Ahora: ese "indio", ese ser indio, ese indio resignificado, es un indio nuevo, es una identidad que se ha inventado el movimiento indígena para desplegar una lucha en la sociedad nacional. Porque me parece que ahí hay otro problema que es necesario discutir: cómo se traduce ese *nosotros* de las comunidades, que es un *nosotros* localizado, que es un *nosotros* muy singular, a unas luchas políticas en donde esas comunidades tienen que enfrentarse en otras dimensiones del conflicto. En el caso del Ecuador, me parece que la hermandad de los distintos grupos étnicos surge no tanto de la idea de que tienen una misma sangre o una misma cultura, sino, me parece a mí, de una solidaridad en términos de su lucha política; es decir, hay una condición, y una situación política que genera solidaridad en términos de su lucha frente a un estado que les

ha llevado a una situación política particular. Entonces, me parece que es una hermandad en la resistencia, una hermandad en la lucha, no es tanto una hermandad en la sangre, ni en la cultura, porque también se reconocen como pueblos diversos. Eso.

ARMANDO CONTRERAS: Yo vengo de Oaxaca, México, de un pueblo zapoteco. Yo diría que cuando nos presentamos nosotros, *quiénes somos*, yo entendería que, en lugar del *nosotros* seríamos, somos, los que hemos resistido 500 años de embate de un sistema que no nos es propio. Somos los pueblos diversos que tenemos diferentes lenguas, diferentes tradiciones, diferentes sistemas normativos y también diferentes luchas de resistencia. Somos, también, los dueños, los habitantes originarios de este continente, y ahora no estamos solos, sino que estamos enfrente de una población que es, que



ha sido, mucho más poderosa económicamente, y el nivel de exterminio al que nos ha estado sometiendo nos ha convertido en minoría. En ese sentido, también somos los que hemos vencido a través de nuestra lucha de resistencia, y hoy nos podemos decir con mucho orgullo que muchos estamos autodefinidos. Somos pueblos diversos: yucatecos, chinantecos, mazatecos, mayas, aimaras, etcétera, y yo creo que, en términos de lo que somos, como América profunda, solamente tiene que ver con nuestras aspiraciones, con lo que nos pueda unir en términos de nuestras aspiraciones históricas. Yo creo que todavía hay muchos pueblos que han sido arrasados, que están vencidos y que les falta autodeterminarse.

Buscar un nombre genérico aquí es como volvernos o querernos autodefinir totalitariamente, cuando también aquí ni estamos los que debemos estar, ni estamos todos. Entonces, yo creo que este ensayo tiene que ver con lo que queremos ser y lo que queremos lograr frente a un estado efectivamente neoliberal, con otras formas de ser. ¿Qué somos nosotros? Precisamente la lucha de resistencia que hemos tenido frente a una lucha de poder, de poder porque se nos respete lo que somos, cómo somos, y de poder autodeterminar nuestro propio destino como pueblos y, también, de poder coexistir con los que son diferentes a nosotros. Para mí, la filosofía de Guillermo Bonfil sigue siendo válida, y la verdad se me hace un poco ocioso poder discutir un término apropiado y genérico de lo que somos; más bien, poder autodefinir en términos de lo que queremos ser como pueblo frente a la otra cultura que nos es diferente.

RAQUEL GUTIÉRREZ: Yo quiero poner un elemento en la discusión a partir de lo que estoy escuchando, pero también un poco de una cierta experiencia que he podido tener. Yo soy mexicana, pero he tenido la opción y la oportunidad de vivir

mucho tiempo en las comunidades andinas de Bolivia. El elemento que yo quiero introducir a esta pregunta, que tiene mucho que ver con esta idea de llamarse "hermanos", de tratar de proceder de otra manera, es justamente el apelar a lo comunal, a la serie de relaciones comunitarias que hilvanan la forma de vivir, de producir, de trabajar, de sentir, de ser de los pueblos de toda nuestra América. Es decir, hay una identidad que no es fija ni es solamente la de dominio de que se ha hablado (la identidad que fue impuesta por el nombre de "indio", etcétera), sino que es también de una lucha de resistencia, como decía el compañero de Oaxaca. Es una lucha de resistencia que se ha dado a partir de que no se han logrado destruir una serie de maneras de ser y de vivir. Quizá podríamos resumirlas como una lucha de las comunidades, una lucha comunitaria, una lucha comunal que apela a una lógica diferente, a una forma de sentir diferente, como se decía al principio. Yo creo que un elemento que se puede considerar en la discusión es que, en esto de tratarnos de dotar de una identidad, y de una identidad que es múltiple, y que por supuesto, se está confrontando con esta contradicción, algo que es muy evidente es que se confrontan estas formas diferentes de ser, estas formas comunales de entender la relación humana, de entender la relación con la naturaleza y de definir lo que se va queriendo hacer y el modo como se va haciendo. Entonces, esa idea de lo comunitario, lo comunal, podría ser algo que quedara muy claro y que finalmente se comparte, con su peculiaridad, con su especificidad, en cada lugar. Pero son comunidades las que resisten, comunidades originarias que se hilvanan, que hacen redes, que a veces son pueblos, que a veces son una sola, que a veces son naciones, pero es eso, lo comunal, lo que tiene una potencia de transformación y de convivencia distinta.

Esa es la idea que quería que se pusiera en la discusión.

ALVARO GARCÍA LINERA: Saludo, saludo a cada una de las personas que están acá presentes. Quiero hablar con claridad de que las palabras no son inocentes: en cada manera de nombrar, de definirse, de definir al otro, hay toda una ubicación en el mundo que define fuerza y posibilidades, delimita fronteras, afirma amigos, delimita enemigos. Es decir, la palabra es también un escenario de fuerza, de dominaciones y de insubordinaciones.

Cuando llegaron los españoles, las palabras también fueron parte de la dominación colonial, y la idea de “indios” (pues había una gran cantidad de pueblos) era una manera de homogeneizar a todos, de quitarles personalidad, de quitarles su historia, de desterritorializarlos. La dominación colonial, la dominación republicana ha afectado también el manejo y el control de las palabras; no solamente son caballos, arcabuces, haciendas, sino también palabras, el uso de las palabras, la manera de nombrar al mundo, de visualizarlo o desconocerlo. Las palabras también son escenario de guerra, de guerras sociales, de guerras culturales con una fuerte implicación política; entonces, no es casual que los propios pueblos, las propias naciones indígenas hayan recurrido a las palabras para descolonizarse, para insubordinarse, para conquistar derechos. Por ejemplo, lo que sucedió en Bolivia con la palabra “indio”: era un término despectivo que definía al sirviente, a la persona que casi casi tenía nomás una untada de alma y era cercana a la animalidad. Pero también es en torno a la palabra “indio” que los movimientos sociales van a resignificar, van a darle un otro contenido y van a politizarlo. Al inicio de los años 60 y 70, la palabra indio se convierte en una fuente de dignidad para muchos sectores sociales y el día de hoy, por ejemplo, tiene el significado de un tipo de poder mayoritario capaz de haber

tumbado un gobierno y de casi casi tomar el poder de una ciudad en Bolivia. Entonces, es en torno a las palabras, sin duda, que los propios indígenas, para ponerle un nombre, están definiendo estrategias propias, horizontes propios de autodeterminación y de defensa, de conquista y de avance de derechos.

Ahora bien: en torno a las palabras y a cómo nos definimos se están jugando varias cosas: primero, delimitar fronteras; segundo, definir alianzas; tercero, tener horizontes políticos. Nos definimos, se definen, como poblaciones, como grupos, como colectividades, como pueblos, como naciones. Detrás de cada una de estas palabras hay una implicación política: la implicación política de definirse nación, nación aimara, nación mixteca, nación guaraní, es muy distinta, o tiene implicaciones políticas muy distintas, a decirse “soy del pueblo aimara”, o “soy de la población aimara”, o soy campesino aimara. En cada una de las palabras hay una manera de agrupar a las colectividades y de incluir o de impactar en la estructura política de los estados latinoamericanos. No conozco muy bien la realidad latinoamericana, pero si me centro en Bolivia, que es la que más conozco, está claro que la pelea por autodefinirse como nación es una pelea muy importante que le está permitiendo a los pueblos indígenas (en el caso de Bolivia son mayoritarios: del 60 al 70 por ciento de la población) primero, dos cosas: no solamente conquistar el derecho a ser reconocidos en su diversidad cultural, que es un muy buen paso, sino también derechos de autogobierno. En torno a cómo se definan las palabras del pueblo están postulando derechos de autogobierno, derechos de capacidad de tener elección propia en la vida política y cultural. En el caso de Bolivia, cuando tú dices “somos la nación aimara”, o “somos la nación quechua”, o “somos la nación guaraní”, estás diciendo “somos sujetos y colectividades que tenemos

derecho a gobernarnos, que tenemos tanto derecho como el boliviano, como el argentino, como el francés, como cualquier nación del mundo, a tener nuestros propios sistemas de representación política, participación y reconocimiento”. Entonces, es en torno a esta palabra, nación, que hay toda una proyección política y también, por supuesto, al momento de definir la posibilidad de la transformación del estado. Yo creo que en las luchas políticas de una buena parte de América Latina (quizás Ecuador, México y en particular Bolivia), la idea de nación indígena apunta a una transformación y una descolonización radical del estado.

Yo creo que esa sería una manera, primero, de autodefinirse en términos de pueblo con gran implicación política, pero falta también, a la vez, resolver el segundo problema que hoy día han mencionado varias de las intervenciones: cómo se establecen puentes de negociación con los que no son indígenas, qué les dicen el aimara y el quechua a los que no son indígenas. Ese sería el segundo factor en términos de definir una forma de un *nosotros* que sea lo suficientemente flexible como para rescatar la carga de la historia y, a la vez, incorporar a los que no se sienten indígenas, a los que no se definen como indígenas pero que también son parte de la profundidad de este continente maltratado. Ahí está el gran reto de los movimientos civiles indígenas para establecer autodefiniciones suficientemente flexibles que incorporen a otros, y yo creo que eso está muy claro en términos de la palabra “hermandad”. El “hermano”, como decían los compañeros (los hermanos), no es solamente un hermano de sangre: es un hermano de identidad, de cultura, de proyecto. He visto a aimaras llamar “hermanos” a q´aras o a blancos o a gringos, en la medida en que esos blancos o gringos

compartían experiencias y proyectos políticos y culturales con los aimaras o con los mismos quechuas.

Entonces, yo creo que el *quiénes somos* tiene que marcar las dos dimensiones: el proyecto político de sociedad que se plantea frente al estado y la capacidad de integrar y de absorber y de negociar y de hablar y tender puentes con aquellos sectores que no son indígenas pero que pueden tener en el indígena un hermano de lucha, un hermano de camino, un hermano constructor de un nuevo país y de un nuevo estado.

GUSTAVO ESTEVA: Yo tengo la impresión de que esta última intervención de Alvaro le ha puesto algún marco, ataduras, elementos, pistas de organización a la espléndida y muy creativa confusión que habíamos creado hasta ahora.

Quisiera hacer mi contribución al desorden recordando una historia muy occidental de *Alicia en el País de las Maravillas*: cuando Humpty Dumpty le propone a Alicia un lenguaje en que cada palabra signifique lo que quiera la persona que la emplea, Alicia se entusiasma mucho, pero inmediatamente se preocupa y dice: “oye, pero, ¿cómo vamos a entendernos si cada uno le da a la palabra el significado que quiere?”. Humpty Dumpty le contesta muy sabiamente: “la cuestión, el significado, es quién manda aquí: ése es el que define el significado de las palabras”. Creo que este tema ha estado presente en nuestra discusión de esta mañana, y quizás tenemos que aclarar esta cuestión. Se ha dicho de distintas maneras que el que nombra manda, y que estamos planteando si existe alguna forma de autonombrarnos a todos estos que queremos hermanarnos por múltiples razones: ¿cómo podemos nombrarnos a nosotros mismos para que no sigamos portando los nombres que nos impusieron?

JOSÉ MARÍA BULNES: Les pido disculpas: seré breve, pero un poquito más largo de lo que sería solo, porque tengo un encargo de dos personas que se tuvieron que ir a una conferencia sobre los derechos culturales de los pueblos y su reconocimiento formal que esta celebrándose en Montreal, Canadá, e iba a ser en enero pero se adelantó porque la que quedó para enero es la continuación de esa y va a ser en Kuala Lumpur. Me refiero a José Naím, mapuche chileno, y a Jorge Nahuel, mapuche argentino. Me dijeron que ojalá yo planteara algo que veníamos hablando desde hace tiempo, como producto de una larga relación, sobre todo mía con José Naím: hace ya ocho años que estoy trabajando muy dedicadamente en la asesoría y defensa jurídica de personas de comunidades indígenas en Chile, particularmente mapuches. Yo no soy abogado: estudié leyes, no me recibí y estudié otras cosas, pero he vuelto a las leyes y trabajo en casos grandes allá con un equipo de abogados.

Voy a empezar por el final. Yo creo que en la discusión de cómo se nombra América y cómo se nombran los pueblos, "originarios", "indígenas" o "indios", se ha recorrido todo lo que históricamente ha sido discutido por pensadores, escritores, dirigentes tanto indígenas como criollos, y también gente de fuera, de otras partes, incluida Europa. Sin embargo, no se trató aquí el punto de que lo único que es inaceptable es que a los pueblos originarios (de América Latina, por lo menos), se los llame "minorías étnicas". Esto ni se dijo aquí, así que supongo que estamos todos de acuerdo en que es un disparate, una traducción del inglés "ethnic minorities" que se justifica sobre todo en un país como Estados Unidos, que efectivamente es un "melting pot", una olla podrida, un popurrí de muchas nacionalidades. Pero es un país de muchos inmigrantes, europeos en su gran mayoría, que renunciaron a su tierra original y aceptaron integrarse, con orgullo y

como parte de una misma cosa, en un país riquísimo, en un tipo de sociedad económica con ciertas libertades y oportunidades económicas. Este no es el caso evidente de los pueblos originarios que habitaban el territorio norteamericano.

En América Latina es completamente distinto el caso. Chile, por ejemplo, es un país muy racista, muy clasista, y todo eso lo digo muy subrayadamente. Es un país absolutamente mestizo: cualquier persona que tenga familias antiguas en Chile tiene mapuches por todos lados (desde luego, el que habla). Los españoles no llegaron a Chile con señora, pero Valdivia, el conquistador, sí: venía con una compañera suya, llamada Inés de Suárez, y otra mujer también. Todos los demás, simplemente todos los que nacieron después, nacieron de mujeres de los pueblos originarios de Chile, fundamentalmente del pueblo mapuche. Chile no llegaba hasta el norte de donde llega ahora (eso fue producto de una guerra muy triste de fines del siglo XIX), y hacia el sur siempre se reconoció una frontera, el río Loa, donde empezaba el territorio mapuche. Ustedes saben que la resistencia del pueblo mapuche, si es que se puede llamar así, sí fue resistencia, pero fue una guerra grande que le costó a España, en hombres, más que todo el resto de América junto en un siglo y medio. Se calcula que el número de soldados que perdió España en Chile (muchos de ellos veteranos de Flandes y de la guerra de Italia), sumó entre 25 mil y 35 mil hombres. España no pudo dominar al pueblo mapuche porque el pueblo mapuche no tenía ciudades ni estaba organizado con un gobierno central, como los aztecas y los incas. Sabemos cómo fue la historia: era golpear la cabeza en un momento oportuno y se desarmaban justamente porque era una organización de gobierno piramidal. En Chile no existía eso, y en ese bosque húmedo del sur era inútil avanzar, pues los españoles tenían una

pésima costumbre, que era tener que dormir en la noche o en algún momento, y en ese momento se perdía toda seguridad. El conquistador Pedro Valdivia, quien escribió cartas muy bonitas (salvo la penúltima y la antepenúltima) al emperador Carlos V, contó cómo, en la zona de Concepción, para aterrorizar, ya desesperado, empezó a cortar brazos, narices, orejas, a hombres y mujeres. Bueno, el conquistador fundó siete ciudades al sur del río Loa, y al poco tiempo las siete fueron absolutamente destruidas por los mapuches. Es el único caso de un gran conquistador, un gran capitán, un gran estratega con mucha experiencia de lucha (ganó la batalla de La Gasca contra Gonzalo Pizarro, que se había sublevado en Perú) que cayó. Pedro Valdivia fue ajusticiado, naturalmente, por los mapuches.



España empezó a celebrar tratados con los mapuches por influencia de órdenes religiosas como los jesuitas, los dominicos y los franciscanos, que dijeron: “esta guerra no se puede continuar”, y se reconoció la frontera. Así, un siglo después de que entró Valdivia, desde 1640, se dio la sucesión de parlamentos y tratados con los mapuches, algunos refrendados por la corona, el último ya en 1800 en Aranjuez, España. El río Loa era una frontera y en esa frontera empezaba el territorio mapuche.

Digo todo esto porque, por esa situación, en Chile pasó un caso especial: quien le rompió la frontera y el territorio al pueblo mapuche fue el estado chileno, el mismo que estableció una canción nacional que decía: “de tres siglos lavamos la afrenta combatiendo en el campo de honor”, como si fuéramos mapuches y que se lanzó en una campaña, en la segunda mitad del siglo pasado, a imitación de lo que hizo Estados Unidos en el *far west*, modelo que se copió en

México contra los yaquis y los tarahumaras, para dar dos ejemplos, y en Argentina contra el pueblo mapuche. El pueblo mapuche cruzaba la cordillera de los Andes. Iba del Pacífico al Atlántico, estaba encabalgado sobre los dos países actuales. Como en muchas otras partes de América, en esta expansión comercial, en que se trataba de alcanzar el ferrocarril y de repartir tierras a colonos europeos o criollos y a los mismos jefes militares, el ejército del estado chileno, en dos campañas (interrumpidas solamente por esa infortunada guerra del Pacífico) en que toda la gente se lanzó hacia el norte, la segunda con fusiles de retrocarga, que se llamaban (eran las Winchester y Remington de aquel entonces), que antes, la primera campaña había sido todavía con fusiles que se cargaban con la boca, entonces era fácil el primer tiro y era muy complicado el segundo.

GUSTAVO ESTEVA: José María, permíteme, perdóname que te interrumpa con todo cariño. Es una sabrosísima plática, pero después de diez minutos no logro ver cómo se conecta con lo que estamos platicando.

JOSÉ MARÍA BULNES: A esto voy, aparte del nombre (que me podría quedar con “nuestra América” o “América indígena”, nombre que ha sido usado), yo creo que todos los dirigentes indígenas en América tienen una pregunta muy fija: ¿hasta qué punto y cómo los mestizos, los criollos, o digamos que no se dicen indígenas, están dispuestos, como ciudadanos, a apoyar hoy su lucha para que sean reconocidos sus derechos colectivos, su autonomía, su territorio (porque no es cuestión de la tierra, la tierra no está en el aire: se da en un territorio), para que se comience reconociéndolos como pueblo, con esa palabra, el Convenio 169 de la OIT se aplique y estos reconocimientos sean constitucionales, ellos

puedan autogobernarse o participar privilegiadamente como tales en el congreso y en todas las cosas que los atañen? Yo creo que es una pregunta clave. Todo lo demás yo creo que es muy interesante, pero es ahí, yo pienso, donde está el acento.

Yo creo que los dirigentes indígenas de los pueblos originarios en Chile están haciéndose y haciendo esa pregunta todo el tiempo. Hay que unirse en América (que puede ser América profunda) en torno a una cosa, pero perfectamente determinada. Y esto se da en unas circunstancias especiales: en el 2010, varios estados latinoamericanos celebrarán el segundo centenario de su independencia con gran orgullo y alegría; ¿se va a repetir o no, y debiera repetirse, lo que pasó con los 500 años del descubrimiento? México celebra su independencia el 16 de septiembre del 2010; Chile, el 18 de septiembre; Argentina, el 25 de mayo... y podría seguir la lista. ¿Por qué esa simultaneidad? Porque, fuera de todos los méritos que nadie les desconoce a los criollos que se levantaron, hubo un gran libertador de América que se llamó Napoleón Bonaparte. No lo hizo con esa intención, pero depuso al rey de España y se desgranó la mazorca. ¿Esa celebración la puede hacer Chile (me refiero a mi país) mientras no reconozca al pueblo mapuche, mientras el pueblo mapuche aparezca como etnia, como minoría étnica y no esté la palabra "pueblo" en la constitución, no esté reconocido el 169 de OIT, no haya un estatuto especial?

Termino con esto: en Chile, algunos hemos participado en esto y en otras cosas no, pero muy recientemente se han ganado dos batallas que son vinculantes para el Estado. Una, la del reconocimiento: se formó una Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato que ha presidido el expresidente Patricio Alwyn, y acaba de rendir su informe, en el cual reconoce que el pueblo mapuche fue despojado por Chile de su territorio

en la segunda mitad del siglo XIX; ese reconocimiento es serio, es vinculante. Otra, el caso de la presa Ralco, llevado por los pegüenches, con abogados del departamento en que tengo el honor de estar, a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos después de agotar los recursos judiciales dentro de Chile, con el resultado de que el gobierno chileno ha tenido que firmar unos acuerdos por la autonomía; se obtuvo una larga lista de cosas muy importantes: más allá de la construcción o no de Ralco y todas las indemnizaciones, eso es un triunfo muy, muy decisivo. Esto ha pasado también con otro caso importantísimo que tenía que ver con el Consejo de Todas las Tierras (que presidió José Naím) y con 144 personas enjuiciadas por terrorismo.

Llega el momento en que cómo se plantea una reunión, una asamblea tan representativa y rica como ésta ante una cosa así, y llega el momento en que los estados tienen que reconocer a los pueblos indígenas u originarios de los propios países. Tienen que reconocerlos como pueblos, y eso significa reconocimiento no solamente de tierras, sino de una territorialidad y de muchas cosas en muchos terrenos. Ahí tenemos esa América profunda de que habla el título, pero realmente ha llegado un momento en que esto hay que concretarlo, y el voto de aquí es justamente cómo se exige eso y cómo nos unimos en la exigencia de eso quienes no nos podemos decir indígenas (yo no me puedo decir exactamente mapuche aunque, naturalmente, tengo mapuche por muchos lados). Eso es todo.

GUSTAVO ESTEVA: Quisiera comentar que en este coloquio podemos hablar de lo que nosotros queramos, y que ustedes pueden cambiar lo que está planteado en el programa e introducir los temas que les parezcan pertinentes, pero también quisiera recordar por lo menos la intención de los organizadores: este tema que acaba de plantearse, que es absolutamente

fundamental, central, que no podemos dejar de lado, que forma parte sustantiva de nuestras conversaciones, está previsto fundamentalmente para la mesa, la discusión, la conversación de mañana en la tarde, y hay una mesa que se dedica centralmente a eso, todo el día lunes y el martes.

MARCELA MACHACA: Tratando de hacer este ejercicio de reflexión y retomar un poco la pregunta que nos hace el evento, de tratar de buscar un término en el que nos sintamos de repente a gusto con una palabra que, bueno, no hace daño como el que las palabras coloniales han hecho a los pueblos. Pero en todo caso, yo encuentro en este afán, o en esta búsqueda, que caemos en la misma situación de querer colonizar también, porque precisamente la homogeneidad es lo que mata a muchos de nuestros pueblos. El término que nos identifica nos generaliza; creo que es precisamente lo que ha estado obviando las diversidades que existen, las especificidades de nuestro pueblo, las especificidades cada "etnia" o lo que sea. Eso ha sido, y es, una cualidad intrínseca del mundo occidental moderno: la homogeneidad, que mata las otras cosmovisiones, mata las formas diferentes de pensar el mundo moderno, mata esa forma particular que cada uno de nosotros, de los pueblos, siente con su naturaleza, siente con las relaciones con los demás hombres, siente con todo el entorno. Si buscamos fundamentalmente una palabra que nosotros mismos nos pongamos de paraguas, eso me parece muy, muy igualmente colonial, ¿no?, porque trata de matar las especificidades. Yo entiendo las ganas de, como dice Grimaldo, poder conversar y hacer una conversación mucho más amena y mucho más cariñosa con todos los pueblos, pero con esto de querer encontrar un término, a mí me late, me hace sentir como que volvemos a lo mismo de homogeneizar, ¿o no?

Efectivamente, los términos no son huecos. En nuestros pueblos (por ejemplo, el

quechua), las palabras también son vivas, son personas también, son un compromiso. Bueno, para nosotros, que nos hemos hecho de repente un poco digerir por el mundo occidental moderno, muchas veces las palabras ya no son compromiso, ¿no?, son palabras que se te salen. Muchas veces, uno dice: "bueno, dije", pero ese "dije" ya nos está distanciando mucho del sentido que tiene la palabra, del compromiso, de lo vivo que es la palabra, que es una extensión de nuestros cuerpos, de nuestra naturaleza.

Yo diría que más bien este evento es un poco para acercarnos, para juntarnos, y yo iría más por el lado del objetivo 2: que aquí trataríamos de develar los ámbitos de unión, no tanto de buscar los términos. O sea, ¿qué es lo común para nosotros? Creo que no es lo cuantitativo: si entramos en lo cuantitativo, sí aparecemos en lo minoritario; casi siempre, a los "pueblos originarios", o como se les llame, nos llaman minoritarios, pueblos minoritarios.

En Perú, que somos setentaitantas "etnias", estadísticamente sale que el 40 por ciento (o algo así) de la población es pueblo indígena. Yo creo que pasa lo mismo. Entonces, yo veo que lo indígena no está en términos cuantitativos: que cuánto tiene uno de indio o cuánto tiene de esto. Yo veo que es más bien una cuestión de actitud, es una cuestión de sentimientos, es una cuestión de cariño, y los cariños no se cuantifican. Es fácil cuantificar un poco por el color de las tonalidades: éste tiene más para gringo, éste parece más indio, éste parece más... Pero si nuestros corazones están plagados, digamos, de una mentalidad colonial, pues incluso uno puede tener cara de indio, pero el corazón sigue siendo de... bueno, discúlpenme: de gringos, en término de lo blanco, que es lo más representativo del mundo. Entonces, yo creo que también a veces tenemos caras indias y los corazones siguen siendo coloniales ¿no? Muchos de los miembros de comunidades "campesinas",

“indígenas”, “originarias” (lo que sea) han sido los mismos hijos que nos hemos convertido en el cuchillo de nuestras comunidades.

Yo soy de una “comunidad campesina” (bueno, “comunidad campesina” se dice en Perú) que se llama Quispillaccta, y me siento reflejada en esa generación que en este proceso de la escolarización (que es un proceso para precisamente renegar de nuestra cultura, renegar de nuestra naturaleza, distanciarnos de esa relación ambiental, digamos, que hay entre la naturaleza y el hombre), pues una prácticamente llega a la universidad siendo, digamos, un blanco de alma. Eso lo hemos vivido, y yo creo que muchos de ustedes han vivido, igual que yo, que se llega a la universidad renegando de su cultura, renegando de sus prácticas y tratando de hacerlo ver: “mira, lo que viene de afuera es lo mejor para nosotros”.

Yo veo que el ámbito común que nos une viene a ser el cariño, la actitud que a nosotros nos toca, ¿no? Muchas veces este cariño es lo que se mata, y a veces los mismos indígenas, uno, se mete en ese rollo de las peleas, de los sindicatos y todo, y uno viene lleno de odio ¿no? Le sale el odio por la boca, le sale el odio por los ojos, porque viene uno en ese término de “mira, a mí los 500 años me han hecho trizas, me han hecho daño y a mí me toca hacer daño”. Entonces, uno está actuando en ese término de que “yo he sido vencido, ahora me toca vencer”. Son términos de contradicción, y creo que lo que nos toca es precisamente disolver y digerir esos bordes que nos ponen. Casi nunca, o nunca, en las comunidades “indígenas”, “campesinas” o como se les llame, nos han puesto en términos del otro: no hay ese término, nunca ha existido ese término, esos bordes que nos pone la identidad cultural (son bordes que nos ponen, ¿no?). Hay comunidades que hacen cada vez más porosos estos bordes; yo creo que esa es otra forma de criarnos entre los pueblos, de digerir estos bordes que nos ponen y que, junto con la delimitación

territorial, nos han hecho pelear a tantos pueblos. Los límites territoriales siguen siendo un problema que nos enfrenta a los diferentes pueblos por la tierra. Yo creo que esos bordes hay que irlos digiriendo con el cariño, y sacar esa mentalidad de que nosotros fuimos los vencidos, los atropellados de antes y hoy nos toca vencer, hoy nos toca vengarnos del otro. Yo creo que eso no nos lleva más a unirnos, sino a cultivar el conflicto, a cultivar el odio. Bueno, eso es por ahora. Gracias.

GRIMALDO RENGIFO: Esta pregunta aludía al tema que acá se ha estado conversando sobre la identidad cultural y, como muy bien lo ha dicho uno de los compañeros, es de las sociedades no indígenas. En las comunidades, muy pocos se preguntan quién soy, de dónde he venido. Por lo menos en el caso de las comunidades que conocemos, que hemos transitado. El tema de la identidad cultural nos ha venido de fuera y en algunos casos nos ha creado problemas porque, para muchos, la identidad cultural tenía que definirse por algo. Va uno a la academia de lenguas y dicen: “la identidad es la lengua, quien pierde la lengua no tiene identidad”. ¡Dios Santo! Según esa definición (que tiene una vieja tradición occidental, griega, según la cual por el habla se expresa lo que uno piensa y, por tanto, la identidad), miles de mochicas y de otros que hemos perdido la lengua ya no tenemos identidad. Entonces, por ese criterio de identidad somos solamente diez millones en el Perú, ¿no? y en otros países somos más o somos menos. Es un criterio colonial: un compañero que ha perdido su lengua por una circunstancia colonial y que sin embargo practica rituales, tiene un agricultura diversa y todo lo que hace a la vida andina, es excluido por ese criterio que siempre viene de fuera.

Alguien dice: “no, tú no eres indio, viejo, tú eres blanco”, y el otro tipo se lo cree. Nosotros tenemos bolsones de gente blanca que habla quechua y tenemos bolsones de gente negra que

habla aimara y que habla quechua. Entonces, por ahí, algún antropólogo colocó al indio de Písaq, con su poncho, como el paradigma visual de indio, y todos los que no se parecían a ese paradigma fueron excluidos. Algunos caímos en la trampa: no somos indios porque no somos cobrizos. Alguien dijo: "oye, si no tienes territorio, no eres indio"; entonces, toda la cuestión colonial fue sacarnos de nuestro territorio y dividirnos en "originarios" y "no originarios". Para otros, el criterio de identidad es religioso. Todos estos benditos criterios crean fronteras entre los que son y los que no son, y por esas benditas fronteras nos matamos entre nosotros. Por eso es importante digerir eso y disolverlo en la



porosidad y en la interpenetrabilidad: todos estamos abiertos a todo, y lo importante es recuperar los atributos, más que las esencias, que nos hacen a nosotros.

El problema de la identidad nos lleva a una esencia, y ahí nos perdemos, porque cuando bailamos con el maíz, somos maíz; cuando bailamos con las papas, somos papas; en algunos casos, somos trigo; en algunos casos, somos sorgo; en algunos casos, somos el mismo cerro... En fin, somos todo, dependiendo de la circunstancia, y toda terminología es solamente circunstancial; ése es un atributo muy típico nuestro, que no tiene ninguna pretensión de universalidad, a diferencia de lo que podría ser el pensamiento moderno.

Este tema es interesante y nos lleva a este tipo de conversaciones muy ricas, en las que todos tenemos razón en expresar lo que nos consideramos ser en esta circunstancia, de modo que lo importante, como muchos lo han manifestado acá, es volver a los atributos que nos distinguen, como es el cariño, como es esta cuestión comunitaria, como es esta cuestión

ritual, como es esta cuestión de considerar que todo es vivo y que todos criamos y nos dejamos criar (criamos las papas, pero también consideramos a las papas como personas: las criamos cuando son guaguas, cuando son pequeñas, pero cuando son adultas son nuestras madres, la *papa mama*, y también nos cría con su cariño).

Estos son los atributos, creo, y las características que ustedes han explorado acá y que caracterizan nuestra vida en gran parte de esta América que hemos venido a denominar profunda, aunque las propias denominaciones, como nosotros, han cambiado y siguen cambiando a lo largo de la historia colonial. Los pueblos, por ejemplo: hoy día, un pueblo es San Antonio, y mañana se le ocurre a alguien, porque ha visto un santo allí en Lima que le ha gustado, llevarlo y bautizar al pueblo con San Miguel; el otro ha ido al ejército, y la mayoría se han hecho carabineros o son avioneros, y bautizan a su pueblo como Aviación; y mañana no sabemos con qué le van a bautizar. Sin embargo, siguen siendo chacareros, siguen viviendo en comunidad, siguen pastoreando, siguen celebrando sus ceremonias al compás del calendario agrofestivo.

La pregunta de *quiénes somos* es interesante porque también nosotros usamos terminologías generalizantes. Por ejemplo, la palabra andino: no conozco un pueblo, por lo menos en el Perú, que se llame andino, pero nos referimos a "pueblos andinos". ¿Por qué? Simplemente porque en ciertas circunstancias es válido para conversar con los académicos, para distinguirnos de las otras culturas (en particular con Occidente moderno). En ese momento se forma un borde, pero se sabe muy claro que solamente lo usamos para esas circunstancias, para discutir, para conversar, y, pasada la conversación, se diluye. Por eso, al menos en la práctica de Pratec, nosotros siempre hemos tenido cuidado en usar esto, lo cual no nos libra,

a cada uno de nosotros, de la conciencia del poco peso que tiene el idioma que usamos en una cultura informada por la escritura.

Lo que quería concluir es que, en esta cuestión, yo particularmente no me hago problema. Por ejemplo, si el pueblo ecuatoriano



resemantiza la palabra "indígena" porque eso es lo que conviene a su vida en esa circunstancia, solamente la definirán ellos. Lo mismo vale para el pueblo boliviano: nosotros, para recuperar un

millón de hectáreas en el altiplano entre el 74 y el 94, no lo hemos hecho con movimiento, no nos hemos llamado "indígenas", y hemos pasado de 74 comunidades a 1,200 en el altiplano. Y esto, en un entorno de guerra con Sendero y de pleno proceso oligárquico de destrucción de las comunidades. Nuestro proceso, entonces, ha adoptado su propia forma, que ha sido válida para esa circunstancia. En otras circunstancias sí se necesitan los movimientos para ampliar los límites de territorio, y eso muestra que no hay reglas y hace justamente a la diversidad que somos. Gracias.

DOMINGO GÓMEZ LÓPEZ: Soy tzeltal de Oxchuk, Chiapas. Les pido perdón: mi palabra, mi participación en Castilla, es muy pobre. Creo yo que nosotros estamos viviendo en una guerra de baja intensidad que trae la división, la discriminación de las mujeres, de nuestras madres o nuestras esposas, de nuestros hijos. Tal vez, nuestros antepasados mayas venían pues con esa intención, de buscar una vida donde viviera mejor el pueblo, los pueblos indígenas, pero creo que ahorita estamos viendo que la colonización, desde los españoles, como que nos trae esas ideas, nos trae las palabras que nos enseña, y es por eso que nosotros, como indígenas, a veces somos colonización. ¿Por qué? Porque ya no se respeta a las mujeres, ya no

hay derecho de las mujeres en nuestras familias. Yo creo que esto, este evento, es un compromiso de que estemos aquí para trabajar, para luchar, y creo que nuestras luchas son para eso también, ¿no?, porque si nosotros no sabemos cómo buscar el diálogo entre familia, pues eso trae la división y mata a la familia.

Yo creo que lo más importante es la vida, el amor, buscar la hermandad, y a esto es a lo que Dios nuestro padre quiere que nos comprometamos, pues esa vida que nos da Dios es la vida de todos. Otra, la madre tierra, que estamos matando, estamos acabando; ¿por qué?, porque nosotros utilizamos el agroquímico, el fertilizante, el *gramasoni*, pero el regalo que Dios nos ha dado, la tierra, no lo sabemos cuidar. Yo creo que esto es lo más importante, creo que esta es la lucha que nosotros, como indígenas, como campesinos, mujeres y mestizos que estamos aquí, es el compromiso que tenemos que ver, que tenemos que buscar cómo podemos salir adelante de todo esto que viene, que está encima de nosotros, que nos sigue trayendo esta guerra de baja intensidad. Solamente.

ANDRÉS PABLO ESCOBAR: (saludo en maya) Muchas gracias. Estamos alegres porque nos encontramos; el corazón siente lo más agradable porque se están tratando situaciones de mucha importancia. El día de hoy es el *osh noj, oshed kiskaj* del calendario maya: es el día de la inteligencia, de la sabiduría, la existencia, la esencia de la sabiduría. Espero que, como originarios (claro que no tenemos un nombre), ojalá que tengamos nuestro fuego en nuestro hogar, en nuestra casa; espero que cada uno de los que somos de esta tierra tengamos hoy nuestro fuego en la casa.

Yo estaba viendo que se está hablando de *quiénes somos*. Hace tiempo escuché la palabra *yala*, pero mi palabra con los quechua podría tener otro sentido. Es cierto lo que decía

la compañera, que tiene un sentido. Sí es cierto; pienso que todavía tenemos frontera, pero esa frontera la vamos despejando, y yo pienso que, al menos en Guatemala, se hablaba de un "movimiento indio". Hay tesis donde hablan de "confederaciones de indios", pero, decía en los 70 y 80, "al indio lo vamos a enterrar". En Guatemala creo que hemos enterrado al indio: ahora ya se habla, incluso en términos profesionales, de "movimiento maya"; ya no somos "indios", somos maya. Al menos yo como maya me siento bien, me siento alegre de que sea de esa manera. Voy a dar un ejemplo a nivel profesional: en mi comunidad (yo soy de la comunidad o el pueblo maya Ajopal), cuando se firmaron los acuerdos de paz en Guatemala, uno de ellos hablaba sobre la identidad de los pueblos indígenas. Inmediatamente salen universitarios hablando de derecho consuetudinario, pero lo desconocen. Empiezan a ir a preguntar a las comunidades y da un poquito de tristeza tener ahí a los sabios instrumentalizando la convivencia a través de nuestro calendario.

Yo pienso, en sí, que nos deben dejar respirar; hay instrumentos internacionales que dicen que ya no hay que discriminarlos, que nos dejen a todos los que somos de aquí, seamos quechua, maya u otros. Que nos dejen respirar, vamos a respirar. Que no nos enseñen cómo unificarnos. Hubo en Guatemala lo que se llama el "indigenismo": hablaron de nosotros y siguen hablando de nosotros... La única manera, aquí, es que nosotros mismos vamos a hablar, vamos a quitar la enfermedad de los 500 años (esa enfermedad del miedo) y vamos a empezar a hablar. Sólo de esa manera nos vamos a encontrar. Eso es lo que nosotros pensamos como guatemaltecos maya. Muchas gracias.

ESTEBAN KROTZ: De lo que entendí de las conversaciones sobre *quiénes somos* (que es para mí *quiénes son*, porque yo soy de los que llegaron después), quiero mencionar tres ideas.

Una es cómo procedemos cuando buscamos establecer el significado de una palabra. Una forma muy empleada de hacerlo es a partir de lo que podemos ver, que es como proceden un poco los científicos; es decir, se ve la realidad y se busca este rasgo y otro rasgo (se habla, por ejemplo, de los lazos de sangre, de cariño, de la hermandad, del territorio), y luego se busca una palabra que englobe todo esto. Es decir, se hace una especie de definición, pero ya finalmente la palabra da igual, y por eso los científicos inventan palabras, porque lo importante es lo que viene después, y siempre uno tiene que explicar: "esta es la palabra y significa esto y esto y esto". La otra forma, y así entendí yo el tema de la sesión, es la palabra que identifica algo. Por ejemplo, cuando un grupo de escritores se pone de acuerdo en cómo se va a llamar su revista, o un grupo de políticos en cómo van a llamar su partido, o un grupo de deportistas en cómo se va a llamar su equipo. Es decir, donde la palabra expresa algo, donde uno se siente (como decía Marcela) a gusto porque es algo que identifica, algo que no es todo pero es muy importante y que dice "esto somos nosotros", ¿no?; hay muchas otras cosas que también somos, pero esto lo somos de manera muy especial y muy central.

La segunda idea va en relación con esto, porque todas las palabras que se han dicho vienen de fuera y muchas veces son denigrantes o no hacen que uno se sienta a gusto, sino que hay que ponerles comillas. ¿Por qué? Porque son palabras que siempre evocan el pasado, el que hubo conquista, el que hubo colonización, el que los que eran todos son ahora la minoría y los que antes decían como se hacían las cosas ahora tienen que pedir permiso. También son palabras que se refieren al presente como resultado del pasado. La pregunta sería si habría una palabra que expresara una mirada hacia el futuro, hacia cómo se quiere que sean las cosas y cómo puede

haber otro futuro... no una mirada hacia el pasado, hacia la situación de víctima y conquistado.

La tercera idea se refiere un poco (por lo menos para mí, no sé si para otros) a ese doble sentido de la América profunda, de la cual yo he recordado a Guillermo Bonfil, porque él empezó también con la mirada hacia atrás: tenía que quitar los escombros que estaban encima de este México profundo, tenía que mostrar que sí existía, porque muchos no lo querían ver así. Sin embargo, abajo está, como también se decía antes, la raíz, la raíz de algo nuevo; cuando hablamos de raíz no hablamos de algo que quedó, sino de algo que muestra lo que podría ser. Entonces, la pregunta es si hay una palabra que identifique eso. Por lo menos así veo yo la discusión.

XUNO SETET SIAN: Retomando la pregunta de *quiénes somos*, me parece que en algunos casos hemos dicho cómo nos han llamado los demás, los otros, como los antropólogos, los etnólogos y los conquistadores. Pero creo que *quiénes somos* es algo más profundo que cómo nos llaman o cómo nos llamemos. El nombre vendría después, porque creo que el *quiénes somos* es una construcción continua, paulatina, constante, que se basa necesariamente en la reflexión y que tiene que ver con cómo miramos nosotros el mundo, cómo lo sentimos, cómo lo entendemos. Esto tiene que ver con nuestra concepción territorial, con que la naturaleza es nuestra madre, con que la tierra es nuestra madre y el sol nuestro padre, con que la luna es nuestra madre, con que todos somos hermanos, con que somos una cultura que vive, que se mueve, con que somos el maíz, la papa, el frijol, la fiesta, la lengua, el canto, la música y la danza de nuestros pueblos; somos el corazón flechado y herido que ha venido caminando.

Creo que tenemos claro quiénes somos, pero aquí, más bien, primero estamos. *Quiénes somos*: yo soy Xuno, soy tzeltal, parte del pueblo maya de Chiapas. Sin embargo, también esta identidad propia de los pueblos ha sido una construcción. Si retomo lo que dijo el compañero: ¿quiénes somos hoy los pueblos, quiénes seremos mañana, cómo seremos mañana, pero a partir de lo que estamos mirando hoy? Tampoco podemos pensar el hoy y el mañana sin recordar el pasado.

Espero no robar una idea: hace rato, platicando en el pasillo sobre estos términos, los nombres que nos han puesto los invasores, los colonizadores, los españoles, esos otros que no son (porque de alguna manera los hermanos mestizos que viven en nuestros pueblos son nosotros y nosotros somos ellos porque ya no son los que fueron y por lo menos están mezclados), hablábamos de que, a partir de la reflexión, nosotros tenemos que definirnos como pueblos y definir, también, cómo nos llamamos. En esa reflexión, ya está definida, ya tenemos clara nuestra identidad, que es una construcción, que es un proceso paulatino. ¿Y los nombres que nos han puesto, a partir de cuándo ya no son denigrantes para los pueblos?. Por ejemplo, la lucha de los hermanos mayas de Guatemala: ¿a partir de cuándo se definen como mayas, a partir de cuándo ya no son indios, o, si lo son, a partir de cuándo ya no se ofenden cuando les dicen indios? Igual podemos ir con los otros pueblos; aquí en México, por ejemplo, ¿a partir de cuándo los indios de México, los indígenas, ya no nos ofende ser indios, a partir de cuándo la palabra "indio" se vuelve como una bandera de lucha y a partir de qué cosas? Yo creo que tenemos que tomar eso muy en cuenta, de tal manera que tengamos (al menos para mí) una claridad de hacia dónde quiero caminar como pueblo.

Aparte de esto, nosotros, como pueblos indígenas, mayas, zoques, purépechas, todos los

pueblos originarios de América o pueblos americanos, también tenemos que pensar en el futuro. Los estados nacionales cada día se definen: cómo le hacen para joder a los pueblos jodidos, cómo le hacen para poder enriquecerse cada día más y que los pueblos con identidades bien definidas vayan desapareciendo. Ante eso, ¿cómo nos definimos nosotros los pueblos, qué hacemos para no desaparecer? No estamos desaparecidos, pero nos quieren desaparecer. En ese sentido, invito a estas reflexiones, que deben de partir, sí, de nuestra identidad, de *quiénes somos*, pero también pensando en el futuro, como se menciona.

Vienen muchas cosas después. Ya se habla de una guerra de baja intensidad aquí en México, en Chiapas, pero está presente en todo el mundo, y en ella van encerrando a todos los pueblos indígenas de todo el mundo. Y nos quieren exterminar. ¿Cómo nos vamos a llamar todos estos pueblos que estamos identificados (y si no, hay que hacerlo) frente a ese bloque que nos quiere destruir, de manera que digamos: esto somos y nos tienen que respetar, ésta es nuestra cultura? Claro, ya hay términos que usan los estados nacionales para podernos otorgar un poco de derechos, aunque a veces ni nos definen bien. Entonces, yo creo que es hora: nos toca definirnos, saber realmente *quiénes somos*. Ya se dijo en algún momento: de pronto a los pueblos no nos interesa definirnos, saber *quiénes somos*, porque ahí estamos, pero también tenemos que pasar a este proceso de reflexión, de análisis, para poder enfrentar una realidad que estamos viviendo.

GUSTAVO TERÁN: Quisiera, solamente, dar un ejemplo de una palabra que nosotros, de origen mexicano y nacidos en Estados Unidos, tomamos en los años 60, 70, de un movimiento llamado "chicano". Los chicanos (no todos de origen mexicano) se juntaron en una lucha para obtener poder político y poder pelear en contra de la

discriminación que sufríamos y, en muchos casos, seguimos sufriendo en ese país. Ahora: decía Grimaldo que la palabra depende de las circunstancias. Nosotros tenemos, en nuestro contexto, una circunstancia permanente de lucha; podría decir que todavía existe la palabra "chicano" y no todos se llaman así, pero quienes nos llamamos chicanos vamos peleando por algo concreto en ese contexto. Para eso sirve esa palabra. Nos llamamos otras cosas, como mexicano-americano (somos americanos también), en otros contextos. Estamos en ambientes académicos y tenemos otro papel; ahí no usamos la palabra "chicano" porque no la necesitamos, pero existe para nuestra lucha permanente: nos ayuda a juntarnos para luchar. Para eso sirve.

Vale decir que, cuando utilizamos la palabra chicano, nosotros tenemos también una comprensión de que incluye esa América profunda de que estamos hablando aquí. Nosotros también somos de la América profunda y la reclamamos: no somos indios, no nos llaman "indios"; nos llaman "mexicanos", "chicanos" o lo que sea, pero reconocemos nuestro pasado, lo incluimos en nuestro presente y ahí está una palabra que nos junta. Pero no siempre la utilizamos; es un poco como decía Grimaldo: cuando es necesaria, la palabra nos lleva adelante en una lucha, y cuando no la necesitamos, ahí está (como dice Gustavo también) como una sombra que nos ayuda a juntarnos y protegernos de alguna manera. Sólo eso. Gracias.

IRINEO ROJAS: Voy a contarles una anécdota que le pasó a un profesor universitario en Michoacán: él se casó con una purépecha que no hablaba el español; en una ocasión en la que se realizaban varias reuniones y seminarios entre los purépechas, un día a la mujer se le ocurrió preguntarle (en purépecha, claro) a su señor (pregunta en purépecha): ¿quiénes son esos indígenas? Eso es para que se den una idea de

cómo, dentro de la población nuestra, estamos muy bien definidos respecto a *quiénes somos*. Lo que pasa es que vienen del exterior y nos bautizan de una manera; a nosotros, por ejemplo, durante mucho tiempo nos llamaron “tarascos”. Hoy hemos impuesto el término nuestro, que es purépecha: así nos conocemos y nos definimos.

Aquí lo preocupante es lo que decía el compañero chileno: cuando se habla de “minorías étnicas”; o aquí, en México, cuando se acuñó el término “grupos indígenas”, como si se tratara de grupos de borrachos o grupos de malvivientes... Se trata de definir bien las cosas: “pueblos indígenas”, o sea, que tienen una cultura, que tienen una lengua, que tienen toda una manifestación cultural y la gente está identificada y definida en esa cultura, independientemente de que hable o no la lengua. Recientemente, leyendo a Humberto Eco, en el libro este bonito que escribió sobre la búsqueda de la lengua perfecta, me doy cuenta que todo es relativo: hay lenguas que tienen preponderancia en equis tiempo y luego se van perdiendo.



El problema fundamental para nosotros, los que pertenecemos a culturas originarias de este país, de México, es que estemos seguros de qué es lo que queremos en el futuro, cómo vamos a construir lo que somos. Ya estamos definidos en lo que somos; si nos han bautizado de otra manera, es asunto un poco del estado, y ya se hablaba aquí del estado político que tiene el poder. Ese es el problema radical: que nosotros, los que pertenecemos a esas culturas no tenemos voz, ante eso organizamos para definir qué somos, cómo debemos denominarnos. En la búsqueda de esa situación es donde tenemos que luchar permanentemente, pero ante todo tenemos, o debemos tener, la seguridad de que somos algo. Y en este caso, yo digo: “yo soy purépecha”; no importa en dónde esté, no

importa en qué función esté, en la universidad o en cualquier otro lugar, pero no hay que tambalearse (como decía don Melchor Ocampo: “me doblo, pero no me quiebro”); es decir, se tiene que ser vertical, definido: decir “soy esto” y no tambalearse cuando te dicen: “bueno, eres indio”. Total, somos indígenas porque de afuera así nos designan, pero en el fondo somos lo que somos, y yo creo que es un principio que debemos ir asumiendo ya, para poder afrontar en este siglo, en este siglo XXI, el futuro nuestro, e ir construyendo lo que queremos ser en el futuro. Gracias.

FABIOLA ESCÁRCEGA: Yo quiero reparar en una serie de circunstancias que tienen que ver con la definición del término, o de *quiénes somos* (o, en realidad, de *quiénes son*), sobre todo partiendo de la diversidad que reclamaba Marcela tanto dentro de cada grupo y de cada país como entre los países. El *quiénes son*, para decirlo más precisamente, tiene que ver con un contexto que hoy en día se identifica como país, pero que es una larga historia que ha fragmentado a lo que antes era (no estaba dividido, aunque también existía esa diversidad) y tiene que ver, también, con el devenir que ha tenido. En este devenir ha cambiado la conformación a partir de la llegada de los españoles, y se han introducido otros elementos que enconan en una mayor diversidad, y en los países que conocemos hoy como parte de América Latina (o América completa) hay un *nosotros*, unos *ellos*, con los que están interactuando de determinadas formas los *ellos* o los *nosotros* indígenas: hay poblaciones mestizas, hay una élite criolla blanca (como se defina, como se denomine, como se autodenomine, como la denominen los de enfrente), y hay una instancia que es un estado. Pero también hay un contexto internacional que hoy en día impone u ofrece ciertas condiciones,

como el convenio 169. Entonces, además de esta definición de términos, además de la diversidad de identidades étnicas, hay una serie de circunstancias impuestas en los distintos países que son el accidente que va a conformar los distintos *quiénes somos* y, también, lo que va a permitir un *somos* más genérico, más regional, más amplio que nos permita enfrentarnos a estados nacionales y también a un contexto internacional sumamente adverso.

Se apelaba al 169 como elemento favorable a ciertos pasos que se han dado, pero también impone restricciones. Sobre todo, hay estados que ya no están actuando como estados nacionales autónomos al acatar esta supuesta bondad del 169, que en realidad se convierte en un mecanismo para darle la vuelta a lo que se propone en lo declarativo: "vamos a beneficiar a los pueblos indios, vamos a reconocer la diversidad, vamos a concederles los derechos", como si fuera una concesión desde arriba, y no una respuesta a una lucha, a una resistencia de 500 años.

Entonces, qué estados son los que se están enfrentando con ese *nosotros*, y qué *ellos* son los que están a su lado o lo confrontan. O sea: cuál es la relación entre poblaciones indígenas y mestizos (sean éstos el sector étnico mayoritario o minoritario en un país), con los que finalmente se tiene que negociar, se tiene que conciliar determinado camino.

Independientemente de *quiénes son*, los indios están en un contexto al cual se tienen que enfrentar, o con el que se pueden aliar, o al que pueden imponerle determinado proyecto. Estos caminos se han ido definiendo en función de circunstancias que involucran a diversos *ellos* y que hoy en día simplemente no se pueden ignorar. Ese es el problema que tenemos que resolver.



Podemos reconocer la riqueza, la heterogeneidad, la diversidad, y es muy difícil que la reduzcamos a una sola cosa. México, por ejemplo, tiene su propia experiencia, tiene las circunstancias de transformación de un *nosotros* muy particular, y yo quiero que reparamos en esa particularidad, porque de repente tendemos a extrapolar circunstancias, pero no podemos obviarlas. ¿Por qué? La lucha de los ecuatorianos pasa por la autodenominación de "indios": es muy pragmático y muy operativo en una legislación internacional favorable, pero lo que están proponiendo es muy rico y muy particular. En el caso de México, nos estamos preguntando

sobre la autonomía, cuando en otros países eso simplemente no dice nada porque no es el problema por el que se están preguntando. Cuando buscamos la respuesta de qué autonomía estamos pensando en México, en un *ellos* distinto, ¿cómo articular con un todo que tiene un grado de consistencia, que tiene un estado con un grado de consolidación impresionante al que hay que enfrentar cotidianamente? Un estado en esas condiciones no existe en un país como Bolivia, donde nunca ha existido algo así como hegemonía. Entonces, la manera de enfrentarlo es distinta; o sea, los caminos recorridos tienen que ver con las identidades, pero estos caminos están marcando las identidades. Debemos advertir estas cosas; yo, como mexicana, apelo a los otros mexicanos a tener un poco más de apertura mental para pensar circunstancias muy distintas, como las que se encuentran en otros países. Cuando hablamos del racismo mexicano y lo comparamos con otros racismos (como el ecuatoriano, al que aludía Felipe, o el boliviano), nos resultan inimaginables. El estado mexicano tiene cierta sagacidad y audacia para aflojar en ciertas cosas, pero en otras aprieta de una manera impresionante; el gran problema es,

entonces, cómo afrontar el estado mexicano. Eso es algo que cada comunidad indígena, con su diversidad, se está preguntando, porque los cambios que están viviendo (que estamos viviendo los cien millones de mexicanos) son apabullantes.

Entonces, la definición de *nosotros* también pasa por preguntar quién es el aliado posible, quién es el estado que estamos enfrentando y cómo son las circunstancias en otros países. Al final, esta diversidad de América se presenta encapsulada, contenida, explotada por una forma política definida. Eso es todo.

SERGIO BELTRÁN: Quisiera retomar brevemente algunas de las cosas que se han dicho en esta mesa. Primero que nada, hablé del término “hermandad” porque es algo que he oído en boca de todos, pero también he visto que ya no repetimos esas palabras. Aunque don Esteban nos dice que no importan, yo creo que sí importan: tienen un peso específico porque, efectivamente, vienen los científicos, inventan la palabra y a veces ni ellos mismos saben qué significa, pero ahí la dejan; llega alguien y la retoma y, más grave aún, a veces nosotros mismos la retomamos y la usamos sin saber exactamente qué significa. Por fortuna, estamos aprendiendo a quitarnos esos velos, estamos aprendiendo a quitarnos esos traumas de “tengo que usar la palabra, o vestirme, o producir de una manera específica porque el de afuera, el que sabe, dice que así debe ser”.

Aquí nadie ha hablado de “tolerancia”, porque no se trata de soportar a nadie, no se trata de soplar a nadie; nuestros pueblos han hablado desde siempre de “respeto”, porque así es como concebimos la vida, así es como aprendimos siempre a vivir. Cuando hablamos de “respeto al otro” no estamos hablando sólo del gringo o del güero, o del que es físicamente o culturalmente diferente a mí; cuando hablamos

de respeto nos referimos a respeto a todo: al aire, a la montaña, a los animales, a la vegetación. Quizás esa es una de las enseñanzas más grandes que nuestros pueblos tienen que darle al mundo, y puede ayudarnos a encontrar esta palabra para que esté ahí cuando la necesitemos. El respeto significa entender lo que hay de mí en lo otro y viceversa; en la medida en que yo entiendo eso, resulta muy claro por qué los pueblos originarios de los Estados Unidos no entendían por qué había que vender la tierra, no podían concebir la idea. Entendemos por qué los compañeros en Bolivia dicen: “no es cuestión de quién vende el gas o por dónde salga, es cuestión de qué estamos haciendo con nuestra madre tierra y con nuestros hermanos”.

Creo que también debemos empezar a prestarle a los otros nuestras concepciones y nuestras palabras, porque tal vez ahora son ellos los que tienen que empezar a aprender y entender de nuestros términos lo que es útil para todos. Gracias.

GUSTAVO ESTEVA: Nos queda todavía casi una hora para seguir platicando. Para que siga rodando sobre la mesa y sobre todo como contribución a los relatores (porque va a ser muy difícil sintetizar una conversación tan rica), quisiera ver si adivino algunos elementos en que parece estarse tejiendo un consenso.

Parece que una de las cosas en que hay manifiesta coincidencia es que estamos hablando de que somos pueblos (no grupos, no minorías), y que la palabra “pueblo” retiene una caracterización válida y aceptada por todos. Parece haber un cierto consenso de rechazo a las palabras de afuera, tanto por el contenido negativo que todavía tienen como porque homogenizan de una manera con la que no estamos de acuerdo en tanto que no retiene la diversidad de lo que estamos caracterizando.

Quizás, en ese sentido, habremos de descartar como elemento de unión entre todos la palabra "indio" porque, mientras para unos es ya una palabra rescatada, afirmada, y se habla del "orgullo indio", para otros es una palabra completamente enterrada. Entonces, si la postuláramos como la palabra común, provocaría división en lugar de unirnos.

Hay también un ánimo de unión, ganas de unirse para la resistencia común, para la lucha común, para la afirmación común y, si se quisiera buscar alguna palabra o conjunto de palabras (usadas, como se dijo, a manera de paraguas que sirviera para proteger esa unión y respetara la diversidad sin disolverla), que en estos elementos se mantuviera la relación de hermanos, el hecho de hermanarse, que corresponde a su manera de ser. Un elemento que ha estado flotando una y otra vez es que en esos paraguas ahora el énfasis debe estar en la mirada hacia adelante, no tanto hacia atrás. Podríamos estar hablando de algo así como "pueblos hermanos de la esperanza", sin que sea esta un propuesta formal de nombre.

FERNANDO RAMOS: Buenas tardes a todos. Yo soy del estado de Oaxaca, zapoteco de la Sierra Juárez, y este alto para reflexionar y analizar sobre *quiénes somos* me parece muy importante.

En la Sierra Juárez, los zapotecos dicen que muchos caminos hacen un camino grande y muchos ríos hacen un río grande; todos venimos de diferentes caminos, de diferentes ríos y el problema parece cómo hacer ese camino grande, cómo construirlo. ¿Como América Profunda, como Abya Yala? Creo que es un reto bastante fuerte para todos los que vivimos en las comunidades, que somos sus miembros, e incluso también para los mestizos que nos acompañan en nuestras luchas. Me parece que todo lo que se ha dicho en el transcurso de la mañana es bastante acertado porque todos son (somos) gente que

viene de las tierras originarias: somos gente de maíz, somos gente de las nubes, somos gente de toda la naturaleza. Pero también me parecen fundamentales las preguntas, es decir, quiénes fuimos, quiénes somos y hacia dónde queremos ir; puede y debe haber muchas preguntas más para definirnos y tratar de explicarnos a nosotros mismos quiénes somos, hacia dónde queremos ir y cómo es nuestra realidad.

También digo que toda esta reflexión, todas estas preguntas y las que surjan más adelante son un reto fundamental porque no hay duda de quiénes somos (zapotecos, aimaras, quechuas) y tenemos nuestra visión del mundo. Pero sí, el reto es también definirnos frente al otro, que nos ha estado definiendo durante siglos. ¿Cómo nos vamos a definir frente al otro en esta lucha política, en esta lucha cultural, en esta lucha de identidades, en esta confrontación en la que hemos estado inmersos desde hace ya un buen rato? Quisiera retomar solamente algunas intervenciones, como la de la compañera chilena, cuando dice que hay una forma de organización social comunitaria propia y todo ese tipo de cosas. Hay elementos que nos identifican como pueblos indígenas, como aimara, como zapoteco, y hay elementos que nos diferencian precisamente porque llegamos de diferentes caminos. Nosotros, por ejemplo: en la Sierra Juárez, un grupo de profesionistas nativos de ahí hemos logrado incluso definir esta visión del mundo, esta forma de ver el mundo, con el concepto de comunalidad, y estamos tratando de conceptualarla frente a la filosofía occidental. Pero el reto es cómo empezar a definir esta filosofía comunal de vida, cómo nos definimos como pueblos indígenas. Creo que, desde donde estamos, tenemos que hacer esto y lo demás que venga de aquí en adelante, porque tenemos que avanzar en la lucha, no solamente la política, la de la autonomía, la de la libre determinación, sino también la lucha en las palabras.

Lo que decía el compañero guatemalteco: ¿vamos a seguir permitiendo que los investigadores de las universidades nuevas, donde hay derecho consuetudinario o identidad cultural, nos sigan definiendo a nosotros, nos sigan investigando, permitiendo que lleguen a entrevistar a nuestros sabios y no lo hagamos nosotros mismos, para poder avanzar en el siguiente nivel del conocimiento, del pensamiento mismo? Esa es una pregunta que lanzo. Vamos a seguir luchando, sí, por la autonomía y la determinación, por las cuestiones de fortalecimiento cultural; está bien, lo hemos hecho y lo vamos a seguir haciendo, no hay duda en eso, pero, ¿cómo pasamos al siguiente nivel, a la lucha por las ideas y por el pensamiento, por la construcción de un pensamiento propio, para no seguir siendo pasivos? Creo que ahí está el reto, y las preguntas que salgan de aquí son y seguirán siendo válidas para poder hacer y construir este camino grande. Gracias.

JOEL MEJÍA ORTIZ: Bueno, voy a dirigir otras palabras. Yo creo que la pregunta que está sobre la mesa es *quiénes somos* (o quiénes son, como en algunos casos están diciendo otros). Yo creo que, para poder responder a este interrogante, los compañeros que han antecedido últimamente han puesto a ojos de todos nosotros que estamos claros, que sabemos quiénes somos. Entonces, yo diría que no hace falta buscar una palabra para que todos estemos ahí, cubiertos debajo de ella. Eso no sería bueno para el desarrollo de los pueblos. Yo diría que la mejor manera de hacer eso es no permitir métodos que homogenicen, que nosotros mismos no permitamos más que nos digan quién soy o cómo debo ser, sino, más bien (y todo esto va para todos: para el estado, para la población en general y para nosotros mismos), que construyamos nuevos tipos de sociedades

donde coexistan pueblos de individuos; que ya no haya más confrontación, sino que los pueblos (como decía el hermano maya aquí) respiren y se desarrollen libremente. Asimismo, considero que la mejor respuesta a esto de *quiénes somos* (o quiénes son) es que el pueblo tuyo se desarrolle, que el pueblo mío se desarrolle y que compartamos, que convivamos. Eso es.

FELIPE QUISPE: Yo creo que es necesario hacer algunos enfoques de cada nación o cada pueblo, de cómo estamos viviendo en este momento ¿no? Por ejemplo, en Bolivia nosotros hemos hecho un discurso con el término "indígena", y eso ha calado a todos los bolivianos y ha conmovido ese corazón de piedra que tenían nuestros hermanos; en cambio, el término "campesino" era simplemente gremial, sectorial, de clase más que todo.



Desde el año 1999 hemos estado haciendo el trabajo político e ideológico de "reindianizar" o reideologizar al nuevo indio. Pero allá en Bolivia no es como en Europa, donde yo he visto que el patrón y los peones son gringos. En Bolivia, el patrón es gringo (hasta el presidente ha sido gringo), pero los peones, los que trabajan en las minas, en las fábricas, en la tierra, somos indígenas. Allá hay un racismo tremendo. Por ejemplo, en las fuerzas armadas ustedes nunca van a encontrar un general apellidado Condori, un general Ticona, un general Quispe, un general Mamani. A nosotros nos utilizan solamente como carne de cañón: los indígenas y los mestizos son desde soldados rasos hasta suboficial mayor, pero a partir de subteniente (pasando por capitán y teniente coronel) y hasta general, todos son descendientes de los españoles. Son de la masonería, son de la logia, son de esa élite dominante que administra las fuerzas armadas.

Ese racismo crudo que vivimos aparece también en las policías. En las iglesias evangélicas, el pastor no es indígena, el misionero es un gringo que llega con su corbata, con sus autos de lujo de último modelo, y ése es el que instruye, que castra al indígena. El indígena que cree en el evangelio ya no quiere ser como un indígena originario, ya no quiere ser como un aimara, sino que ya piensa como gringo y piensa viajar al cielo. Ya no se preocupa, ya no hace su "minka", su trabajo comunitario... Y así van dividiendo a nuestro estado. En las iglesias católicas, la misma manera: un monseñor tiene que ser extranjero. Voy a dar el ejemplo de monseñor Jesús Juárez. Es un señor de Alemania que es monseñor, es un obispo. Pero a nosotros nos necesitan sólo para que seamos simplemente catequistas y podamos llegar a ser curas provinciales: hasta ahí, ya no podemos llegar más arriba. En resumen, allá en Bolivia el que trabaja en las minas es indígena; el que construye estas casas (pero no vive en ellas) es indígena; el que cocina, el que plancha, el que lava la ropa es indígena; los que barren las calles son nuestros hermanos indígenas, los que manejan los camiones en recorridos largos son indígenas; los que bailan en las fiestas, en carnavales, somos nosotros, los indígenas (los señores no bailan: solamente son espectadores)... y así. Nosotros hacemos todo: en tiempo de guerra tenemos que sudar sangre, y en tiempos de paz, sudar ese sudor de la gente, ese sudor de la *pacha mama*.

Nosotros hemos hecho un análisis de todo eso y nos hemos preguntado qué es el indigenismo y qué el indianismo. Para nosotros hay diferencia entre las dos concepciones, términos o categorías que estamos utilizando acá mismo. Hemos llegado a preguntarnos también qué es el originarismo o el aimarismo, pero el qué tenemos que definir está todavía en los *ayllus* y comunidades.

Ahora, ¿qué busca el indígena, por qué hace las movilizaciones, por qué tumbamos a los neoliberales, a los agentes que nos mandan desde los Estados Unidos? Después de 500 años (esta mañana he dicho que nosotros todavía no hemos llegando a esa cifra, pero igual vale), después de 500 años de haber perdido nuestro territorio, de vivir como extranjeros en nuestra patria ancestral, de trabajar todos los días y ser discriminados, odiados (en las oficinas nos botan a patadas como a los perros sarnosos, en las elecciones nos llaman "hermanos", pero cuando pasan nos dan una patada en el trasero), los indígenas dijimos: tenemos que tener nuestro propio instrumento político, con el cual podamos luchar. Pero, ¿para qué luchar? Nuestros hermanos mayores dicen: "hemos perdido el poder desde que han llegado los españoles, desde la invasión española". Nosotros no manejamos esa conquista, que ha sido violenta: Pizarro, Almagro y el cura Valverde llegan con caballos y con pólvora, trayendo armas (los arcabuces, la espada, la villa) y han tenido que matar a nuestros *incas*, a nuestros *curacas*, a nuestros *amaicos*, a nuestros *jilacatas*, a todas las autoridades que habíamos tenido. Ahí perdimos el poder: desde ese día y hasta hoy no tenemos un gobernante propio. En 1825 llega Simón Bolívar, también violento, matando a los criollos, matando a los españoles, inclusive ha venido a matar a sus abuelos. Entonces, ellos nos republicanizan a nosotros, nos bolivianizan: ya no nos dicen nación *collasuyo*, no nos dicen aimaras, ni quechuas, ni guaraníes, sino que nos dicen que somos "bolivianos". Pero ese "boliviano" solamente sirve para generar de vista, sirve para servir mejor a los poderosos y nunca es autor y actor de la administración de



Bolivia. Entonces, está rondando por ahí la idea de tomar el poder político a cualquier costo, sea por la vía pacífica o por otra, pero ser dueño del poder para autogobernarnos, hacer nuestra propia constitución política del estado. Ahí está la *wifala* de siete colores, que en los años 70 estaba prohibida porque los sindicaleros, los clasistas, no querían verla. Poco a poco se familiarizaron y ahora ya se lleva esa *wifala* de siete colores en todos los lugares; con eso estamos reivindicándonos como nación, como una nación indígena, no simplemente aimara ni quechua ni guaraní.

Ese es un motivo que nos ha impulsado a hacer las movilizaciones. Por otro lado está el territorio que perdimos: en nuestro propio territorio se han anclado los españoles, han hecho sus leyes y han dictado leyes contra nosotros. Entonces, ahora estamos reclamando que nos devuelvan el territorio, estamos reclamando lo que está dentro de la *pacha mama*. Sabemos muy bien que de ella, de su veta, sale el petróleo, sale el gas, salen las medicinas, sale el agua y así sucesivamente. Ahí están los recursos naturales como el oro, la plata y un montón de cosas que tenemos. Por eso queremos ser dueños del suelo, del subsuelo, del sobresuelo. Ese es el pensamiento, ese es el motivo. Y, por supuesto, nosotros no hemos perdido nuestra cultura política, no hemos perdido todo lo que nos han dejado como herencia nuestros antepasados: lo seguimos manteniendo.

Yo quisiera que saquemos una conclusión en esta discusión. ¿Cómo podemos generalizar el término para todos los que estamos acá, o sea los que por ahí estamos haciendo nuestra vida orgánica desde las nacionalidades indígenas? Lo que a mí me preocupa es que vamos a quedarnos así, sectorizados, llamándonos "quechua" allá, "guaraní" aquí, "mayas" allá, "aztecas" por acá, si no optamos

por un término genérico, que "globalice" a nivel internacional. Porque ya sabemos que los que han llegado de afuera tienen su nombre: todos son americanos, norteamericanos, centroamericanos, sudamericanos o del Caribe, por ejemplo. Sin embargo, nosotros todavía no. Yo no estoy viendo aquí un nombre, y tiene que salir para llevarlo allá e informar a nuestros hermanos del campo: "hemos tenido un encuentro en México y hemos recogido a nuestros hermanos mayas, a nuestros hermanos de diferentes lugares y nos dijeron esto, y esto va a ser la línea, esto va a ser la guía, esto va a ser la dirección para los indígenas que estamos en la llamada Bolivia". Eso es lo que quería decir, muchas gracias.

ANA ESTHER CECEÑA: Gracias. Yo quiero introducir el punto de *quiénes somos* y *quiénes son* y qué están planteando en la América Profunda, porque creo que ese término evoca (por lo menos para mí) la América de la dignidad, esa América que se levanta contra la dominación. Creo que cuando lo planteamos así no estamos hablando solamente de lo que se considera pueblos indios, pueblos indígenas: hablamos también de una parte que es mestiza, pero que se hizo, que creció, junto a toda la parte indígena de esta América. Es decir, esa parte mestiza que es al mismo tiempo parte del pueblo que forman todos juntos y que se diferencia de los pueblos particulares. A mí me parece que la dificultad para decir *quiénes somos* (o *quiénes son*) está un poco en eso, como se ha visto hoy. Hablamos, por ejemplo, sobre cómo estamos luchando en contra de la homogeneidad, pero pensamos lo occidental como homogéneo y no lo es: de algún modo, muchos formamos parte de eso, pero nuestro proceso, nuestra historia, nuestro crecimiento interno, nuestra cultura y costumbres provienen de las dos vertientes: la occidental y la indígena.

Puesto que estamos en momento de repensarnos a nosotros mismos, de resignificarnos

yo, tal vez, de alcanzar grandes refundaciones, yo quisiera hacer un llamado. Efectivamente, hay una América india (o indígena), pero hay una América que es más bien de los dominados, de los que luchan por recuperar su territorio y el derecho a éste, por la autodeterminación, por la posibilidad de pensarse, gobernarse y decidir por sí mismos. Ahí, en eso, estamos todos, y creo que es algo muy importante de discutir, porque no me puedo imaginar la posibilidad de terminar una relación de dominación si no se modifican todas sus partes. Creo que no basta con modificar una de ellas: tenemos que modificarlas todas al mismo tiempo, y creo que en ese proceso sí estamos juntos y tenemos que seguir juntos, porque no es posible construir la libertad de uno sin construir la libertad del otro.



Eso era una cosa, y de ahí deriva esta preocupación que tengo. Se trata de esta idea de que, por supuesto, todos reconocemos que los 500 años de dominación han ido muy directamente contra todo aquel que tiene apariencia de indio y contra su pueblo. Si parece indígena, si se viste como indígena,

ahí ha sido muy dura la dominación, pero la dominación ha sido dura contra todos. Hay una parte compartida de eso que podría ser una comunidad de destino, de sufrimiento, de dominación, que hemos tenido que vivir juntos. Sin dejar de reconocer que el racismo al que han sido sometidos los pueblos originarios es algo muy fuerte que han sentido, por supuesto, mucho más que muchos de nosotros, esto no quiere decir que no sea un problema de todos y que tenemos que reivindicarlo como tal. Esto se relaciona con lo que está ocurriendo hoy en día con los compañeros tzeltales, que hablaban de ello diciendo que uno de los problemas centrales en sus comunidades es la guerra de baja

intensidad, que se está generalizando en el mundo y no se ubica sólo en Chiapas. No está sólo en el campo, sino también en las ciudades, y se aplica contra todo aquello que es diferente y que se insubordina, y también en esa insubordinación estamos todos juntos. No me parece un problema menor. Creo que habría que discutirlo, y ojalá salgamos de esta reunión diciendo *quiénes somos*, porque somos lo mismo y, a la vez, cada uno es distinto del otro. Gracias.

MAGDALENA GÓMEZ: Escuchando la propuesta de Gustavo Esteva en torno a tratar de ofrecer consensos, me surgió la necesidad de señalar algo que yo vería como una advertencia en nuestro análisis: creo que deberíamos cuidarnos del riesgo de dar una visión romántica sobre la unidad, la hermandad y la vida de los pueblos, ajena a la noción de conflicto y de poder interno en los pueblos mismos.

En segundo lugar, también quisiera que pudiésemos repensar la idea, expresada reiteradamente aquí, sobre la clasificación de las palabras, que pudiera llegar a ser mecánica: por contraste, las de fuera nos llevan a las de dentro, y las abordamos como si fuesen valores antagónicos en sí mismas, no como expresiones de realidades y culturas distantes. En ese sentido, creo que deberíamos retomar parte de la reflexión que anotaba Krotz respecto a ubicar el espacio del pasado, el presente y el futuro que queremos todos (incluidos los no indígenas) y, en consecuencia, plantearnos si los indígenas pueden construir ese futuro solos, sin relación con los no indígenas.

Por último, las intervenciones de Felipe Quispe y Ana Esther Ceceña me llevan también a preguntar (no estoy clara de si es en este punto donde se va a abordar) en qué momento vamos a ubicar la relación entre desigualdad social y diversidad cultural, pues desde la óptica de los estados es más fácil que asuman la realidad y la

evidencia de la pobreza, y suelen rechazar la realidad de los pueblos y sus culturas con todas sus expresiones. Creo que es real la cuestión que señalaba Ana Esther Ceceña respecto a los problemas que nos son comunes, pero también ahí debemos cuidarnos de este fantasma o esta orientación (ahí sí, externa a la vida y cultura de los pueblos) de calificar más la situación desde la lógica de la dominación y de la clase que desde la lógica de la más profunda exclusión cultural, social e incluso jurídica, porque no es sólo cuestión de racismo ni de apariencia: el fenómeno de la exclusión de los pueblos indígenas ha sido mucho más profundo.

CARLOS BORGE: Muchas gracias. Voy a ser muy breve en cuanto a que no perdamos de vista que la decisión del nombrar tiene que ver con la otra propuesta de si existe una matriz civilizatoria en toda América. Creo que si reflexionamos sobre su existencia, su futuro y sus perspectivas, nos ayudará muchísimo en este asunto. Yo sí creo, y firmemente, que hay una matriz civilizatoria que nos une a indígenas y a mestizos: podría dar muchísimos ejemplos, pero me atengo a lo que llamo “códigos culturales estructurantes” o “matriciales”, que construyen cultura constantemente en nuestros pueblos, sean indígenas o no. Esta civilización americana se enfrenta de aquí en adelante a la disyuntiva de si queremos seguir siendo esta civilización o nos abrazamos a las ideas que nos están proponiendo de los centros de poder más importantes del mundo.

Termino diciendo que si algo, en este proceso civilizatorio americano, nos ha puesto y nos pone a comulgar a todos (indígenas y no indígenas), es el maíz, un elemento matricial fundamental en la construcción de nuestra civilización. Juega el papel que en otras civilizaciones han jugado otros granos y cereales. Si nosotros realmente permitimos que desaparezca el maíz y que sea empoderado por las compañías que quieren apoderarse

genéticamente de él, vamos a perder una de las bases de sustentación más importantes de esta América profunda. Por eso yo le decía a alguien, cuando hablamos mucho de “hermanos”, que el término correcto podría ser el de “hermanos de maíz”. Nada más una anécdota final: recuerdo cuando Plinio Apuleyo le preguntaba a García Márquez que cuál era, para él, el elemento que hacía a cualquiera latinoamericano (o sea, que le permitía autoidentificarse o reconocerse), y decía García Márquez: “el olor de la guayaba”. Cualquiera de nosotros podría identificarlo inmediatamente y sentiría el calor de lo propio, de lo nuestro. Este tipo de elementos comunes son los que me parece que nos ayudarían a autonombrarnos. Gracias.

FERNANDO RAMOS: También en el afán de contribuir a encontrar los términos para definirnos, me parece que hay que tener cuidado. Creo que el término puede ser “pueblos hermanos de la esperanza” si lo tomamos en el sentido que yo decía hace rato: fundamentado en nuestra propia forma de ver la vida y de ver el mundo (nuestra cosmovisión, como decía un compañero anteriormente, que nos dice dónde estamos parados y nos sostiene). Creo que puede tener fuerza porque corresponde a lo que llamamos (al menos nosotros, en la Sierra Norte) la filosofía comunal de vida, que es la que da fortaleza a las esperanzas, a la lucha. Creo también que habría que darle contenido a la esperanza porque significa, entre otras cosas, superar las diferencias y los conflictos existentes entre nosotros como pueblos indígenas; pero hay que construirla desde la autonomía, desde la libertad, como dicen los compañeros mayas, y no desde las diferencias, porque como pueblos las tenemos. Hay algo que nos une, pero también existen diferencias, por ejemplo entre el pueblo de Etna, el de Guelatao y el de Yamisía, de donde yo vengo. Otro contenido de nuestra esperanza es que se nos reconozcan nuestros derechos,

que se nos reconozca nuestra forma de ser, nuestra visión del mundo, y esto incluye también a los mestizos que las comparten parcialmente (no sabemos en qué medida, pero nos acompañan). Me parece que esto es importante para poder llegar en esta primera sesión a algo que nos podamos llevar para compartirlo con nuestros paisanos, con la gente con las que vivimos diariamente.

RAMÓN VELASCO PÉREZ: Hermanos, hermanas: quiero dar también unas cuantas palabras, y me van a disculpar porque yo soy indígena tzeltal y no domino exactamente el español, porque no es nuestra lengua (nuestra lengua es el tzeltal). En esta primera ocasión que estamos compartiendo con todos ustedes, los que vienen de diferentes pueblos, es importante, digo yo, esta discusión, esta reflexión de *quiénes somos* y *quiénes son*. A mí me llama mucho la atención lo que ya dijeron muchos hermanos y hermanas sobre la definición, pues algunos ya la tenemos pero algunos todavía no la tenemos. Yo lo digo así porque aquí estamos pocos, pero los muchos están en nuestras comunidades. Creo que en este encuentro (llámese América profunda u otro nombre) la importancia, el reto que nos queda entre todos, entre todas, es que tenemos que revisar exactamente la vida de nuestras comunidades. Creo que no importa mucho si somos indígenas o no somos indígenas, sino ver más allá, desde quiénes son los que nos han impuesto todo el cambio de mentalidad, quiénes son los que (como dijeron) han cortado nuestras ramas, nuestros frutos y aun tumbaron nuestros troncos, pero nuestras raíces no pudieron arrancar. Y como indígenas estamos aquí, presentes con ustedes, los que algunos no tienen o no hablan el tzeltal, pero sí tienen ese corazón de compartir, de ser solidarios con nosotros.

Creo que es tarea, digo yo, de ir a la práctica. Lo digo así porque de alguna manera yo, en mi comunidad o mi pueblo, gracias a los

ancianos, gracias a las ancianas, aún hoy estoy conociendo un poquito más de lo que a lo mejor no sabía. También hubo un momento en que no sabía quién soy, pero creo que gracias a mis mayores, a través de sus consejos, a través de su experiencia y de lo que han vivido y he aprendido de ellos, llevamos ese aprendizaje a la práctica para detener o para defendernos de los que nos quieren acabar. Eso nos ha costado y nos va a costar trabajo duro, pues a veces, cuando no estamos claros en el caminar, en el objetivo que queremos construir, muchos no llegamos, nos quedamos en el camino. Yo creo que cada uno de nosotros, de nosotras, tiene que pensar, que mirar desde nosotros, desde nosotras, a dónde queremos llegar, qué es lo que queremos. Sé que en estos momentos estamos aquí varias organizaciones campesinas, indígenas y no indígenas, que ya tenemos nuestros objetivos, que ya tenemos un poquito de paso (el primero o el segundo), y ese paso nos está llevando a construir una vida digna para el pueblo, para que esa vida digna nos lleve un poquito más allá, a la práctica de autogobernarnos. Pero eso, pues lleva tiempo, lleva trabajo, esfuerzo, sacrificio para llegar, aunque a veces yo me pregunto: ¿cuándo voy a llegar? No lo sé, pero quiero hacerlo; si no lo consigo, mis hijos lo harán, tendrán que llegar a esa construcción de una vida.

Ya tenemos el retoño del árbol, ya están los retoños, porque no se acabaron las raíces, pero a ese retoño hay que seguir dándole vida. ¿Cómo? Pues ir construyendo desde estos momentos, vivamos donde vivamos, seamos de donde seamos, y buscando la alternativa en contra de este ideal neoliberal; yo creo que todos tenemos este compromiso. Yo lo digo así. ¿Por qué?, porque en Chiapas hay organizaciones sociales como el EZLN, que llegó aquí, a México, al Congreso y luchó para que quedaran en la Constitución los derechos de los pueblos

indígenas. Pero aún no: el gobierno no acepta, pues, no da ese espacio, aunque en el caminar de varios años (diez o nueve) declaran los municipios autónomos, como El Caracol. Ahí se empieza a practicar el autogobierno de los indígenas; no es exactamente que tal vez ya llegamos, ¿no?, pero sí llevan un poquito de práctica para empezar a demostrar que sí tienen las ideas, tienen esa capacidad para poder caminar y



construir una vida que sería de ellos y de otros hermanos y hermanas. Nada más quiero decir estas palabras, y disculpen que no puedo hablar bien: a veces se me va el Castilla. Gracias.

ANDRÉS PABLO ESCOBAR: Muchas gracias. Yo pienso que, bueno, la pregunta es *quiénes somos*, pero que cabe decir: quién soy yo, quién soy yo para mi pareja, quién soy yo para mi otro yo (mi hija), quién soy yo para mi otro yo (mi hijo), y quién soy yo para los que no me quieren. Para los que no me quieren en mi país, yo soy Andrés Pablo Escobar. Ahora, ¿quién soy yo para mí?, soy *Antix Iquin*. En acopal, en idioma maya acopal, *An* es monte, es lo que comen los animales, es donde orinan los animales; *Antix* es regar (yo soy uno que riega ideas); *Tix*, mi yo más pequeño, tiene 11 años y le dice a sus hermanos: “no orina allá porque es papá”, y el papá es *An* (monte) e *Iquin*, que es pájaro en español. Entonces, yo vuelo para mi pareja, yo pienso para mi pareja, yo soy brillador. Ahora, ¿quién soy yo para mi comunidad? Todos me conocen como *Iquin*, pero la ley me dice que soy Andrés Pablo. Nadie me conoce así: sólo los que saben leer. Ahora, cuando me maltratan en la política no me dicen indio, me dicen: “aquél de sombrero, aquél sombrero”, y acepto porque soy yo; cuando trascienden más sus ideas, dicen: “ah, el tartamudo”, y acepto porque

soy yo. Entonces, pienso que la pregunta tiene que irse un poquito más allá: quién soy yo, quiénes somos los que estamos aquí: si soy indígena, si soy gringo (en mi pueblo decimos “ladino”). Creo que es punto de reflexión para todos. En mi pueblo nos autodefinimos las personas; lo de “indígenas” o “no indígenas” no existe: la filosofía nos dice que algo es o no es. Entonces, tenemos que definirnos; en mi caso, soy *Iquin*. Quienes han visitado Guatemala saben que en Sololá hay una laguna donde vive el cagahuil, un pájaro que tiene una mirada que tiene que ver una vez y dos veces adelante y atrás; una vez, dos veces y tres veces; una vez y dos veces a la derecha y a la izquierda. Ese soy yo para los hombres, y tengo que ver por todo. Tenemos que ver. Unos compañeros decían que ya no tenían poder; cuando hablé, dije: “tenemos que poder”. Si cada uno de nosotros tiene el fuego, entonces tenemos autoestima y vamos a hacer algo que trascienda. A los que no conocen nuestra cosmovisión les vamos a enseñar, les vamos a apoyar, ya que todos tenemos algo en común. Muchas gracias.

ALVARO GARCÍA LINERA: Sólo algo muy breve. Creo que la riquísima, riquísima discusión que estamos presenciando, el debate y aporte, sintetiza de alguna manera las tensiones del desarrollo práctico de los movimientos indígenas continentales en los últimos 20 años. Nombrar es definir, es clasificar, es jerarquizar, es pensar relaciones, establecer poderes y devaluar y resquebrajar otros poderes. La batalla por el nombre de las cosas es una de las batallas fundamentales de los movimientos indígenas, y no hay movimiento indígena que no haya pateado inicialmente con palabras que luego se han transformado en acción práctica, en movilización, en leyes, en revoluciones, en insurrecciones. Noto esta tensión fuerte en términos de lo que parece ser un común denominador: como decía Gustavo, ya nadie habla

de “población indígena”. Políticamente, es un concepto demasiado ambiguo y que mantiene las estructuras de subordinación. Hay un común denominador de hablar de “pueblo”, y yo quería mezclarlo con otro: el de “nación”. He oído hablar reiteradamente de “pueblo” y de “nación”. El de “pueblo”, ciertamente, ya liga con todo este debate sobre los derechos registrados en el convenio 169 de la OIT, pero también lo hace el de “nación”. Y estas dos definiciones no son inocentes en sí mismas: “pueblo” traza un tipo de derechos, o proyecta al que se define como tal hacia un tipo de derechos; el que se está definiendo como “nación” traza otro tipo de derechos, y no es casual que sea precisamente el representante de los aimaras quien hable de “nación” con mucha insistencia. Aparentemente, los aimaras son el grupo, la colectividad social que en los últimos años ha llevado adelante una serie de sublevaciones y la que viene discutiendo procesos de autogobierno e, incluso, de separacionismo estatal. Entonces, “pueblo” y “nación” marcan diferentes proyecciones hacia derechos políticos: “pueblo” se enmarca al interior de los estados contemporáneos; “nación”, en cambio, proyecta una reestructuración general de los sistemas de poder en los estados republicanos que hemos conocido. La tensión reside, entonces, en que ambos conceptos marcan horizontes a veces paralelos y a veces diferenciados por la radicalidad del significado que puede tener uno frente al otro.

Recojo la exigencia de los representantes de los pueblos y naciones que están aquí presentes en términos de no buscar sólo un término generalizable, sino de mezclar permanentemente la singularidad que dice “yo soy maya”, “yo soy quechua”, “soy guaraní”, “soy tztzal”, etcétera. Esto me parece fundamental, aunque políticamente tiene una serie de implicaciones: la historia de las luchas sociales de autoafirmación se ha dado a partir de una serie de especificidades culturales, locales

y regionales de los pueblos, y esto es muy fuerte, muy fuerte. Quizá la manera en que los pueblos indígenas se han afirmado inicialmente contra la colonialidad ha sido a partir de su singularidad, porque ésta era la mejor vía para desmontar los intentos coloniales por generalizar y homogenizar a todos.

Creo que este aporte es básico, porque nuestra definición tiene que recoger un ámbito de generalidad (que es el de “pueblo” o “nación”) y uno de singularidad (que es la particularidad de cada pueblo). Son, somos, pueblos y naciones indígenas, pero somos también nación o pueblo aimara, nación o pueblo quechua, nación o pueblo maya. Creo que en esta atención de lo singular y lo general está sintetizada, de alguna manera, parte de las exigencias del debate contemporáneo de los movimientos indígenas.

Sin embargo, queda pendiente otro elemento que mencionaban varios de los compañeros y compañeras: ¿cómo establecer una categoría que también sea inclusiva? Creo que aquí está la gran debilidad o limitación histórica no de nuestro debate, sino del movimiento, de los propios movimientos. ¿Cómo son capaces los movimientos indígenas de englobar, de jalar y de resignificar a todo el país en torno a ellos? Creo que ninguno lo ha hecho. Hay dos líneas ahorita: el pedir el espacio de lo indígena dentro de los estados nacionales es un tipo de proyecto; otro es el de proyectar en los estados y los poderes políticos el reconocimiento de autogobiernos. Pero ningún movimiento indígena ha sido capaz todavía de hablar con suficiente claridad a nombre de todos. Esta es una limitación histórica: en ningún país los indígenas hablan a nombre de todo el país. Lo estamos viendo en la dificultad para poder tener un nombre que nos englobe a toditos, a toditos, indígenas y no indígenas. El caso que más conozco es el de Bolivia, y ahí, recogiendo lo que decía el hermano indígena Felipe, quizás

hay ciertas posibilidades, pero no es algo que se pueda aplicar a otros países. Está claro que la estructura de *apartheid* social boliviana es tan fuerte que tanto el poder como su ausencia tienen color, apellido e idioma. Entonces, la posibilidad de expandir el discurso indígena a lo popular urbano es mucho más fácil; de hecho, la última sublevación de octubre mostró esta capacidad de expandir, en torno a lo indígena que vino del campo, una indianidad urbana, popular, anteriormente adscrita a la bolivianidad. Ahora, en esta idea de que las identidades son siempre muy flexibles y relacionales, hay una especie de trasvasamiento de la identidad popular boliviana hacia la indígena; pero esto ocurre porque ahí las condiciones de dominación son casi, casi de casta. Eso no es muy común en el resto de los países, y me pongo en el caso, no sé, de México o en el del Perú, donde la hibridación y el

mestizaje de las estructuras culturales es mucho más compleja. Ahí, sin duda, los movimientos indígenas tienen más dificultades para, en algún rato, mediante el nombrarse a sí mismos, poder nombrar a todo el pueblo. Creo que eso (avanzar en la producción de una palabra capaz de englobar a todos) no vamos a poderlo hacer en esta mesa, pero yo lo dejaría como una especie de gran reto de los movimientos y de nosotros, los que estamos cercanos a ellos.

GUSTAVO ESTEVA: Bien, con esto cerramos esta sesión. Desde luego, nunca fue una tormenta de ideas de un grupo de publicistas ansiosos de encontrar la palabra o el lema vendedor para todo el mundo, sino que es un alto en el camino, una reflexión en un largo y complejo proceso, y creo que hemos tenido una espléndida discusión. Si les parece bien, nos vemos aquí después de la comida.□



QUÉ TENEMOS EN COMÚN

(6 de diciembre de 2003, Hotel Ritz, México, DF)

GUSTAVO ESTEVA: Quisiera decir cuál es el carácter de la relatoría: se trató de recoger, de la mejor manera posible, lo que se fue presentando en las intervenciones de los participantes. La idea de leerla en estos momentos es que pueda nutrir nuestra conversación de esta tarde. Un poquito más adelante (esperamos que en media hora o una hora), ustedes recibirán copia de la relatoría para que puedan anotar ahí, por favor, las observaciones de detalle o sustantivas que consideren pertinentes. Y para no entretener a toda la mesa con esos cambios, les pido entregar sus adiciones o correcciones a los relatores, de manera que ellos las incorporen en la relatoría corregida, revisada, que se distribuirá después. Quiero comentar que, además, esta relatoría trata de ser un relato fiel pero sintetizado, apretado de la mejor manera posible, de lo que se ha estado diciendo. Para mañana en la tarde esperamos destilar de ahí lo que sentimos que aparece como conclusiones, para someterlo mañana, en la última sesión de la tarde, a su consideración y discusión, de modo que junto con la relatoría se presenten las conclusiones que se hayan podido sacar de nuestra reunión. Esto también se someterá a su consideración y lo revisaremos juntos mañana en la tarde. Por favor, si los relatores pueden proceder a la lectura de su material.



BEATRIZ RAMÍREZ y GUILLERMO MENDIZÁBAL: Nos formulamos dos preguntas básicas:

Uno: ¿hace falta un término que abarque a los muchos *nosotros* existentes en toda América?

Dos: ¿hay que establecer una delimitación entre las sociedades *profundas* de América y la cosmovisión occidental?

Hay respuestas negativas; entre ellas:

La discusión no debe centrarse en la terminología, sino en la postura de los pueblos, en cuál es su identidad frente a las sociedades de toda América, pues los pueblos *indios* u *originarios* no son reconocidos formalmente en las identidades de las sociedades americanas. Hace falta un proceso de escucha mutuo: *indios* y *no indios* deben escucharse entre sí. A nosotros nos gustaría estudiar a los *no indios*, como ellos lo han hecho con nosotros, para encontrar una mirada desde el no indígena.

Es totalitario y ocioso buscar una forma de llamarnos a nosotros mismos, pues no somos todos ni podemos hablar por los ausentes ni, menos aún, imponerles una terminología elegida en su ausencia.

Es riesgoso porque puede conducir a una conceptualización autoritaria en tanto homogeneiza muchos elementos diversos, y ese es un procedimiento colonial que ahoga las diversidades.

La generalización puede resultar inadecuada. Para nosotros, las palabras son como personas: están vivas, tienen peso, son compromiso y son una extensión de nuestros cuerpos.

El tema de la identidad cultural es importante e impuesto. No podemos aceptar que resida en el lenguaje, como señalan las conceptualizaciones coloniales, pues implica que quien deja de hablar su lengua materna pierde su identidad. Tampoco en el paradigma visual, que pasa por el color de la piel. Ni en el territorio ni la religión. En realidad, toda esa conceptualización fija fronteras y genera conflictos. Somos el trigo, el maíz, el cerro; somos todo. Para nosotros, la terminología no es universal, sino circunstancial, móvil y poco relevante. Debemos volver a los atributos que nos caracterizan y distinguen (la vida comunitaria, el amor a la tierra, las celebraciones atadas a los calendarios agrícolas, el considerar personas a plantas y alimentos). La utilidad de la terminología se circunscribe a su uso convencional en la plática, pero al concluir ésta, se vacía y desaparece. Nuestra diversidad implica que no hay reglas terminológicas.

Quiénes somos es cómo entendemos, cómo miramos, qué pensamos, en qué creemos. Somos el maíz, la papa, el frijol, la fiesta, la tierra, el sol. El nombre que nos adjudiquemos habrá de orientarse hacia el futuro porque la raíz no es pasado, sino promesa de futuro. El término para referirnos a nosotros mismos, en nuestra amplia variedad, será resultado de la mezcla de pasado, presente y futuro, donde deben reconocerse nuestras propias definiciones (siempre en proceso de transformación), nuestra identidad y nuestras búsquedas hacia el futuro, evitando el riesgo de dar una visión romántica de las relaciones entre los pueblos y al interior de cada uno de ellos.

Hubo, también, opiniones a favor que mostraron acuerdos en diversos puntos: somos pueblos; no queremos utilizar terminologías ajenas (*indios*, por ejemplo, es controversial); la hermandad es un concepto central para nosotros; tenemos la mirada puesta en el futuro.

La discusión para nombrar tiene que ver con la necesidad de determinar si existe una matriz civilizatoria en toda América. En efecto, existe y abarca a indios y mestizos, a partir de códigos culturales dinámicos en los cuales necesariamente se reúnen elementos diversos. Los mestizos también son *nosotros*, y nosotros somos *ellos*.

Las palabras son espacio de poder; por ello, los *indios* ejercemos justo en el lenguaje, en el uso de las palabras, nuestra primera resistencia frente a la dominación. En las palabras nos apoyamos para afirmarnos, luchar, definirnos, delimitar, excluir y expresar horizontes políticos. En realidad, aspiramos a autodefinirnos como cualquier otra nación del mundo. La *nación indígena* se refiere a la descolonización y la transformación profunda del estado. Todo ello debe quedar expresado en el *nosotros*, buscando una autodefinición incluyente.

Un término adecuado puede ser *hermanos*, que es generoso e incluyente. La conquista, nuestra condición de *indios* y nuestra identidad cultural nos hermanan y nos permiten continuar caminando, luchando y resistiendo. Deben afirmarse, sin embargo, las particularidades de cada uno de los *nosotros*, pues sus historias no son simétricas.

Otra pregunta es si aceptamos las ideas que se nos imponen. El maíz es un elemento matricial fundamental para nosotros; si permitimos que desaparezca y sea tomado por empresas trasnacionales, se elimina un factor central de nuestras identidades. Acaso somos *hermanos de maíz*; se trata de un elemento que nos hermana e identifica.

La identidad no es fija y se va modificando como efecto de las luchas que se desarrollan en diversos ámbitos. Se trata, además, de una identidad múltiple que se relaciona fundamentalmente con el espíritu comunitario de los *indios*. Ahí radica su fuerza y su potencial transformador.

Tal vez el término no es *América Profunda*, sino *Abya Yala*.

Poner un nombre implica ejercer poder; por ello es sumamente importante hacerlo uno mismo, sin que sea impuesto. Muchos nombres de pueblos *indios* significan *nosotros mismos*. Para usar *hermanos* valdría la pena buscar sus equivalentes en lenguas indígenas y explorar la posibilidad de que exprese, en efecto, la comunión esencial de los pueblos.

Acaso el término debe incluir también a los mestizos, pues la composición social de la *América profunda* los abarca necesariamente, y una referencia territorial, pues el territorio es uno de los principales elementos que nos dan identidad.

Es necesario permanecer conscientes, para adoptar una terminología que nos abarque, de que somos de nuestros *pueblos indios* antes que de las naciones en que se encuentran insertos; por ejemplo, mayas antes que guatemaltecos.

La adopción de una terminología implica un grado de imaginación que nos aparta de los lazos fundamentales que nos unen. ¿Cómo traducir el *nosotros* en función de las luchas *indias*? Estas son solidarias, pero el término se refiere en sí a la hermandad en ellas y en la resistencia, no necesariamente a una identidad cultural homogénea.

Es importante definirnos ante nosotros mismos y ante las sociedades nacionales en que estamos inmersos en términos de identidades diferenciadas.

Más que diferenciar, es necesario develar los ámbitos de comunión entre *indios* y *no indios*. Existen muchas personas con caras *indias* y corazones coloniales. El verdadero problema es la colonización de las almas, que crea *indios gringos*. También se da el revanchismo, y el reto es disolver los bordes que han conducido a ello, que van desde la victimización histórica hasta la porosidad cultural de comunidades y la colonialización de las identidades.

Puede ser también *pueblos hermanos de la esperanza*, porque ello da una noción de futuro: la necesidad de construir, alimentar y satisfacer nuestra esperanza liberadora.

No hay movimiento *indígena* que no haya iniciado su lucha a través de las palabras; nombrar es ejercer poder. ¿Pueblos o naciones? No es inocente la distinción, porque sus implicaciones jurídicas son muy diferentes. *Pueblo* es al interior de los países existentes; *nación* pasa por transformar el estado. La clave es la afirmación de la singularidad; la tensión entre esa singularidad y las generalidades expresa las tensiones del desarrollo práctico de los movimientos indígenas continentales en los últimos 20 años.

¿Cómo establecer una categoría incluyente, cómo pueden resignificar los movimientos *indígenas* a todo un país en torno a ellos? Hablan por sí, no por todos. En Bolivia es fácil expandir en torno a lo indígena una indianidad urbana popular, lo cual resulta mucho más complejo en sociedades más mestizas, como la mexicana. Deben encontrarse mecanismos para ampliar las fronteras de las luchas y que el reconocimiento de su autogobierno pueda proyectarse en los estados y ante los poderes políticos.

Para cerrar, nos quedamos con una frase de uno de los participantes:

“Aquí estamos pocos, pero los muchos están en nuestras comunidades. ¿Cuándo voy a llegar a donde quiero? No lo sé, pero quiero hacerlo; si no lo consigo, mis hijos lo harán.”



GUSTAVO ESTEVA: Como ya lo dije, esto se les distribuirá para que, por favor, le hagan indicaciones o correcciones y que se pueda procesar la versión final de la relatoría. Y ahora, en muy justa reciprocidad (de acuerdo con nuestro estilo) le paso la conducción a Grimaldo.

GRIMALDO RENGIFO: En las ricas reflexiones habidas hoy día en la mañana, que han girado alrededor de lo que comúnmente se conoce como identidad cultural, se fueron deslizado otros temas asociados con el de *quiénes somos* y, en particular, con el actual, *qué tenemos en común*. Es decir, más que definir las propias identidades, las particularidades que tipifican a cada una de las culturas, etnias, pueblos, naciones (como quiera denominarseles), hay algunos atributos de su vivencia que sería importante que cada uno de nosotros expresara.

En segundo lugar, creo que la conversación giraría en torno a si esos atributos que nosotros observamos, vivimos, sentimos en cada uno de nuestros ámbitos o lugares de vida son compartidos por otros pueblos. Lo lanzo así: a lo largo de la mañana, en varios momentos hemos escuchado un atributo que podría ser, parece, una noción compartida: el concepto de mundo vivo. Casi todos nos hemos referido a que no solamente son vivos los humanos, las plantas, los animales, sino también los cerros, las aguas, los vientos... En fin, hay una noción en la vivencia de los pueblos andinos (en lo que genéricamente podríamos llamar cosmovisión) que atribuye a todo lo existente una cualidad de vivo. Pero todavía hay algo más que se adelantó hoy día en



la mañana, y lo doy como otro ejemplo: no es solamente la cualidad de vivo lo que caracterizaría el mundo, sino también la noción de persona, que no es aplicable solamente a los humanos, sino también a las plantas, a los animales y a todo lo existente, de modo que entre humanos y naturaleza existiera una condición similar y, al mismo tiempo, lazos que los unen, que los tejen de manera que la vida se asemeja a un tejido, a un conjunto de relaciones.

Entonces, creo que sería importante avanzar en estas descripciones de los atributos que hacen a las vivencias de nuestros pueblos, tratando de explicarlos, de mostrarlos, de argumentarlos para luego pasar a este segundo momento: ¿en qué medida siente cada uno de nosotros que comparte los atributos del otro pueblo? Creo que ahí pueden aparecer respuestas a preguntas que se formulaban en la mañana; por ejemplo, ¿qué es aquello que nos une? Me parece que podría ser interesante enfocarlo como un primer gran momento en nuestro evento. En la medida en que describamos hoy día en la tarde estos atributos podría emerger cuáles son las particularidades que lo distinguen con lo que acá se ha venido a denominar genéricamente como lo occidental o lo moderno. ¿Cuál es lo distintivo? Esto puede permitirnos hablar de cosmovisiones diferentes y, lo que es más importante y que también se empezó a decir en la mañana, en qué medida estas cosmovisiones o modos de vida resultan ser inconmensurables, o si existiría una suerte de puntos de comunión con aquello que nosotros, en cada uno de los países vivimos con esta fracción moderna, occidental, con aquello que Bonfil denominaba, por contraste con el profundo, el México imaginario.

Entonces, está abierta la conversación en el mismo clima y espíritu con que iniciamos y terminamos la reunión en la mañana.

BENJAMÍN CHAI: Sólo para que se aclare la pregunta motivadora; es en qué medida compartimos los atributos de los otros, ¿verdad?

GRIMALDO RENGIFO: Sí, pero previamente deberíamos expresar, desde la vivencia de nuestros pueblos, cuáles son nuestros atributos que consideramos constitutivos en la vivencia de ellos, para saber qué podemos compartir.

BENJAMÍN MALDONADO: Un aspecto que se reproduce en los pueblos de Oaxaca y entiendo que en los pueblos, en las comunidades indígenas en general, y el cual establece una diferencia con lo no indígena, con lo que pudiéramos llamar *occidental*, es su principio ético básico: la reciprocidad, principio fundamental que norma la vida en las comunidades. O sea, la reciprocidad como la idea de dar para recibir, de dar para recibir y formar un tejido social. Esta reciprocidad no es solamente una relación entre humanos, sino también con lo sobrenatural, con lo sagrado. Es una relación que, según entiendo y observo, aparece de manera constante. Considero, como otros investigadores, que se trata de un principio ético, porque su violación es altamente inmoral. En contrapartida, en el punto de vista occidental el principio ético más alto es la solidaridad. Si establecemos una comparación entre solidaridad y reciprocidad, encontramos, en primer lugar, que la reciprocidad es una relación de doble vía: es dar para recibir, y la solidaridad es, por definición, una relación de una sola vía: es dar sin esperar recibir, es sumarse a la causa de otro. Por lo mismo, la solidaridad es selectiva: no podemos ser solidarios con todos, no hay forma de serlo con toda la gente y todas las organizaciones: se selecciona con cuáles se quiere ser solidario. En contraste, la reciprocidad es, por definición, con todos. Una diferencia más entre estos dos conceptos es que la solidaridad es efímera en el sentido de que es temporal: no se puede ser solidario toda la vida con alguien, a riesgo de que se convierta en un vicio; se es solidario un

tiempo, el prudente para que esa persona u organización pueda sentirse apoyada y salir de su problema, de su necesidad, de su lucha. Por su parte, la reciprocidad es permanente por definición. En una comunidad indígena encuentro que toda la gente, todos sus habitantes, se guían por el principio de la reciprocidad, por el dar para recibir con la idea de crear un tejido social en el que se fundamenta, se vincula estrechamente (y más allá de las relaciones de parentesco) la estructura de la comunidad. Esto no quiere decir que los indígenas no sean solidarios: quiere decir que el concepto de solidaridad es pobre para describir el tipo de relaciones que se dan en el seno de una sociedad indígena; tampoco quiere decir que las organizaciones indígenas no sean solidarias: esa es otra dimensión del problema.

BENJAMÍN CHAI: La intervención anterior era para tener clara la pregunta motivadora. A mí me parece que debemos partir de pensar y estar de acuerdo en que los indígenas tenemos defectos y virtudes ¿verdad? A veces le atinamos y a veces no le atinamos; tenemos debilidades y fortalezas. Una expresión del racismo es deshumanizarnos cabalmente de otra manera: nos quieren ver o desgraciados o perfectos, son incapaces de vernos como seres humanos con defectos y virtudes. En principio, si partimos de estas bases encontraremos que tenemos bastante que ofrecer a los otros y, sin duda alguna, también nos hemos nutrido bastante de esos otros.

Afortunadamente, las teorías de las razas puras ya fueron superadas. Como se mencionó en la etapa anterior, limitar la identidad a cuestiones antropológicas es reducir el concepto. A muchos de nosotros nos parece que la identidad es, en última instancia, una opción política a favor de los despreciados y de los excluidos, de aquellos a quienes muchas veces se les niega su carácter. Porque si se limitara a aspectos antropológicos o lingüísticos, cualquiera

con aprender quiché ya se consideraría quiché, y no es así: un alemán podría hacerse una transfusión de sangre, quitar toda su sangre alemana e inyectarse sangre quiché, y no por eso sería quiché. Es más que todo una actitud ante la vida, ¿verdad?

Un atributo nuestro que me parece que está vivo y se reconoce constantemente es la confianza entre nosotros. Muchas veces esto choca con otras concepciones y maneras de ver el mundo y la vida. “Yo no tengo ningún derecho (dicen las comunidades) a desconfiar de los otros porque no los conozco: ¿qué derecho tengo de desconfiar de ustedes si no los conozco?”. Sin embargo, en Occidente sí se tiene todo el derecho de desconfiar del desconocido; en el caso nuestro, no: a medida que nos conocemos, esa confianza se va debilitando o fortaleciendo, pero en principio no, no podemos. Todos iniciamos con cien y desde ahí se llega hasta cero o se mantiene en cien.

También está el principio del servicio a los demás, que al parecer todos manejamos y conocemos. En este contexto, quiero compartirles una anécdota que algunos sin duda conocen: hace muchísimos años, cuando se estaba inventando todo, un maya sintió sed y se encaminó corriendo a un río; se arrodilló para tomar agua, metió sus manos y, cuando ya iba a tomar el agua, vio que la forma de sus manos le sugería algo. Botó el agua, fue a agarrar barro y empezó a construir una vasija de barro, un jarrito; cuando ya lo había terminado, se recordó que tenía sed y, ya con el jarrito, fue al río. Cuando iba a tomar agua, vio que alrededor habían mármoles y habían pájaros y serpientes y lagartijas y de todo; también le sugirieron cosas y empezó a tallar, a imprimir en la vasija de barro lo que miraba. Dice la anécdota que entonces, cuando el maya terminó de hacer la vasija de barro, murió de sed. De alguna manera, eso explica bastante el sentido de servicio: a veces, las necesidades personales nos

limitan la posibilidad de servir sumas muy grandes, y en las comunidades nos enseñan a servir aun a pesar de nuestras necesidades personales.

También el concepto de hermandad es bastante profundo. En quiché, hermano se dice *guachalal chelal*, que quiere decir “mi otro rostro”: mi hermano es el otro yo, el otro yo es mi rostro. Siempre, aun sabiendo que no somos hermanos sino tal vez hermanastros, procuramos tratar a los otros como hermanos. En la experiencia nuestra, consideramos hermanos a los hermanos no mayas, no indígenas, y los tratamos y los sentimos como hermanos. Tal vez ellos se sentían incómodos cuando les llamábamos *hermanos*, pero nosotros les seguíamos llamando así. Tal vez ellos nunca nos consideraron sus hermanos, pero nosotros sí lo hicimos. Esos conceptos, que siguen teniendo vigencia y viviéndose en muchos pueblos, en muchas comunidades de Guatemala, rebasan (nos parece) a muchos conceptos occidentales porque permiten ir más allá de la lógica instrumental de Occidente.

XUNO SETET SIAN: Siguiendo en la misma línea, sobre el principio de reciprocidad, creo que algo que también hemos visto en nuestras comunidades es la interrelación con la naturaleza. Hace rato, en la mañana, se mencionaba que la tierra es nuestra madre y, como tal, no se vende: le ofrendamos, estamos a su servicio y ella al nuestro. Por otra parte, también tenemos espacios sagrados en los que nuestros abuelos y nuestros padres van y le danzan, le festejan, le queman velas, le queman inciensos para pedir, para exigir o para agradecer de algún bien que hayamos recibido. Asimismo, se mencionó la noción de la naturaleza concebida como persona. Tanto el tzeltal como el tzotzil de Chiapas decimos que todo, incluyendo al ser humano, tiene *chulel* (espíritu, esencia). Claro, *chulel* se aplica también a la construcción de la conciencia de la persona,

pero aquí me estoy refiriendo nada más a que el *chulel* es la esencia que mueve al ser humano, que mueve a las plantas, a los cerros, que le da vida a todo. Por otra parte, en ese sentido quiero pensar que para nosotros hay un sentido de reciprocidad en tres llamémosles dimensiones: entre los seres humanos, entre éstos y los dioses y entre los humanos y la naturaleza.

Creo, también, que algo que compartimos muchos es que somos mujeres y hombres de maíz, y todo mundo sabe, creo, que hoy en día hay una disputa acerca del origen del maíz, sobre todo aquí en México. Dentro de la nación maya, tzeltales, tzotziles, ancoales, tojolabales tenemos la creencia de que la última generación de seres humanos que se creó fue creada a base de maíz. Me parece que eso nos vincula mucho. El maíz es nuestra madre, nos dio vida. Los ancianos, las ancianas, bailan en torno al maíz en algunos espacios, en algunos sitios; ¿por qué?, pues porque tenemos esa noción de que tiene vida, de que tiene su *chulel* y que gracias a eso estamos aquí, ¿no? Por supuesto, hay más cosas que tenemos en común, pero dejaría hasta aquí mi participación.

FERNANDO RAMOS: Ligando mi participación de la mañana, creo que lo que se ha dicho de algunos elementos que compartimos todos los que vivimos en esta tierra (por ejemplo, la reciprocidad y las cuestiones de servicio y confianza) puede incluir muchos otros.

Sin embargo, mi preocupación es un poquito cómo conjuntar esos elementos que compartimos. Yo lo decía en la mañana: hemos resumido estos elementos comunes en una filosofía comunal de vida; es decir, tenemos una actitud frente a la vida, una visión de ella y provenimos de una matriz civilizatoria que parte de una concepción de vida muy propia. En esa concepción, nosotros no somos el centro del mundo: formamos parte de él, y todos los seres

tienen todo lo que ya se ha dicho. Nos define a nosotros y define nuestra actitud frente a la vida con base en elementos como la reciprocidad, la confianza, el trabajo. Nuestra vida, la vida de los pueblos, está basada en el trabajo comunitario: en algunos casos es el tequio; en otros, la faena; en unos más tendrá otro nombre distinto, pero todo es trabajo para beneficio de la comunidad.

También tenemos las cuestiones organizativas propias, los sistemas normativos dentro de las comunidades. Varían, sí, de un lugar a otro, y eso nos hace diferentes, especiales: en algunos lugares, los sistemas normativos son muy rígidos; en otros, muy flexibles... hay de todo, hay gran diversidad, pero, en sí, tenemos un sistema normativo muy propio. Yo creo que también tenemos que trabajar (como lo hizo el compañero Benjamín Maldonado) frente a este elemento de reciprocidad. Por ejemplo, frente al trabajo comunitario, que es gratuito, frente a esta actitud de trabajar para hacer obras. En las sociedades occidentales, todo es remunerado: nadie se mueve si no hay un salario de por medio; en los pueblos, no. Nuestro sistema normativo no tiene leyes y (es curioso) no está escrito; en cambio, en el sistema occidental todo está escrito; por ejemplo, las relaciones frente al poder del gobierno, del estado, de las instituciones.

En nuestras comunidades hay más la idea ética (que seguramente todos compartimos) de la autoridad ganada conforme se va sirviendo a la comunidad. Si hemos hecho algunas cosas, no vamos ganando poder, sino autoridad. En la Sierra Norte, en la Sierra Juárez, la vida de un ciudadano empieza a los 16, 17 años con los primeros cargos, y termina hasta los 60, 62. Así, el 60% de la vida útil de un ciudadano está al servicio de la comunidad, y es un servicio gratuito en los cargos, en los tequios, en todo ese tipo de cosas. ¿Qué implica eso? Que nosotros sacrificamos mucho para poderlo dar, para que

la comunidad resista a todo lo que ya se dijo en la mañana.

Tenemos, también, una forma propia de elegir a nuestras autoridades. Frente al sistema democrático (que tiene todos los vicios, que ya está dando los últimos pataleos por todos lados), nosotros seguimos reuniéndonos en el salón, frente a la asamblea (que es la máxima autoridad: es donde se discute, donde se elige). Tendrá también sus errores, pero tendremos que irlo mejorando, y creo que podemos hacerlo.

Esto será la riqueza de esta sesión: ir señalando cuáles son los elementos comunes que compartimos. Pero es mi convicción que no debemos tener miedo de nombrar las cosas en su perspectiva y dimensión. Y me refiero a cosas como las nociones de *nación* o *pueblo*, de derecho indígena, de medicina "tradicional" (habría que discutir qué tan tradicional es y qué tanto es nuestra medicina propia) y, por qué no, hablar también de una filosofía comunal de vida que contiene todos estos elementos que ahorita estamos sacando sobre la mesa.

ANTIX IQUIN: Gracias. Algunos compañeros ya dijeron algo, pero yo pienso que eso está en el firmamento, en el espacio. Claro que no está escrito, pero un abuelo, una abuela, una comadrona, ya empiezan a decir cuáles son las potencialidades de un bebé antes del nacimiento; hay pruebas con las que ya saben si es hembra o varón... ahí está todo: tenemos otra visión, diferente. Un alemán me decía que en todo Guatemala se pierde el tiempo en escribir papeles, mientras que en los países más avanzados, como Alemania, no se usa tanto papel: no hay tantas leyes. En Guatemala, no sé... hay más de dos mil leyes sobre educación, y educación es lo que está más atrasado.

Nosotros, los mayas, tenemos una ley que sólo pueden leer los abuelos, los sabios, el *chulel*, el *pichal* del día de hoy. Quiénes son los sabios: un abuelo puede interpretar si el día de hoy

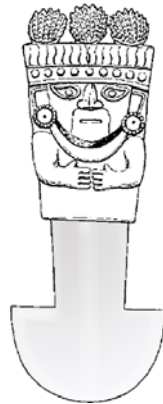
estamos diciendo la verdad o no, si queremos colaborar o no. Tenemos el *inkan enar*, que es el universo; en *ajopal* tenemos el *chaj*, que es la ceremonia. En Guatemala hay muchos que no son mayas y comparten con nosotros: encienden una candela con nosotros porque tenemos en común nuestra forma de nacimiento: en mi pueblo hay mayas pobres y hay mayas no pobres. También hay muchos curanderos que no son mayas. Y nuestro vestuario: en Guatemala hay un día de vestir a los niños de indito; lo que pasa es que lo hacen de otra manera. En nuestro idioma, la palabra *huipil* es nativa, es maya. Todo está conjugado: en Guatemala, todo mundo, hasta el más profesional, usa la palabra *chuj*, que es el primer bautizo del niño, el primer temascal. Y, claro, también tenemos en común a nuestra madre tierra.

Sólo nos hace falta algo, que tal vez los que sabemos tenemos que hacer que se cumpla: tenemos que tomar un agüita; tenemos que dar nuestra agüita a la madre tierra; antes de comer, tenemos que quitar el sombrero (claro que habemos muchos mayas que no respetamos y no quitamos el sombrero cuando pasa una anciana, y cuando se come, ya no pensamos).

Nos han quitado ese valor que tenemos: la música. Durante la violencia, cuando escuchamos la marimba todos empezamos a llorar. Creo que así estamos todos los guatemaltecos: tenemos bastante en común.

Lo que hay que hacer ahorita no es escribir nuestro calendario, sino manejarlo bien; sólo de esa manera vamos a ser sabios, filósofos (vamos a tratar de exponer sin tener nada), y vamos a seguir. Tenemos nuestra propia autoridad y nuestra propia ley, que no se elige igual que en cualquier país: eso es lo que tenemos común, y que somos pobres. En mi pueblo hay mayas y hay mestizos. No tenemos carretera y andamos agarrados de este compromiso. Muchas gracias.

CARLOS BORGE: *Qué tenemos en común* es mucho más que lo que nos diferencia, y no sólo entre indígenas y no indígenas. Pero una de las cosas que tienen en común los pueblos indios en toda América (yo sigo usando *pueblos indios*, que es lo que usan en el movimiento indígena en Costa Rica) es que tienen tierras en común: prácticamente todos los pueblos, además de sus tierras de labrantío individuales o familiares, tienen tierras en común para leña, para ganadería, para agua, etcétera. Y yéndonos mucho más allá, hay una visión del universo, del cosmos, de la tierra y de la gente que es muy particular a los pueblos indios de América; es muy particular y muy singular con respecto a otros pueblos como el hindú, como el europeo, como el chino, y me estoy refiriendo aquí a grandes horizontes culturales, horizontes civilizatorios. Nuestro horizonte civilizatorio tiene una concepción del universo que viene mucho de su elaboración matemática y de su concepto de espacio-tiempo, muy singular con respecto a las otras tradiciones civilizatorias u horizontes culturales. También hay en común la genética: en toda América hay transferencia genética entre los pueblos indios, pero también hay comunidad genética, y muy grande. Por supuesto, entre más lejanos se encuentren los pueblos (como los de Estados Unidos y Chile), mayor es la diferenciación genética, pero tienen un componente de mayor comunidad que con otros grupos. Igual las bases lingüísticas: algunas muy importantes se comparten en toda América. Dentro del *mayense*, dentro del náhuatl, dentro del *chibcha*, dentro de lenguas incaicas hay lo que llamamos los troncos de *filu* lingüístico, grande *filu* que hace que las lenguas tengan mucha cercanía. Incluso la forma de hablar el español en los pueblos de América tiene muchas, muchas cosas en común: la sintaxis es la



indígena, no la del español, por ejemplo. Y hablaron de la música. Sus elementos teóricos son distintos a los de la música occidental. La música indígena tiene otra concepción, otro orden lógico que provoca que las transcripciones a pentagrama sean enormes. Otro punto de comunión es la diversidad alimentaria que se repite en América. Todos los pueblos tienen una dieta muy diversa: les gusta comer muchas cosas distintas, en contraste con otros horizontes culturales donde se contentan con dos o tres cosas. Ligado a eso, en todos los pueblos hay una enorme diversidad en la forma y las técnicas de cultivo. Por ejemplo, el frijol o el maíz no se cultivan de la misma forma en un pueblo indígena, ni en una misma familia: hay un frijol que se siembra con arado egipcio; otro puñito de frijol de otra clase, lo siembran boleado; y otro lo siembran al *esqueje*... Y, por supuesto, lo que se hablaba aquí de los valores, en lo cual hay que tener cuidado también porque muchos de los valores que se mencionaron provienen de otros horizontes culturales; es muy importante, por ejemplo, el de la reciprocidad, que es un valor fundamental, muy importante del horizonte cultural chino.

Quiero terminar diciendo que los ejercicios etnográficos de más de cien años en América Latina han demostrado que hay más en común que de diferencia. O sea, realmente hay un gran horizonte civilizatorio americano. Gracias.

IRINEO ROJAS: Para hablar un poco del asunto de la cultura nuestra, la purépecha, he estado notando que hay varias cosas en las que coincidimos las culturas tanto de aquí, Mesoamérica, como de Centroamérica y de Sudamérica. Por ejemplo, tenemos que analizar un poco el asunto de la visión que tiene una cultura, la división de todo lo que nos introdujeron

(o se introdujo) durante la colonia. El hecho del dios único, la concepción de lo que son el mal y el bien: alguien hablaba por ahí de los diablos y escribió, inclusive, un cuento sobre los diferentes diablos; obviamente, en nuestras culturas no teníamos ese tipo de concepciones.

En el caso de la cultura nuestra, por ejemplo, se habla de tres niveles del conocimiento: *aguandaro* (el firmamento), *echérendu* (la tierra donde vivimos) y el *comichundiro* (donde viven los animales subterráneos y a donde uno se reintegra cuando muere). Esa trilogía, esos tres niveles de vida, están atados directamente con la concepción de *tatajuriata* (el sol), *cuanacuaperio tatacuanacuaperi* (la madre naturaleza), y la *nanacutzo*, que nos armoniza el ciclo de la vida en esta tierra. Esa trilogía se da directamente y eso lo vemos ahora; por ejemplo, solamente cuando hay interacción de la luz del sol con la naturaleza, la naturaleza produce algo. Obviamente, nuestras gentes mayores tenían bien conceptualizada esa interacción, y por eso es el no abuso de la explotación, el respeto hacia la madre naturaleza y hacia los cultivos que se hacían en diferentes épocas; inclusive, había una razón para dejar descansar las tierras durante equis años y no abusar (como ahora) de pesticidas, agroquímicos, etcétera.

Toda esa concepción que les acabo de mencionar está correlacionada directamente con los seres humanos que pertenecemos a esa cultura y que empezamos a ver conceptos (que ya he escuchado aquí) tan fundamentales como *mimichecua* (la sabiduría, en la cultura nuestra), *imicheti* (el hombre que sabe y al que se le respeta) y la *cachumbiqui* (la persona cortés, que no se aferra hacia las cosas sino que está atento a lo que va a suceder dentro de la propia sociedad). Existe la *jacacucua* (la creencia, el creer, el creerle a alguien) y, por ejemplo, el *juqui cachuancashun* (creo en lo que me estás diciendo), y *jiquiriminzgarish* (la confianza en el otro). De ahí nos viene, por ejemplo, lo que decían

los compañeros de Oaxaca y Guatemala respecto al servicio: las cosas se ganan. A través de los años, los mayores lo van observando a uno para poderlo elegir para una actividad específica en la propia comunidad. Cuando alguien es propuesto, inmediatamente se le va a dar una responsabilidad, y la gente observa todo ese proceso hasta llegar a los puestos mayores. Después de que se terminan, esos mayores son los que van a integrar lo que se llama el consejo de los ancianos (yo no me acostumbro a llamarlo así, porque la palabra *anciano* me sugiere, sí, a una persona de mucho respeto, pero que al mismo tiempo ya no tiene la capacidad para dilucidar todo). Ese consejo de gente experimentada, que ha pasado por todos los puestos, es el que regula directamente el proceso de autoridad en los pueblos purépecha. Tenemos un ejemplo clásico allá en San Juan Nuevo, donde el consejo (compuesto por 80 personas) regula toda la actividad y el personal de la empresa comunal forestal.

Ahora bien: tenemos que diferenciar muy bien el concepto de propiedad, con el cual chocamos precisamente con el derecho positivo. El derecho positivo define siempre una sola propiedad: no puede ver esa dualidad de lo que comentaba un compañero de Chiapas o de Oaxaca, en donde se tienen la propiedad comunal y la particular. Todos nosotros sabemos respetar y disfrutar la propiedad comunal (que incluye, por ejemplo, los bosques, los bancos de arena, diversos tipos de recursos minerales), y ahí choca el derecho positivo: no sabe cómo resolver este tipo de problemas. Por eso, en México, se fue la reforma agraria y han cometido las atrocidades más grandes al imponer leyes que exigen, por un lado, representantes de bienes comunales y, por otro, representantes agrarios; entonces, han hecho toda una *manacata*, decimos en nuestro idioma. *Manacata* es una revoltura en donde ya nadie se entiende. Nosotros sí nos

entendemos allá, pero un funcionario de la Reforma Agraria no entiende cómo están los hilos dentro de la propia comunidad. Ese es uno de los puntos clave en donde hemos luchado: que ese tipo de derecho (el que nosotros hemos aplicado durante siglos y siglos) se obedezca y acepte ante la legalidad de un país como México, Bolivia, cualquiera, y que ese concepto de la propiedad comunal tenga su validez correspondiente. Ahí es donde están los choques terribles con una sociedad occidental en donde, obviamente, el derecho romano es el que impera y ha imperado para siempre. Ahí están las contradicciones fuertes.

Ahora bien, hay una parte fundamental que a mí me llama mucho la atención: la *miyocua*. ¿Qué es la *miyocua*? *Miyocua*, para nosotros, son las matemáticas. Creo que todas las culturas de Mesoamérica, de Sudamérica y de Centroamérica tienen su *miyocua*. La diferencia con el sistema occidental, que se pretende universal, es que nuestra *miyocua* es un sistema vigesimal: los números crecen multiplicándose por 20, que es la unidad. Entonces, empezamos en el 20. De ahí al próximo múltiplo, que es 400, y después del 400 venimos al ocho mil; del ocho mil nos vamos directamente al 160 mil; y del 160 mil, el próximo múltiplo son 3 millones 200 mil... y así nos vamos más rápido al infinito. Vean ustedes qué importante es poder llegar más rápido al infinito que con el sistema decimal, y eso lo estamos perdiendo.

¿Saben por qué se los digo? porque en la zona nuestra, para tejar las casas hacemos cosas de madera que les llamamos el *tejamanil*. El *tejamanil* se hace de manojos de a 20, y normalmente la gente ordena a un *tejamanilero* que le haga una *irépita* de *tejamanil*. Una *irépita* son 400, y para tejar una casa se necesitan alrededor de seis o siete *irépit*as, o sea, siete mil 400 manojos. De esa manera calculan ellos cuánto necesitan para tejar una troje o una habitación a la que le van a poner el *tejamanil*

correspondiente. Vean cómo ellos manejan completamente la cuestión de las matemáticas. Estas son cosas, virtudes, que yo he encontrado que tenemos en común, y la forma de tener dos concepciones, de irnos rápido al infinito simple y sencillamente elevando al 20, o sea, 20 a la cero, 20 a la uno, 20 a la dos, 20 a la tres, 20 a la cuatro, etcétera... potencializando nos vamos directamente al infinito: esa es nuestra matemática, y creo que todos los pueblos que he visto la tienen, nada más que no lo han usado. Ya no lo usan o ya les da flojera usarlo, porque posiblemente el sistema decimal les ha lavado más rápido el coco y entonces lo utilizan.

Finalmente, una cosa que a mí me ha llamado mucho la atención también. El cambiar de culturas es algo increíble: cuando yo vivía en mi pueblo, nosotros nunca cerrábamos la casa, siempre la dejábamos abierta, con unas trancas o una puerta ahí mal hecha, pero no nos preocupaba porque había un respeto: el robo o el hurto se castigaba muy terriblemente. Alguien al que encontraban robando era castigado severamente. Por eso nosotros podíamos dejar las casas abiertas cuando salíamos, decirle al vecino "ahí te encargo, voy a salir", y los instrumentos de labranza se quedaban por ahí, en una esquina en el patio. En cambio, uno viene acá, a esta cultura occidental, y hay que ponerle 20 mil chapas al departamento, y combinadas, de diferentes formas, para que no se meta el vecino; porque hasta eso: más hay que cuidarse de los vecinos. Son problemas con los que nos topamos los que somos de otras culturas, que hemos vivido de forma diferente. Y, claro, uno va cambiando las actitudes.

Una de las cosas fundamentales (precisamente lo comentaba yo con compañeros de Guatemala) es el no dejarse influir por esas maldades que se dan en otras culturas, sino ver cómo mantiene uno su integridad. Y por otro lado, cuando uno regresa a su cultura no tratar de ser

arrogante, porque esa es otra de las cosas: la arrogancia no se permite en una cultura nuestra. Al menos en la purépecha, no. Yo en mi pueblo sigo siendo Irineo Rojas, independientemente de que acá en la universidad sea doctor, Doctor en Física, ¿eh? En mi comunidad me dicen: "Irineo, ¿ya llegaste?, vente para acá", porque esa es la sencillez que debe tener uno como miembro de una cultura, debe uno de mantenerla en la propia cultura. Ahí es donde a uno lo respetan, y ahí es donde uno se hace valer dentro de la propia cultura. Eso lo tenemos en común muchas culturas de Mesoamérica. Desafortunadamente, la cultura occidental (que es tan individualista) nos hace que seamos protagónicos ante una situación.

Bueno, hay muchas otras cosas que quisiera mencionar, pero creo yo que cuando uno merece algo es porque uno ha servido; si no ha servido, no tiene uno por qué merecer. Cuando a uno lo invitan a una fiesta en un pueblo, no tiene por qué aferrarse a las cosas, sino esperar a que la gente le dé el lugar que le corresponde de acuerdo con lo que uno se ha ganado en la comunidad. Son cosas que yo he visto y que creo que son comunes a muchas de las culturas de Mesoamérica. Y yo creo que ahí le paramos. Gracias.

FELIPE QUISPE: Es hermoso, es lindo escuchar el intercambio de nuestras culturas. Los aimaras también somos iguales, pero con otros nombres, ya no con ése. Por ejemplo, en el campo religioso: son similares nuestras vidas comunitaria, no hay mucha diferencia, pero son tantos años que los curas, las sectas religiosas, las organizaciones no gubernamentales nos están martillando todos los días, nos están machacando para que desaparezcamos de nuestros *ayllus* y comunidades. Nosotros decimos *ayllus*, y es una política económica social. Ahí está,



por ejemplo, el *ayni*: ese *ayni* no se paga. Por ejemplo, hoy podemos trabajar para un hermano nuestro y él dispone de comida y nos da de comer todo el día y trabajamos para él, y pasado mañana para el otro, y así vamos dando vueltas, ¿no? Esa es la forma de trabajar en nuestras comunidades, donde no hay capital. La *minka* un poco ya se paga, pero no en dinero, sino en producto; a eso se le llama *paiya*: según su capacidad y según su necesidad. O sea que a mí me entregan un montón de papa porque estoy ayudando, yo soy el *minka*. Entonces, yo tengo que alzar, ¿no? ¿Cuánto puedo alzar? No soy ambicioso: hasta dónde alcanzo, hasta dónde tengo fuerza y puedo cargar. Esa es la *minka*. Otro, el *jakaña*, el vivir, pero no así de felicidad, de no hay pelea, de no hay discrepancias entre comunidades, sino de que tenemos que vivir así, hermanados con otros comunitarios. Eso es el *jakaña*, y allí es prohibido tener hambre, es prohibido andar así con remiendos, es prohibido andar sucio. Esa ley la habían impuesto nuestros antepasados.

Ahí escuchaba al hermano de México, al que hablaba de que en su lengua no existe la palabra puerta. En la nuestra, la aimara, tampoco, y eso quiere decir que no ha habido. Yo recuerdo que exactamente el año 1990 yo iba al norte de Potosí. Llegaba allá haciendo revisión política clandestina, conspirativa contra un sistema. Los militantes decían: "llegas y te cocinas, y comes hasta donde puedas, y te lo puedes llevar también para tú comer". Entonces yo llegaba y la puerta estaba hecha con dos palitos cruzados; yo los bajo y alzo; entro, me cocino: he comido ahí, me lo he llevado. Y eso todavía existe en algunos *ayllus* allá en Bolivia, pero en otros lugares más cercanos a ciudades, ya no. Hay ladrones, ya están con candados, ya están con chapas, ya no se puede andar.

Esa es la forma de vivir en la comunidad. Por ejemplo, el hermano hablaba de trabajo, de cómo se trabaja en las comunidades más lejanas, los lugares más inhóspitos. No se conoce el capital, no hay dinero; hay un *tupo*, una medida. Si yo necesito coca, entonces estoy obligado a dar chuño, papa, maíz (cualquiera que sea mi producto) con la medida: lo entrego y él me da de su producto. O sea que el intercambio es de producto a producto, de igual a igual: es horizontal. Sin embargo, los comerciantes de las ciudades entran allá y piden aumento (en aimara, y creo que también en quechua, es *yapa*); o sea, van sacando más. Ese tipo de práctica existe, pero entre nosotros no hay tal cosa. No hay esa *yapa* ni nada, sino que todo es igual, bueno. Y eso está vivo, activo en nuestras comunidades, en los lugares en que todavía estamos trabajando.

Ahora, en el campo religioso, nosotros somos muy respetuosos de las piedras, porque a una piedra grande no se le puede meter dinamita, no se puede partir así por así. Nosotros vemos que tiene *ajayu*. Ha dicho el hermano que para los mayas también las cosas tienen su espíritu, ¿no?; es decir, que en aimara le decimos *ajayu* al espíritu. Nosotros, igual, también lo respetamos, y a la piedra. Yo recuerdo que había unos evangelistas en la cárcel (yo estuve en la cárcel) y había una piedra grande. Ellos querían hacer *batán* para moler *ají*; entonces, uno de esos días le meten el martillo para partirlo. Al día siguiente, el que estaba trabajando aparece hinchado de todo el cuerpo, se enferma. Ahí han dicho: “no, esa piedra es *huaca*, esa piedra era algo sagrado”. Finalmente nosotros hemos tenido que hacerle curar con los *yatiris* (así les decimos a los sabios; en quechua creo es *jampir*). Todo ese respeto recíproco al tiempo, al espacio, también existe. Por ejemplo, si hablamos de los árboles, nosotros no los tumbamos así por así: tenemos que sacar permiso; si queremos cruzar

el río, también tenemos que challar con vino, con alcohol, con chicha, con cualquier bebida. Todas esas cosas están en nuestro medio y no han podido destruirla los curas, los evangelistas, toda esa gente que ha invadido nuestro territorio. Yo veo que también nuestros hermanos mayas, aztecas, quichés... todos ellos han tenido el mismo respeto a los lugares sagrados.

Inclusive las personas que nacen en nuestras comunidades. Nuestros mayores ya saben exactamente: la persona que nace de pie, ve por coca. Eso es muy respetado, esa persona puede predecir. También son muy respetadas las personas que nacen con el labio partido, o que tienen manchas, lunares grandes en el cuerpo. En aimara le decimos *pachaguagua*, o sea “el hijo de la madre naturaleza”. Todo eso está bien guardado: ahí está nuestra cultura, y yo creo que ya estamos hablando de eso.

Por otro lado, yo quiero hablar de la madre tierra. Nosotros la llamamos *pachatayca* en aimara; en quechua es *pachamama*, una palabra más usual hoy en día. Nosotros hacemos descansar a la *pachamama*; por ejemplo, en mi comunidad hay siete *aynocas*, o sea, lugares destinados a labrar la tierra. No labramos todos los días, como se hace en otros lugares. Nuestros mayores dicen que la *pachamama* tiene que descansar igual que la mujer, que mientras está amamantando no puede tener otro hijo y descansa. Es lo mismo: que descansa la madre tierra. También vamos rotando los cultivos: primero papa, luego descanso; después oca y descanso; más adelante habas, y le sigue la cebada... así va rotando, lugar por lugar, según el ciclo ecológico. Inclusive, los *yatiris* saben exactamente qué va a pasar cada año (por ejemplo, si va a llover poco o mucho) y nos preparamos. Eso está bien controlado por todos nosotros y nos guía: no tenemos por qué estar mirando el almanaque, no tenemos por qué estar preguntando a otra gente. En nuestra comunidad

existe un consejo de *amautas* (lo llamamos así, no “de ancianos”) integrado por gente madura de 70, 80 años y algunos de 60. Ellos ya conocen, tienen experiencia y son los guías.

Las autoridades comunales controlan, inclusive, la forma de usar poncho. Por ejemplo, el comunario de base (que no es dirigente ni nada) puede usar diario, para trabajar, el poncho café o plomo. Cuando ya uno es dirigente, el poncho es rojo-negro, el *guairuro*, que le decimos en aimara. En las fiestas, o si hay matrimonio, es anaranjado. Cuando hay guerra, cuando estamos en conflicto muy serio, todo mundo se pone poncho rojo porque está en peligro. Cuando hay algún muerto, usan poncho negro, y el verde lo usan los que cuidan las comunidades, las *chacras*, los sembradíos. En fin, esto muestra que nuestra cultura está activa y no la hemos perdido. Muchas gracias.

MARCELA MACHACA: Bueno, voy reponiéndome de la enfermedad, que me tiene un poquito atontada. Buscando lo que nos une o, en todo caso, lo que tenemos de común, parece que todos tenemos mucho más cosas comunes que las diferencias, como ya lo dijo alguien. Efectivamente, creo que sí y creo que nos toca compartir muchas más cosas de lo que uno cree. Una cualidad común que tal vez tenemos que resaltar en esto es la centralidad de la *chacra* (como se llama en nuestras comunidades o culturas originarias, y que aquí en México es la *milpa*, ¿no?), lo central que es para nosotros la *chacra*. Por ahí podríamos decir que todas las culturas originarias son agrocéntricas y que la *chacra* es lo central para nuestra vida, para la regeneración de nuestras culturas. Y la noción de la *chacra* no solamente se refiere al espacio agrícola, al espacio donde hacemos agricultura: la *chacra* es mucho más allá, la *chacra* es un espacio en el que tú conversas, en el que tú crías. En quechua hay una palabra bien bonita de la que muchas veces derivamos esto de criar: *uywa*,

que es “criado”, séase criar o ser criado. En esta *chacra*, en este espacio que no es definitivamente solo el agrícola, la crianza es mucho más expresiva, mucho más cariñosa. Creo que ese agrocentrismo es una cualidad común a todas nuestras culturas, ¿no?, a nuestras comunidades, nuestros *ayllus*.

Aparte, se resalta esto de que en el *ayllu* también es central lo comunitario. En Los Andes diríamos que también nuestras comunidades son *ayllucéntricas*. Y esto del respeto a los ancianos (bueno, eso de *ancianos*, definitivamente...), a la sabiduría y su recreación por parte de aquellas personas que han vivido mucho más. Por eso se les resalta a los ancianos. En quechua son los *yuyaj*. Si lo traducimos así, a secas, *yuyaj* quiere decir “anciano”; pero si buscamos, traducimos más cosas bonitas que dice esta palabra: *yuyaj* es aquél que recuerda, que regenera, es en quien está depositada la sabiduría. Las *wawas* (los niños) también son centrales en la vida de la familia, y los aportes tanto de los *yuyaj* como de las *wawas* permiten el equilibrio. Probablemente habrán escuchado que, cuando se han desmerecido sus aportes, vienen los llamados y el clima mismo se amarga: vienen las heladas, las granizadas y lo que nos castiga a todos.

Entonces, yo creo que una de las cualidades centrales de nuestras culturas es la concepción de que la sabiduría reside en todos, y no sólo en los humanos. La tienen también, por ejemplo, las plantas. En la cultura occidental moderna, la sabiduría no reside en las plantas, y es por eso precisamente por lo que la gente no concibe a la naturaleza como persona. Para ellos, si no es persona, no puede tener sabiduría, ¿no? Para nosotros sí, pues tiene sabiduría porque es persona también, porque nos habla a través de muchas señas (o *lomasas*, creo que dicen los aimara: tenemos montón de *lomasas*), como los llamados indicadores climatológicos, y pues sabemos escuchar, sabemos compartir esa

sabiduría con la naturaleza. También hay que resaltar eso, porque en el hombre moderno, la sabiduría (bueno, el conocimiento) reside en la mente, ¿no?, y no puede residir en los niños y, mucho menos, en la naturaleza, porque no habla. Para nuestros pueblos, la naturaleza sí habla: nos habla, es nuestra madre, es nuestra maestra. Yo creo que también eso hay que resaltarlo, ¿no?

Bueno, a veces resaltamos las cosas más bonitas de nuestros pueblos porque, claro, todas son bonitas, ¿no? Pero también están los conflictos. A veces, cuando hablamos así, de armonía, de cariño y todo eso, ¡ay, qué bonito pueblo! Creo que alguien dijo que no hay que ser románticos. Yo veo que sí somos románticos en el sentido de que respetamos la naturaleza; en el sentido de que sabemos escuchar no solamente con los oídos, sino también con los poros; sabemos por todas partes: nuestros pies, nuestras manos, en fin... no sólo por nuestra cabeza. Pero frente a los conflictos, en nuestras comunidades también hay formas de disolverlos, de armonizarse: hay muchos conflictos, pero también hay muchos mecanismos para disolverlos. Porque el mismo problema es vivenciado como persona. Por ejemplo, el caso de la violencia social que se vivió en Perú: se ha vivido a la violencia como una persona. Digamos, Sendero. A las acciones militares, a todo este conjunto tan violento, se le ha vivido como una peste, como una persona, y nosotros tenemos (bueno, voy a usar un término médico) reducidas nuestras defensas por tanta violencia que nos rodea.

También compartimos la forma de concebir a la autoridad. Por ejemplo, en las comunidades quechuas y aimaras, en todo el Perú, ser autoridad es ser padre y madre de una comunidad. Claro, la autoridad oficial no podría ser nuestro padre y madre; lo es para otros motivos. Pero en nuestras comunidades, ser autoridad es ser sobre todo padre y madre, ser criador y el que escucha. En mi comunidad y las vecinas a la mía aún existen las llamadas

autoridades *varayoc*, que desde pequeños (a los siete, ocho años) aprenden a ejercer la autoridad. Claro, alguien dirá: “sí, pero también en esta sociedad moderna estamos tratando de que los niños sean autoridad”. Hacen incluso remedos de democracia. Creo que en Perú les dan una boletita, una especie de libreta para que ellos simulen votar y practiquen desde pequeños la democracia. Pero eso es un remedo, ¿no? En realidad, al niño se le sigue mirando como niño. Hay un dicho que dice que el niño es el futuro, el mañana; o sea, ni siquiera es el presente: es el futuro, es mañana, es un proyecto todavía. Ni siquiera es persona, sino un proyecto de persona. En nuestras comunidades los niños son autoridad efectivamente, y se les respeta tal como son y se les trata tal como son. Hay una palabra quechua bien bonita sobre la autoridad. Trato de traducirla: para ser autoridad, primero hay que, por lo menos, saber dar; y eso significa, por ejemplo, saber dar hueso a los perros o alguna cosa así, que te dice: “mira, para ser autoridad, hay que tener esas cualidades de servir, cualidades incluso de sentirse menos”, ¿no?

En nuestros casos... Bueno, los profesionales a veces somos los más arrogantes, y siempre que entramos a una asamblea tratamos de ponernos al frente. Cuando nos dicen: “por favor, ingeniero” y nos ceden espacio para entrar con la arrogancia de siempre, ahí se rompe el respeto a las autoridades, ¿no? Eso pasó en la comunidad mía.

El respeto a las autoridades es, pues, un respeto efectivamente profundo y cariñoso: les decimos papá y mamá, y hay todo un aprendizaje porque quienes están en la cabeza son los que tienen mucha sabiduría agrícola, para criar a la familia, para criar a la comunidad en las dificultades y en, digamos, la abundancia.

También, tomando la palabra aquí de Felique Quispe de que todo tiene su tiempo,

también eso hace diferentes, particulares, a nuestras culturas y comunidades. Efectivamente, todo está al ritmo de la naturaleza. El hombre no es quién para romper ese ritmo. Se dice: "si hay comida, pues comeremos; si no hay comida, qué vamos a hacer, qué podemos hacer". Yo creo que es una cualidad de armonizarse con los ciclos de la naturaleza, de interpenetrarse, como dijo Grimaldo, de estar digamos *enchufados* a tu medio. A veces la música tiene igualmente sus ritmos, sus ciclos. A veces, por querer dar valor a nuestra música, sacamos nuestra música ritual en cualquier momento, y esa música corresponde a un tiempo y un lugar específicos para ciertas ceremonias. No son universales todas las cosas que tenemos: su particularidad es su relación específica con el tiempo y el lugar. Muchas veces, al tratar de recuperar nuestra música, nuestra vestimenta, también tratamos de agredir.

Efectivamente, todo tiene su tiempo, y hay que estar interpenetrados precisamente con el tiempo, con la naturaleza. Nada más.

ALVARO GARCÍA LINERA: Varios compañeros y compañeras han ido mencionando un conjunto de elementos que pudieran establecer un principio de comunidad de las naciones y los pueblos indígenas. Se ha hablado de la concepción de la naturaleza como ser vivo e indivisible; de la tierra en común; de las relaciones de reciprocidad; de la confianza entre las personas; del principio de servicio; de sistemas normativos; de sistemas políticos en común; de valores y modos organizativos que se dan en el ámbito de la vida cotidiana; de la salud, el derecho, la música, la religiosidad, la lógica numérica, los sistemas productivos...

En fin, de varios niveles de comunidad de las naciones y los pueblos indígenas, pero yo quería hacer notar una preocupación sobre estos elementos, y es que una buena parte de ellos, que considero válidos porque vienen de los

propios indígenas, corren el riesgo de dejar de lado a otros indígenas. Hay un énfasis especial de centrarse en el ámbito agrario y comunitario; pero, ¿y los indígenas que viven en la ciudad, qué con los indígenas de la ciudad? También son indígenas, pero no tienen tierra en común; quizá ya no tienen relaciones de reciprocidad, porque eso se da en el ámbito de las comunidades locales; no tienen, quizá, sistemas productivos ni un sistema político como las comunidades agrarias, pero son indígenas. Igualmente, ¿qué con los indígenas que ya no viven bajo relaciones estrictamente comunitarias, que están en las academias?, ¿qué con los indios que son sociólogos, ingenieros, astrónomos?, ¿qué con los indios que son comerciantes o proletarios, que ya no están en el ámbito de los sistemas comunitarios sino incorporados a las sociedades industriales, mercantiles, pero que son indios, son indígenas? Mi preocupación es cómo incorporar a este mundo urbano de la indianidad, que ya no es solamente agrario. Los indios no son solamente culturas agrarias: son más que lo agrario, más que lo campesino. Lo indio es urbano-rural, y creo que los movimientos de Ecuador y Bolivia están mostrando esta dimensión urbana o rural del movimiento indígena. Entonces, hay que construir un consenso capaz de articular algo en común del indio urbano, del rural, del mercantilizado, del *comunitarizado* pero que sigue con todo, sigue siendo indio ante los suyos y sigue siendo un indio ante la sociedad oficial, ante el Estado.

Quizá lo que nos está pasando es que no son similares los espacios de la cultura, de la identidad cultural y agraria, y el de las prácticas organizativas. Es decir, un pueblo indígena es, está, en la ciudad y está en el campo, pero también un pueblo indígena o una nación indígena tiene relaciones comunitarias y tiene relaciones mercantiles. ¿Cómo, entonces, crear un concepto que anude estas características? Recomiendo no

hacer coincidir: no todo pueblo indígena está en el campo, ni todo pueblo o nación indígena es meramente comunitario. Lo indígena, en verdad, se ha expandido mucho más allá de lo comunitario: está también en los intersticios de la sociedad industrial, está en los barrios, está en las trastiendas y está en la parte popular de las sociedades industriales, y eso también hay que incorporarlo. También, recogiendo una de las intervenciones, introducir en la construcción de la identidad nacional y cultural de lo indígena, de lo común de lo indígena, la condición de dominación y la condición de insurgencia. Es decir, también es indígena aquel que es excluido y discriminado por su propia condición cultural y nacional. Creo que ese es el principio, digamos, algo que une a todas las reflexiones de los líderes y representantes indígenas aquí es el punto de partida de su exclusión y discriminación; pero también, un punto que une al indígena, junto con su exclusión y discriminación, es su principio de insurgencia. Es decir, indio es aquel que se asume como indio frente a sistemas de exclusión, dominación, discriminación. Entonces, estos dos elementos: de la insurgencia, que es una autoafirmación frente a poderes de exclusión, de la exclusión que quiere homogeneizar en la falta de derechos y la discriminación hacia los pueblos; y encontrar otros elementos complementarios de la construcción de la comunidad de indios que estamos queriendo definir acá, en términos de qué es lo común a las distintas naciones y pueblos indígenas.

FERNANDO RAMOS: Yo quisiera comentar algunas cosas más. Creo que tenemos en común cuestiones dolorosas y también cuestiones festivas y alegres. La dolorosa es que somos comunidades y pueblos dominados y en constante resistencia. Hemos venido caminando

después de la llegada de los españoles y de la invasión en un proceso de resistencia permanente, y eso tiene consecuencias dolorosas que han llevado a la pérdida de la lengua y de algunas cuestiones identitarias propias de nuestros pueblos. En algunos casos se están haciendo esfuerzos por recuperarlas, enriquecerlas. Y también compartimos, creo con todos los pueblos indígenas de América o de esta *Abya Yala*, esta idea del regreso de nuestros dioses, reyes o sacerdotes que huyeron cuando soñaron o cuando vieron la llegada de los españoles. Al menos en Oaxaca, yo he visto, y en México, principalmente, hemos visto toda esa idea del regreso de Quetzalcóatl, el regreso del rey Condoy, el regreso de esos dioses, de esos sacerdotes. Creo que eso lo compartimos todos los que vivimos en esta tierra de *Abya Yala*.



Algo que quisiera unir a la idea de agrocentrismo es decir que nuestra cultura está centrada en el maíz. Hay algo que está faltando aquí: las fiestas. Nosotros también tenemos derecho, y lo hemos ejercido, de divertirnos, de gozar, y hemos hecho nuestras fiestas como algo central de nuestra identidad, de nuestra forma de ver el mundo, de nuestra particular forma de ver la vida y de ver el mundo. Y las fiestas están centradas básicamente en todo lo que es el proceso del ciclo agrícola, es decir, desde la siembra hasta la cosecha. La fiesta es compartir con los visitantes y dar gracias de todo lo que se cosechó, se obtuvo, y pues renovar esperanzas para el siguiente año de trabajo, ¿no? Es un momento de más o menos cinco o seis días en algunos lugares, pero independientemente de cómo se haga (si se haga con tambora o con música de viento o chiflando), es fiesta, es alegría, es compartir la comida, es abrir las puertas del pueblo, las puertas de la

casa, abrir los corazones de la gente que está recibiendo a los visitantes. Creo que ese elemento lo compartimos todos, y los gobiernos y los investigadores nos han criticado de que somos muy fiesteros. Bueno, es que no entienden la lógica de cómo festejamos nosotros, ¿no? Dicen que somos borrachos y que gastamos todo el dinero y todo el producto de nuestro trabajo en fiestas. Bueno, es que no entienden, porque nosotros no vivimos para acumular, como decía Felipe Quispe; las culturas indígenas no tenemos esa idea de acumular, como la tiene el capital. Nosotros tenemos la idea de distribuir, de compartir, de vivir, ¿no? y eso lo hacemos en una fiesta, independientemente de que sea al santo patrono o a la santa patrona, a los antiguos dioses en sus lugares de origen, a la madre tierra, al sembrar, al nacer el niño o cuando muere la gente, cuando mueren nuestros mayores y mucho más cuando muere un niño. Cuando muere un niño, no se toca música fúnebre: se toca música alegre, se lanzan cohetes, se baila incluso frente al féretro del niño.

Tenemos esa otra parte que está faltando: tenemos cuestiones organizativas, tenemos una concepción del mundo, pero también tenemos nuestra cuestión festiva que es fundamental: producimos, pero también gozamos la vida ¿no? Creo que eso es algo que nos caracteriza a los que vivimos en comunidades indígenas.

Otra cosa que me parece importante resaltar aquí es un poquito la preocupación del que me antecedió en la palabra: cómo incorporar a los indígenas que ya no son, es decir, que ya no viven en el ámbito de la comunidad y viven en las grandes ciudades. Creo que esto lo tenemos en común: que estamos tratando de incorporarlos, si no físicamente, al menos sí en cuestiones que tengan que ver con sus raíces. Por ejemplo, en casi todo Oaxaca se resignifica incluso el concepto, la idea de ciudadano o de comunero. Es decir, independientemente de que

estés en la ciudad de México, en Oaxaca, en Los Angeles, en donde quiera, tú tienes una obligación moral, ética, con tu comunidad. De ahí que digo que no sea tan gratuito que los migrantes, para seguir manteniendo ese derecho de pertenecer a la comunidad, tienen que estar cumpliendo con sus servicios. Aunque no lo hagan físicamente, pero sí pagando a la persona que lo haga. El derecho de pertenecer se gana cumpliendo las obligaciones. Ese es un principio básico que tenemos en común las comunidades indígenas. Primero, estamos obligados a cumplir con todas nuestras obligaciones en el ámbito de la comunidad, como el servicio, los cargos, el trabajo comunitario, la fiesta, para después tener derecho a usufructuar la tierra, a vivir en comunidad, y no al revés: que podamos exigir equis derechos (más ahora, que hay un montón de derechos). Y, como las sociedades occidentales o urbanas, podemos cumplir o no alguna obligación. ¿Qué obligación tiene un ciudadano urbano, aquí en el DF o en la capital de Chile, o en Estados Unidos? Yo no sé qué obligación pueda tener; la única que se me ocurre es el de ir a votar, pero no hay ninguna autoridad que le diga: "tú tienes que ir a votar porque es tu obligación". Pero, eso sí, pueden exigir todos los derechos habidos y por haber. En cambio nosotros, en nuestras comunidades, no: tenemos que ganarnos este derecho y este, y ganarnos implica servir, cumplir nuestras obligaciones. En esa medida, en la medida que seamos capaces de cumplir con nuestras obligaciones e ir ganando autoridad, tenemos derecho a pertenecer, a ser miembros, a ser cobijados por la comunidad y que su autoridad, ese padre y madre y esa madre tierra nos cobijen a todos y a los ciudadanos de afuera. Por eso, yo decía que esta filosofía comunal de vida no implica tener un territorio y tener, digamos, el arado para trabajarla; implica tener una actitud, independientemente de dónde estés, aquí o allá, pero eres zapoteco de tal lugar, eres aimara de tal lugar, y en ese sentido tienes una

obligación moral, una obligación ética con tu comunidad, con los miembros de tu pueblo.

FELIPE QUISPE: Decía Alvaro que los de la ciudad ya no cumplen con la religiosidad del *ayllu*, pero yo he visto que eso sí: ya no tienen tierra, de eso estamos conscientes (habría que crear un movimiento sin tierra), pero yo veo que cuando nace un niño, primeramente es la coca, ¿no?, y ahí está la religiosidad en las ciudades. Cuando lo hacen bautizar, de la misma manera la coca está ahí. Cuando ya tiene un año, en carnavales lo hacen recortar. Eso lo llaman *rutuchi*. Los llaman, a todos los residentes de la provincia o de la comunidad, y cada cual tiene que cortarle un pedazo con diez bolivianos, con 50 bolivianos, con cien bolivianos. Esa gente de la ciudad está haciendo el mismo *ayni* que realizamos en las comunidades. No, no se han olvidado. Y ahora: si hay una fiesta en la ciudad, digamos en carnavales (en Oruro es la más grande), la gente baila de la misma manera que en el campo... Bueno, han cambiado: sólo utilizan la banda de música y eso ya no es nuestro, pero quizá se hayan alineado en ese campo. Pero digo que ahí están las expresiones. Por ejemplo, inician para construir una casa: primero tienen que dar un *apjata*, o sea que tienen que dar una plegaria a la *pacha mama*, a la madre tierra. Dan un pago con algunos elementos que se necesitan (hay un montón) y entonces un *yatiri* (un sabio) da una plegaria en ese lugar. Es como un cura que bendice, igualito lo hacen en nuestro medio. Yo veo que en las ciudades están haciendo eso. Inclusive, esos días de movilización en el Alto de la Paz, todo mundo estaba ahí con la religiosidad de las comunidades. Entonces, yo veo que nuestros hermanos que viven en las ciudades no se han alejado mucho: están cerca de las comunidades. O sea que esa cultura no se ha perdido mucho.

De la ropa, han tenido que ponerse corbata, han debido ponerse traje a lo occidental.

Pero hay que verlo nomás: puede bañarse cuatro o cinco veces con distintos jaboncillos, puede ser palmolive, riotero o lux, ¿no?, pero va a seguir siendo nomás indio, porque el cuello chiquito, grueso, se ve de lejos. Es lo mismo: la religiosidad del *ayllu* existe. Inclusive, en la universidad en que yo estaba (he estudiado muy viejo), veía que la gente pues estaba *pijchando* la coca y agarra vino o challa para que se vea bien. Siempre está ahí: ya no será esa plegaria a la tierra, a la *pacha mama*. Ya no labran la tierra porque están trabajando las minas, por ejemplo. En la mina tienen sus *huacas*, su lugar sagrado donde tienen que ofrendar ese pago que le dan para que no pase ninguna desgracia. El chofer que maneja un carro también tiene que dar ese pago, pero trabajan junto con la religiosidad. Inclusive, yo he visto a los evangelistas; los visité, pues decían: “no, nosotros estamos yendo para ir al cielo, pero también estamos practicando nuestra propia religión, llámela *hermana*”, me decían.

Entonces, yo no puedo decir que la gente de la ciudad ha dejado su religiosidad. No: ahí está viva en la práctica de nuestros hermanos. Van a disculpar.

XUNO SETET SIAN: Yo quería empezar con lo de la fiesta que ya mencionó el compañero. En Chiapas, en los pueblos en resistencia, alguien que llega y no conoce la idiosincrasia diría: “pues están en resistencia, se mueren de hambre, ¿y todavía bailan y hacen fiesta?” Pero justamente lo que decía el compañero: la fiesta tiene otro sentido, tiene otro carácter. Por ejemplo, en Chiapas hay fiestas donde se baila y otras donde se danza, y también eso tiene mucho que ver con el tipo de música que tenemos los pueblos, porque no es lo mismo la música que se baila en un antro, en el corazón de la ciudad, que en los pueblos o en las comunidades. Yo recuerdo que en alguna ocasión, hablando con unos ancianos, decían: “nuestra música y nuestra danza son para acariciar nuestro corazón y el de la madre tierra

y a los dioses". Ahí ya estamos mirando cosas distintas: es distinto cómo se concibe la fiesta en Occidente y cómo la concebimos nosotros, ¿no?

Acerca del servicio y el trabajo, que también ya se mencionó, nos los inculcan desde muy pequeños. Si un niño no trabaja, podría no comer, porque si lo decide deliberadamente, "no voy al trabajo", pues entonces cuando diga "¿sabes qué?, tengo hambre", algunos le dirán: "pues no trabajaste, no tienes derecho a comer". Por supuesto que esto es reprobado en el mundo occidental: sería una explotación laboral infantil. Pero en nuestro pueblo no es así: desde muy pequeños nos inculcan este valor del trabajo y esta necesidad, además, de trabajar.

Otra cosa que también tenemos en común, que ya se dijo, es el respeto, y ya con lo nuevo, que también está en los pueblos, es el derecho. Recuerdo, en una ocasión, un señor discutiendo con sus hijos; él decía lo del respeto, que se ha perdido el respeto, y sus hijos, pues argumentaban que ellos tenían sus derechos, ¿no? Entonces, las nociones del respeto y el derecho son distintas: los pueblos exigimos más respeto, y creo que el mundo occidental más bien ha escrito derechos que también, de alguna manera, nos los hemos apropiado (y por qué no, si no somos pueblos aislados).

A mí me causa inquietud la pregunta que hace el compañero. Yo creo que lo comunitario trasciende el espacio físico, el sentido comunitario no está solamente en el paraje, en la comunidad físicamente establecida: va más allá que eso. Yo creo que es algo que tenemos claro. ¿Por qué digo esto? Porque el compañero de Oaxaca ya dijo una razón, y la otra es que también siempre tenemos nostalgia de nuestra tierra, de nuestro

terruño, de donde nacimos: siempre nos acordamos de dónde está nuestro ombligo, y parece que a la sociedad occidental eso no le importa mucho: le da lo mismo vivir uno, cinco años en un lugar que en otro. Pero para nosotros, al menos algunos de mi pueblo, no es lo mismo: siempre tenemos referencia de nuestro pueblo, tenemos como referente a la comunidad, a nuestra tierra, allí donde está nuestro ombligo. Creo que eso también nos caracteriza y es común, creo, en todos nuestros pueblos.

Otra cosa común son nuestras enfermedades. Los antropólogos dicen *enfermedades culturales*, psicomáticas o hasta brujería, porque difícil alguien va a creer que se puede enfermar de la vergüenza o que se enfermó de su *chulel*, por ejemplo. Pero para nosotros existen esas enfermedades, aunque los otros no lo crean.

Otra cosa común en nosotros es que somos pueblos que a lo mejor, a los que ya sabemos un poco, nos cuesta escribir, escribir nuestra cultura. Somos pueblos orales (o no sé cómo pudiera llamarse): los conocimientos se transmiten de generación en generación a través de la lengua, a través de pláticas, de charlas en el fogón. Entonces, no hemos aprendido a escribir, a sistematizar nuestra sabiduría y conocimiento. En ese sentido, pues sí nos han ganado el mandado, ¿verdad? Por eso nos llaman como quieren los que nos han estudiado; por eso (a mí me ha tocado) a veces nos dicen cosas como que va a venir tal fulano a dar una plática sobre pueblos indios y todos los compañeros indígenas luego salimos, "¡pssh!, eso ya me lo sé". El problema es que no hemos aprendido a sistematizar nuestros conocimientos.



Otra cosa es la noción de tiempo y espacio que se decía. Yo creo que también es común entre los pueblos que no nos importa dónde está sur y dónde el norte: nos importa dónde sale el sol. ¿Por qué? Porque al amanecer, los ancianos se inclinan y le dan gracias al padre sol, porque ya amaneció, porque ya despertó, porque nos ha dado otro día más. Esa es nuestra ubicación: la salida del sol y por dónde descansa. Esos dos puntos o lados cardinales son lo más importante para nosotros, a diferencia de los compañeros o hermanos occidentales, que lo primero que buscan es dónde está el norte y dónde está el sur. Bueno, por lo pronto ahí le dejo.

MOJDE HOJJATI: Hace unos años, unas extranjeras fueron al pueblo de San Andrés Chicahuaxtla (a donde muchas veces hemos llevado a extranjeros), y una de las señoras preguntó a las señoras triqui: “ustedes, ¿por qué su ropa es de colores brillantes, por qué usan tanto el rojo?”, y las señoras de Chicahuaxtla dijeron: “nosotros usamos colores fuertes porque estamos felices, porque estamos contentos, y creemos que ustedes se visten de negro y gris y café porque están tristes”. No sé si eso sea cierto, pero algo que he visto que tienen en común muchos pueblos indígenas (no solamente en América Latina, quizás en muchas partes del mundo) es el uso, sobre todo en las mujeres, de colores brillantes, de colores llamativos, de colores alegres. Esto quizá no es tan importante, pero es algo bonito que tenemos en común y lo quería decir...

ANTIX IQUIN: Muchas gracias, siempre nos sentimos alegres porque siempre hay alguien que se preocupa por nosotros (risas), pero creo que desde los 500 años, de todos modos el indio no tenía salvación. Por eso nos bautizaron. Yo tuve la oportunidad de estudiar en un seminario, y gracias al formador no soy cristiano; de los 24 que estuvimos, sólo uno no se salvó: sigue siendo cura en Guatemala, y los demás ya no son

sacerdotes romanos, sino guías espirituales o sacerdotes mayas: se han salvado. Yo no me preocupo por los compañeros que no son mayas. Les acompaño para que busquen su identidad, pero debo de preocuparme por mí, por mis *kines*. Gracias a que durante mi no ser cristiano cumplí el *kum bilat*, 20 años, ya tengo mis dos guías espirituales, y es cierta la filosofía maya.

Yo pienso que desde la colonización el gobierno no nos quiere ver, pero ahí estamos. Unos nos estamos perdiendo definitivamente. Hay unos que ya no queremos regresar a nuestro lugar y, sin embargo, cuando ya estamos muertos, nuestra propia familia nos quiere dejar en el lugar donde se quedó nuestro *mush* (omblijo). En los Estados Unidos han muerto varias personas, pero desde allá colaboran todos para que ese cadáver llegue a su pueblo. Esa es la actitud: tenemos nuestra tierra, nuestro sol en la mente. La organización *Ishim*, en los Angeles, tiene su propio sol, y aquí en México hay 14 mil *ancopales* que ya están con sus bailes. Hay una marimba que se llama “Colón, colón, cabeza del pueblo”. Con esos mismos tocan la marimba aquí, saliendo de la frontera. Lo mismo con el día de los muertos: toda la gente llega (al menos en mi pueblo) y, aunque tan “labilistados”, tan licenciados que son, como decimos nosotros en Guatemala, van a ver a sus abuelos, enterrados 50, 60 años antes. Es decir, de todo modos tenemos relación con la madre naturaleza.

Hay muchas cosas que tenemos aquí. No tenemos tierra, sí, pero hablamos de comunidad. En Guatemala tenemos una academia de las lenguas mayas que ha transcendido en muchas instancias. No hablamos de área lingüística, sino de comunidad lingüística. Nos salen invitaciones desde los Estados Unidos, de los que ya son guatemaltecos nacidos allá.

El calendario: ahí está nuestro poder, nuestra potencialidad. En la juventud,

actualmente ya no quieren ver rezar el padre nuestro, ya no: sólo los grandes quieren ir al cielo, los jóvenes no. Y en la ceremonia maya siempre nos tildan como brujos, pero nuestra resistencia ha llevado a que las iglesias católicas se vayan a donde están los abuelos y tengan candelas, que antes se habían sacado. Ahí están las candelas, y las iglesias tienen sabor, tienen olor de humo. Eso es. Muchas gracias, sólo quería complementar.

BENJAMÍN CHAJ: Muchas gracias. Parece que queremos, a partir de las experiencias particulares, explicar lo general, y algunos consideran que la parte no puede explicar al todo, pero el todo puede explicar a la parte. Pero escuchando a los compañeros, yo siento que las partes sí explican bastante el todo. En la mañana, desde mi punto de vista, como que constatamos que lo diverso estaba definido ¿verdad?, y el compañero Alvaro, en su última intervención, nos desafió a construir un concepto que no se limitara a lo indígena o que no sólo expresara lo indígena, sino también lo no indígena, y quedó el desafío en el aire, ¿verdad? En Guatemala hay varias tendencias en relación a este aspecto. Muchos consideramos que no queremos pequeños pedacitos de tierra para los quichés, para los calchiqueles, sino que queremos que el estado guatemalteco se recree con nosotros. Si nos vamos a las autonomías territoriales, nos preguntamos qué pedacito de Guatemala no pertenecería a lo maya: todo, todo, todo es nuestro. Entonces, queremos recrear el derecho, queremos recrear la nación, queremos recrear la política, queremos recrear las leyes con nuestra concepción del mundo y de la vida.

En esta segunda parte, igualmente el compañero Alvaro nos desafía, nos invita a reflexionar sobre los hermanos que de alguna manera han roto su vinculación comunitaria: qué de los compañeros que están en la industria, en los centros urbanos. Muy atinadamente,

compañeros indígenas que me antecieron en la palabra respondieron que lo comunitario no se limita a un espacio geográfico: es más que eso. En quiché, la raíz de lo comunitario es común que signifique "fortaleza", fortaleza como espacio. Eso es interesante, y aunque muchos compañeros y hermanos que viven en las grandes ciudades no tienen tierras para recrear la relación con la madre tierra, también a veces se reduce la tierra sólo a un punto de vista. Y a lo mejor vale la pena de ver la tierra de diversos puntos de vista: como espacio para vivir, como espacio para producir, como fundamento cultural, como territorio. Si matizamos todos esos conceptos, esas maneras de ver la tierra, siempre va a haber una vinculación con la tierra, siempre. Por ejemplo, en Guatemala hay compañeros que no tienen tierra para producir, pero hay un espacio sagrado donde todos van periódicamente y hacen y tienen la relación con la tierra, porque también la tierra no es necesariamente el polvo. Aun habiendo una alfombra, hay relación con la tierra: no se termina, no se limita.

Sin embargo, me parece que la preocupación de fondo de muchos de nosotros es cómo todos estos principios, cómo todos esos elementos están siendo necesarios (o han sido necesarios) para incursionar en el poder, que es en última instancia lo que limita nuestra vida plena. En el contexto de la negociación entre la insurgencia y el gobierno, se acuñó una frase muy interesante en Guatemala: "del racismo y la discriminación a la vida plena con identidad y derechos". Es muy bueno y bonito hablar de todo lo que tenemos y etcétera, etcétera, pero cómo todo esto que tenemos nos permite, nos está permitiendo, nos va a permitir, incursionar en el poder, en el poder político, en el poder económico.

Son preguntas que les quería plantear para seguir profundizando en esta discusión. Gracias.

SERGIO BELTRÁN: Para abundar en esta misma línea, quisiera recordar dos experiencias que para mí revelaron, me hicieron claro, qué es la comunalidad, como la hemos llamado, como se ha llamado en Oaxaca. Efectivamente, va más allá de un espacio geográfico.

Alguna vez que la autoridad de un pueblo hablaba, platicando con nosotros, sobre la migración, nosotros, claro, con nuestras herramientas teóricas de análisis y como gente buena preocupada por los pueblos, por las comunidades, llegábamos a la conclusión de que la migración es algo terrible que destruye pueblos y acaba con identidades. Esta persona, la autoridad de este pueblo, nos decía: “no, la migración es algo bueno: si todos los ciudadanos de este pueblo vinieran ahora a querer vivir aquí al pueblo, no habría tierras para todos, o a la mejor las habría y todos podrían tener un pedazo de tierra para trabajar, pero entonces nos acabaríamos el bosque, y si nos acabamos el bosque, entonces se acaba el río, y si se acaba el río, se acaba todo”. Esta es una forma de resistir que incluye apropiarse de las herramientas del otro, pero no absorberlas: no dejar de lado las mías para tomar la suya, sino adaptarlas a mi conveniencia y a mi forma de ver y pensar y vivir el mundo.

La otra anécdota que quería compartir es también una discusión que se ha dado desde hace años entre varias de las personas del maravilloso equipo con el que trabajo. Es esta reflexión: hay algunos que, porque nacieron dentro del contexto de un pueblo indígena, se dicen indios y trabajan de indios profesionales, ¿no?: tienen un empleo de ser indio, y ahora son escritores de marca, pintores de galería (como se ha dado por ahí), políticos famosos... pero de esa forma de vivir y sentir el mundo ya no tienen nada. Se visten como indígenas y levantan la bandera todo el tiempo, pero de indígenas no tienen nada. Del vivir y entender la vida desde la comunidad les queda

muy poco. Los veíamos nosotros y decíamos: “bueno, y ahora yo qué hago”. Como decía don José María Bulnes hoy en la mañana, a la mejor necesito traer a alguien que haga genealogía para poder encontrar ahí mi rastro de indígena, pero los paradigmas que explican la vida del mundo occidental ya no me funcionan, ya no me responden a como yo veo y siento y vivo (y empiezo a entender) el mundo. Alguien por ahí nos decía: “no se hagan bolas, la mejor manera de catalogar quién es indígena y quién no, es quién se afirma cómo indígena y es consecuente con ello”. Quizá no nos afirmemos como indígenas, no tengamos todavía el nervio de hacerlo, pero sí sabemos que por ahí va el camino y que hacia allá vamos. Un indígena profesional nos decía en una plática: “no los entiendo a ustedes; nosotros vamos para la ciudad y ustedes ahí vienen de regreso, buscando recrear las formas de vida que yo estoy tratando de dejar atrás. Lo que quisiera es tener un coche y vivir en una ciudad y tener dinero y un empleo para ir al cine y no preocuparme por si mañana alguien me va a llamar a trabajar fuera de tiempo”.

Esa es otra de las cosas que enfrentan los pueblos de la América: ¿cómo hacemos para que el otro entienda?, ¿cómo saber qué es la reciprocidad si no hemos experimentado el gozo de ayudar a otro?, ¿cómo poder explicar la fiesta si no nos hemos sentido cobijados por los vecinos o por los amigos que nos invitan a celebrar la vida con ellos?, ¿cómo poder entender el trabajo sin remuneración sin la certeza de que eso me permite la continuidad, permite que mi forma de vivir, mi comunidad y los que como yo son puedan sobrevivir en el tiempo, puedan mantenerse? Quizás el reto va por ahí también, ¿no?: cómo hacer para compartir esto que está ahí, que funciona, que recreamos todos los días y que los demás no muy alcanzan a entender porque no pueden, no tienen las herramientas para hacerlo.

ESTEBAN KROTZ: Yo quiero decir dos cosas que me llamaron la atención de esta sesión de la tarde y luego hacer dos preguntas que yo mismo me hago y que tal vez pueden servir a la discusión.

La primera cosa que me llama la atención en esta discusión sobre qué es lo que tenemos en común es qué tan difícil es traspasar los límites del Estado, porque se me hace que la mayor parte de las intervenciones, cuando hacían referencias a otros grupos, siempre se referían, por cierta necesidad, a otras comunidades dentro de su mismo país. Para los que estamos en el ejercicio, es muy interesante la discusión de salir de estos límites que han impuesto los estados a través de sus sistemas políticos y jurídicos, de su política escolar y de su política lingüística. Hay ciertas aglutinaciones que aquí se están tratando de romper, de alguna manera, a través de este proceso de comparación de qué es lo que se encuentra incluso en otras, en otras partes del mundo.

El segundo elemento que me llama la atención es ver cómo casi todas las caracterizaciones van hacia adentro: describen elementos tomados de la vida, de la experiencia reunida, y muchas veces los comparan con otras vivencias, las de lo que se llama “el mundo occidental” o “de la ciudad” o algo así. Pero en lo que se ha mencionado no aparece esta situación de la agresión sufrida y de la resistencia frente a la colonización.

Ahora, dos preguntas. Una es si tratamos de hacer una lista de elementos. Me llama la atención que varias veces se dijo: “lo que tenemos en común es lo que nos une”, y se hace una lista de elementos. Ahí yo veo dos posibilidades. Una, se hace una lista y se agrega y se agrega y se encuentra otra parte y se agrega más; es una lista abierta, una lista que no tiene fin, que puede incluir mucho y más todavía, pero

al incluir casi todo tal vez caracteriza muy poco. Al revés: una lista, la que sea, siempre excluye. No sé si Tararán Uri, con una estructura comunitaria muy distinta de la que se ha comentado acá de comunidades de la península de Yucatán (que en su mayoría no tienen estructura de autoridad propia), o las maquirijares se encontrarían en esta lista o se sentirían excluidas de otras comunidades. No se trata solamente de los que viven en la ciudad, sino también de los que no tienen comunidad.

La última pregunta trata de relacionar este problema de la lista con lo que se comentó insistentemente en la mañana sobre este concepto de hermandad como algo muy característico. ¿No podría ser una posibilidad pensar lo que se tiene en común a partir de esta idea de hermandad, y no a partir de lo que es común en todos? Pienso un poco y el único ejemplo es una familia, una familia grande. Mi propia familia no es muy buen ejemplo: solamente somos tres hermanos. Pero la de mi esposa es más grande: son nueve, y si uno ve a los nueve hermanos y hermanas, la mitad de esa familia tiene ojos claros y pelo rubio, y la otra mitad tiene pelo oscuro, tez morena. O sea: cuando uno los ve, a pesar de que son hermanos, no encuentra nada que sea común a todos ellos. Me parece que eso se estaba tratando de hacer: identificar algo que tiene que ser común a todos. Sin embargo, cada uno de ellos tiene algo en común con los papás. No sé si así se podría pensar también lo que se tiene en común con otros.

FELIPE BURBANO: Cuando se intenta definir cuáles son los atributos en común de estos pueblos indígenas, me da la impresión de que el peso de la cultura es un peso enorme; es decir, que la posibilidad de diferenciarse, que la posibilidad de encontrar rasgos comunes, viene desde la cultura. Tal vez voy a hablar un poco como sociólogo. Viene desde el discurso de la antropología, y me parece que en este esfuerzo de diferenciarse y de encontrar rasgos comunes, siempre aparece Occidente. Me parece que este

juego de diferenciación e identificación necesita de Occidente: sin Occidente sería imposible, y un poco lo que percibo aquí (con cierta emoción, claro) es esta fiesta de la diferencia, esta posibilidad de afirmarse en la diferencia.

Ahora: cuando yo miro el discurso del movimiento indígena ecuatoriano, miro otros problemas que los identifican. Por ejemplo, el de la pobreza. Yo no sé cómo, desde la diferencia cultural, se miran ciertos indicadores de pobreza, pero ese problema es creciente en las comunidades indígenas. También en términos de ingresos, las diferencias entre el campo y la ciudad son cada vez mayores. Hay problemas crecientes de migración, formas de explotación en las ciudades, dificultades de acceso a la tierra y al crédito, abandono del Estado... Yo no sé hasta qué punto estos problemas, que aparecen de manera recurrente en el discurso del movimiento indígena ecuatoriano y simultáneamente al discurso de la diferencia cultural, planteen límites a esa propia posibilidad de afirmación cultural más allá de la comunidad. En ese sentido, tengo la sensación de que la diferencia está siendo pensada desde el espacio de la comunidad y de, digamos, las particularidades. Ahora, me parece que en el caso de la experiencia del movimiento indígena ecuatoriano, la lucha contra la exclusión identitaria, la lucha por la diferencia, ha sido tan importante como la lucha contra la pobreza.

Pero retomo un poco la pregunta que planteaba el compañero guatemalteco. Toda esta posibilidad de reafirmación de la diferencia cultural, ¿cómo enfrenta estos otros problemas a los que se ven abocados los pueblos indígenas, las comunidades indígenas? Es decir, me parece que el problema del reconocimiento a la diferencia, en el caso del discurso del movimiento indígena ecuatoriano, ha estado íntimamente vinculado con la lucha para resolver la pobreza. Incluso, las discusiones que se han planteado ahora dentro del propio movimiento es que este

discurso de la identidad étnica, de la identidad cultural, no aparece con la retirada del estado desarrollista, para responder al vacío que deja. Me parece... no sé, que esta alegría por el discurso de la diversidad cultural está llevando a no mirar otros problemas que, insisto, aparecen como centrales en el discurso del movimiento indígena ecuatoriano. Y, después de este tránsito por el poder, el movimiento indígena se enfrenta a desafíos mayores, porque esas posibilidades de encontrar respuestas a los problemas de la pobreza no vinieron del movimiento indígena, que no tuvo respuestas al problema de la pobreza el rato que estuvo inmerso en esta participación en el gobierno. Entonces, creo que por ahí hay un riesgo.



Se ha planteado esta tarde si a los pueblos indígenas, a las comunidades indígenas, les definen también algunas formas de ejercicio de la autoridad política que sean específicas y al mismo tiempo comunes a ellos. Me parece que parte de los desafíos que tienen, y que han planteado a las sociedades nacionales, vienen de la idea de presentar formas alternativas de organización política. Alternativas, digo, a las democracias liberales. Y de lo que he escuchado hasta ahora, ha habido una reflexión más bien pobre sobre estas otras formas de autoridad, de ejercicio de la política, de ejercicio del poder que podrían ser comunes y que, insisto, podrían ayudar a pensar en formas alternativas a la democracia representativa, a la democracia liberal, que también ha sido un caballo de batalla del movimiento indígena.

ARMANDO CONTRERAS: Gracias. Deseo expresar algunas preocupaciones, como las siguientes: los pueblos indígenas reproducen su cultura, los principios de reciprocidad, de servicio, de hermandad, la lengua y todo lo demás que se ha

dicho aquí; sin embargo, parece que a la mayoría de los pueblos (si no es que a todos) también les es común algo que no han podido evitar: aceptar vivir con una contradicción en su interior que no les es propia. Por lo menos en México (y no creo que sea diferente en los demás países) han aceptado, por ejemplo, un sistema de educación oficial que tiene otros principios, como la individualidad, como el trabajo para sí, como desconectarlos de su realidad cultural. En muchos lugares (la mayoría), esa contradicción interna en la reproducción de sus valores les ha servido, agradidamente, para afirmar su cultura y para lo que podríamos denominar, de alguna manera, una *actualización dinámica*. Sin embargo, al estar presentes incluso con instituciones (como las escuelas en cada una de las comunidades), también los valores de la cultura dominante han estado avanzando y ganando terreno: han logrado el exterminio y la negación de los principios y las formas de ser de algunos pueblos.

Por otro lado, si bien es cierto que en muchos, en la mayoría de nuestros pueblos existen formas de intercambio, de igualdad, de reciprocidad, también existe la forma capitalista de producción e intercambio. ¿En dónde no encontramos Coca cola? ¿En dónde no encontramos tienda? ¿En dónde no encontramos la circulación del papel moneda? Están en todos lados, y muchas veces esto nos va dando incertidumbre en lo que somos y lo que pretendemos ser. También en muchos de los casos nos afirma. Estamos penetrados, pues, por una gama institucional dominante que compite con nuestros valores de manera recurrente. La mayoría de las fiestas que hacemos en nuestras comunidades ya son mezclas, mezclas de lo que fuimos y lo que somos con lo que nos es ajeno. La música, por ejemplo: los aparatos de sonido, los diferentes grupos, qué se yo. Incluso, en muchos lugares ha inhibido nuestra capacidad inventiva y creativa. Ante esto, nosotros creemos que la

lucha permanente nos ha convertido en pueblos guerreros: somos pueblos que aspiran a reinventar los estados nacionales para poder ir conquistando los espacios que históricamente nos corresponden. Al mismo tiempo, (es una realidad innegable) esa misma contradicción que llega a nuestras comunidades ha desvirtuado nuestra idea de progreso y nos ha hecho creer que los pobres somos nosotros, cuando sabemos que en las ciudades se bañan con regadera y con un poquito de agua y nosotros, en nuestros pueblos, nos bañamos con ríos; cuando en las ciudades es a fuerzitas un sistema de luz eléctrica y en nuestras comunidades nos iluminamos y nos calentamos con la luna y con el sol, por ejemplo. Esa falsa idea de progreso ha creado en nuestras cabezas reivindicaciones semejantes a las de la cultura que llamamos "dominante". Aspiramos (pareciera, muchas veces) a casas similares a las de las ciudades, a comida de las ciudades, a las formas de ser, de vestir de calzar y hasta de pensar que nos impone la cultura dominante. En cambio, nuestro punto de vista difiere de quienes piensan que los pobres somos nosotros. Parece que nuestros pueblos van afirmando también que nuestra forma de vivir es la que pudieran desear muchísimas gentes, incluso ajenas a nosotros. Por eso creo que ahí hay un vínculo que nos puede unir entre pueblos indígenas y no indígenas; por eso pensamos que lo principal a lo que pudiéramos aspirar es a tener la capacidad, como los primeros habitantes de esta nuestra América profunda, de concatenar un proyecto que pueda convocar precisamente a todos los que podamos integrar esta América profunda. Gracias.

GRIMALDO RENGIFO: Ya estamos sobre la hora, de modo que, para no anular las intervenciones restantes, pasaríamos a escucharlas pero rogándoles que sean sumamente breves.

IRINEO ROJAS: Asumiendo las recomendaciones de brevedad: cuando alguien hablaba de la cultura

de Occidente, efectivamente, no nos vamos a poder deslindar de él porque vino y metió ruido, y al meter el ruido nos hace hablar siempre de él. Simple y llanamente, en 1921 se crea en México la Secretaría de Educación Pública, con el fin y el propósito (como ya lo decía don Guillermo Bonfil Batalla) de *desindianizar* este país. Y así se trabajó. La Secretaría de Educación trabajó durante cuatro décadas *desindianizando* a todo mundo, y ahí está el resultado, en lo que dice el compañero de ahí atrás: ¿qué hacemos con los indígenas que viven en las ciudades?, porque se vinieron con el espejismo de que aquí en la ciudad les iba a ir muy bien. A algunos nos fue bien, los que tuvimos suerte, y los que no hemos perdido algo que los alemanes le llaman el *geist*, porque, cuando alguien pierde el *geist*, está perdido. O sea, a ese espíritu de pertenencia, los alemanes lo llaman *deutsche geist*. Eso es lo que nos está faltando a nosotros y definir bien, ya lo decía en la mañana, que no hemos tenido la oportunidad de establecer sistemas que nos resuelvan nuestros problemas: el sistema educativo está fregado por gente que cree que así debemos de educarnos; el sistema de salud está hecho de tal manera que así tenemos que curar nuestras enfermedades, y todos nuestros médicos tradicionales, que tienen toda una experiencia enorme (igual que cualquier especialista de la medicina alópata), son completamente desdeñados. En ese contexto, pues mi preocupación enorme es, todavía, la actitud de la gente mestiza en México. Por eso aquí me llama la atención cuando hablan de las raíces, nuestras raíces: no pudieron con nuestras raíces. Exactamente ahí es donde tenemos que incidir para hacerle entender al mestizo (o al que se *desindianizó*) cómo puede ir construyendo esos lugares en las ciudades. Hace ocho días tuvimos una experiencia fabulosísima en Michoacán: los niños del centro de capacitación musical de Tlahuitoltepec visitaron Michoacán, en un intercambio con otro

centro de capacitación. Hicieron tres conciertos en tres comunidades diferentes y un magno concierto en la ciudad de Uruapan. En su tiempo, Uruapan había sido, obviamente, un centro indígena importantísimo, pero la furia del aguacate (del *oro verde*) la convirtió a Uruapan en una ciudad de un progreso increíble. Sin embargo, hoy los barrios de Uruapan han vuelto a renacer para recobrar la identidad de pertenencia purépecha, y esos barrios (que son ocho) se encargaron de prepararles todo a los niños de Oaxaca. Pudimos convivir un concierto de 200 músicos hermanados: los niños de Oaxaca y los niños de tres comunidades diferentes de Michoacán.

Yo creo que el desafío al que estamos sometidos es que nos educamos con un sistema de educación que nos falseó los valores, y hoy, los que nos sentimos engañados (y que nos engañaron terriblemente con ese sistema de educación), tenemos que recobrar nuestros valores para construir un nuevo sistema de educación que sí responda a las necesidades de este país, y a todos los países de Latinoamérica. Cada quien en su lugar, de acuerdo a sus circunstancias, porque tampoco vamos a injertar o copiar un modelo, que es lo que a veces sucede en muchos lugares. Para mí, la educación es fundamental, y los que somos purépecha hemos estado luchando, volviendo allá. Al compañero que decía “¿qué hacemos los que viven en las ciudades?”: exactamente, los universitarios indígenas que trabajamos en la universidad fundamos un centro de investigación de la cultura purépecha con grupos interdisciplinarios purépecha para atacar el problema de la investigación de nuestra cultura. Si no lo hacemos así, ¿quién diablos va a resolver nuestros problemas? Van a venir, obviamente, los holandeses, los alemanes... montón de gente a resolver los problemas, pero los van a resolver como ellos creen que hay que resolverlos. Nosotros tenemos que resolverlos de acuerdo a

nuestro concepto de lo que es la cultura, cultura y educación. No podemos desligarlo.

Desgraciadamente, la educación en México se desligó de la cultura, y creen que la educación es nada más enseñar a leer y enseñar a multiplicar algunas operaciones básicas de nuestro sistema aritmético. Es terrible: vamos a seguir discutiendo porque aquí todavía hay temas.

En estas cuestiones tenemos que revisar la situación política, económica, social y cultural de nuestros pueblos, en cada uno de los estados, de los países. Para ello voy a tratar (a ver si puedo) de darle un giro a lo que mencionaron hace un momento de por qué sólo se habla hacia adentro, por qué no se habla hacia fuera. Es decir, por qué no hablamos de otras cuestiones que nos son comunes; por ejemplo, la pobreza o la manera en que contribuimos en la fuerza laboral en las empresas, o en el aspecto económico, qué papel jugamos ahí. Pero yo digo que eso lo sabemos, yo digo que eso es evidente. Tal vez la cuestión radica un poquito (digo yo) en la cuestión política y la cuestión ecológica. Cuando hablamos de política, ahí se hace nación. ¿Por qué? Porque el que nos ha mantenido como estamos es el estado, y creen que cuando hablamos de política hablamos de reivindicación y ahí se cierran las cosas. Es duro, es muy delicado hablar de eso porque se piensa que se le va a dar vuelta a la tortilla, como dicen. Pero los pueblos indígenas sabemos qué tenemos en común en la cuestión política, por qué luchamos. Buscamos la construcción de nuevos tipos de sociedades donde quepamos pueblos e individuos.

Respondiendo un poquito a la cuestión que preguntaban aquí atrás hace un momento: ¿qué pasa con los mayas, por ejemplo, que están en la ciudad o que hacen un trabajo académico?

Definitivamente, la cuestión de los pueblos indígenas no se puede circunscribir a revisar sólo la cuestión académica o el campo, la agricultura. Es un pueblo y tiene todo lo que tiene un pueblo: idioma, problemas sociales, la cuestión económica... Conozco de personas que han sido letrados, digamos, en las universidades (tanto en las extranjeras como en las nacionales), pero el sentido de pertenencia a un pueblo, eso no puede cambiar. Y aunque estén en Japón u otro lado (inclusive si uno de los miembros de los pueblos estuviera en la Luna como astronauta) eso no va a cambiar: es un sentimiento de pertenencia.

Entonces, la definición aquí que estamos buscando de lo común que tenemos nos incluye a todos. Gracias.



DOMINGO GÓMEZ LÓPEZ:
Hablábamos desde la mañana sobre 500 años de explotación o exterminio de nuestras tradiciones,

de nuestras culturas. Yo quiero mencionar un poco (que ya se dijo hace rato, pero lo quiero complementar) que los misioneros que llegaron traían desde un principio en su mente, en su corazón, el cambiar las creencias de nuestras antepasados. No vinieron a predicar la buena nueva.

Xuno habló sobre las creencias de nuestros antepasados y cómo se curaban. Dijo de una enfermedad que es incurable con las medicinas: aunque se va con el doctor no se puede, no hay curación. Esa enfermedad es el espanto. En las tradiciones de nuestras antepasados, hay principales que están dedicados a hacer la oración para esa enfermedad. Se presenta el principal, se compran las velas, se compra el incienso, se prepara el altar y siempre está este tilico que le llamamos *el hermano mayor* nuestro, estatal. Es el *paquilal*,

el protector del maligno, y si hace eso, la enfermedad se cura, se cura. Bueno, hasta ahí.

Nosotros somos descendientes de mayas. Chiapas pertenecía a Guatemala (no sé cuantos años tiene, si cien o más) y la sabiduría que tenían nuestros antepasados pues creo que nadie, nadie la enseñó, Dios la había dado. Por eso Xuno habló hace rato, cuando participó, de los cuatro puntos cardinales. Ahí donde nosotros nos damos cuenta que es el pilar del mundo, los cuatro puntos cardinales. Donde sale el sol, donde se oculta, el norte, el sur. Y luego, en el centro, nuestros antepasados hacen una cruz, la cruz maya. A lo mejor estamos hablando ahorita de la teología, de la teología india. Se utiliza una candela para hacer la oración, para pedir a Dios, para agradecer a la madre tierra; se pone la candela roja donde sale el sol y el maíz, el frijol rojo, y luego, de donde se oculta el sol, se pone la candela negra y el frijol negro; en el norte se pone la candela (o sea la vela) blanca y el maíz blanco; en el sureste se pone la vela amarilla y el maíz amarillo. Esa es una cruz maya: donde sale el sol y donde se oculta es el camino de Dios; en el sureste es el camino del pueblo, de los pueblos mayas. En el medio, que es el ombligo de la tierra, se pone la vela verde y la azul: se ponen dos. La sabiduría de nuestros antepasados (con 500 años de sufrimiento, 500 años de opresión) está en cómo se dan cuenta cuando se pone mal el tiempo. Ven las nubes y saben cómo va estar el tiempo. Esa sabiduría va quedando, va quedando para nosotros y nuestros hijos: cómo se comunica con la tierra y con el cielo. La vela verde es la naturaleza y lo verde que hay en ella (los montes, los árboles y todo), y el azul es el color del cielo.

Yo creo que ahorita los que estamos aquí estamos recogiendo; esta participación es muy interesante para recoger, ¿verdad?, para compartir. Esto es lo poco que yo quiero compartir.

CARLOS BORGE: Después de la profundidad de don Domingo y de la amplitud de otros, tal vez yo voy a sonar feo, como una sobresimplificación de las cosas. Quería recordarles, brevemente, la definición que hacen de cultura en el documento que nos entregaron: "Cultura es el conjunto de figuraciones de un pueblo o comunidad que en un periodo y lugar determinados establecen los ámbitos de su modo de ser, pensar y actuar, así como las manifestaciones morfológicas y estructurales de esas figuraciones". Luego, cuando explican más el concepto, lo relacionan con la frase ésta de las ramas, el tronco y las raíces y establecen que las raíces (invisibles normalmente para cualquier miembro de los pueblos) son estas figuraciones y estos ámbitos. Entonces, yo, en un esfuerzo de simplificación de todo lo que hemos hablado, me he tomado el atrevimiento de proponer algunos de estos ámbitos y figuraciones que dan universalidad a lo que somos los indígenas y los mestizos de América: un origen histórico, lingüístico y genético; una cosmovisión dualista, un mutualismo y comunalismo; una relación muy animista con los recursos naturales, de mucho respeto; luego, un conjunto de valores como el respeto, la reciprocidad, la sencillez; una ciencia singular, que muchas veces no está escrita pero tiene aproximaciones epistemológicas muy singulares; una familia extendida; el maíz, ya sea su producción o su consumo, estés en la ciudad o en el campo; una religiosidad mágica y, por último, propongo (y este es un planteamiento que he venido haciendo en otras ocasiones) que el núcleo de todo esto es el concepto tan particular de tiempo y espacio. Gracias.

FERRÁN CABRERO: Yo remarcaría en pocos minutos el tema de la espiritualidad indígena, porque veo a los pueblos indígenas como una de las grandes reservas de la espiritualidad de la humanidad, a diferencia de la falta de espiritualidad de las sociedades más occidentalizadas. Remarcaría la importancia de

la espiritualidad, de que no hay una separación clara entre lo sagrado y lo profano y que, hasta donde puedo ver, de alguna manera todo se percibe como sagrado: los humanos, los animales, las montañas, los ríos, los seres corpóreos e incorpóreos. Creo que esto tiene una implicación muy importante en todos los ámbitos de la vida, sea en la paz, en la política, en el medio ambiente, en la comunicación...

Me atrevería también a poner dos elementos transversales de la espiritualidad y, cómo no, de las culturas indígenas que a mí me impactan bastante. Uno sería el tema de la oralidad; el otro, el del tiempo. Cada vez que he ido a alguna comunidad indígena, que se perciba la palabra como un elemento sagrado, en conexión directa con las deidades en el sentido de que la palabra está viva, es cambiante, a diferencia de la palabra escrita de mi sociedad, que muchas veces es una palabra muerta, almacenada en bibliotecas y que a menudo se hace dogmática. Después estaría el tema del tiempo, que desde fuera yo lo percibo como cíclico, pero a la vez como una especie de eterno ahora. No veo a los pueblos indígenas que estén tan pendientes del futuro como nosotros; no los veo como en esa búsqueda continua, a través del desierto, de la tierra prometida. Volviendo a las implicaciones de esta espiritualidad, yo veo que ellos de alguna manera están ya en la tierra prometida.

Para acabar, diría qué curiosa la permanencia de los mitos por ejemplo en la sociedad occidental y de sus trampas, como cuando nos dicen en el contexto de las políticas de ajuste estructural que tenemos que apretarnos los cinturones para tener abundancia en un futuro. Gracias.

GRIMALDO RENGIFO: Muy bien, muy amable. Ahora sí le voy a pedir a Gustavo que, por favor, haga un breve comentario a manera de

conclusiones de lo que ha sido el trabajo de la tarde, y luego probablemente algunas indicaciones para el día de mañana.

GUSTAVO ESTEVA: Quizás es demasiado tarde para elaborar conclusiones que, por la riqueza de la conversación, nos llevarían a otra serie de minutos. Debo decirles, antes que nada, que estamos muy impresionados de que después de once horas de conversación se mantiene el interés y la intensidad de lo que se dice; los recesos para café y comida sólo produjeron una intensificación de la plática, no su disminución. Es realmente muy impresionante y creo que es muy lindo que podamos estar platicando de esta manera, así que me atendería nada más a indicaciones prácticas. Por favor, la fe de erratas del directorio; cualquier error que haya en los datos. Los que no están incluidos en el directorio que nos deben dar sus datos y las correcciones a las relatorías, por favor entréguenlas a más tardar mañana a las nueve de la mañana. Espero que podamos dormir bien y comenzar en el mismo ánimo e intensidad de las pláticas en el día de mañana. Gracias. □



NUESTROS SUEÑOS

(7 de diciembre de 2003, Hotel Ritz, México, DF)

GUSTAVO ESTEVA: Quisiera iniciar la sesión con la lectura de la relatoría del día anterior; así, quienes se vayan incorporando un poco más tarde podrán seguirnos con la relatoría que tendrán en las manos. Le pido a los relatores que procedan a la lectura de la relatoría de la sesión de ayer.



BEATRIZ RAMÍREZ Y GUILLERMO MENDIZÁBAL: Se presentaron algunas observaciones respecto al tratamiento del tema:

El hecho de elaborar una lista abierta de cosas que tenemos en común significa acudir a un procedimiento necesariamente parcial y excluyente, lo cual desvirtúa el espíritu de nuestros esfuerzos.

Es pertinente, también, preguntarnos qué hacer, dentro de estas conceptualizaciones, con los "indígenas" que son profesionistas, comerciantes o proletarios y están incorporados en las sociedades industriales o mercantiles. Debido a los fenómenos migratorios, hay una dimensión urbana-rural de la indianidad, donde el espacio de las prácticas organizativas difiere de los correspondientes a la identidad cultural y las labores agrarias. En consecuencia, un pueblo "indígena" está en el campo y la ciudad, en la parte popular de las sociedades industriales, en los barrios y las trastiendas, y en todos los casos tiene relaciones comunitarias y mercantiles. La pregunta es cómo crear un concepto que anude

todas estas características y logre expresar acertadamente lo que resulta común a todos, independientemente de que vivan en su comunidad o fuera de ella.

Lo anterior hace necesario preguntarnos cómo incorporar a los que ya no viven en la comunidad. Existen maneras de hacerlo; por ejemplo, en Oaxaca se ha resignificado el término de comunero, de forma que el emigrante mantiene una obligación moral y ética con la comunidad: como si permaneciese en ella, gana derechos cumpliendo obligaciones, sirviendo.

Lo central para nosotros no es la posesión de la tierra, sino la relación con el poder. Deseamos alcanzar una vida plena, con identidad y derechos. En Guatemala, por ejemplo, la lucha es por recrear el estado, las leyes y la política con nuestras concepciones del mundo y la vida. La pregunta es, pues, cómo todo esto que tenemos nos va a permitir incursionar en el poder político y el económico.

Tenemos que reconocer nuestras debilidades y fortalezas; es importante decirlo porque una expresión del racismo consiste en vernos de formas idealizadas: somos incapaces o perfectos, no seres humanos comunes y corrientes. Si partimos de esto, encontraremos que tenemos bastante que ofrecer a los otros, de quienes también nos hemos nutrido. De esa forma, la afirmación y tipificación de nuestra identidad se convierte en una alternativa política de los excluidos; si se limita a características de lengua o sangre, resulta hueca e inútil.

Se expresaron acuerdos en torno a una idea central: es más lo que nos une que lo que nos separa. Y se enumeraron algunos de los factores que nos unen:

- *El principio ético de la reciprocidad.* Se trata de dar para recibir, porque de esa manera se forman tejidos sociales y, en consecuencia, recibir sin dar es inmoral. La reciprocidad abarca tres esferas: con los seres humanos, los dioses y la naturaleza. Este principio se opone al occidental de solidaridad, que es unilateral en tanto implica unirse a la causa de otro; por su parte, la reciprocidad es un camino de dos vías. La solidaridad es temporal; la reciprocidad, permanente.
- *La confianza.* Confiamos en los otros, en los desconocidos. Razonamos de manera opuesta a la dominante en las sociedades occidentales: ¿cómo podemos desconfiar de alguien que no conocemos? No tenemos ningún derecho a hacerlo.
- *El servicio.* Se sirve siempre, aun a pesar de las necesidades personales. Servimos a los demás porque son yo, el otro yo en que existo.
- *La comunalidad.* El espíritu comunitario ocupa un lugar central en nuestra visión de la vida y nuestra actitud frente a ella. Se trata de una filosofía que parte de nuestra propia concepción del mundo, la cual proviene de la matriz civilizatoria que compartimos y nos identifica y hermana. El sentido comunitario va más allá de la geografía: siempre tenemos nostalgia de nuestra tierra, siempre nos acordamos de dónde está nuestro ombligo. Incluso quienes mueren lejos de su comunidad son llevados a ella; todos colaboran para que el cuerpo regrese al hogar, a su ombligo.
- *El trabajo.* Nuestra vida está en el trabajo comunitario, que no es remunerado, tiene un claro sentido de servicio y se nos enseña desde niños.
- *La autoridad.* Es una función consistente en otorgar un servicio a la comunidad, en contraposición al sentido de poder que tiene en las sociedades occidentales. En nuestra ética, la autoridad se gana sirviendo y se utiliza para servir. Ejerce un papel de padre y madre al servicio de los demás.
- *El intercambio.* Lo practicamos de manera horizontal, en contraste con las prácticas capitalistas, siempre verticales. Es de producto a producto y está sujeto al principio de que sea igual por igual.
- *La relación con la naturaleza.* La consideramos nuestra madre, la escuchamos y somos respetuosos de sus ritmos, que no debe romper el hombre, y de los espíritus presentes en ella. Ella está a nuestro servicio, y nosotros al suyo.
- *La centralidad de la milpa.* Nos permite regenerar nuestras culturas, puesto que somos hombres y mujeres de maíz. En ella trabajamos, vivimos, festejamos, platicamos e incluso morimos. El agrocentrismo es una característica común a todos nuestros pueblos.
- *La sabiduría.* No reposa en uno, sino en todos. Los ancianos tienen más sabiduría porque han vivido más. Anciano es el que recuerda, que regenera. El saber está en todas partes: saben nuestros pies, nuestras manos y todo nuestro cuerpo, no solamente la cabeza.
- *La fiesta.* Es parte importante en nuestra manera de ver la vida y el mundo. Festejamos porque no deseamos acumular, como ocurre en las sociedades occidentales, sino compartir. Para nosotros,

el sentido es otro: la música se danza para acariciar nuestro corazón y el de la madre tierra.

- *La oralidad.* Es una forma de afirmación y resistencia de nuestras culturas. Consideramos a las palabras como seres vivos, cambiantes, y como tales las tratamos. Parecería que una de las razones por las que tenemos poco interés en escribir nuestras culturas se relaciona con la falta de vida que atribuimos a la palabra escrita.
- *El uso de los colores.* Nuestros atuendos son coloridos, brillantes, alegres y llamativos porque de esa manera expresamos nuestra felicidad por la vida. También usamos el color de acuerdo con los significados de cada ocasión, haciendo patentes nuestras emociones.
- *Formas de organización política.* Las nuestras difieren profundamente de las impuestas por la cultura dominante, y se rigen por principios de servicio efectivo a la comunidad, no por la acumulación de poder. Un sentido central de nuestras formas de organizarnos es el de la representación real de los intereses comunitarios. En nuestra articulación política y normativa, buscamos más respeto, en tanto que Occidente busca más derecho, y en ello estriba la clave de las maneras diferentes que tenemos para articularlos entre sí.
- *La pobreza, la exclusión y la discriminación.* Todos las conocemos y padecemos, pues históricamente hemos sido sojuzgados por los estados nacionales.
- *El respeto al diferente.* Respetamos, no toleramos, a quienes no son o no piensan como nosotros. Por el contrario, el redescubrimiento permanente de la

diferencia y la posibilidad de afirmarse en ella nos resultan emocionantes.

- *Proyecto político.* A pesar de los muchos matices que puedan introducirse, compartimos un elemento central en nuestros proyectos políticos: deseamos construir sociedades en las cuales quepan todos los pueblos y todos los individuos.
- *Propiedad.* Sostenemos el principio de la propiedad comunal, que resulta contrario a los conceptos del derecho positivo.
- *Matemáticas.* Nuestros conceptos matemáticos son diferentes de los occidentales: nuestros sistemas son vigesimales, no decimales. Por eso, porque avanzamos de 20 en 20, llegamos más rápido al infinito.
- *Genética.* Tenemos una gran comunidad genética que nos hermana a través de todo el continente.
- *Lingüística.* tenemos bases lingüísticas comunes que afirman y reafirman nuestra identidad.
- *Sistemas musicales.* Nuestros sistemas musicales nos hermanan, y responden a un orden lógico propio y diferente del que nutre al pentagrama occidental.
- *Resistencia.* Es uno de nuestros principales recursos para enfrentar los afanes colonialistas que se nos presentan. Se manifiesta de muchas formas y en los más diversos ámbitos, como el educativo, donde enfrentamos sistemas tendentes a cancelar nuestras especificidades y a incorporararnos a la cultura dominante.

GUSTAVO ESTEVA: Muchas gracias, Beatriz, Guillermo. De nuevo, como el día de ayer, ustedes ya tienen en sus manos una copia de esta relatoría. Cualquier observación de fondo o de detalle, por favor, si se la quieren entregar en el

curso de la mañana a los relatores, para que incorporen lo que ustedes propongan.

Bien, para esta mañana quisiera hacer, antes que nada, una conexión con la sesión de ayer. Mi autocontrol final de no intervenir no me dejaba dormir en la noche, porque, aunque se discutió en la mesa, me quedé preocupado con la idea de que la pobreza podría ser vista como algo de lo que tenemos en común. Desde mi punto de vista, sería típicamente una imputación valorativa, una forma de descalificar a la gente que puede ser sumamente delicada. Hace algunos años, hablaba yo con tanta pasión de nuestras comunidades que algunos amigos míos en el exterior pensaron que estaba mintiendo o simplemente exagerando, y decidieron venir a ver cómo eran realmente esas comunidades. Venían Wolfgang Sachs (alemán) y Bob Roveil, de Estados Unidos, y fuimos a visitar algunas comunidades. Visitamos una comunidad chatina, la recorrimos y ellos admiraban continuamente todo lo que veían y todo lo que les platicaban. Pero al final del recorrido, Wolfgang Sachs le dijo a nuestros amigos de la comunidad: “bueno, tienen ustedes cosas increíbles, cosas espectaculares, cosas muy lindas, pero a pesar de todo son ustedes muy pobres”; entonces, mi amigo de la comunidad le dijo: “no, nosotros no somos pobres, somos chatinos”. Wolfgang no entendió bien qué quería decir eso. “Sí (le dijo mi amigo), usted está diciendo que yo soy pobre, porque no tengo algunas cosas que usted tiene, y si yo aplicara ese mismo criterio, yo podría decir que usted es pobre y yo soy rico. Porque es cierto que yo no tengo un coche último modelo en la puerta de mi casa como usted tiene, o no tengo unos chunches electrónicos como los que usted tiene, pero yo podría decir que usted no tiene el tiempo que yo paso con mi familia, nuestra música, nuestra comida, nuestro ambiente, nuestra convivialidad. Yo podría decir que yo soy rico y usted es pobre. Lo que estoy queriendo decirle es que usted es

alemán, yo soy chatino: vámonos respetando un poco”.

Finalmente, lo que se llama “pobreza” es la aplicación de un sistema de valores básicamente arbitrarios que se asocian a una supuesta definición universal de la buena vida, y quien no satisface estos criterios y estos requisitos abstractos y estadísticos está colocado en una línea humillante que se llama “abajo”, que se llama “pobreza”. Y todos los que están ahí abajo son pobres y se les descalifica. Muchos de nosotros sentimos que las definiciones de pobreza son una forma de esconder y descalificar formas alternativas de prosperidad. Al decir esto, obviamente no estamos negando en modo alguno las pavorosas restricciones que sufrimos. Tenemos muchas restricciones, y en la mayor parte de los casos (uno diría que siempre), estas restricciones corresponden a un despojo: hemos sido despojados y nuestras capacidades de subsistencia han estado sufriendo deterioro. Padecemos, además, de restricciones naturales, ambientales, físicas, sociales, humanas, económicas, por los despojos que hemos sufrido. Por esto, el tema principal no es cómo se ayuda a los pobres. Las guerras contra la pobreza han sido siempre guerras contra los pobres, contra esas personas que molestan a la sociedad. No es ver cómo se ayuda o subsidia a los pobres, sino cómo se les restituye lo que se les ha quitado, cómo se les restituye su territorio o los bienes o servicios de que han sido despojados en el curso de los procesos de colonización y desarrollo. Quizás entre las cosas que tenemos en común está la lucha para lograr esta restitución; eso sí podría ser un elemento común, no esa definición abstracta y externa de la pobreza.

Con esto quisiera entrar propiamente a la sesión de esta mañana, que tiene que ver con *nuestros sueños*. Lo que estamos planteando para la discusión de esta mañana es que nuestros

pueblos han estado tomando iniciativas, formulando proyectos, emprendiendo toda una serie de acciones de distintos tipos, y detrás de todo ello hay una serie de propuestas filosóficas, políticas, económicas, sociales. Y en muchos casos son propuestas para todos: están reivindicando sus cosas, están luchando por sí mismos, pero están haciendo propuestas que tienen sentido para toda la sociedad. Ayer me hacía ruido en la cabeza la idea de que quizá los pueblos indios nunca han hecho propuestas para toda la sociedad, cuando por lo menos todas nuestras sociedades se han inspirado claramente en ellos, y han sido tradiciones indias de todo tipo que han nutrido nuestra sociedad en todos los órdenes. Se me ocurría uno de los ejemplos que he visto y que se han considerado como clásicos: hace poco más de 200 años, cuando las 13 colonias inglesas al norte del continente estaban luchando por su independencia, quienes debían ser los fundadores de la unión americana no tenían ideas políticas en la cabeza para crear esa unión de 13 colonias distintas. Tenían las ideas monárquicas, tenían las ideas políticas europeas y estaban discutiendo la configuración de esa unión americana, qué tipo de estado sería ése, cuando fueron inspirados y de alguna manera guiados por los dirigentes indígenas que, poco tiempo antes, pocos años antes, habían creado la confederación iroquesa, la cual había articulado a seis pueblos indios distintos. Respetando su autonomía, los había unido en una confederación, y tenían un sistema de gobierno común que al mismo tiempo conservaba una enorme descentralización. A los fundadores de la unión americana, esta idea de la confederación (que después, por cierto, pervertirían) no les vino de Europa, no vino de teóricos occidentales, sino directamente de los pueblos indios. Creo que desde ahí podríamos mostrar muchas otras ideas políticas, sociales,



económicas que se han inspirado en los pueblos indios y que a menudo, cuando se las apropian otros, han sufrido perversión o distorsión.

En todo caso, nuestra sesión de esta mañana es discutir cuáles son esos sueños, cuáles son las propuestas filosóficas, políticas, económicas, sociales y demás que estamos haciendo. Tenía yo un rollito para platicar con ustedes en ese sentido, cuando me llegó anoche una carta que siento maravillosa y quiero compartir con ustedes. Antes de distribuirles copias, quisiera comentar nada más dos términos. Quiero hablar de la persona que la escribió (que estaba invitado a este coloquio), de la institución a la que pertenece, y de dos términos que utiliza en esta carta. Se trata de Robert Vachon. Robert Vachon es para nosotros, ha sido, una fuente permanente de inspiración. Sentimos que él se subió hace tiempo en los

hombros del que para nosotros es el principal teórico de la interculturalidad, de la relación entre culturas, Raimon Panikkar, quien tiene en su propia carne y sangre la cuestión de la lucha de culturas: por su ascendencia, está en Europa y en la India al mismo tiempo. En los últimos 50 años de su vida ha trabajado en 300 libros y cientos de ensayos sobre este tema de la interculturalidad, del diálogo entre culturas y es quizás el que más ha avanzado a nivel teórico. Pues Robert Vachon acompañó a Raimon Panikkar en esa exploración. Yo digo que se subió en los hombros de Raimon, y como está en sus hombros, puede ver más lejos que él. Además, Robert Vachon ha trabajado por más de 30 años con el pueblo mohawk de Canadá, en el norte del continente. Tiene una relación excepcional y ha puesto a prueba un método de cómo se puede dialogar entre culturas; entre otras cosas, Robert Vachon contribuyó a fundar el Instituto Intercultural de

Montreal, que es la primera institución en el mundo que se puso a trabajar en serio sobre cómo pueden dialogar culturas diferentes, cómo puede establecerse un auténtico diálogo. Quisiera mencionar dos términos que él utiliza en la carta y que requieren algún antecedente. Algo podrán ver en nuestros documentos porque nosotros estamos influidos por Robert y Raimon. Primero, él habla del diálogo “dialógico”, y lo opone al diálogo “dialéctico”. El “diálogo dialéctico” implicaría simplemente el intercambio de argumentos entre dos personas: una trata de convencer a la otra y se intercambian, de logos a logos, de cerebro a cerebro, los argumentos intelectuales que se están produciendo. Por su parte, el “dialógico” sería un diálogo en el sentido original del origen griego de la palabra, que implica trascender el logos, es decir, ir más allá de él. Es poder entablar con el otro una relación que permite no abandonar, sino trascender mi sistema racional y el sistema racional de la otra persona. Es como si por un momento pusieramos de lado estos sistemas racionales como condición de la plática, para ver si podemos entablar una relación en otro nivel que no esté preso del sistema racional de una de las partes que dialogan. Hay otro término que utilizan mucho Robert y Panikkar en su concepción de cultura, que es la palabra “mito”, pero no en el uso habitual (como leyendas, historias o ritos), sino como el horizonte último de inteligibilidad de un pueblo, como su territorio de sentido. El mito es aquello en que creemos sin saber que lo creemos; es lo que hemos estado diciendo aquí: que las raíces son invisibles, no las vemos, pero son las que iluminan todos los sentidos, todas nuestras posibilidades de interpretación de la realidad.

Voy a leer ahora la carta, al mismo tiempo que distribuimos copias. Está fechada el 5 de diciembre y dice:

5 de diciembre de 2003

Querido Gustavo y compañeros de América Profunda.

¡Sólo dos palabras!

Para hacerles saber que no haber podido estar físicamente presente en México no se debe a falta de interés o negligencia, sino a mi compromiso realista con América Profunda, en vista de mis limitaciones físicas.

Estoy en espíritu a través de Kalpana y Agusti, que participarán en el diálogo y sus resultados mejor de lo que yo podría.

¡Otra palabra! A medida que la *realidad mítica* de la cosmovisión América Profunda emerge, ojalá todos la reconozcamos y la aceptemos, no tanto como un proyecto o siquiera como un ideal, sino especialmente como una Realidad Radical que se está realizando en nuestras propias vidas! En otras palabras, *América Profunda* no es tanto un vacío a ser llenado, sino más bien una plenitud (que ya está ahí) que quizás necesite ser descubierta y vivida. Recordemos que en último análisis, el Ser no sigue al Pensamiento, sino que el pensamiento siempre necesita seguir al Ser. No subordinemos Espíritu y Realidad al logos, sino que sometamos el logos al Espíritu y a la Realidad sin jamás descuidar el logos. *Escuchemos a la realidad dejándola hablar*, sin tratar de masticarla con certidumbres intelectuales! Confianza cósmica, no meras definiciones y conceptos! ¡Símbolos, no meros conceptos! ¡Diálogo dialógico, no mero diálogo dialéctico, no simple pensamiento conceptual!

¡Los ojos del Corazón! ¡En donde coalescen el amor a la sabiduría y la sabiduría del amor! ¡El tercer ojo!

Deseo a todos un fructífero Coloquio, Simposio y Foro, juntos!

Robert Vachon

Siento que parece que hubiera estado aquí en nuestras pláticas, y que puede contribuir a las que vamos a tener esta mañana. Ahora tenemos todos la palabra.

JOSÉ MARÍA BULNES: Gustavo y compañeros: yo tengo un problema. Me gusta mucho esto, esta relación, pero tengo verdaderamente un problema y no sé bien cómo decirlo, pero quisiera oír a otros sobre esto y, tal vez, yo decir algo. En el quinto párrafo de la relatoría me atoro al leer: "lo central para nosotros no es la posesión de la tierra". Yo no lo sé. Pensando en los pueblos originarios, particularmente en el pueblo mapuche, pero también en los aimaras de Chile, en los pascuenses (los *rapanui*, que se llaman) y los pacameños, yo no me atrevería a decir que en Goruba lo central para ellos no es la posesión de la tierra. No sé tampoco si la palabra es "posesión", pero ciertamente para ellos la tierra es algo absolutamente fundamental, como creo que lo es para muchísimos pueblos originarios (sí no todos) de América. De hecho, la palabra *mapu* significa "tierra", y *che* es "gente de la tierra". Entonces, decir así esa frase, "lo central para nosotros no es la posesión de la tierra", y seguida de "sino la relación con el poder"... Yo no sé qué es el poder, y no sé en qué sentido existe como una cosa real. Es distinto: lo que existe son los poderosos, los más fuertes, y por eso podría pensar que el poder no es una cosa que está allá ¿no?, sino en todas partes: está allá y acá. Habría que hablar de otra manera. Si dijera: "sino en la relación con la fuerza", sería muy fuerte la frase y estaría como un poco en el aire.

Me parece muy bien lo que sigue. Hay dos frases: "Deseamos alcanzar una vida plena, con identidad y derechos. En Guatemala, por ejemplo, la lucha es por recrear el estado, las leyes y la política con nuestras concepciones del mundo y la vida". Pero aquí viene otra frase: "La pregunta es, pues, cómo todo esto que tenemos nos va a

permitir incursionar en el poder político y el económico". Otra vez la duda, igual que con la primera frase: no sé si es cierto que queremos, para nosotros mismos o para otros, incursionar en el poder político. Otra vez el cuento del poder político y el económico. Tampoco sé si existe el poder económico; sí sé que existe gente muy poderosa económicamente, pero nada más. Era eso.

GUSTAVO ESTEVA: Sólo quisiera hacer una aclaración sobre el carácter de las relatorías. No pretenden que haya consenso en los participantes, sino que recogen los distintos puntos de vista (algunas veces contradictorios entre sí) expresados en las intervenciones. Recuerdo claramente que ayer se dijo esto que aparece aquí. Tu observación hubiera sido muy oportuna en ese momento para que lo platicaras con quien lo dijo (creo que fue Joel o Benjamín Chaj). En todo caso, si la relatoría recoge erróneamente un punto de vista, les pido que pasen las correcciones a los relatores para que las incorporen, si bien podemos seguir discutiendo ese tema o los otros de la mañana.

Sólo esa aclaración sobre el carácter de la relatoría: no es un documento de consenso, ni se presentaría como tal. Es la colección, la narración, el relato de los puntos de vista que fueron externados.

MAGDALENA GÓMEZ: Mira, yo creo que es muy importante la observación que está haciendo José María Bulnes. Yo tomé la intervención de Benjamín Chaj y tiene un sentido totalmente distinto de como está planteado. Yo creo que el mérito de su intervención, y él lo podrá decir, son unas líneas que quisiera leerles. Dijo Benjamín Chaj: "no queremos pedacitos de tierra, sino que queremos que el Estado guatemalteco se recree con nosotros, queremos recrear el derecho, las leyes con nuestra concepción del mundo y de la vida", y, como interrogantes, "cómo todos estos

elementos han sido necesarios para incursionar en el poder político y el poder económico”.

GUSTAVO ESTEVA: Si nos pudieras facilitar este texto para los relatores, es espléndido que lo tengas tal cual.

CARLOS BORGE: Bueno, para (como dicen) romper el hielo de esta conversación de la mañana, yo quisiera relatarles muy rápidamente una historia que tal vez puede ayudar. Desde hace 25 años, trabajo como etnógrafo de los pueblos de Bribris y Cavécaris, de la cordillera de Talamanca, en Costa Rica. Empecé siendo maestro y después me hice antropólogo. Me hice amigo (hasta la fecha lo soy) de varios dirigentes. Muchas veces discutimos cómo veíamos pasar proyecto tras proyecto, que de agricultura orgánica, que de salud, que de infraestructura... Y era como cuando llueve y le cae el agua a las gallinas: por el plumaje, el agua no penetra. Sentíamos que nada cambiaba en esencia. Recuerdo que una vez, en uno de los proyectos, se construyó un edificio. Allá hay una planta trepadora que se llama ñame; es tropical y muy agresiva. Entonces, dice un amigo: “en un año, después de que se termine el dinero, ese edificio va a ser una monumento del ñame”. Eramos un grupo de tres amigos: Guillermo Rodríguez (connotado líder costarricense bribri), Ramiro Herrera (un hombre de una provincia que se llama Guanacaste, que no es indígena pero tiene 25 años de estar en esta zona indígena y se ha convertido en una persona muy importante en la educación) y yo. Muy a menudo tomamos cerveza y conversamos. A Guillermo lo que le preocupaba era que, decía, “estos jodidos después dicen *quesque* los indios somos unos inútiles, que nada sirve porque los indios somos unos vagos y somos unos inútiles”. El problema que llegamos a conversar nosotros



es que todos los proyectos están planteados en una lógica que no es indígena, que es la lógica de los bienhechores. Porque son gente de buena voluntad, eso es innegable: todas las ONGS son gente de buena voluntad, pero en su cabeza, su construcción intelectual, su construcción psicológica, su construcción del mundo es la occidental judeocristiana. Entonces, todos sus proyectos van fracaso tras fracaso.

En una comunidad en donde tengo más presencia en mi trabajo, decidimos crear no un proyecto, sino una iniciativa de desarrollo (así le llamamos: iniciativa de desarrollo) y nos juntamos una veintena de personas, incluyendo a Guillermo, Ramiro, unos amigos de la fe bahá'í (como Helen Milkovitz) y dirigentes indígenas de esa comunidad. Discutimos durante meses, más de año y medio, qué queríamos hacer en esa comunidad, y fueron resultando cosas. El ejercicio final se llama Programa de Desarrollo Espiritual y Social (así se le puso: Programa de Desarrollo Espiritual y Social), y lo que definimos fue que nuestra iniciativa no iba a tener metas ni objetivos, que no íbamos a pedir financiamiento a nadie para que no nos impusieran agendas, y que el que quisiera dar dinero se ajustaba a la agenda que se iba construyendo. Ojo: no estaba hecha: se iba construyendo.

Y la comunidad decidió entrar en la iniciativa de la manera menos pensada por nosotros, que habíamos iniciado el asunto. Nosotros teníamos varias ideas, como la recuperación de los sistemas de policultivo, pero cuando ya hubo el contacto más fuerte entre estos 20 y la comunidad, la comunidad decidió que quería resolver el problema de los cerdos. Es decir, el problema de desarrollo de Talamanca, y de esa comunidad en especial, eran los cerdos, porque son alimento, sistema de ahorro o de

acumulación de capital, etcétera, pero por los cerdos se matan también. Tlamanca es una zona tropical, y la gente los tiene sueltos y van y se comen el cultivo de otra persona; se alimentan solos, son cerdos libres, no encerrados. Entonces, ellos dijeron que no podían abordar otras cosas, como la construcción de un colegio o de nuevos caminos, si no resolvían el problema de los cerdos, porque era la base del conflicto social entre ellos. Entramos en ese asunto de los cerdos, y toda la solución se dio bajo el régimen clánico. Ningún proyecto se había dado cuenta o había respetado nunca que en Tlamanca hay un régimen clánico de organización social, que incluye y excluye al mismo tiempo. Esa comunidad después ha podido abordar otros grandes retos con mucho éxito, pero creo que la razón fundamental del éxito es que no hay definición de tiempo: pueden pasar 50, 60 años, y a nadie le importa. El que quiere poner plata, como dicen, que ponga; y vieran cómo aparecen, porque los organismos ven dónde hay éxito y llegan. Claro, les asusta mucho cuando les dicen: "mire, pero aquí no se van a presentar informes como ustedes acostumbran".

Termino el cuento con la reflexión de que, filosóficamente, el problema está en resolver la disyuntiva entre lo que queremos desde adentro y desde afuera, porque las utopías y los mitos de pasado y de futuro son distintos entre ambos, y eso es lo que tenemos que lograr empatar. Gracias.

XUNO SETET SIAN: Creo que nuestro tema, nuestros sueños como pueblos indios, siempre se han reflejado en nuestras distintas luchas. En ese sentido, yo quiero retomar la frase que dice "luchar para construir un mundo donde quepan muchos mundos", una de tantas frases del EZLN. También quiero mencionar que, al menos en México, en el estado mexicano (no sé en otros países), la cuestión indígena se vino a acelerar por el movimiento del EZLN. Sin su aparición, tal

vez estaríamos aquí pero tratando otros temas, o eventos como este se llevarían a cabo, no sé, dentro de unos años. Creo que el movimiento del EZLN viene a sacar a la luz la situación, la condición de los pueblos indígenas. Y no lo hace, como dice el estado, nada más de Chiapas, sino de todo, todo México. De alguna manera, muchos otros pueblos han retomado esta lucha y sus demandas.

Creo que un sueño que tenemos los pueblos es que ya no nos vean más como objetos, como ayer lo estábamos mirando, escuchando. Somos sujetos, hemos construido la historia de nuestros pueblos, y en ese sentido, el estado no quiere entender que somos parte de este proceso, parte de la historia. Por eso, muchos sueños no están concluidos. Uno de ellos, que creo muy importante, es justamente el de luchar para construir un mundo donde quepan muchos mundos, lo cual también abarca (como se plasmó en el documento que firmaron el gobierno federal, el EZLN y, por supuesto, representantes de casi todos o todos los pueblos de México), el tema de derechos y cultura indígena. Se plantea no más subordinación y sí a la participación de toda la sociedad en todo lo que tenga que ver con políticas de estado que afecten a todos los pueblos de México. En ese sentido, algo que se propone y se exige es la reforma constitucional, porque se entiende que si el estado mexicano no logró cambiar a los indígenas, a los pueblos originarios, entonces ¿a quién hay que cambiar? Pues hay que cambiar al estado: tiene que entender que no nos tiene que cambiar a nosotros. Creo que también ese es uno de nuestros sueños, y tiene que ver con la autodeterminación, con gobernarnos a nosotros mismos, con los derechos acerca de lo que hay en nuestro territorio, con que el estado pida permiso para poder meter un proyecto o sacar cosas de nuestro territorio. Eso se firmó y no se cumplió. Algo que creo importante dentro de

nuestro sueños es no más engaños. No queremos que nos sigan engañando en este proceso de exigencia de construir un mundo nuevo donde quepan muchos mundos, en el que realmente exista el *equil cuxdejal* (la nueva vida), en el que sí haya un respeto real de nuestra forma de vida, de ser, pensar, concebir y sentir el mundo, y de nuestra forma de gobernarnos como pueblos originarios; no queremos que nos digan “sí”, y al rato, “pues dice mi mamá que siempre no”. Para nosotros, este sueño es muy importante.

FERNANDO RAMOS: Nosotros, como pueblos indígenas, como originarios, como zapotecos, como habitantes, como miembros de un pueblo y una comunidad, estamos convencidos de que tenemos un proyecto de vida muy claro. Cuando digo esto, muchos me preguntan cuál es ese proyecto de vida, y la respuesta es muy sencilla: lo que queremos, nuestro sueño permanente, es mantenernos como miembros de una comunidad indígena en ese espacio que es nuestro territorio, que es nuestra comunidad. Ese es nuestro proyecto de vida; si no, qué sentido tienen tantos años, miles de años de luchar o resistir; si no, qué explicación tendría que año tras año, durante miles de años, hayamos estado sacrificándonos y manteniendo nuestra cultura, nuestras fiestas, todo lo que hemos platicado el día de ayer. Todo adquiere sentido, porque lo que queremos es mantenernos en ese espacio. Los migrantes, por ejemplo: ¿cómo explicamos que sigan colaborando con su comunidad, cualquiera que ésta sea, si no es para seguir perteneciendo, manteniéndose como miembros? Ese es el verdadero sueño que tenemos.

El problema es el que decía el primer compañero que participó en este debate sobre nuestros sueños: que los de afuera (el estado, las instituciones, las políticas públicas) no entienden esta lógica de cuál es nuestro proyecto de vida, y gastan esfuerzo, dinero, recursos y políticas en tratar de ayudarnos para

mantenernos como comunidad, y es ahí donde entran todos los conflictos.

En la medida en que seamos capaces de construir todo un mecanismo para mantenernos como comunidad, como pueblo, yo creo que podremos pasar a los siguientes niveles de la construcción (como lo decía el compañero Xuno) de un mundo donde quepan otros mundos. Podremos construir todas estas posibilidades en un mundo en que podamos hacerlo desde la autonomía, desde la libre determinación, o, como se decía ayer, con la libertad para poder tener lo que nosotros (no los modelos de desarrollo) consideramos una buena vida. Creo que este sueño, esta idea de mantenernos a través de los tiempos, de luchar por el territorio, por fortalecer nuestras culturas, nuestra identidades, es lo primero, lo que ha sustentado nuestras luchas, nuestra esperanzas como pueblos indígenas, como habitantes de los pueblos. Y al momento de mantenernos también estamos contribuyendo en la construcción de otro mundo posible. Si no, ¿cómo explicamos todo el movimiento indígena en México, en Bolivia, en cualquier lugar, si no es porque también hay una esperanza, un sueño de construir algo diferente? Pero parte se sustenta en todo el esfuerzo que cada uno de nosotros hace para mantener nuestra comunidad, nuestra cultura, nuestras tradiciones, nuestra identidad, desde ese ámbito o incluso desde fuera. En ese sentido, la reflexión de José María, cuando hacía el llamado sobre la redacción de la relatoría de hoy en la tarde: el compañero que lo dijo se refería básicamente al problema de la migración, de los migrantes. Lo fundamental no es la tierra, es su pertenencia, pero para los que sí estamos ahí lo fundamental es la tierra porque es el ámbito donde desarrollamos y expresamos nuestra cultura. Es ahí donde nos tenemos que mantener, ¿no?

EFRAÍN ARAGÓN: Quiero iniciar hoy (ando un poco tímido todavía) hablando acerca de la carta que nos ha hecho favor de compartir Gustavo.

Haciendo la analogía con el título del material que nos han dado, "un ejercicio de reflexión en la acción", creo que desde hace bastante tiempo los pueblos indígenas hemos estado soñando en la acción. Con nuestros compañeros en Oaxaca, hemos estado platicando que sentimos que, si nos atenemos a la definición de mito (lo que nos hace ser lo que somos y no ser lo que no somos), lo que pasa ahorita es, en un contexto amplio como el que se presenta aquí, que estamos buscando un mito plural. Hasta ahora, nosotros hemos sentido que todos tenemos nuestros propios mitos, pero no hemos sido capaces de trascenderlos, y en este momento es necesario trascender esa limitante del propio mito y que nos atrevamos a construir uno plural. Digo esto porque, en el caso de Oaxaca y con la corta experiencia que tenemos en eso de las teorizaciones acerca del mito, estamos proponiéndole a los diferentes sectores que nos sentemos a platicar, y tanto las organizaciones civiles que son nuestras compañeras como el gobierno están muy reacios a platicar y trascender esas limitantes particulares. Entonces, yo creo que un sueño fundamental que aquí está haciéndose patente sin hablarlo, sin conceptualizarlo, es que estaríamos soñando en ese ejercicio activo de buscar un mito plural que indicara que llegó el momento. Nuestro mito no va a poder resolver las cosas por sí solo, y necesitamos, quizá, darle expresión a ese mito plural que ya estamos construyendo. Ateniéndose a la carta, de que no vamos a estar buscando llenar algo, sino que allí está, quizás estaríamos haciendo el esfuerzo por darle una expresión coherente y clara (como dice un amigo nuestro) a lo que ya estamos viviendo, a ese mito plural que ya está siendo patente en este momento. Bueno, eso es todo lo que quiero decir.

BENIAMÍN MALDONADO: Creo que a la hora de pensar los sueños y las esperanzas, en la perspectiva política de los pueblos indígenas que

se ha estado manejando en esta sesión, se ha usado una palabra clave, que es "resistencia". Y en relación con los sueños, creo que lo que se tendría que ubicar muy bien es si toda esta conversación, todo este movimiento tiene como sueño, como fin y como esperanza la resistencia, o si más bien la resistencia es la plataforma sobre la cual se pueden construir los sueños y las esperanzas. Entonces, la resistencia no es el fin, sino solamente el medio para poder lograr un fin que, por lo que escucho y por lo que he visto, no es resistir permanentemente, sino cimentar las posibilidades de liberación. Entonces, es precisamente en la liberación donde estaría la perspectiva de construcción de los sueños.

ANTIX IQUIN: Muchas gracias. Creo que el sueño es de años, es de una cultura milenaria. Nuestros abuelos soñaron de lo individual, lo particular, a lo colectivo; soñaron en la unidad y soñaron en el todo. El día de hoy deberíamos de soñar: hoy es 4 (*quixaj* en quiché, *xinax* en cancopal), el día del trueno, el día del sufrimiento. El día de hoy sufren los que tienen: son pobres, como decía el hermano que habló, porque son pobres de corazón y ricos en obtener cosas. Ellos sufren, quizá también nosotros sufrimos aquí, pero hoy es el día del sufrimiento: el que nace hoy, sufre. Sin embargo, en su concepción es un 9 y justicia. Perro es aquel que, cuando está comiendo, da la mitad de su tortilla, de su comida, al otro, que sí ama la justicia en su ego. En el calendario sagrado de los 9 meses, sería 12 *tox* (12 *quemé* con los quichés). Es el día de la muerte, es el día del accidente, es el día del mediador. Ese es el sueño que tenían nuestros abuelos, pero soñaron sus oraciones en quiché, en anjopal, en todos los idiomas mayas de Mesoamérica: que el creador, el formador (*xajon piron*) nos dé caminos planos; que los pueblos tengan paz, mucha paz; que sean felices y su existencia sea útil por el servicio.

Cuando se firmó la paz en Guatemala, el pueblo maya, indígena, dijo en la firma: “hoy terminan las balas, hoy empezamos la lucha”. En Guatemala tenemos 7 años de empezar la lucha, de quitar ese miedo de hablar, de encontrarnos, de recoger, de superar lo nuestro. El sueño colectivo ya está dado: no vamos a descubrir, no somos inventores. Nuestros abuelos lo hicieron y está palpado en cada uno de los calendarios que manejamos a nivel de América. Voy a dar un ejemplo de una experiencia. Tuve la oportunidad de ser alcalde en una situación social, cultural y antropológica difícil. Para intervenir en las masacres, usaba un medio que, según yo, podía satisfacer: un regalo. En una ocasión apoyé a una familia que fue masacrada. Yo sé todo el sufrimiento que hubo, y cuando sale el famoso esclarecimiento histórico me acerco a la señora que fue dañada porque mataron a su esposo y le digo que va a haber un resarcimiento. Me dijo la señora: “mire, don Andrés, váyase a casa porque yo me voy a quejar; voy a denunciar a los que me hicieron esto. No voy a ver la luz del creador, del *xajon*, del *cul*, del sol. Acaso por eso no me va a alumbrar. Es que mi sueño decía que éste, mi niño que sufrió, va a ser varonil, va a ser hombre, va a ser útil. Es mi búsqueda”. Creo que son ejemplos bien claros. Otro ejemplo de cuando estuve en la alcaldía, en situación de guerra. La situación militar decía que tenían que limpiarse cuatro cuerdas de alrededor del camino para que no hubiera emboscada. Se hizo un estudio y eran millones de árboles matados por eso. Yo dije: vamos a sembrar los árboles aquí, van a crecer. Y no crecieron. Me habían dicho: “don Andrés, no va a meter usted la mano donde usted no dañó: la misma naturaleza lo va a hacer”. Y hoy por hoy ya están creciendo solos los árboles.

Esos son los sueños de nuestros abuelos y nos toca simplemente continuar soñando lo que ya está soñado. Entonces, empezamos con nuestro calendario maya, ¿va? Muchas gracias.

ROBERTO OCHOA: Yo quisiera platicar mi sueño. Algunos piden disculpas porque no hablan bien el castellano; en realidad, yo tengo que pedir disculpas porque no hablo otra cosa que el castellano, y eso significa que formo parte de lo que aquí se ha dado en llamar la cultura occidental. Desde esta perspectiva, me es muy importante distinguir entre lo occidental y lo moderno. De algún modo, a veces se ponen juntas occidentalidad y modernidad occidental. Tal vez yo le daría prioridad al término “moderno”, porque en realidad estamos queriéndonos confrontar con “lo otro”. Y cuando decimos “lo otro”, “lo que está”, “lo distinto”, lo importante no es si viene de Occidente, de Europa (que en este caso ni siquiera es así, sino que viene de Oriente), sino que tiene fecha de nacimiento. Es decir, que hay una transformación en la humanidad que no es sólo la irrupción en diferentes culturas. El problema que nosotros padecemos en América (la pérdida de culturas) no ocurre sólo acá, sino que ocurre en África, en Asia y en la misma Europa. Y en todas partes se da la misma resistencia de las comunidades tradicionales, que buscan defender su tradición y su tierra frente a la invasión. El asunto es, en realidad, la invasión de un modelo humano de transformación que tiene 300, 400 años. Y yo creo que hay que distinguir muy bien quién es ese “otro” que nos está invadiendo y cuál es esa otra lógica que nos está invadiendo. Eso es parte de lo que me inquieta y que necesito explicar para platicar mi sueño. Soy alguien que mamó esa lógica moderna (más que occidental), aunque soy un desterrado cuya tradición no va más allá de sus padres, porque mis padres y abuelos son unos de Michoacán, otros de Veracruz y otros de Chihuahua.

Hay cosas terribles que ha logrado esta lógica occidental o moderna, como el individualismo y la razón tecnológica, la razón técnica, la razón de los proyectos y de los objetivos. De ahí, la posibilidad de creer que se puede lograr porque tenemos

buenos métodos ejerce una seducción muy importante a todas las culturas. En realidad, lo que nos va invadiendo, nos va conquistando los corazones, es el asombro de una modernidad que nos deslumbra en sus tecnologías, en sus modos de conquistar el mundo y de manejarlo. Entonces, creo que además de las guerras de baja intensidad (que se dan, que son ciertas) está también el asombro de lo que somos capaces de hacer como humanos con la razón tecnológica, y esa es una de las graves problemáticas o corrupciones de la sociedad moderna. Sin embargo, desde acá, desde lo moderno, creo que también la modernidad tiene



una ética que es importante entender, platicar o por lo menos buscar, porque en la búsqueda del diálogo dialógico tenemos que entender a ese otro moderno que tiene algo en lo que

cree y lo hace éticamente responsable.

Creo que detrás de la modernidad hay un sueño de autenticidad, de que cada persona puede tener su propia medida; es un sueño del yo frente al mundo. Es decir, por un lado están los órdenes sociales, los cósmicos y los divino-religiosos, y el sujeto moderno que se construye en los últimos 300, 400 años tiene mucho que ver con la ética de saber que no sólo hay una medida en el mundo, no sólo hay una medida en la comunidad, sino que hay una medida mía también, y que yo puedo ser un sujeto, puedo ser yo, mi auténtico yo. Como se decía ayer, ¿quién soy yo, quiénes somos nosotros para el mundo?, ¿quién soy yo para mí? Ahí, en el fondo, está la ética de lo moderno, con la que a lo mejor se puede dialogar. Creo que hay una gran perversión o corrupción de lo moderno en que, al quererse

asentar ese yo, se separa del mundo. Tal vez parte del problema es que, al quererse asumir como yo frente al mundo, lo que empieza a hacer en realidad es separarse del mundo y por eso lo quiere dominar, por eso crea el artificio en el cual estamos inmersos los modernos. Es decir, los modernos no tenemos contacto con el mundo porque nos es riesgoso, nos genera miedo la tierra, nos genera miedo lo natural; por eso vivimos en cajones de departamentos y salimos en cajones que se mueven con llantas y llegamos a otros cajones en donde todo está ambientado para nuestro placer ¿no? Generamos un ambiente artificial y así nos separamos del mundo. En realidad, esa búsqueda ética del yo frente al mundo es, en su perversión más terrible, la que vivimos ahora; es una separación del yo respecto al mundo y un control del mundo para mí: cómo me lo puedo armar y hacerlo artificialmente sabroso.

Todo esto es para platicarles mi sueño, lo que yo sueño desde mi ser moderno. Ahorita yo rento una casa en Ocotepéc, una comunidad de tradición indígena que está pegadita a Cuernavaca. Siempre he vivido ahí, y ahí se mantienen los usos y costumbres; es una comunidad de resistencia frente a lo moderno. Vivo con un amigo, César Añorve, que a lo mejor algunos conocen aquí. El tiene su casa y se dedica a hacer excusados secos que separan la orina del excremento y hacen que lo que sale de nosotros mismos, nuestra caca, no forme parte del sistema artificial que termina por corromper el mundo. Se trata de recuperar nuestra caca para nuestra tierra y vivir con la caca y nuestra tierra, que son buenas...

MOIHDE HOJATI: Abono... (risas)

ROBERTO OCHOA: Abono. Pero bueno, me rentó una casa, y la casa que está junto fue construida por su prima, que es una mujer muy moderna, y como muchos (como casi todos los modernos) tiene miedo de la tierra o de lo

natural, que considera riesgoso. Construyeron su casa con mucho cemento y mucho concreto. La casa de César es de adobe y no tiene bardas, pero la de su prima está toda bardeada. Cuando salgo de mi casa, me siento como si estuviera yo en una cárcel. En la parte trasera hay un espacio que podría ser muy bien un jardín, pero en lugar de jardín es un patio. Es decir, por el miedo a la tierra le pusieron cemento a esa parte de atrás, para que no vayan a entrar los animales, o... no sé, pero para algo le pusieron todo el cemento.

Voz: Es que le tiene miedo a la caca (risas)

ROBERTO OCHOA: Le tiene miedo a la caca. Entonces, cuando llegué ahí le decía a César: "hijole, ¿qué hacemos?, me darían ganas como de dejar que salga la tierra". Pues no fue necesario: empezó a llover y el concreto comenzó a romperse por las plantas. Esa es la imagen que tengo ahorita del sueño, porque miro al mundo y veo que tal vez la América profunda no está tan profunda: nomás está ahí abajito, y si llueve tantito, sale y rompe el artificio que nos hemos creado para protegernos, y si bien rompe, también genera una nueva esperanza de que ahí está la vida. Entonces, para mí el sueño es el rompimiento de esa estructura que nos hemos construido para protegernos (y que a la mejor en el caso de lo político es el estado moderno); que en algún momento esto pueda romperse. En realidad, mi esperanza es nada más que llueva, y lo demás vendrá.

Voz: Que llueva duro... (risas)

ROBERTO OCHOA: Que llueva duro, durísimo...

Voz: Como en Cuernavaca llueve.

ROBERTO OCHOA: Gracias, es todo.

GUSTAVO TERÁN: Gracias. Nosotros, los que vivimos en Estados Unidos y somos de origen mexicano y que, como dije ayer, nos llamamos chicanos (por ponerle una palabra a una parte

de la identidad), tenemos el sueño de recuperar no sólo espacios políticos propios, sino también la comprensión de la América profunda, que hemos perdido porque el sistema educativo nos ha impuesto una lógica de modernismo que nos ha hecho perder mucho de lo que antes fue nuestro. Esto se ve ahora en los jóvenes que tenemos. Siguiendo lo que ya han dicho muchos de los hermanos aquí, el sueño que quiero articular es un mundo donde quepan muchos mundos. Y eso tiene que ver con la enseñanza de nuestros niños, con que de alguna manera podamos acompañar a los que trabajan en la educación para ayudarlos (como han hecho Grimaldo y otros en un trabajo muy interesante en Perú) a entender y a preocuparse por incorporar en la enseñanza los mitos y sueños que han nutrido a nuestros antepasados. Ese es el sueño para nosotros; también lo es el del diálogo intercultural, de cómo podemos comunicarnos con el otro.

Hoy en la mañana estaba platicando y me preguntaron de dónde era. "Soy de Norte Carolina, vivo en el norte de Carolina", dije. "Ah, eres gringo", y yo, que siempre reacciono así, "espérate un momento: yo no soy gringo, pero sí vivo en Estados Unidos". ¿Quiénes somos?, pues los descendientes de mexicanos, que también tenemos y comprendemos que existe un hilo que nos une con esa América Profunda; somos parte de eso. Sólo quiero decir que el sueño más importante para nosotros es la enseñanza de los niños, para incorporar ese algo que les deje una manera de entender. Es lo que también hablaba Efraín de articular la realidad de los mitos reales; es decir, no construir un mito plural, sino que se respeten los mitos de los otros. Pero esa es una labor de enseñanza que se tiene que empezar desde los niños. Gracias.

CARLOS PLASCENCIA: Me gustó mucho la idea de que nos toca soñar lo ya soñado, y de hecho los sueños que se han venido vertiendo son

anhelos que se han compartido entre nosotros durante los últimos años. Por lo mismo, retomo una vez más la idea de un mundo en el que quepan muchos mundos. Mi sueño es, también, un mundo en donde ya no existan el racismo y la discriminación, en el que sea erradicada totalmente la violencia; una realidad en la que los valores comunitarios sean parte de lo cotidiano, en donde el respeto sea una práctica de todos los días; un mundo en el que el ejercicio de la autoridad sea servicio hacia los demás; un mundo en donde nuestra realidad, nuestra relación con la naturaleza, con las plantas y los animales, sea con base en una comprensión absoluta de que somos parte de esa naturaleza; un mundo en el que nos hablemos con la mente y el corazón; un mundo en el que podamos ejercer nuestras capacidades autónomas (las ciudades nos hacen absolutamente inútiles: ya no sabemos hacernos una camisa, una silla, unos zapatos; a veces no sabemos ni preparar nuestra propia comida); una realidad en la que, como se decía ayer, vayamos hacia el otro con los brazos abiertos, sin miedo, con plena confianza; sueño un mundo absolutamente distinto al que Occidente se ha empeñado en construir, que ya no es viable y no tiene futuro. Estos son parte de mis sueños.

DOMINGO GÓMEZ LÓPEZ: Creo que el *Chilam balam* nos dice que con el paso del tiempo, de los años, tienen que llegar momento muy difíciles en nuestra vida. Pero el mismo *Chilam balam* y nuestros antepasados nos aconsejan, nos dicen que tenemos que estar conscientes de que van a llegar esas situaciones difíciles, porque si no estamos conscientes, cómo vamos a defendernos. Y si no lo hacemos, la vida de nosotros pues se perdería. Yo creo que mi sueño, nuestro sueño, viene siendo también la esperanza; pero esta esperanza, este sueño, no se puede encontrar en un mes o en uno, dos, cinco o diez años. Lo queremos y estamos

ansiosos por encontrarlo, pero eso va a llevar largos años de lucha, de movimiento. Tal vez hay algunos de nosotros que queremos soñar algo y encontrarlo dentro de uno o tres años, pero eso no se puede: este sueño es muy largo. Ya se dijo también (creo que ayer) que tal vez lo que queremos hacer, lo que queremos encontrar, ya no lo vamos a ver, ya no lo vamos a gozar, sino que son nuestros hijos quienes lo que van a terminar; son ellos los que van a vivirlo. Pero lo importante para nosotros es trabajar, es no cansar, no cansarnos en esta lucha para encontrar lo que nosotros estamos soñando. Ya se dijo muchas veces que queremos construir un mundo donde quepan muchos mundos, pero en este sueño hay críticas, hay divisiones. ¿Por qué?, porque no todos nosotros, como indígenas, somos capaces de comprender, somos capaces de soñar lo mismo que sueña el otro. Hay otros que sueñan otros sueños, como estar en lo que están haciendo los poderosos.

Yo no sueño con el poder. Mi sueño, mi esperanza, es el diálogo, es el respeto, es que nos tomen en cuenta como indígenas en nuestras constituciones, porque realmente en México no se ha tomado en cuenta en las constituciones. Yo creo que este sueño es el más importante para vivir, para querernos, para amarnos como hermanos. Entonces, si tenemos eso, si hay justicia, si hay dignidad para todos, a la mejor ya hay algo, ya vivimos con un poco de esperanza para construir un mundo donde quepan todos, pero hablando para construir el reino de Dios. Es lo mismo y no es otra cosa: el reino para construir es hermandad, es querernos, es justicia, respeto, amor. Eso es en relación a todo lo que estamos reflexionando ahorita. Gracias.

SALOMÓN NAMÁN: Me honra participar en esta reunión en memoria de Guillermo Bonfil, con quien hace muchos años soñábamos muchas cosas de cambiar a México, y de que los pueblos de México (pueblos que estaban desde el principio del

tiempo) pudieran ser reconocidos y obtener sus derechos. Y creo que aprende uno. Yo he aprendido mucho de vivir en las zonas indígenas donde he trabajado. Por ejemplo con los *ejmen*, los mayas de Yucatán. Cuando yo trabajaba para el desarrollo del que hablaba Carlos Borge, los agrónomos no entendían a los agrónomos mayas, porque ellos venían de la escuela de agricultura de Ciudad Juárez y querían imponer su modelo. No entendían, por ejemplo, que hay una lluvia roja, y cuando el *ejmen* decía que iba a haber lluvia roja y que se iba a quemar el maíz, el agrónomo decía que no, que eso no era posible, que eso era magia. Es decir, estaba negando el conocimiento de una experiencia del Yucatán milenario. La ética y el respeto entre los mayas de Yucatán es algo que debemos aprender todos los mexicanos, porque es la región con menos homicidios de todo el país; no hay casi ni un homicidio en todo el estado, en comparación con

Oaxaca, por ejemplo, donde hay una violencia a veces muy grave, o con la Ciudad de México.

Yo aprendí de los huicholes, de los *huiraricas*, de mi amigo Colás (que era el *maracame*, el chamán más importante) que había que aprender a soñar con peyote para ver

el bienestar del pueblo. Colás se sentaba días enteros a pensar y a soñar quién iba a ser el nuevo gobernador de la comunidad de San Andrés Cuaniapa, y cuando, después de leer en las plumas y todo eso, ya sabía a quién le correspondía, decidió quién iba a ser la autoridad, quiénes la iban a configurar. En la democracia partidista que vivimos, eso es antidemocrático. Pero en la lógica huichola, *huirarica*, estaba bañado, estaba ungido por los dioses *huiraricas* y por los santos católicos; la religión *huirarica* es

abierta e incluyó a los santos y a Cristo dentro del panteón, y los curas del pueblo que quieren evangelizar a fuerzas no aceptan esta combinación de pensamiento, como me imagino que los que manejan el IFE (el Instituto Federal Electoral) tampoco aceptan que alguien sueñe quién va a ser la autoridad. Es decir, la autoridad no se define por el sistema de cargos, la responsabilidad y el ascenso, sino por la lucha agresiva, la competencia. En el sistema indígena no se compete, y por eso quiero recordar a mi gran amigo el *maracame*, el gran *maracame* Colás de los huicholes.

En el *Calli huey*, que es su iglesia más importante, los huicholes matan un venado o una res para comer todos, y lo mismo hacen en la iglesia. Pero la iglesia no quiere enviar a las monjitas que trabajaban allá; el obispo de Jesús María no quiere enviarlas. Yo creo que lo más importante es entender que la religiosidad se expresa en los dos sentidos. Cuando viene la semana santa cora, el obispo (que está nombrado por el Papa) huye de la comunidad porque la comunidad se expresa culturalmente de otra manera, los jóvenes participan de una manera que no es bien vista por Occidente. No hay puentes de diálogo y es muy difícil tenderlos cuando alguien está cerrado.

El presidente Salinas de México quería a fuerzas visitar la Casa Fuerte donde gobiernan los coras, y pensaba que era como el Palacio Nacional o algo así. Y los gobernadores coras no aceptaban que el presidente de México entrara a la Casa Fuerte porque no es autoridad en la región, pero él presionó violentamente para ir. La Casa Fuerte es una casa de adobe, con piso de tierra, con unas bancas y llena de plumas sagradas y de algodones y de jícaras votivas. El presidente de México (no de los coras) no quería pedir permiso porque creía que él era la autoridad y por tanto tenía el derecho de ir allá. Creo que Arturo Warman tuvo que convencer a los



gobernadores, pero luego Salinas quería entrar con el ejército, con la guardia presidencial, y menos querían las autoridades, aunque al final sí fue. En realidad, la Casa Fuerte es un recinto sagrado del pueblo cora, y el presidente no entendía, como muchos que no queremos entender, que son otros pueblos. Y yo creo que ese es el dilema más grande. Como dice don Domingo, ustedes quieren que el país los reconozca y el país no quiere, el país sigue insistiendo en que ustedes se integren, se asimilen. Y la iglesia quiere que dejen esos rituales paganos, que se llaman paganos porque no se reconocen. Es decir, se quiere reconocer a las otras religiones occidentales, pero no la huichola o la mije.

No hay una comprensión de que los pueblos indígenas de América tienen maneras de vivir y de soñar. Los gobernadores coras tienen que soñar, el *ejmen* en Yucatán sueña, y bueno, yo creo que también el Papa debe estar soñando. Todas las religiones tienen sueños y utopías, pero cómo construir desde dentro, desde la proximidad de esa cosmovisión, porque la religión mesoamericana no se ha ido. Con Guillermo Bonfil veíamos que, cuando el pueblo de México iba en masas al santuario de Guadalupe, estaba yendo a ver a la Diosa Tonantzin, a la diosa original. Claro, ahí también está ahora la virgen católica, porque es una doble. Los huicholes, cuando hablan de Cristo, hablan de Dios, del Dios Sol; es decir, hay una fusión, porque la huichola es una religión abierta, es una cultura abierta. El problema es cuando alguien se bloquea, como Bush, que no quiere entender y quiere homogeneizar, imponer una religión, un sistema democrático, un modelo de vida, un sistema universal para todos.

Yo creo que ese es el drama de la sociedad humana, y creo que la posibilidad de un diálogo es muy importante. Creo que ése es mi sueño: que algún día las religiones mesoamericanas, las

religiones de los pueblos indígenas, se reconozcan como religión y no estén ocultas o simuladas.

Los mijes, que son como 140 mil personas, tienen un gran cerro, el Centoaltépetl, que une a todas las comunidades. Ahí está el Centro ceremonial y todos los chamanes, y (cosa que me da mucho gusto escuchar) hasta hoy en día llevan la cuenta calendárica. Siguen funcionando el calendario agrícola y el ceremonial. Y esto no es de la época prehispánica, sino de la actual. Ellos sueñan y están trabajando; tienen un proyecto. El problema es que la otra parte de la sociedad, la dominante, no quiere entender que hay un proyecto, que hay un sueño zeltal, uno tzotzil, uno de los mexicanos del norte, otro del sur, uno de Guadalajara y otro de Veracruz; es decir, no quiere entender que todos tienen sueños. El problema es cómo tender, construir puentes para estos sueños. Pero la otra es que siguen negando: dicen que no hay proyecto de los pueblos, y yo creo que sí hay proyecto, y no sólo resisten, sino que lo defienden porque son sus asuntos, su lengua, su religión, su cultura, sus tradiciones. Guillermo lo expresó muy bien hablando de ese *México profundo*, de esa profundidad que está porque vive. No es algo muerto, y el problema es que los arqueólogos lo quieren ver muerto y no lo está; por eso no hay una conexión entre el análisis arqueológico y el de la realidad.

GRIMALDO RENGIFO: Muchas gracias. Mi impresión es que con la palabra "sueño" queremos significar diferentes cosas en diferentes circunstancias.

Sueño como esperanza. En Perú hay veces que en las conversaciones, en lo que respecta a las comunidades, cuando les preguntan lo que quisieran ser, uno escucha que aluden a escenarios, a realidades que quisieran que sucedan: "Quisiéramos que ya no haya basura", "quisiéramos que el río esté descontaminado", en fin.

Sin embargo, hay otro sentido del sueño. Normalmente, después de que uno ha hecho alguno de los diversos rituales de una zona del centro, uno pregunta “¿qué te has soñado?” (dicen así, “¿qué te has soñado?”, no “¿qué has soñado?”, como si el sueño fuera una persona, un conjunto de personas que estarían viviendo en uno mismo en el momento de lo que genéricamente nosotros denominamos sueño). En esa pregunta, fundamentalmente la idea es “¿qué te ha dicho el ser o deidad?” (el *apu*, en lengua quechua, o el *achachila*, en lengua aimara), y es según está conversación que organizamos el futuro próximo. Esto es muy importante. Sucede en el marco de un ceremonial, cuando se van a tomar decisiones que comprometen a la comunidad, y es a resultas de la conversación que uno tiene con lo sagrado y con la naturaleza, a resultas de esa comunión, es que se toma la decisión. Un recuerdo al respecto: joven yo, estando en una comunidad durante la década del sesenta, íbamos a tomar unas tierras. Nosotros pertenecíamos a la organización política y se tomó la decisión, junto con algunos dirigentes campesinos incluso, para tomar las tierras de una empresa. Se decidió la fecha y fuimos. Los que estábamos comprometidos nos organizamos para la toma de la tierra... y simplemente no se apareció uno solo de los comuneros. Nos preguntamos qué pasó con la gente, y luego conversamos con ellos; esa misma noche había habido ceremonias en dos comunidades, y la ceremonia decía: “no es el momento para tomar”. Entonces, frente a decisiones trascendentales que comprometen la vida de cada uno de nosotros, la voluntad humana se queda relativamente corta y se suspende cualquier esperanza, cualquier sueño que uno pueda tener.

Cuando se va a elegir la autoridad, hay pues esta rotación de cargos, pero, ¿quién va a ser? Eso depende del sueño. Generalmente, la

autoridad la tenemos los humanos, pero también hay autoridades de las deidades, y ellos también rotan, cambian, y los humanos tenemos que sintonizarnos con la rotación de cargos de las autoridades sagradas. Alguna vez le dije a uno: “¿quién eres tú para que te elijas?, eso viene de arriba”. De modo que este es otro aspecto muy importante a tomar en cuenta: el sueño juega un papel central, y, por lo menos en las comunidades andinas y amazónicas, la división entre sueño y vigilia (que es usual en la sociedad moderna) no se expresa de similar manera. Si hemos decidido hacer una reunión como esta y alguna de las autoridades ha soñado algo que le indica que no tiene por qué ir o por qué viajar, simplemente no viaja, y a nadie se le ocurre preguntarle por qué. Todos suponemos que, si no le ha pasado nada, ha tenido un mal sueño, y su presencia obligada sería mal presagio para la propia reunión. Ese es el otro sentido del sueño.

Esto que se habló acá de soñar lo que soñaron rompe también el sentido del tiempo como pasado, presente y futuro; rompe el sentido de utopía; rompe el sentido de proyecto; rompe ese marco conceptual con el que los modernos se lanzan a la conquista del futuro (que muy bien ha indicado Ochoa) para dominarlo y orientarlo en función de su representación. En cambio, acá no hay representación que valga. La representación que sí emerge, en todo caso, es la que proviene de la conversación con lo sagrado y con la naturaleza.

La otra cosa muy usual es que, para acometer una labor, o si le sucede a uno cualquier cosa, uno tiene que tomar, aquí, el peyote, y allá, el ayahuasca. En mi cultura es así, y la decisión es a resultas de lo que me diga la planta. A veces yo no tengo capacidad de conversar con la planta, y es el chamán, lo que acá se llama chamán, quien te dice después: oye, Grimaldo, “esto ha dicho la planta”, si es que no tienes capacidad para leer como yo en el momento de la mareación lo que

te ha dicho la planta. Bueno, eso era todo. Gracias.

JOSÉ MARÍA BULNES: Después de todas las cosas que se han dicho ahora, esta mañana, y últimamente... A ver: cuando se habla de interculturalidad, o de multiculturalidad, o de pluriculturalidad... esas palabras se han discutido bastante en América Latina en los últimos años. Y de repente se habla como de los principios que nos unen, y son principios muy bonitos, el otro y esto y aquello, como lo que se ha dicho. Claro, hay cosas evidentes que son como morales, generales, colectivas, pero yo creo que hay que tener muy presente una cosa muy antigua. Hay amores que se suman y hay amores muy buenos que no se suman, y hay que respetar a ambos. Los que se suman se ponen juntos, se revuelven, y los que no se suman, se conservan, separaditos o juntitos, pero no hay que pretender sumarlos ni sacar ninguna fórmula, como eso que llaman suma algebraica ("algoritmo", creo que se llama). No hay que buscar cosas complicadas porque no se dejan sumar de ninguna manera. Yo creo que eso es muy claro.

En esto que se llama Occidente, estoy muy de acuerdo con lo que se ha dicho. Se le están cargando muchas cosas a un punto cardinal que, además, cambia según donde se ponga. En Occidente ha habido muchas culturas, ha habido destrucción de pueblos y culturas de una manera brutal; Occidente ha sido en realidad lo que ha hecho Europa con el mundo, que es espantoso. Pero, por favor, seamos justos, que lo que ha hecho Europa consigo misma ha sido horrible; en este siglo, que dicen que ya terminó pero yo no siento que haya terminado mucho, seguimos en la misma: las dos guerras mundiales. La segunda fue mucho peor que la primera, ¿no?: treintaitantos millones de muertos europeos, ciudades aniquiladas de la peor manera, y eso sin hablar del final (donde intervino una parte de América, del nuevo mundo), de Hiroshima y

Nagasaki. Pero fueron guerras entre ellos mismos, cosas monstruosas que no hay que describir. Entonces, una cosa es Occidente y lo que ha sido, y lo que han sido los pueblos y su lucha, y otra cosa es este mundo moderno en que hemos entrado (ahora dicen que somos el mundo postmoderno, pero todavía no me lo han explicado, así que yo me mantengo en moderno). Tal vez por estos mismos errores, los europeos se han ganado por otro lado, se han ganado muchísimas cosas, como la comprensión de los derechos humanos. En fin, lo que quiero decir es que es evidente que hay muchas cosas que se suman, y otra cosa es que los amores no se suman. Por ejemplo, como se ve en el arte, en la música, en la arquitectura, en las grandes creaciones, aun en el pensamiento de Europa, uno no puede sumar filósofos: se puede tomar uno, quizá mezclar dos, pero la suma no sirve; no se trata de escribir una pequeña enciclopedia. Con las culturas y con la religión no se puede sumar jamás. Si por sí mismas se suman un poco y se mezclan, qué bien, pues todo va cambiando y además siempre han sido sumas de muchas cosas. Pero no le toca a uno hacer la reducción, no hay que pasarse de listo: hay que hacer lo que uno puede hacer y respetar esas diferencias.

Ahora: cómo comparecen esas diferencias y se hacen valer. Ahí es donde surgen esas palabras: "interculturalidad" o "multiculturalidad" o "pluriculturalidad". Por eso se tiene la discusión; no son broma, es cuestión de qué palabra se le pone, de cómo nombrar esto. Para mí, eso es muy evidente cuando se habla de los pueblos originarios de América y sus culturas. Han logrado sobrevivir y eso no es poca cosa, en América o en cualquier parte; es una hazaña, es un logro extraordinario. (En parte por eso, tratarlos de pobres es un injurio: qué tiene que ver la pobreza en todo esto, si pasándonos al otro campo hablaríamos de la rapiña o el despojo). Pero no sólo han sobrevivido, sino que lo han hecho

conservando la razón, no perdiéndola. Porque uno podría decir también que Estados Unidos sobrevive. Sí, pero está enloqueciendo, ¿no?

Yo creo (y desde hace mucho tiempo) en esto que también se ha dicho de que hay una civilización latinoamericana ya existente, formada de muchas culturas, que se ve muy claramente, por ejemplo, en la música. También, que no se trata de lograr las cosas, y si se está tendiendo a lograr, si se está luchando por algo, eso se está realizando de algún modo. En ese sentido, me parece admirable lo que se ha dicho aquí (perdón, pero no sé citar los nombres de quienes han hablado) respecto al tiempo largo y a que uno no tiene la llave del tiempo, lo cual está dicho hasta en el evangelio. No se sabe el cuándo, pero en la medida en que se busca algo, eso se va realizando y va influyendo. Y en cuanto al espacio, coincido con lo dicho: ni tan profunda la América profunda. Está ahí debajito del suelo, casi pegada a las lozas. Claro, yo entiendo por qué lo dijo Guillermo Bonfil, muy mozo de la idea, pero es bueno subrayar: no creamos que hay que tirarse a 30 metros bajo tierra para llegar a este pozo profundo. No, a lo mejor hay que sacar la loza que le habían puesto, y si no lo hace uno, las plantas se encargan muy rápidamente.

Entonces, ese tender a realizarse no se trata de cumplir una cosa, sino de saber qué hace uno ahora. Yo creo que lo que debe salir de aquí no es solamente una relación hermosa (ya es bastante hermoso lo que se ha dicho y aparece en estos documentos y los que se van generando); es exactamente qué se hace en concreto, en lo inmediato, aparte de los sentimientos.

Una última cosa. Hay un libro que a mí me ha impresionado mucho, un librito chico que escribió André Malraux. No sé cuándo empezó a escribirlo: realmente no tuve comunicación con él en ese tiempo, pero debe haber sido a los 23

años. Se publicó cuando él tenía 26; su edad corría con el siglo o por ahí (debe de haber nacido en 1900, 1901) y era un muchacho muy aprovechado, talentoso y precoz cuando chico. Después, claro, se puso viejo, la edad lo alcanzó y se fue a la China. Estaba en China, amigo incluso del emperador, e inventó una correspondencia cortita; es un libro que se llama *La tentación de Occidente* y se publicó, creo, en el año 26, en Gallimard, en París. Era una correspondencia inventada entre él (bueno, él no era inventado, pero nunca escribió esa correspondencia sino como libro), que estaba en China, y un chino inventado, muy culto, que iba por primera vez a Europa y le contestaba desde Francia. Malraux hablaba de China, y el chino, de Europa. Muy espantado con Europa, el chino se pregunta qué le pasa a Occidente que ha llegado a creer que la civilización, la cultura, se fundan en la acción, cuando la verdad, le dice, es que se fundan en los sentimientos. El libro es profético por lo que iba a venir en la segunda guerra, y yo creo que eso de los sentimientos es muy profundo; por eso es tan importante la música y la ternura que hay en América. “No perder la ternura jamás”. Eso lo dijo alguien que creyó, que tuvo su sueño en América: el Che Guevara. Por eso es tan interesante todo lo de Chiapas: por la forma de hablar, por las cosas que se van diciendo, y creo que esta reunión es expresión de eso.

Nada más quiero decir que seamos muy conscientes y concluyamos cosas que tienen que ver con los sentimientos generales, pero, por favor, respetemos esa alteridad, esa cosa irreductible: en los amores, algunos se suman y otros no, pero tienen que estar, tener su lugar.

ROBERTO OCHOA: Quisiera hacer rápidamente una invitación. Vengo de la revista *Ixtus*, que tiene como horizonte precisamente dialogar con la modernidad a partir de diversas tradiciones. Una es la de Lanza de Basto, un discípulo de Gandhi que fue fundador de comunidades ghandianas

en Occidente; otra, la de las primeras comunidades cristianas. Es decir, se trata de retomar la tradición ghandiana y la del origen del cristianismo para, a partir de ellas, discutir o dialogar con la modernidad. Ahorita traigo algunos números, pero como no son míos, no los puedo regalar. Su precio es de 65 pesos, pero aquí, por la amistad, va a ser de 40 (risas). Traigo un número especial sobre Gandhi, uno sobre su discípulo Lanza de Basto, uno de Jack Elul, que es un crítico de la razón tecnológica, de la razón técnica, y uno que viene muy bien a colación y se llama "Con los pies en la Tierra o la fuerza de la localidad". También, uno que se llama "La mística o el deseo de Dios".



LEONILDA ZURITA:

Lo que yo quería compartir es hablar sobre los sueños, que los hay de la naturaleza porque el sueño es parte de la cultura. Inclusive

nosotros como quechuas, mediante la naturaleza, la sabiduría y todo eso que es parte de nosotros, leemos, sabemos la suerte con la coca. Creemos que la coca es un sabio más que también nos da suerte y nos guía sobre lo que va a pasar, lo que va a venir. Claro, hay dos o tres diferencias de sueño. Uno, el sueño cuando se duerme y se sueña cómo le va a ir a uno al día siguiente. Hay veces que yo he visto (me consta y siempre nos pasa) que, cuando te sueñas con los corderos o con las vacas, si tienes una actividad pues te va mal. Creo que ahora estamos haciendo, estamos pensando y hablando los sueños de los despiertos, ¿no?, y estamos viendo pa' delante, qué se va a hacer, cómo vamos a hacer en la realidad. Nosotros, como quechuas, somos migrantes en la zona en que vivo, igual que muchos aimaras y guaraníes. Bueno, yo no, porque nací ahí. En esa zona se produce coca y todos

peleamos por la coca, la defendemos; es cierto que algunos dicen que la coca es directamente cocaína y droga, ¿no?, pero no es así en la realidad: nosotros la masticamos, la pijchamos, es parte de nuestra medicina natural. Antes de que yo naciera no había la violencia que vivimos en este momento por parte de los militares, que pues no respetan, por ejemplo, ni a las mujeres.

Yo estoy junto al compañero Evo Morales, quien es nuestro candidato a la presidencia, y hemos sido la primera fuerza en Bolivia con el instrumento político del MAS (Movimiento Al Socialismo). Nuestro sueño como mujeres, como hombres de la zona (pero más que todo como mujeres quechuas) es un sueño grande: ser autoridad, y también como autoridad después tomar los poderes locales y cambiar este modelo que vivimos día tras día. Por ejemplo, en esta nuestra zona se vivía una guerra no declarada por parte del gobierno. Día tras día, la violencia. Este último 20 de noviembre, nomás, han quemado nuestras casas, más de 25 casas, con el pretexto de la lucha contra el narcotráfico. Nuestra zona es la naturaleza, donde se comparten los sueños, y la gente: compañeras, hermanas, hermanos. Pues algunos han sido migrantes por los decretos; por ejemplo, el decreto 21060 ha hecho migrar a todos los hermanos mineros que trabajaban en las minas, y creemos que, como no sabían leer, pues eran explotados, discriminados, humillados.

Creemos que hoy en día hemos dado un paso. Tenemos en el Parlamento indígenas guaraníes que hasta hablan su idioma en el Parlamento, tenemos aimaras, quechuas, mujeres y también hombres. Creemos que ya estamos recuperando nuestra cultura, porque antes no existían en el Parlamento mujeres que hablan su idioma. Queremos tomar el poder así, como campesinos, como indígenas (qué se yo, como se lo llame), porque el campesino indígena sabe la vivencia de su pueblo, sabe la causa de

su pueblo, y un candidato, un diputado, no lo sabe. Si, por ejemplo, se va a elegir un alcalde, los de los otros partidos solamente vienen de la ciudad. Pero en nuestro instrumento político, el MAS, el Movimiento Al Socialismo, la comunidad elige a su autoridad, y el que va a ser elegido es una autoridad que da confianza, que puede ver. La comunidad sabe que este señor o señora va a luchar por su causa, por su vida y por su vivencia. Uno de nuestros sueños es cambiar todo y salir de la pobreza y la discriminación, porque, aunque tenemos minerales y petróleo, hay mucha pobreza en Bolivia y nos siguen robando día tras día. También soñamos con la no violencia. Es cierto que en nuestra zona hay mucha violencia, y cuando lleguemos al poder queremos cambiar a la no violencia, porque hay veces que no solamente violan los derechos humanos, sino también los de nosotros, de las comunidades. Por eso también queremos, como quechuas, la igualdad de nuestra bandera, que es un cuadrado que significa iguales en todo, en general. La que nos han dado ahora, roja, amarilla, verde, es un largo que muestra la desigualdad. Y en nuestra *wifala*, que es un cuadrado, el significado de los cuadritos y sus siete colores es la igualdad, en contraste con los sueños de los ricos de ser más ricos de lo que son. Para nosotros es un sueño muy esperanzador y muy esperado, porque en Bolivia casi el 80 por ciento somos indígenas pobres: aimaras, quechuas, guaraní, y solamente el 20 por ciento son supuestos medios ricos, y de esos, el diez por ciento son los ricos. Como quechuas, queremos tomar el poder y gobernarnos nosotros mismos, porque hoy en día los que nos gobiernan son gente como el Sánchez de Losada, que viene de los Estados Unidos a gobernarnos y es solamente un payaso que obedece los mandatos de quienes lo apoyan económicamente. Solamente eso quería añadir un poquito.

RAMÓN VELASCO PÉREZ: Estamos hablando de lo que son nuestros sueños, ¿verdad? Yo estoy pensando en estos momentos: con todos los que estamos presentes ahora en este encuentro, tal vez todas y todos tenemos nuestros sueños, pero no afirmamos exactamente qué nos dice ese sueño. Yo lo pienso así porque regreso de nuestros antepasados, que también, como dijo la compañera, veían al sueño como una sabiduría. Es algo que tenemos que saber valorar para saberle dar resultado a ese sueño.

Me acuerdo que en la *Biblia*, en el Antiguo Testamento, se habla del sueño del faraón, que según soñó que veía a siete vacas flacas, pero bien flacas. Pero no sabía qué quería decir ese sueño. Entonces, el faraón mandó detener a José, quien tiene una historia que creo que todos los indígenas sabemos, y lo metió a la cárcel. Y los que estaban presos podían salir si sabían el significado del sueño del faraón. José lo sabía y se lo dijo al faraón: venían siete años de hambre y de sed. Entonces, el faraón empezó a prepararse, a almacenar alimentos, etcétera, porque ya sabía lo que iba a venir. Me llama mucho la atención lo que nos dice esto: que el sueño nos está diciendo qué podemos hacer ese mañana, ese pasado mañana. Y retomo a nuestros antepasados, que tomaban mucho en cuenta qué cosa le estaban diciendo los sueños; o sea, qué hay dentro de esta naturaleza o qué hay dentro de su vida, qué hay dentro de su pueblo, qué está pasando, qué se está encomendando para que ese mañana se empiece a realizar.

En estos momentos yo podría decir: "tengo que regresar con este sueño que estamos aquí compartiendo", y quiero regresar a ver qué está diciendo nuestra madre tierra, qué están diciendo ahora los cerros, los ríos, los animales, los pájaros etcétera, porque seguramente pues están hablando. Lo que pasa es que no estamos escuchando. Seguramente por ahí, en nuestras

comunidades o en nuestras naciones, alguien nos está viendo. Qué tanto es el respeto, qué tanto es el cuidado que le estamos dando a nuestra madre tierra y, quiero decir yo, a los ancianos, porque exactamente nuestros ancianos nos dicen, cuando la pareja (o sea la esposa) está embarazada, que si sueña que le entregan un machete o un cuchillo o un rifle, pues seguramente va a ser varón; y si la mujer empieza a soñar que le están dando un rebozo o un vestido o una olla, seguramente va a ser hembra.

A la mejor en el *Popol Vuh* está marcado lo que va a pasar con este sueño que estamos aquí, con este sueño que debe ser valorado, yo lo dijera así, porque estamos soñando al aire, no estamos soñando aquí en la tierra. Pero yo lo que digo es que ojalá que todas, todos los que estamos aquí soñemos en la tarde o en la noche de hoy para amanecer mañana y ver qué nos dice ese sueño.

Yo tengo que hacer una milpa, y en esa milpa tengo que medir cuántos somos en la familia, tengo que pensar en superficie, tipo de siembra (qué voy a sembrar y para cuánto tiempo) y si me sobra, pues a dónde lo voy a mandar. Pero también en ese trabajo que estoy pensando realizar, vuelvo a regresar a nuestros ancianos. Dicen ellos que para hacer un trabajo, para construir algo, hay un "trabajo personal" (que le dicen ellos) como para prepararse *antes* de realizarlo. Entonces, depende de la cantidad, de lo grande que quieres construir, la duración del ayuno, del "trabajo personal", que puede ser de tres días, de nueve, de 13, de 60 días. Mi sueño es algo como lo que hoy estamos compartiendo aquí, de cómo queremos vivir en un mañana, un pasado mañana. Apenas el mes pasado estuvimos en un encuentro de teología india y remarcamos un poquito más hacia la educación de nuestros hijos, porque es hora que de allí tenemos que arrancar porque si vamos a dejar así la educación, pues a lo mejor podemos

perder, ¿verdad? Pero se dijo allá, en ese encuentro, que si todos estamos comprometidos, comprometidas tenemos que luchar, que trabajar para encontrar este sueño que queremos lograr. Pues yo creo que nada más. Gracias.

MOJDEH HOJATTI: Esto es más un sentimiento que palabras muy claras, pero me vino a la mente. Primero, lo que dijo aquí el compañero de Ocotepc sobre algo que quizá fue contribución de la modernidad: eso de que también cada yo es medida con la cual medir el mundo y lo que me rodea. No sé si solamente sea desde la modernidad, porque también alguien mencionó que, en el pensamiento indígena, la sabiduría está en todas partes y eso incluye a los niños; entonces, quizás es algo que tienen en común esos dos pensamientos, aunque se ha pervertido esa idea del yo, de ser algo importante y por lo tanto imponer al otro. Esa perversión, creo que es muy importante, si podemos lograr en ese futuro que estamos construyendo hoy, acordarnos (o tener como actitud cotidiana) que lo que nos dicen nuestra piel y nuestras sensaciones es verdad. No por eso tiene que imponerse a otro, pero sí es verdad. Eso empieza desde uno mismo, que a veces siente que algo es feo, pero pues no, no ha de ser cierto, porque me están diciendo que así deben de ser las cosas. Entonces, lo que yo estoy sintiendo, pues no ha de ser. Pero eso que empieza desde uno mismo se puede llevar hasta nivel nacional. De hecho, muchas veces platica Gustavo que algo que contribuyeron los zapatistas es como que levantar una venda de los ojos de mucha gente que creían en lo que les decía el gobierno, y de repente se dieron cuenta de que lo que ellos estaban sintiendo como algo feo era realmente feo, era cierto.

He visto tantas organizaciones civiles que empiezan, que tienen personas muy comprometidas y con muchas ideas, y después de algún tiempo empieza una suerte de jerarquía

dentro de la misma organización, que los que han estado más o los que han sufrido más son los que tienen la verdad. Y si los otros dicen una cosa que está en contra de lo que ellos dicen, entonces están mal. Muchas veces eso causa rigidez y división dentro de muchos grupos muy buenos. Hay unos que ojalá y lleguen al poder (como aquí los compañeros indígenas de Bolivia) y que cuando lleguen ahí también sepan escuchar su tradición.



De alguna forma, mi sueño es que esa realidad de que cada quien es vara de medida en el mundo lo podamos mantener y fortalecer siempre, todos los días, porque es algo que se pierde bien fácil en cualquier momento.

BENJAMÍN CHAI: Entre nosotros, los abuelos (y cuando digo “abuelos” hablo en términos históricos) estimulan el sueño bastante, porque dicen que entre realidades y sueños, sueños y realidades, los dioses nos formaron y nosotros somos un sueño que ellos soñaron. Y cómo nuestros hijos van a hacer realidad nuestros sueños. A veces, lo que motiva a ser coherente y a actuar en consecuencia con lo que los abuelos soñaron es cabalmente eso; no tanto la formación política, la vinculación política, sino pensar que a lo mejor no estamos siendo exactamente lo que los abuelos soñaron de nosotros. Soñamos y nuestros sueños se han ido cumpliendo paulatinamente. Me recuerdo que el mayor sueño de nuestros padres (o nuestros abuelos, antes) era que fuéramos hombres, mujeres de camionetas; era su máxima aspiración de ellos.

Ya rebasamos eso. Ahora soñamos con tener un estado que refleje en su justa dimensión la naturaleza multiétnica, multilingüe y pluricultural de la nación. En eso trabajamos, y estamos avanzando. Muchas veces no tenemos capacidad, o no queremos creer que el sueño se

está cumpliendo: nos negamos a aceptar que estamos avanzando ¿verdad? Como que nos apasiona mucho el sufrimiento, o hemos sufrido tanto que no somos capaces de ver cuando avanzamos, pero pensamos que estamos en esa dirección. Soñamos también con aportar al mundo nuestros valores, nuestros principios, nuestras técnicas; los abuelos lo soñaron y nosotros continuamos con ese sueño. Soñamos también con construir la unidad a partir de la diversidad.

Dicen que a medida que uno va teniendo más años, va siendo menos radical; a lo mejor es cierto, pero muchos de nosotros hemos concluido que en Guatemala los ladinos no son nada sin nosotros, y nosotros no somos nada sin los ladinos. Hemos convivido de alguna u otra manera durante tantos años, que nos necesitamos mutuamente, y tenemos que comprenderlo y asumirlo de esa manera. Pensamos que sólo así podemos salir adelante.

Además, como lo mencioné ayer o en anteriores intervenciones, también soñamos con poder superar el resentimiento, el odio, el rencor, la venganza que muchas veces se anida en los corazones como producto del sufrimiento. No nos gustaría convertirnos en nuestra negación, en lo que negamos. Muy bien dijo ayer la compañera peruana: no queremos convertirnos en vencedores en virtud de que mucho tiempo fuimos vencidos. Eso hace mucho daño y no permite avanzar. Algunos compañeros dicen que el peor castigo para Ríos Mont debería ser nuestro perdón; sin embargo, es una cuestión muy complicada y muy difícil por las heridas que recién se están cerrando. Tenemos que trascenderlo porque no podemos vivir toda la vida con eso, porque no permite desarrollarnos, porque son lastres que nos atan al pasado y al sufrimiento. Tenemos que trascenderlo, tenemos que demostrar al que nos ha oprimido y nos ha golpeado que la diferencia radica en la bondad

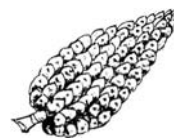
humana que anida en nuestros corazones. Tenemos que trabajar en ese sentido; es parte de nuestros sueños y también consideramos que muchos de nosotros ya estamos viendo en la realidad concretizarse nuestros sueños. Muchas gracias.

XUNO SETET SIAN: Les quiero comentar unos sueños. Estando en Ixmacuanzingo, Veracruz, soñé que ahí por mi paraje cayó un avión, y vi cómo se quemaban el piloto y el copiloto. Antier también soñé que se cayó un avión, y por lo que dijo Salomón, de que a lo mejor el Papa también está soñando, me acordé de que en mi sueño era justamente el Papa, el avión del Papa el que se cayó. Eso también fue en mi comunidad, y dicen que cuando soñamos eso es porque alguien se va a morir, alguien se va a ir. Y bueno, no está en manos de uno, no está en mis manos decidir qué sí y qué no.

Pero otros sueños que tenemos, aparte de esto, es tener un mundo liberado de la opresión de unos cuantos. También otro sueño es, creo, que todos los pueblos y los corazones digan ¡ya basta!, y si el mundo en donde estamos está como está, entonces a lo mejor hay que intentar ponerlo al revés a ver cómo funciona antes de proseguir.

En algunos momentos, los tzeltales y tzotziles nos decimos que somos hombres verdaderos, *vatze an si vinic*, el hombre verdadero y la mujer verdadera. Pero también, pensando y soñando, no todos somos hombres y mujeres verdaderos, porque los hombres y mujeres verdaderos son los curanderos, son las parteras, son los hueseros, son los rezadores de los cerros sagrados, porque ellos han trascendido y entonces están al servicio no de ellos mismos, sino del pueblo, de lo sagrado. Entonces, me parece que para ser hombres y mujeres verdaderos tenemos que trascender, y estoy convencido de la frase que dice que el

grado máximo o la realización máxima de una persona, o del ser humano, es tener un espíritu revolucionario. Y eso sería un puente para lograr la liberación individual y colectiva, y me parece que ahí es donde está la dignidad humana. Si no llegamos a superar esto, a lo mejor vamos a luchar de rodillas y morir de rodillas.



Pero yo creo que el sueño de los pueblos sí es luchar y, si no lograr la liberación, morir luchando; entonces, a lo mejor nuestros hijos sí vayan a mirar este pueblo liberado de sí mismo y de los demás. Otro sueño que tenemos, creo, y que tengo, es ser beneficiario de todas las riquezas que existen en nuestros territorios: el agua, el petróleo, los bosques, etcétera, etcétera. Y un sueño que también sueño, y que todo el mundo sueña, es que somos la esperanza del mundo, y reitero lo que dijo el compañero, hermano maya: para eso tenemos que ser coherentes. Bueno eso es todo.

MARCELA MACHACA: Bueno... Algunas reflexiones que me salen y quiero compartir. Es esto de los sueños, de soñar despierto y de nuestros sueños dormidos. Creo que hay una diferencia clarísima y que tal vez lo que nos pide el documento es el sueño de los despiertos, y creo que es eso lo que está predominando en estos momentos, en estas circunstancias: la visión de futuro que se tiene, ¿no?, cómo ve uno hacia el futuro desde lo que está hoy, qué es lo que uno quiere. Pero en nuestras comunidades originarias, en nuestro sentir, en nuestro percibir, no es estar dormido: hay una responsabilidad con el sueño (con el sueño de los dormidos, me refiero), como la hay con la palabra viva. La palabra es un compromiso, es una persona viva y por eso se le respeta: la palabra es *palabra*. Tal vez precisamente en la oralidad de nuestras culturas está mucho más el respeto, ¿no?

Igualmente en los sueños, en nuestros sueños cuando dormimos, cuando reposamos.

El soñar también es, profundamente, parte de nuestra extensión, es nuestra vivencia. Muchas veces, creo, se interpretan los sueños; aquí no se interpretan, sino que se vivencian, se les toma en cuenta. O sea, hay una responsabilidad muy clara de nuestros sueños. Creo que muchas veces en los intelectuales, en la gente... bueno, occidental, o moderna, o como se le llame, que vive individualmente, los sueños no le dicen nada; a lo más, los que más o menos creen algo, dicen “bueno, qué” y encuentran una interpretación muy racional. Muchas veces, yo le cuento algún sueño a algún intelectual y se remite al contexto: “bueno, qué ha sido, qué has estado pensando para que sueñes eso”. Pero en el caso de nuestras comunidades, el sueño es igualmente nuestra propia vivencia. Muchas veces, a través de los sueños nos habla la naturaleza: cómo va a ser el día de mañana, cómo va a ser el clima, cómo va a ser la helada, la granizada. Cuando se le sueña, por ejemplo, a una niña llorando, es porque nuestros cultivos, nuestras plantas, nuestra *chacra*, están siendo dañadas por un animal; te está llamando la planta misma, te llama, te pide auxilio como una hija. Entonces, cuando uno está soñando que está llorando una niña, amaneces sobresaltada, ¡uy, sobresaltadísima!, y uno se va, a la hora que ha despertado, a ver su *chacra*, a ver qué está pasando con sus plantas, con su cultivo. Y uno está efectivamente viviendo con las plantas. En los sueños hay muchas señas. Por ejemplo, para lo del clima, en mi organización hemos tratado de recoger las señas, y digamos que, en términos cuantitativos, en 50 por ciento nos dice a través del sueño. Si sueñas con el campo, va a ser una helada; si sueñas con la niña llorosa, te va a hacer daño la helada (a lo mejor un daño a las vacas, las ovejas, otros animales); y si sueñas con cuchillo, si

sueñas con sangre, bueno, creo que hasta igual que en la ciudad.

Yo creo que hay una diferencia clarísima: mientras en las personas individuales, u occidentales, o modernas, no se le presta nada de atención a lo que dice el sueño (para nada: yo creo que ni se acuerdan; no les interesa porque es un sueño, es cualquier cosa), en nosotros uno va haciendo mucho caso, mucho respeto a los sueños.

Pero también hay, como dicen, una estimulación al sueño cuando se hace un ritual, y esto es parte de la extensión de los rituales. Cuando se celebra un ritual, cuando se visita un centro ceremonial, cuando se va a realizar un pago, una ofrenda, al día siguiente lo que nos preguntamos es: “qué has soñando, qué te ha dicho el lugar, qué te ha dicho el ser, o el ojo, o la deidad”. Y eso es vital, porque en eso radica el compartir los sueños. Uno dice: “mira, he soñado esta situación”, y el otro, “a mí me dijo esto”, y una va conversando, va compartiendo lo que dijo, y eso se traduce en lo que hacemos posteriormente. El sueño nos guía en lo que tenemos que hacer ese día.

A veces las planificaciones anticipadas no se cumplen. Por ejemplo, cuando antes del ritual tú dices que mañana o el año siguiente vas a hacer tal o cual cosa, uno dice: “mira, ¿sabes qué?, la palabra se te adelantó, se te adelantó, vas a pisar la palabra, nunca se te va a cumplir”. Hay una llamada de atención al respeto a la palabra misma. Si haces estas predicciones, no estás comprometido con ese sueño, no respetas tus sueños.

Y bueno, esto de la visión del futuro tiene que ver mucho con las planificaciones de nuestros proyectos. Creo que aquí todos estamos involucrados haciendo planes para poner y cumplir metas; de dónde parte uno y a dónde quiere llegar, y uno se convierte en un

voluntarista, en una voluntarista dentro del contexto del proyecto. Eso está movido por una utopía, porque no nos conviene para nada el mundo que tenemos ahora; es una cuestión de renegar de lo que tenemos ahora para construir un futuro como nos da la gana. Muchas veces, esa construcción se ha derrumbado, como ya lo dijo alguien (lo hemos dicho, creo), y ha servido prácticamente nada más en los Andes, que se han constituido en las llamadas ruinas de la modernidad (bueno, hay un antropólogo que les dice "las ruinas del desarrollo, la arqueología del desarrollo"). Han pasado a ser parte de la arqueología del desarrollo, que, a diferencia de la arqueología (que nuestros antepasados ponían entre comillas), muchas veces no presenta cosas bonitas para mirar; no es bonito ver por ahí un canal de riego inservible y sin agua, ver abandonado ese esfuerzo que hubo de recursos humanos, económicos, y de los que sean.

Hay una diferencia clarísima entre el sueño, la visión de futuro que tenemos nosotros, y el que se tiene a la manera moderna. En el sueño nuestro, todos nos hablan. Por ejemplo, como decía aquí Leonilda, la coca te habla, te dice cosas. Es una planta muy sagrada en todos los Andes; te permite conversar y es sabia, como toda la naturaleza. A ella se le pregunta qué le depara a uno el destino (claro, un planificador no va a acudir a la coca para eso), y te conversa, te dice qué va a ser de ti.

Cuando te desligas de esta naturaleza que te habla, que te conversa, uno individualmente anda por el camino que quiere por su visión de futuro, y dice: "¡uy, sí!, pues la coca me andaba diciendo". Pero uno no le ha hecho caso, como ocurrió en mi comunidad para que se diera la violencia social. Mi comunidad está muy cerquita, pertenece al distrito de donde salió la violencia. En mi comunidad se dice: "bueno, la violencia ya se había presentado", o sea, que se había presentado a través de señas. Dos, tres años

atrás de que ocurra esto, la *Mamacha Carmen*, que es la patrona de nuestra comunidad, nos decía que iba a venir algo. Estaba triste. Dos, casi tres años seguidos salía triste, preocupada, pálida. Nos decía: "la papa, estos últimos años, iba produciendo demasiado grande" (era del tamaño de nuestra cabeza), y nos decía tales cosas. O sea, había muchas cosas que nos iban diciendo que venía la violencia; en los sueños de las autoridades, de los maestros, nos iban diciendo: "mira, en mi sueño pasaba esto, pasa esto; yo creo que vienen cosas muy difíciles, muy *sasachácu*". *Sasachácu* es algo que viene a desarmonizarte, que viene a matar algo, y venía diciendo a través de estas señas, de la naturaleza, de los sueños. Y qué es lo que pasó. Que, como nosotros y nuestras autoridades nos hemos contagiado de lo moderno, pues no le hemos hecho caso, y pasa lo que nos pasó: 80 por ciento de los jefes de familia de mi comunidad muertos; nuestra comunidad arrasada y sin tener cómo salir de la situación en que nos hemos metido. Pero al final todos, las autoridades y todos, nos decían: "¿saben qué?, nos lo están diciendo los sueños, nos lo están diciendo las plantas, nos lo está diciendo la *Mamacha Carmen*". Entonces, ¿en qué radicó esta violencia? En que no hemos sabido escuchar profundamente. Ni decir lo que sentíamos, pero básicamente, no hemos sabido escuchar, y eso es lo que nos pasa y nos lo merecemos, pues, por lo que hemos hecho, porque nosotros mismos hemos descuidado nuestros aspectos culturales, nuestros valores. Y uno, pues qué puede decir al final, si todos te lo están diciendo y, aunque lo entiendes, tú no haces caso. Pues que, efectivamente, nos la merecemos, ¿no?

Esto muestra también cómo vivenciamos esto de la violencia. No estamos echando la culpa: ¡ay, maldito Sendero y maldito militar y maldito Estado que nos viene a arrasar! No, no: la responsabilidad con nuestro sueño, con lo que

nos está diciendo, está ahí. Si no, seríamos uno más de los modernos.

Sí, todos soñamos, yo creo que sí, pero la diferencia está en que uno sueña solo y el otro sueña con todos. En el sueño moderno, la visión del futuro es profundamente individual, profundamente racional y profundamente cargado de un, digamos... renegar de lo que se tiene: es que lo que yo tengo no me sirve, y por eso tengo que hallar una cosa que está mejor. La utopía, digamos. Nosotros fácilmente pensamos, hasta originamos en nuestros proyectos un paraíso, ¿no? Es un paraíso lo que hacemos. A la mejor no llegamos precisamente porque pisamos la palabra, nos pensamos en el camino. Esa es la característica del sueño moderno: la construcción de un mundo a partir de la nada, a partir de... de nada, pues, porque eso se ve clarísimo en estas experiencias de la planificación, que lo hacen tu punto de partida y tu punto de llegada. Tú cuidas todo del proceso, que te conduzca a lo que estás pensando, ¿no?; no tiene que interrumpirte nadie para que puedas cumplir tu sueño. Ahí, los sueños de verdad pues no valen, ¿no?, ni las señas, ni la naturaleza.

El sueño moderno quiere llegar a algo que es totalmente inconforme con lo que tiene, con lo que hay, mientras que en lo nuestro, cómo va a haber inconformidad si la naturaleza, la tierra misma, es *pacha mama*. Uno no puede estar inconforme con su madre, con la madre naturaleza. No puede ser, no le cabe y la inconformidad hace que esté enferma, que esté mal. Bueno, eso lo sabemos, que está enferma. Yo creo que nadie quiere cambiar a su madre por nada, ¿no? Porque la otra cuestión es que, aparte de ser tan selectivo, digamos, es para cambiar, y ese cambio es progresivo: ya no tiene retorno a su inicio, ya no hay vuelta atrás, y ese progreso, esa forma progresiva de ver las cosas (que hay una cosa inicial y hay una cosa final, una cosa acabada), ahí también hay una

diferencia clarísima: es profundamente individualista. Como dice aquí Roberto, los modernos están pensando en el yo, en el yo ser: hay un yocentrismo total. Yo. Y los demás, la gente misma, los humanos mismos, nada. ¿Y la naturaleza? La naturaleza está al servicio de uno, para transformarla a través de un proceso tecnológico-científico.

Entonces, yo creo que sí, todos soñamos. Sí soñamos, pero hay una diferencia clarísima: nuestros sueños son sueños de responsabilidad y el sueño moderno es un sueño de una visión de futuro constructo, de un futuro que no existe todavía.

Hace poco me preguntaban mi sueño como mujer. Eso es difícil, ¿no? Eso se lo preguntas a una mujer-individuo, pero a una mujer que es parte de una comunidad, pues es difícil, ¿no? Yo decía que no es un sueño individual y que hay que diferenciarlo, pero que, bueno, pues es ser acompañado y acompañar, como lo venimos reflexionando los quechuas en la parte andina: ser criado y criar. Por quién quieres ser acompañado en este caso. Somos nosotros los que hemos perdido, hemos transitado por el proceso de escolarización y no somos ellos. A veces uno está pensando en términos de que "tengo que acompañar a la cultura tal", o "quiero tal para mi cultura, para que pueda mantenerse", pero eso también es, creo, muy voluntarista, ¿no? Porque en primer lugar, siento (y he sido parte de un proceso de acompañamiento hacia mí) que uno tampoco es quién para estar ofreciéndose de acompañante, ¿no? Hay una comunera que nos dijo una palabra bien bonita cuando tratamos de hacer un proceso participativo de planificación con un planificador alemán que vino a nuestra comunidad. Le decía: "cómo quisieras que se vea tu comunidad, porque, bueno, ustedes no pueden ni siquiera desligarse de su vida comunal". Y cómo, le preguntaban. Separándola, contestaba, estos instrumentos te sirven para separar tu

historia de vida... En fin, esas cosas que sabemos muy bien. Y una mujer decía: "yo quiero que mi esposo, que mi familia, estemos bien nomás". "No, pero un poquito más allá, un poquito; no mañana, no ahorita y ya, sino después", insistía el alemán. "Es que yo quiero nomás que mi familia esté bien cuando yo me muera, que estén todos juntitos", le decía ella. Y de nuevo él: "pero un poquito más allá; tu esposo tiene 50 o 60 años ya; unos diez añitos más". O sea, le iba alargando el futuro, y al final la mujer le dice: "yo no quiero que hagan otra cosa, sino que hagan *chacra*". Y qué es eso. "Pues yo quiero que estén bien al final", dice como molesta. "Yo no quiero más; qué más puedo pedir. Que estén bien, ¿no?, que

estén bien juntos y que siga siendo en familia, que sigamos viviendo en comunidad, haciendo *chacra*".



Esa fue una respuesta muy, muy clara, y a nuestro amigo alemán le sirvió para interpretarnos a nosotros. Nos decía que pensar primero en el otro, en su familia, es una acción propia de las mujeres subyugadas, de las mujeres

pisadas, de las mujeres que no saben sus derechos. Por lo tanto, había que hacer un proyecto de derechos y todo eso, ¿no? Pero si no somos sujetos de derechos ni somos individuos. Pues no: somos un colectivo, somos parte de esa tierra, parte de esa naturaleza, y es difícil arrancarnos esa interpenetrabilidad que hay con la tierra, con el aire o con la familia. Gracias.

ISA HINOJOSA: Bueno, yo me ponía a pensar en lo difícil que nos resulta entender, aun siendo habitantes de una ciudad como ésta, o de haber nacido en ella, lo que es Occidente y la modernidad. Por lo menos en este país, en esta ciudad (no conozco otras ciudades), no sé si

seamos completamente occidentales, porque esta ciudad se formó por mucha gente que venía de afuera y por lo menos nuestros abuelos todavía eran parte de otros lugares que estaban más cerca de la tierra. Y al hablar de esto, también hablo de algo que es mi sueño. Yo creo que lo que llaman Occidente (que no logro entender bien todavía) es algo muy diverso hacia dentro, como esta ciudad, y la cuestión sería que, como se está pensando en el respeto de la diversidad de los pueblos, también se respete su diversidad interior. Que, dentro de la cultura o el pueblo de que forma parte, no se convierta uno mismo en un tirano de los otros por estar buscando una diversidad entre pueblos. Que ese respeto también sea dentro de nuestros pueblos y de los grupos de los cuales formamos parte. Esto hablaría mucho de ese sentido de reciprocidad y de respeto que, obviamente, no es ni la solidaridad ni la tolerancia de las que se hablaba ayer. Creo que también es pensar en que no podemos idealizarnos como cultura, sin importar de la que se trate.

En parte no logro entender eso de Occidente porque me pregunto cómo, habiendo nacido adentro de esto, y educado con eso que se impuso, no te has sentido completamente a gusto. A mí y a mucha gente, eso nos ha llevado a salir y a buscar. Ahí es cuando ese corazón (o la piel de la que hablaban) te está diciendo que algo no está bien. Cómo es que, aun estando en una ciudad aparentemente occidental, nosotros hemos sido educados por nuestros padres o nuestros abuelos en la misma forma en que sus padres o abuelos los educaron a ellos. O sea que hay cosas que se siguieron yendo y que hacen que, por lo menos en este país, no todas las ciudades sean occidentales.

Esta cuestión me hace pensar que no todas las culturas están acabadas. Es como el resto de los seres en la naturaleza: todas las plantas necesitan de otras plantas; los animales,

de otros animales. Y el aceptar eso hace que no puedas pensar en ese individualismo, sino que como cultura no te bastas a ti misma. Y no por nada estamos en esta mesa, ¿no?, como que también en ese buscar recrearnos y fortalecernos. Estamos pensando en las cosas que hemos seguido cultivando al interior, y también tenemos que ver las que nos hacen daño, lo que no está funcionando bien dentro de nuestra cultura, y al hablar con esas otras culturas compartirlo y ver de qué manera podemos superar lo que nos daña y fortalecer esas cosas buenas que tenemos, porque las cosas que hacen daño nacen de cualquier cultura. Es todo.

DAMIÁN LÓPEZ: Algunos soñamos, o tenemos la esperanza, o tenemos el sueño despierto de la regeneración de nuestros pueblos. Por ejemplo, de donde yo soy pues se han perdido muchas partes, aspectos visibles de la cultura, pero también volteamos a ver las raíces y creemos que, pues sí se puede hacer algo por regenerar nuestros pueblos y por mantenernos ahí y tener en nuestras comunidades esta vida en armonía que decía al principio Fernando.

Nada más era eso: que algunos también soñamos en que alguna vez se vuelva a regenerar en nuestros pueblos la vida que ha sido dañada. Es todo.

MICHAEL SACCO: Voy a empezar por el fin de la lluvia con la cual terminó la plática de Roberto Ochoa. Aquí estamos en busca de otros marcos culturales más abierto que el marco occidental y moderno, usando el método del diálogo dialógico y hablando sobre las raíces antiguas de América profunda. Ahora, estamos hablando de los sueños y es muy importante recordar que es algo muy difícil, sino imposible, cambiar al mundo, como dicen los zapatistas; por eso nos concentramos en la idea, en la imagen de un mundo en que quepan muchos mundos, como también dicen los zapatistas. Hay algunos que

no han entendido quién son, pero hay otros que sí buscan su identidad para nutrir y fortalecer sus sueños y crecer en su dignidad; buscan un lugar para empezar, una base.

Ahora regreso a la imagen de la lluvia. Hace tres años conocí a una mujer que vive en San Pablo Etla, Oaxaca. Vivió toda su vida, 50 años, en el DF, y un día decidió cambiar su manera de vivir para mejor encarnar sus ideas y creencias más profundas. Ahora cultiva las milpas y un jardín orgánico. Yo tuve la suerte de estar ahí cuando, un día, empezó a llover después de un gran tiempo de sequía; ella empezó a sonreír y casi a bailar. Me dijo que la lluvia era obstáculo cuando vivía en la ciudad, pero ahora veía, desde este punto de vista de San Pablo Etla, que es un regalo sagrado de la naturaleza. Para empezar, necesitamos reconectarnos con el suelo y con la lluvia y con la comunidad, cosas que son una matriz muy importante.

Otro ejemplo: César Añorve, el mentor de los sanitarios secos, también me ha enseñado muchas cosas con su ejemplo y manera de remar contra la corriente moderna, en particular contra la corriente de las aguas negras, pero no en el mar ni en el nivel nacional, sino en su propia barranca, en las barrancas de Cuernavaca. El agua es algo que no tiene frontera y que todos usan y comparten; debemos respetarla, y eso es muy difícil porque cada vez que usamos el baño mostramos una falta de respeto al agua. En la calle Dolores, donde vive César, también vivió Iván Illich, y un día compartió con César una historia sobre la gente que quiere ayudar a este movimiento, en este sueño de crear otro mundo. Después de un simposio sobre las alternativas, se acercó un grupo de hombres ricos y le dijeron a Iván que querían ayudar con todo su dinero y en cualquier manera que pudieran. Iván les pidió regresar a sus comunidades y buscar una manera de vivir con sus vecinos. Claro que no lo entendieron, pero la moraleja de esta historia de

Iván era que estos hombres pensaban que, como dioses, pueden andar de un lado a otro del mundo arreglando las cosas. No: debemos empezar en las comunidades, en los pueblos, en las familias, en nosotros mismos y, como nos enseña César, en nuestros baños.

Ahora quiero compartir una cita de Iván Illich sobre la dignidad, porque esto es también una base muy importante. Es del libro *Celebration of Awareness*: "Debemos abandonar los intentos de resolver nuestros problemas mediante cambios en los equilibrios de poder o con aparatos burocráticos más eficientes. Hacemos un llamado para unirse al avance del hombre hacia la madurez, para trabajar con nosotros en la invención del futuro. Creemos que la aventura humana apenas empieza: que la humanidad ha sufrido hasta ahora restricciones en el desarrollo de sus facultades de creación e innovación por el agobio del trabajo. Ahora somos libres de ser tan humanos como querramos. La celebración de la humanidad del hombre, al juntarse con otros en la expresión creativa de las relaciones con los demás, y la aceptación cada vez mayor de la naturaleza y necesidades propias, sin duda creará grandes confrontaciones con los valores y sistemas existentes. El aumento de la dignidad de cada persona y de cada relación humana necesariamente desafiará a los sistemas existentes. Este es un llamado a vivir el futuro. Juntémonos gozosamente para celebrar nuestra conciencia de que podemos dar a la vida de hoy la forma del futuro de mañana".

Creo que es momento de regresar a la imagen de la lluvia y a la idea de un mundo en que quepan muchos. Los zapatistas no han creado a los descontentos; han activado este México profundo, esta América profunda. Invitan a la gente a recordar sus sueños y descubrir su propia dignidad y su capacidad de autogobernarse. Mi sueño es el de compartir esta sabiduría, abierta y muy profunda. Mi sueño también es encarnar

esta sabiduría del suelo y las acciones diarias y vivirla a diario en mi casa y en mis relaciones con mis vecinos. Así, mi sueño es nutrir y hacer crecer este movimiento y este sentido de la dignidad. Es un movimiento en el cual muchos pueblos indígenas, como los zapatistas, nos han enseñado con sus ejemplos y hechos a muchos de nosotros cómo podemos, por ejemplo, organizar desde abajo una sociedad en la cual la democracia es más una forma de organización social de abajo y no solamente algo que hacen en la capital. Como dijo ayer un campesino de Yavasía, muchos caminos hacen un gran camino, muchos ríos hacen un gran río. Con esta imagen regresan las demás de la lluvia, del trabajo de César contra la corriente, de los ejemplos de los pueblos indígenas y de las labores, de proyectos de la sociedad civil. Todo esto es realmente otra manera, otra manera de describir a gente ordinaria con actitudes y comportamientos extraordinarios, ésta conferencia es una manera de juntar, nutrir y fortalecer estas iniciativas y maneras de vivir. Es una manera de juntar los caminos para hacer un gran camino. Gracias.

IRINEO ROJAS: Yo iba a leerles algo, pero lo corto porque si no se va a alargar demasiado. "La vida es sueño y sueño es la vida", y así va más adelante, pero ya no voy a leerles. ¿Por qué razón? Voy a indicar sueños que he tenido en mi vida para ver cómo se aterriza uno en la comunidad.

Soñé que nacía, me soñé en el seno materno, volví a soñar y ya era niño; seguí soñando que tenía que aprender un idioma diferente a mi idioma materno, y vuelvo a soñar y sueño en ser alguien dentro de esa sociedad que me estaba enseñando este idioma ajeno al mío: ser universitario. Pero el sueño de llegar a ser alguien en esta vida... son los sueños en esta sociedad. Conocer el Viejo Mundo era otro sueño. Llegar a conocer la ciencia era un sueño añorado, y conocer la ciencia hasta sus últimos adelantos.

Llegué. El sueño se cumplió y estuve en el Viejo Mundo. Y estando allá soñé que violaban a la madre naturaleza. Violaban a la madre naturaleza, y en esa violación soñé lo que decía el compañero de aquí, que dice que no sabe dónde ubicarse: que se producía la *cuacha*. La *cuacha*, que es la gran mierda, la mierda que tardaría millones y millones de años en degradarse. En esos sueños me di cuenta, pues, que el conocimiento, o el querer dominar a la madre naturaleza está violando las leyes, y me refiero precisamente al descubrimiento de la energía nuclear. Los reactores producen basura, basura nuclear que no es degradable: tarda millones y millones de años en degradar. Pero además, esa mierda hay que almacenarla en un lugar porque contamina. Eso es lo peor de todo. Por esa razón, cuando terminé de soñar en Europa tuve que regresarme, y el último sueño fue que tenía que volver a aprender mi idioma materno y tenía que volver a aprender la naturaleza en la que había vivido, la naturaleza que me había dado la vida, para empezar a respetar esa naturaleza y convivir en armonía. Por eso, mi regreso fue precisamente tratar de establecer el sueño que he querido que suceda en México: que todas las instituciones de cultura superior se dediquen a investigar nuestras culturas y que no las desdeñen como hasta ahora. Desgraciadamente, las universidades no se preocupan por investigar y resolver nuestros problemas, sino que viven en los castillos haciendo investigaciones esotéricas que a veces no conducen a nada.



Esos son los sueños que he tenido en mi vida, y quisiera que dentro de toda esta armonía lográramos exactamente buscar esta cosa interesante que me acaba de dar Grimaldo, lo de la tecnología alternativa. Por eso el otro sueño es ver cómo utilizamos la energía solar, que es la

energía que produce, nos da y nos dará permanentemente nuestro padre el sol; mientras exista ese sol, ese padre, tendremos la energía suficiente para transformar nuestra naturaleza, pero siempre en armonía. Ese ha sido el sueño de mi vida. Gracias.

MARIANA KURLAT: Gracias. Yo quiero decir que, en primer lugar, quisiera ser parte de un sueño colectivo para los hermanos de pueblos indios, donde, por supuesto, todos son parte de un sueño colectivo y toda su vida es colectiva y comunitaria. Hay algunos que tienen sueños individuales; también los respetamos, pero yo sueño con ser parte de un sueño colectivo.

Y en este contraste con la sociedad occidental moderna o dominante, un tema clave es éste: lo dominante, el dominio, el control. Yo pensaba que lo que realmente sueño es que se pierda el control. Dicho así puede sonar un poco peligroso, pero es más bien que se pierda la ilusión del control y, en algunos casos extremos, la obsesión del control. O en todo caso, que los que están obsesionados en controlar y los que quieren que los controlen se pongan de acuerdo entre ellos, pero que permitan que otros, como los pueblos indios o los que querramos construir nuestros sueños colectivos, vivamos más allá de ese control, aprendiendo de los pueblos indios, de la búsqueda de la armonía, del respeto entre unos y otros. Donde no estemos preocupados por controlar a las personas, donde ni siquiera el poder o la autoridad sea para controlar o para dominar, sino para servir, como ya se ha dicho aquí; donde no estemos preocupados por controlar la tierra, sino por cuidarla y dejarnos cuidar por ella, y donde, en esta armonía, aceptemos todo lo que se nos da.

Creo que muchos tenemos que aprender eso. Tenemos que aprender de los pueblos indios a aceptar el dolor, a aceptar todo lo que implica estar en armonía con la naturaleza, con la vida, con la muerte, y no resentirnos contra eso, como también algunos han dicho sabiamente.

Creo que, dicho de otra manera, esto de perder el control tiene que ver con la libertad, la libertad con responsabilidad, la libertad en armonía, el mundo donde quepan muchos mundos. Y también, ése es el desafío, ¿no?, cómo ser libres y a la vez no dejarnos controlar, pero que en esa libertad no tratemos de imponernos a los demás y no permitamos que los demás se nos impongan.

Creo que otra cosa que tenemos que aprender para poder hacer realidad ese sueño es comunicarnos con lo profundo. Justamente, ya se ha dicho que la América profunda no está tan escondida, no está tan en el subsuelo, y lo mismo en cada uno de nosotros: algunos nos sentimos parte de la América profunda, y en cada uno de nosotros tenemos que encontrar esa conexión con lo profundo, a través de los sueños, como se ha dicho aquí, de escuchar nuestro corazón, de respetar lo que viene de adentro nuestro. Cómo queremos respetar a la América profunda, cómo queremos respetar a los pueblos indios cada uno de nosotros, al ser parte de una comunidad y al ser parte de una América que quiere ser diferente, que no quiere ser dominada. También tenemos ese reto, ¿no?, de no dejar de ser conscientes de esa profundidad de la que somos parte, de esa conexión con lo sagrado, de esa conexión con la naturaleza y de esa conexión entre nosotros, entre todo lo que existe. Tenemos que mantenernos en contacto con lo profundo y tal vez ahí, entre muchas cosas, pues esté el paradigma, ¿no?, el pequeño sueño que va a permitir construir uno mayor donde todos nos respetemos entre nosotros y hacia nosotros. Cómo lograrlo. Obviamente, conectarnos con lo

profundo y tenerle confianza, como los pueblos indios le tienen confianza a los que llegan de afuera a pesar de todo el daño que les han hecho; pero, sobre todo, se tienen confianza a sí mismos, y con base en eso están construyendo una esperanza. Gracias.

JEAN MORRISSET: Soy Jean Morrisset. Tantos sueños, tantos sueños. Al escuchar todo esto me pregunto: ¿de qué puede ser el sueño del Canadá o de Québec, dos apellidos autóctonos, indígenas? Me recuerdo una vez que un francés ha dicho esto: "el Brasil es un regalo, una promesa del renacimiento de la oferta de un porvenir para la humanidad, y tu Canadá, ¿qué tipo de regalo es?" No lo sé, pero les voy a leer una poesía sobre el Canadá: "el frío de Canadá es tan frío que las palabras se convierten en bolas de hielo al salir de la boca y permanecen suspendidas en el aire; es sólo cuando irrumpe la primavera que se pueden escuchar las palabras pronunciadas en el invierno". Pero, ¿cuáles son estas palabras? Aquí en México se dice: "los códices son la primera escritura de las Américas; ¿qué códices tienen ustedes por allá, en el hielo, en la nieve? Ustedes, al contrario de México, no tienen monumentos; no tienen la primera palabra, no tienen nada". ¿Qué se puede responder a esto? ¿Cuál sería mi sueño?, ¿cuáles son los códices del Canadá, las pirámides autóctonas? Tal vez el primer escritor del Canadá es el viento con la pluma de la nieve, y tal vez nosotros tenemos códices que son los iceberg, o cada año tenemos un nuevo código con la nieve que desaparece en la primavera, yo no sé. Tampoco sé cuáles son nuestros petroglifos.

América profunda, América primera, con tu nombre italiano, América, con tu perfume contaminado, con tu memoria como porvenir, con tus juegos... No sé, tal vez esa idea de las palabras del invierno, a los que estamos en la primavera de las Américas o viajamos por primera vez a través de la geografía... Aquí tengo un

delfín del norte, de marfil, y un delfín de la tierra, de madera, y tal vez este encuentro es la primavera entre los dos, entre todos nosotros, que por primera vez nos permiten hablar en lenguas europeas.

Pero hay una tercera luz. Este es mi sueño. Gracias.

ARMANDO CONTRERAS: Cuando en la zona mazateca tomamos los hongos, nos concentramos primero en un ritual de preparación por cuatro, seis u ocho días. Entre sus reglas, lo que debemos de comer o no debemos de comer, de abstinencia sexual, de no tomar, una serie de situaciones. Llega el día del rito y los chamanes, hombres o mujeres, empiezan con cantos alegres y gloriosos. Después, nos llenan de tierra en las partes más sensibles del cuerpo, nos ofrecen café y, llegado el momento, nos comemos los honguitos cruditos con todo y tierra. Tiene que pasar un tiempo prudente para iniciar lo que le llaman ellos “el viaje”. En ese viaje nos podemos encontrar con animales con mucho terror, con mucho pelo, muy grandes, que se suben en nuestro cuerpo, o podemos igualmente ir al cosmos, ir a Argentina, ir a Québec, en fin, ir a nosotros mismos, ir a nuestros pueblos, ir al aire, ir al sol, ir a la luna, ir a las profundidades oscuras o llenarnos de luz luminosa. Es decir, es un *viaje* no lineal y pasan muchas cosas más. Este ritual es más grande, es mucho más profundo; sin embargo, para lo que quisiera expresar ahora, basta con decirles eso. No les puedo decir todo tampoco.

En este sentido, nosotros pensamos que el sueño de los pueblos es un viaje no lineal dirigido por la sabiduría de los pueblos en perfecta comunión con la naturaleza y en medio de toda una alegría. Son sueños que son un viaje soñado por nuestros antepasados, como decían los compañeros de Guatemala, y acumulado y perfeccionado a través del tiempo y en cuyo

transitar hay logros y fracasos. Pero este transitar no lineal pero dirigido ha permitido cobrar y recobrar conciencia de lo que somos los pueblos originarios de América. Y tal parece que en muchos lados (por lo menos en Oaxaca sí) es cada vez más recurrente otra frase zapatista que decimos los pueblos indígenas: “nunca más un México sin nosotros”. Ese viaje nos está llevando a otros niveles de lucha, a otros niveles de logro. Nuestros logros, nuestros triunfos y fracasos, nos han conducido a nuevos sueños, a perfeccionar, a acomodar, a interpretar, a descifrar, a leer los sueños acumulados a través de los siglos. Entonces, en esa acumulación de sueños, los pueblos indígenas también sueñan ahora con encontrar instrumentos que les permitan lograr sus sueños.

En ese sentido, en Oaxaca hay por lo menos 150 organizaciones indígenas que han delimitado, delineado perfectamente que no son instrumentos propios, de ellos, pero que les ha permitido tener un espacio de poder construir sueños más grandes, sueños más acumulados.

Y también en ese mismo sentido, alrededor de 40 mil indígenas de siete pueblos de Oaxaca decidimos, después de una larga discusión, después de una larga lectura de los sueños, constituirnos en el primer partido político indígena en Oaxaca, que se llama como se llamó alguna vez el partido chileno: de Unidad Popular. Pero esto lo hacemos con todas las reservas que esta decisión puede tener, y ha tenido un logro a pesar de que la ley electoral en Oaxaca está diseñada para que no hubiera más partidos locales (porque les queremos decir que, por todos los requisitos y las situaciones de la misma política de allá, es más fácil hacer un partido nacional que un partido estatal). En fin, con todas las reservas que este instrumento pueda tener, pensamos que puede ser también un punto de convocatoria entre los que constituimos ese Oaxaca profundo, ese México profundo y esa

América profunda. Pensamos que puede ser un punto de encuentro para avanzar, aunque también estamos claros de que los pueblos, con toda su sabiduría, van a tener la capacidad de negarle el sí, si este partido no va a cumplir con las expectativas. Queremos decirles, también, que el proceso de trámite se tuvo que hacer conforme a las leyes vigentes para obtener un partido político como cualquier otro. Pero tenemos claro que tenemos retos bastante fuertes. Uno, la congruencia de que se hablaba: si decimos que es un partido indígena, estamos obligados a que se adapte a las formas de ser y organizarse de los pueblos indígenas, y que tenga, obviamente, una representación indígena. Y que la representación no sea tomada como el poder tradicional, como el poder en sí mismo, sino como un medio para lograr mayores reivindicaciones para los pueblos indígenas. Nosotros decimos, por ejemplo: independientemente de la cantidad de diputados que pueda tener el partido el próximo año (porque el próximo año hay elecciones en Oaxaca, y se elige gobernador, 42 diputados y alrededor de 500 presidentes municipales), los diputados tienen que ser diputados militantes del movimiento indígena. Que su finalidad no sea el enriquecimiento o la representación personal, sino gobernar con parlamentos regionales, con un movimiento indígena detrás de ellos. Y estamos planteando que su salario sea aportado al movimiento para un proyecto de educación alternativa extraescolar para las comunidades, por ejemplo.

Nosotros también decimos que en Oaxaca los indígenas ya no pueden seguir así, y otro planteamiento que está siendo bastante discutido (y que ni sé si debo decirlo aquí, pero lo voy a decir) es la idea del cogobierno. Nosotros pensamos que en Oaxaca no puede seguir gobernando un solo partido, y en la campaña vamos a decir que, si ganamos las elecciones, vamos a convocar a todos los partidos a instalar

un gobierno de transición, y si las perdemos, con el movimiento indígena vamos a exigir la representación indígena en un ejercicio de cogobierno en Oaxaca. Esa es una idea que está surgiendo apenas y que está siendo discutida.

Nosotros también decimos que en este transitar ha habido logros importantes. En Oaxaca, la lucha de los pueblos ha permitido que 418 municipios puedan elegir a sus autoridades por usos y costumbres. Es un avance y hay que marcar plenamente que ha sido por la lucha de los pueblos y el acompañamiento de muchas personas comprometidas; lo tenemos que decir claramente: indígenas y no indígenas que gobiernan conforme a los usos y costumbres de sus comunidades, y que al mismo tiempo, al recibir recursos federales y estatales para el ejercicio de su autoridad, se ven obligados a gobernar también conforme al modelo nacional y estatal. Entonces, nosotros pensamos que este sueño, tomado como un viaje no lineal nos va a ayudar y nos da elementos varios y diversos para poder no solamente resistir, sino encontrar instrumentos que nos lleven a una plena liberación. Gracias.

BENIAMÍN MALDONADO: La intervención de la señora Marcela Machaca nos invitaba a diferenciar entre los sueños y el estado en que se sueña. Decía que cuando se sueña dormido, no forzosamente es que se está dormido. Eso nos remite a pensar que, por lo contrario, cuando uno está despierto y no sueña, es entonces porque está dormido y presente. Es cuando uno despierta, cuando la gente despierta, que decimos que tiene, adquiere la capacidad para soñar; es cuando se empiezan a poder formular sueños.

Bueno, el sueño que comparto yo para la nación, para México (no solamente para los pueblos indígenas, sino para el conjunto) es el mismo sueño que tenía Ricardo Flores Magón,

un anarquista oaxaqueño de principios del siglo pasado que pensaba y luchó, organizó, trató de organizar la revolución. Fue derrotado varias veces al tratar de que México fuera una sociedad anarquista. Y la definición de Ricardo Flores Magón les va a sonar muy conocida a ustedes; decía en 1911: “la anarquía es orden basado en el apoyo mutuo”. Esa era su definición. El trataba de hacer una revolución en la que se fueran liberando comunidades y se organizaran, tuvieran su orden en base al apoyo mutuo y pudieran después confederarse para hacer una organización de distintas poblaciones, de conjuntos de poblaciones. Ese es justamente el sentido de la lucha de uno de los pocos intelectuales del siglo XX que pensaba en los indios como un valor. Esta idea de Ricardo Flores Magón, de orden basado en el apoyo mutuo, está derivada de su análisis y su interpretación de la vida en las comunidades indígenas. Cuando Francisco Ignacio Madero (el que fue después el padre de la revolución mexicana) decía que el pueblo mexicano era apto para la democracia porque ya tenía clases medias que lo podían gobernar, Ricardo Flores Magón decía: “no, el pueblo mexicano no es apto para la democracia; es apto para el comunismo, porque el comunismo se ha vivido al menos hasta hace años en la mayoría de las comunidades indígenas”.

Ricardo Flores Magón veía a las comunidades indígenas como un modelo, como una propuesta, como un tipo de vida sobre el que podías generar la reconstrucción de la nación. Y lo interesante es que justamente ese es el fundamento de la idea de Tierra y Libertad. Tierra y Libertad no es un concepto zapatista: es un concepto que formó Ricardo Flores Magón en 1910. Desde 1910 firmó sus documentos y difundió la idea de lo que significaba luchar por tierra y libertad, y es hasta noviembre de 1911 cuando el general Zapata empieza a hacer un movimiento realmente zapatista que era parte

del maderismo. El general Zapata conoció esta idea del magonismo de la lucha por tierra y libertad entre 1912 y 1914, cuando ya los magonistas habían tratado de impulsar la revolución armada por varios medios. Entonces, creo que es muy importante tener en cuenta que, en la perspectiva de los sueños, se puede coincidir con los grandes sueños que han buscado transformar la sociedad, y para el caso mexicano el magonismo era el único proyecto revolucionario que encontró un valor en las sociedades indígenas.

FELIPE QUISPE: Sobre el sueño que expresamos los aimaras, cómo nos soñamos, cómo nos citamos en las noches, como los hermanos se sueñan en los *ayllus* y comunidades, es que tiene significado el sueño en nuestro medio.

Recuerdo bien que en el año 1989 estábamos en la Cordillera Real, que es una cordillera nevada, y en la noche nos hemos dado la tarea de soñar todos los compañeros que estábamos haciendo un entrenamiento político-militar. Los compañeros despertaron diciendo que no había que matar ningún animal, nada, ninguna de las aves, pues estábamos alojados. Yo preguntaba ¿por qué? Si anoche ni había soñado con el *achachila*, o sea los cerros. Me respondieron que exactamente *el achachila* les dijo que no, que nos iba a alojar pero no teníamos que matar a nadie ni a ningún animal; caso contrario, hubiéramos caído ahí o hubiera habido alguna desgracia. Nosotros cumplimos fielmente, y después de una semana otro compañero se sueña y dice: “no, aquí vamos a tener un choque con los gringos”. Ahí teníamos varios campamentos, falsos y verdaderos, pero se acabaron los víveres y teníamos que caminar un día íntegro en pleno glaciar. Justo a las seis de la tarde chocamos con los gringos, y uno de los guías se escapó en la noche. Al día siguiente ya estábamos rodeados, pero como todas esas

cosas se manejan con inteligencia, rompimos el cerco, nos bajamos al amanecer, a las cinco de la mañana. Pues hacen el cerco y no encuentran nada.

Para mí, el sueño es una guía, pero hay que saber interpretar. Mi madre soñaba directamente cualquier cosa; yo le decía: “mañana vamos a tener un encuentro de fútbol; ¿vamos a ganar o perdemos?” Ella dormía y decía “van a empatar”, y hay veces que decía “van a perder”, porque cuando se sueña con oveja o con toro, es para no realizarse. Cuando, por ejemplo, se sueña con la coca, es la tristeza. Decía mi madre: “ayer me soñé con la coca; nos va a pasar alguna desgracia”. Si vemos sangre en el sueño, es el susto que pasa uno, y si vemos la víbora, o que alguien nos está haciendo o dando de comer, es la hechicería.

Recuerdo que cuando yo tenía mis 20 años, me soñaba a las orillas del lago Titicaca, que tenía un muro de contención. Pero después de muchos años, recién están construyendo ese muro de contención, recién ha sido una realidad. También me soñé a una distancia muy especial del majestuoso cerro Illampo, que está a más o menos seis mil metros sobre el nivel del mar, y ya se había reactivado el volcán, estaba botando piedras. Pero eso no se ha cumplido todavía; puede ser que a largo plazo sea una realidad.

Cuando uno se sueña al amanecer, es a corto plazo, y cuando se sueña recién después de acostarse, eso ya es a largo plazo. Así lo interpretamos nosotros, pero esto no es personal; siempre nos manejamos en forma comunitaria. Ahora nuestros hermanos están soñándose con el *pachacuti*, o con el *pachacutismo*. En quechua o en aimara, *pacha* es el tiempo-espacio, y *cuti* es la vuelta, la

transformación, la revolución. Por ejemplo, si una tela blanca la hemos teñido de negro, con el tiempo esa tela ha vuelto a su color original; se vuelve blanca. Ese es el *cuti* en aimara; inclusive hay una hierba, el *cuti cuti*, con la que curan los curanderos, los sabios. Todo eso está interpretado en esa palabra. Ahora nosotros estamos soñando en forma comunitaria que tiene que haber esa transformación, tiene que haber ese *cuti*. Los incas tienen que volver. Estamos soñando que las vacas, las piedras, los ríos, los cerros, tienen que volver a hablar como hablaban antes, la coca tiene que hablar la verdad e inclusive sortearse qué es lo que va a pasar de su vida, porque los gringos de Norteamérica no quieren ver nada con la coca. Están erradicando, están queriendo arrasar con toda nuestra cultura, pero eso es parte de nuestra vida, es como parte de nuestro cuerpo.



Estamos soñando así, en forma de comunidad, para volver a una sociedad comunitarista donde tengamos iguales condiciones de vida, donde no haya pobres ni ricos, como seguimos todavía en las comunidades. Estamos soñando que también tenemos que preocuparnos de nuestros hermanos que no son indígenas, ¿no? Es por eso que en esta última revuelta que hicimos, desde el 2 de septiembre hasta el 17 y 20 de octubre, los hermanos no indígenas que están en las ciudades se pusieron en huelga de hambre e hicieron marchas para colaborar con este movimiento indígena que estamos haciendo.

Entonces, el sueño profundo de los indígenas de la llamada Bolivia es autogobernarnos. Esto puede ser a largo, corto o mediano plazo, pero el sueño es sueño para nosotros, y a eso están abocados nuestros abuelos, nuestros mayores, nuestros menores, y es una preocupación permanente de las

comunidades. Yo creo que nuestros hermanos mayas, nuestros hermanos quichés y otros están interpretando esto de la misma manera. Es un sueño colectivo que estamos soñando, pero con los ojos abiertos, quizá concentrados o clavados en una América Profunda. Pero alguien decía aquí que no es profundo, que está ahí encima nomás y que nos toca a los indios profundizar. Tenemos raíces profundas y habrá que mantenerlas ahí; caso contrario, si nos sacan hasta las raíces, ya no va a haber nuestra cultura, ya no vamos a soñarnos, como los ateos. Algunos hermanos ya ni sueñan. Yo preguntaba, en el trabajo o en cualquier lugar, ¿qué has soñado? Siempre nos lo preguntamos porque el sueño es siempre un presagio para nosotros, y lo respetamos. Eso sería, por lo pronto. Gracias.

FABIOLA ESCÁRZAGA: A propósito de las referencias de Marcela y de Felipe, efectivamente yo casi no sueño o no recuerdo lo que soñé. Pero nosotros buscamos sueños en los libros, en la historia de otros pueblos, de otras civilizaciones, de otras culturas, en los pasados de otras personas, y creo que esa es una práctica constante del propio Occidente, o de sectores de Occidente que están inconformes con su presente o el destino que se les está proponiendo.

Los compañeros Joel y Xuno han hablado de un cierto entrecruzamiento de sueños. Joel dice cómo los mayas sueñan con futuros ladinos, o el compañero Xuno cuenta cómo en Chiapas sueñan con que su sueño se convierta en sueño de otros, de todos; que esos sueños trasciendan a sus propias comunidades y que sean un ejemplo para los demás.

Benjamín hablaba del sueño de Ricardo Flores Magón. En la historia de América Latina hay muchos blancos y mestizos en la búsqueda de los sueños, de las experiencias, de las realidades concretas de los pueblos indígenas.

Hay historiadores que dicen que las utopías renacentistas se construyeron de la observación, del encuentro con el Nuevo Mundo. Otros dicen que tales utopías fueron la realidad que inventaron en el Nuevo Mundo, y que la forma cotidiana de vida que hoy existe entre los pueblos indígenas fue lo que inventaron, lo que soñaron esos utopistas europeos. En el siglo XIX, sobre todo a partir de la segunda parte, llegaron anarquistas de Europa y empezaron a explorar en América Latina, y encontraron, para su sorpresa, que había formas de organización comunitaria. De alguna manera, esos paraísos los refirieron a formas posibles de organización futura.

Yo creo que el diálogo intercultural no se da solamente desde el estado, sino también desde otras finalidades, desde otras búsquedas, y hoy estamos practicando una forma de diálogo entre culturas que no son idénticas, que no parten de la misma matriz, que no parten de la misma lógica, pero que, en todo caso, una vez que se está buscando nutrirse, aprender de la lógica y de los sueños de otra cultura, de repente plantear tan tajantemente la diferencia está impidiendo establecer esos puentes. Y yo creo que el propósito debe ser establecer esos puentes. En la búsqueda de Occidente, en los sueños de otros pueblos, el aprendizaje no es inmediato. Ha habido una acumulación y a veces se aprenden ciertas cosas, pero se dejan otras fuera. En el correr de la historia, yo creo que podemos aspirar a aprender las cosas más fundamentales, y no solamente las accesorias, sin convertirnos necesariamente en el otro y seguir siendo cada uno diferente. Pero la posibilidad es la de una construcción, por lo menos en espacios de un sueño común, de un sueño compartido, que ya están delimitados. Es todo.

MARCELA VERA: Yo me hago una pregunta muy parecida a la de Isa, cuando dice que cómo

es que, habiendo nacido y crecido dentro de los valores de la cultura occidental, sus creencias, sus mitos, etcétera, no estamos a gusto con esto y volvemos la mirada hacia los pueblos originales de América. Mis abuelas y abuelos, mis antepasados zapotecos, crearon una civilización fina, una civilización compleja, preciosa, bella. No en balde, en zapoteco (zapoteco del valle, de la comunidad de Santa Ana Cibache, porque hay muchos pueblos zapotecos) la palabra para definir a los zapotecos, a la palabra y a las personas, es *dizá*. *Zá* significa grasa, y la grasa es suavcita, ¿no? Es lo que hace suaves, finas, las cosas. *Di* es una palabra zapoteca fina, refinada, como la civilización que mis abuelos crearon un día. Y crearon un arte, un arte con una gran sensibilidad, que no está solamente en los vestigios, en los restos, como dicen los antropólogos, que creen ser dueños del conocimiento y dicen que son restos y que los miembros de la cultura zapoteca son solamente los que están en su pueblo y los que hablan la lengua. Nos descartan a nosotros, los que no nacimos allí e intentamos ver la vida en forma no lineal. Yo digo que eso no es cierto, y así lo digo y así lo siento. No, no, no me incluyo en ese esquema de que, porque no nací en un pueblo, no soy zapoteca. Así como heredé los rasgos del pueblo zapoteco, una piel morena, unos ojos negros, un cabello negro, me pregunto ¿por qué no se hereda también aquello que crearon mis abuelos hace tanto tiempo? Como decía Pájaro, ellos ya lo soñaron y hay que seguirlo soñando. No es cierto que ya se acabó. Un día lo crearon y corre por las venas, aun de los que no nacimos ahí, en un pueblo, pero que por razones que los antropólogos y los arqueólogos no pueden explicar, nos hacen volver la mirada a lo que somos.

Mi sueño como mujer, como zapoteca que soy y que crecí con algunos lastres de la cultura occidental, es que los que nos sumamos, los

amores que nos sumamos, como decían ahorita, a la vida y a los sueños de nuestros pueblos, sea lo más sincero posible, lo más limpio posible de las obsesiones que nos ha heredado la cultura occidental, como vivir en un tiempo lineal, como la obsesión por los nacionalismos, como racionalizar y clasificar todo. Que esté lo más limpio posible de un sentido individualista, lo más limpio posible de la desconfianza. Me sumo al soñar de mi pueblo, de mi pueblo zapoteca, me declaro zapoteca a pesar de los antropólogos, y quisiera decir que los que no están a gusto con esa cosa de ser mestizos y tener afinidades y todo, se liberaran del peso que ha significado una ciencia occidental que excluye y selecciona a su antojo y conveniencia.

JUAN CABRAL: Primero, quería agradecer esta reunión. Soy residente de Chicago y trabajo profesionalmente en un ghetto negro, una comunidad con muchos problemas pero que es, tal vez, como las comunidades indígenas de aquí de México y de otras partes: tiene más alegría y más fiesta y más risa y más comunalidad y más relaciones de apoyo mutuo entre la gente que la sociedad mayor en la que se encuentran esas comunidades negras.

Quiero agradecer la inspiración que me están dando estas ponencias, tanto de los activistas indígenas como de los intelectuales que nos acompañan, que nos tratan de acompañar. Está muy impresionante esto. Una de las cosas con las que voy a volver es entender mejor a los que dicen que les habla Dios y les indica que deben hacer esto o ir por aquel camino. Hasta ahora no lo aceptaba muy bien. Pensaba que, por ejemplo mi directora, mi jefa, que es del sur, de Mississippi, estaba tratando de justificarse legítimamente al invocar a Dios. "Estuve pensando: vamos a ir por acá con esto; esta decisión me la transmitió Dios". Siempre usa eso ella, y ahora voy a volver y tenerle más respeto,

porque creo que lo que quiere decir es que viene de una parte profunda, una conexión profunda.

Simplemente quería, antes de terminar, decir que la gente también sueña en Estados Unidos. No estos sueños profundos en la mayor parte de los casos, pero pienso que el sueño, el sueño despierto bastante profundo que tenemos en Estados Unidos es que nos gobernemos a nosotros mismos, que seamos nosotros lo que decidamos, no una minoría. Y en Estados Unidos es bastante amplia la falta de creencia en el modelo de democracia representativa; la gente quiere democracia, pero piensa que es imposible. Por eso es importante que conozcan que hoy día existe la autonomía,



la democracia de a de veras, cosa que yo mismo no conocía hace un año, y eso que soy muy leído: leo mucho, e incluso estudié ocho años en México, aquí en el DF, y saqué una licenciatura.

Hay que decirlo, porque mucha gente piensa que hoy la democracia es imposible, no existe. Pero existe, no es utopía. Existe aquí hoy día, y ese es el valor que tienen esas comunidades. Yo quisiera contribuir a la difusión de la existencia de estas formas de democracia, y también de la justicia restaurativa, no la justicia punitiva, que se conozca más entre las decenas de miles de activistas de Estados Unidos que, igual que ustedes, luchan todos los días por un mundo mejor. Eso es todo.

ROSA MARÍA BULNES: Ayer y hoy me he mantenido mucho en silencio por el profundo respeto que siento al escuchar todo lo que aquí se tenía que decir. Quizá ejerzo demasiado bien la automoderación. Aquí se ha hablado de cosas tan importantes, tan profundas, que probablemente yo no voy a aportar algo muy nuevo.

Solamente una idea, una reflexión, un sentir y quizá poner el acento en algunas cosas, en una idea fundamental que me parece muy importante. Decía Marcela Machaca (y también Grimaldo) que las palabras no son inocentes. Y no, ciertamente no lo son, como tampoco creo que lo hayan sido la forma en que inicia este coloquio ni el título que se le ha puesto, *América profunda*. Nada de esto es inocente por su significado, por cómo empezó, porque estamos desmenuzando conceptos que van desde quiénes somos, qué compartimos, cuáles son nuestros sueños. De alguna manera, me viene un símbolo a la mente, una imagen de un ciclo, de algo redondo que parte de un punto que no necesariamente es el punto de partida o que puede serlo, pero para convertirse también en el punto de llegada. Partimos de algo que es quiénes somos, qué compartimos, cuáles son nuestros sueños para, de alguna manera, volver a lo colectivo, que es lo que quiero recalcar porque me parece muy importante: la idea de lo colectivo como lo conectivo, como esto que nos conecta y nos une. Y qué nos conecta y nos une, sino nuestra madre, la que nos está dando la vida, ¿no?

En todo lo que se ha dicho de respetar los sueños de nuestros abuelos, de los ancianos, que son nuestros sueños también, está la idea de lo colectivo. Y hablo de *nuestros* sueños y me incluyo en esto justamente como una forma de no mantenerme al margen, como se ha dicho, porque finalmente, claro, ¿quién soy yo? También me puedo preguntar quién soy y de dónde provengo. Podemos hablar otra vez muy largo sobre esto, pero sea yo quien fuere, también formo parte de esto.

Yo creo que lo más importante es poner un acento en esta idea de colectividad, como una vuelta hacia el punto de partida, que es lo que nos une. Eso es.

FERNANDO RAMOS: Quizás a manera de resumen, quisiera comentar algunas cosas que me parecen fundamentales. Nosotros, como habitantes de los pueblos indígenas, lo tenemos claro, pero a la mejor también tenemos la obligación de que quede claro también para todos los de afuera. Incluidos todos los mestizos y los que no viven con nosotros en nuestras comunidades, hemos hablado durante esta mañana del sueño, y hemos visto diferentes planos o niveles en nuestros sueños, que se relacionan cotidianamente unos con otros.

Quizás el más importante y fundamental es, como decían en la mañana, el sueño de nuestros antepasados, de nuestros dioses. Nuestros antepasados, nuestros dioses y chamanes ya nos soñaron a nosotros; somos producto de su sueño. Y esos sueños, como decía la compañera Marcela Machaca, son sueños de responsabilidad. Esto es lo central. Es por eso que cotidianamente tenemos que estar haciendo cosas: la lengua, nuestras costumbres, nuestra organización, porque somos responsables de esos sueños que nos dejaron nuestros antepasados, nuestros primeros abuelos, los dioses. Somos responsables de mantener la comunidad, de mantener lo que ellos soñaron para nosotros, y la responsabilidad es fundamental. No es algo que esté fuera, es un principio ético bastante central en nuestra vida comunitaria: ser responsables de todo lo que ahí está. Esto es quizá lo más importante: que es un sueño de responsabilidad aprendida y vivida cotidianamente. Después vienen los sueños de nuestros curanderos, de nuestros chamanes, de los sacerdotes como mayas. Nosotros lo vivimos con ellos también. Tenemos lo que decía Felipe Quispe: sueños colectivos como pueblo, sueños colectivos de trabajar, de gozar este tipo de cosas. También están los sueños de la madre tierra: qué nos dice ahora el viento, qué nos dice, por ejemplo, la lluvia, que ya no cae como caía

antes; algo nos está diciendo, y ahora hay una percepción en nuestros pueblos de que algo está pasando. Hay también el sueño hacia afuera, este sueño de autonomía, de reconocimiento de nuestros derechos como pueblos y comunidades indígenas, reconocimiento como sujetos de nuestra propia historia.

Pero hay algo fundamental: la responsabilidad de mantener los sueños de nuestros padres primeros, para que estos sueños no se conviertan en pesadilla. En algunos casos, nosotros mismos, como habitantes de comunidades indígenas, hemos convertido estos sueños en pesadillas con los conflictos, con la pérdida de la lengua y la tecnología propias, con la educación, la formación y una serie de cuestiones que vivimos y que tenemos que hacer un doble esfuerzo para recuperarlas. ¿Por qué hacemos tanto esfuerzo en recuperar algo que ya está "perdido"? Porque sabemos que en el fondo tenemos esa responsabilidad ética del sueño que nos dejaron, de mantener a la comunidad, de vivir ahí. Creo que ver los sueños como una responsabilidad colectiva es fundamental para que estos sueños no se conviertan en pesadilla, y también tenemos esa responsabilidad cuando estamos construyendo estos sueños.

RUBÉN VALENCIA: Yo me he quedado un poco callado porque he estado revalorando muchas de las cosas que se han dicho ayer y hoy, y en los recuerdos de mi proceso de formación todavía es un poco doloroso. Yo crecí, de alguna manera, con un sueño importado. Soy del Istmo de Tehuantepec, zapoteca de Oaxaca, y mis padres fueron dirigentes de un movimiento muy importante en México que se llamó Coalición Obrera Campesina Estudiantil del Istmo (COCEI), en donde nosotros crecimos con una formación del marxismo-leninismo que no hablaba de comunidades ni tomaba muy en cuenta sus estructuras propias.

Considero que, en las zonas en las que me ando moviendo, mucho de la propuesta de la COCEI (de la que nosotros fuimos parte) aceleró el proceso de la sociedad industrial. Yo soy de Ixtepec, que es uno de los pueblos de alguna manera industrializados del Istmo, pero no tanto (afortunadamente) como Juchitán o Salina Cruz. En Ixtepec se mantienen todavía ciertos rasgos de autonomía y de los bienes comunales, como se conocen por allá. La verdad, para mí todavía es un poco difícil hablar de esto, porque mi padre fue muerto en el movimiento, y dos tíos míos también. Y de repente, al platicarlo a veces con mi madre, parece que no valió la pena, porque gran parte de lo que generó fue destruir una cosmovisión, un estilo de vida que estaba emergiendo y que tenía su propia dinámica. En nuestro pueblo, los documentos políticos de la COCEI decían siempre, en zapoteco, que era el pueblo *meñorote*, o sea el pueblo pendejo de los zapotecas porque no fue. En Ixtepec, la COCEI no fue tan fuerte como lo fue en Juchitán, donde llegó a ser, supuestamente, el primer ayuntamiento socialista de México.

Después del levantamiento zapatista, después de su reflexión, nosotros remiramos (al hablar de “nosotros” me refiero a un sector de jóvenes que crecimos con la formación de la COCEI), remiramos otra vez hacia lo que teníamos todavía y que decían que era una organización atrasada. Los mismos campesinos, la misma gente zapoteca de nuestro pueblo, no quiso entrar a ser parte del movimiento de la COCEI, y... Creo que ya me enredé un poco, pero voy a regresar a lo que escribí. Después de todo ese proceso, nosotros tuvimos una reflexión muy fuerte a nivel familiar, y ahorita se me da vuelta mucho la cabeza porque estoy mezclado entre un anarquismo ideológico y un comunalismo que se vive en la práctica.

Además, en Oaxaca tenemos relación con Gustavo Esteva y con otras personas que tienen

una mirada desde afuera pero forman parte de ese proceso. Ellos nos estaban compartiendo la crítica a la sociedad industrial, y como nosotros fuimos perdiendo lo que somos a través de la educación, y los antropólogos nos determinaron que ya no éramos indígenas, pues estábamos en que no nos considerábamos mestizos y ya tampoco somos zapotecas. Toda esa reflexión que hemos estado haciendo en Oaxaca nos ha ayudado a autoafirmarnos con dignidad y a incluirnos en iniciativas de las comunidades y de las zonas urbanas que recuperan o regeneran valores que se han tenido desde toda la historia de los pueblos indígenas, que son la reciprocidad, el apoyo mutuo, una visión económica diferente a la que planteó y aceleró la COCEI en la región.

Nosotros nos involucramos en la resistencia al PPP, el Plan Puebla Panamá. En la región se viven diferentes procesos de resistencia. Unos hablan sobre el progreso sostenido (el famoso “desarrollo sustentable”), y dentro del movimiento hablábamos de que también se trata de regenerar nuestro estilo de vida, ¿no?, nuestra forma de relacionarnos con nuestra naturaleza, y de que mucho de eso es aportación de los pueblos originarios. De alguna manera, nosotros estamos acompañando y animando con puentes entre comunidades y algunas zonas que ya son ciudades. Hacemos intercambios con jóvenes de comunidades que todavía no han tenido la ilusión del progreso y les compartimos nuestra propia reflexión sobre todo lo que rompe la simple pavimentación de una calle en ese tejido social al que se refieren cuando hablan de armonía con la naturaleza. Yo todavía crecí con eso; no había pavimento y la mayor parte del aprendizaje se daba en la calle con nuestros amigos. Y crecimos muy bien aprendiendo de otros. Mi hermana, que tiene 12 años, ya no puede ver eso, pues ya se pavimentaron las calles y se perdió el tejido de aprendizaje porque ya no pueden salir los niños. El derecho ya es para los automóviles, no para

nosotros. Entonces, cuando vamos a alguna comunidad y vemos que una de las mayores ilusiones es que le pavimenten la calle, nosotros nos miramos pensando en que perdimos parte de lo que ellos todavía no han perdido.

Yo creo que en parte hay una contradicción en los pueblos indígenas en resistencia. Al mismo tiempo que hablan de armonía con la naturaleza, en su pensamiento se han insertado también las ilusiones de la modernidad industrial, con las pavimentaciones, con la cuestión de la escuela, con muchas cosas que uno ve. Tal vez ahorita los más ancianos y las personas adultas no lo ven tanto, pero en los jóvenes de las comunidades se ve demasiado esa lucha constante.

Para mí es muy importante asistir a este evento. Yo ya no asistía a los foros de la supuesta resistencia, precisamente porque como que uno

está ya en búsqueda de ir construyendo alternativas y propuestas. Me da mucho gusto estar aquí, y creo que sí es necesario lo que decía una compañera de tejer puentes entre los indígenas y no indígenas que comparten un estilo de vida tanto en la ciudad como en el campo. Mi sueño, el sueño de muchos de los que nos involucramos allá en Oaxaca, es una armonía entre el campo y la ciudad. Y también, una armonía de los que están en la ciudad, indígenas o no, zapotecas o no, pero que compartan una visión común que es pluralista e incluyente. Eso sería todo.

BEATRIZ RAMÍREZ: De antemano, los relatores queremos ofrecer una disculpa si, en el afán de resumir, cambiamos el sentido de alguna de sus frases, o si decimos las cosas incompletas. Les suplicamos que, de ser así, nos hagan llegar un papelito en donde editen sus aportaciones de la manera como mejor les parezca.□



EL SENTIDO DE NUESTRAS LUCHAS

(7 de diciembre de 2003, Hotel Ritz, México, DF)



GRIMALDO RENGIFO: Como ha sido usual, se les va a distribuir luego copia de la relatoría última para que añadan o supriman aquello que consideren que requiere ser modificado o ampliado. Bien, empezaremos entonces la conversación sobre

El sentido de nuestras luchas. Antes, una breve introducción de Gustavo.

GUSTAVO ESTEVA: Primero, como una especie de transición entre nuestros sueños y las luchas, quisiera recordar una propuesta de Paul Goodman que a mí me ha fascinado siempre. Plantea esto: pensemos por un momento que nuestro lado de la revolución ganó; no se trata simplemente de pensar, como en el ya antiguo mecanismo, que ya tomamos el poder, sino que ya creamos la sociedad ideal, la sociedad en que soñábamos: ya está allí. En seguida, dice Paul Goodman, piensa qué es lo que tú como persona, como hombre, como mujer, estarías haciendo en esa nueva sociedad que acaba de nacer, donde ya se han acabado la violencia, la contaminación ambiental y todos esos rollos que nos preocupan. Cuando tengas claros estos dos sueños, estas imaginaciones, empieza a hacer eso mañana temprano. Es claro que te vas a encontrar obstáculos inmediatamente, y tienes que removerlos, darles la vuelta, pasar por encima o por debajo de ellos. Tu lucha va a ser una lucha

política práctica, concreta, y tiene sentido porque tiene el sentido de tus sueños.

Para nuestra discusión de esta tarde, yo quisiera plantear antes que nada una inquietud, una duda que quizá puede ser parte de la discusión. Casi desde el primer momento, en estos días hemos hablado de puentes, y al plantear su construcción nos estamos planteando la cuestión de la diferencia. Por momentos se plantea: “hay que pintar la raya para ver claramente las diferencias, y una vez que estén claras construimos los puentes”. Otra versión es decir: “no, si se definen de manera tajante las diferencias, no hay forma de construir en la realidad los puentes reales”. Parece que los puentes de los pueblos indios se pueden hacer cuando las diferencias están claras: es esta ribera frente a la otra; claramente, son dos riberas, no una. Y entonces se construye un puente cuya característica es que se puede transitar en los dos sentidos, no nada más en uno. Entonces, quizá la posibilidad práctica, real y filosófica de construir puentes es tener perfectamente claras, definidas, las diferencias, las distancias: que quede establecido cuáles son esas diferencias y, entonces sí, se construyen los puentes por los que se puede transitar de uno a otro lado.

A nuestro entender, y por lo que hemos sentido en estos días, una de las cosas que ha estado pasando es que ha habido una capacidad muy, muy clara de no caer en confrontaciones,

polémicas o controversias intelectuales, así como de mostrar cómo se pueden tejer, cómo se pueden construir esos puentes en el estilo de nuestros pueblos y en medio de las diferencias.

Quizás uno de los retos centrales que tenemos al definir nuestras luchas es lo que está presente aquí, en nuestra reunión: dos posiciones, dos actitudes que se han manifestado ya y que están en todo el continente. Diríamos que una propensión, una actitud, un impulso es decir que los pueblos sistemáticamente excluidos de las estructuras del poder aspiran a tomarlo para sí o, por lo menos, a estar incluidos, representados en él: tener parte de los poderes, del legislativo, el ejecutivo y el judicial. Hay una propensión, a través de distintos medios, a construir un partido, tener una organización, tener una movilización para llegar a ocupar ese poder. Esta es una tendencia y hay movimientos que están dedicados a eso. La otra tendencia, presente en muchos pueblos y comunidades, es la de decir: "no, ese poder no nos interesa; esa estructura del estado sirve para dominar, no para servir; no es la noción de poder, la noción de gobierno que nosotros queremos; hay que rodear a ese estado, hay que desmantelarlo, hay que utilizarlo como paraguas en la transición, pero lo que queremos es construir otra cosa: se trata de armar otro tipo de estado, otro régimen político, algo nuevo que corresponda a nuestros impulsos y a nuestros sueños".

Parece que estas diferencias están planteadas sobre la mesa y quizá podríamos ver cómo, de la misma manera tan sabrosa, tan sustantiva en que se han tejido distintos sueños y distintas perspectivas en estos dos días, podemos tejer también las diferencias de este tapete complicado. Creo que con esto podríamos empezar ya la conversación.

ANTIX IQUIN: El sentido de nuestra lucha es cósmico, es el ser, es la existencia. Bueno, aquí vamos a hablar de lo particular, individual. Alguien dijo que cada persona es la medida de un todo; entonces, podría trascender en varias

dimensiones. El sentido de nuestra lucha es la espiritualidad maya. En el caso mío, en el caso de los mayas mexicanos, hemos tenido encuentros donde nos empiezan a hablar el fuego, las llamas. Este año hubo una reunión en Belice, donde hay mayas quekchí que no hablan el español pero sí el *english*; los quekchí no saben leer, pero hablan perfectamente el inglés, e interpretaron nuestro fuego, empezando desde nuestra forma de nacimiento.

Cada comadrona tiene su forma de atender a una mujer, tiene su lugar sagrado donde dejar el *mush* (el ombligo), dependiendo de qué día nació el bebé. A veces es dejado entre los cuatro puntos, las cuatro esquinas del mundo; si no, si es por ejemplo un día *kaj*, que es el día del sol, de la mujer, el *mush* de este niño es enterrado en el fuego que está en medio de la casa. Ese es *el sentido de nuestras luchas*: el sentido de una comadrona que no sabe leer y no quiere irse a la escuela porque perdería su sentido de vida, su sueño; el sentido de mantener vivo el significado de las figuras de las blusas de nuestras hermanas mayas; el sentido de que hay un habitat para la humanidad, pero el techo lo hace plano, mientras que en la ley natural existen el inframundo y el supramundo; el sentido de hablar con nuestras plantas medicinales (nosotros, los mayas, no lo hacemos, pero los andinos sí) y oponernos a su certificación, como lo quiere hacer ahora el Plan Puebla-Panamá; el sentido de preservar nuestra medicina, con sus elementos físicos y espirituales; el sentido de mantener nuestras lenguas; el sentido de utilizar nuestros números; el sentido de que siga vigente nuestra forma de resolver los problemas, conflictos, aflicciones de nuestras comunidades; el sentido de dar otras luchas por nuestra madre luna, por nuestro padre sol (nuestro *ich anani*, que le llamamos), por los altares, por los lugares sagrados, por nuestra participación con los otros (que nos necesitan y los necesitamos), por nuestra trilogía maya; el sentido de que creemos en el cosmos, la naturaleza y la humanidad. Ese es *el sentido de nuestras luchas*. Al menos, eso es lo

que yo comprendo, lo que yo entiendo. Muchas gracias.

MARIANA KURLAT: Quiero retomar algo que dijo José Naím, que estuvo con nosotros ayer en la mañana pero se tuvo que ir (espero que más adelante José María Bulnes nos hable más cosas sobre su manera de entender el sentido de su lucha). El decía, en un momento, que no quieren tomar el poder porque ya lo tienen: lo tienen en sus comunidades y no lo llaman poder, sino servicio, el servicio del que todos han estado hablando cuando se refieren a sus autoridades comunales. En sus comunidades sí son reconocidas las autoridades, y de alguna manera la autonomía existe y funciona. Creo que pasa lo mismo en algunos lugares de otros países. Lo que ellos quieren, en todo caso, es que el otro poder, el dominante, los reconozca, los respete y les permita autogobernarse. En esa medida tienen que relacionarse con el poder dominante, con el estado; no para entrar en él, sino (decía Naím) para ubicarse a su alrededor y conseguir que los respeten, aun estando al margen o más allá. Creo que es muy importante distinguir entre el poder real (quisiera encontrar otra palabra que no fuera "poder") y el reconocimiento de que existe. Ese reconocimiento le otorga una cierta dignidad y tiene que ver con la diferencia: el poder cuenta con otro tipo de organizaciones, de gobierno, de relaciones. Pero las reconocemos, y en esa medida, si bien no son iguales, tienen el mismo peso, tienen el mismo derecho de existir y coexistir (ahí vendría el tema de los puentes). Me parece que en el caso de los mapuches es claro que no quieren estar en el gobierno; ni siquiera, ser un partido. También me comentaba José Naím que, en algún momento, un mapuche postuló a un cargo, a un puesto; pero lo hizo porque sabía que no le iban a permitir candidatear por cuestiones políticas. Simplemente era para hacerse oír y, si le hubieran permitido participar en la contienda política, hubiera renunciado porque su objetivo no era competir a ese nivel, sino que se respeten sus formas de organizarse y de relacionarse en su territorio, que

para ellos es muy importante. Lamentamos que él no esté y espero no haber traicionado su pensamiento, su filosofía. Y que todos se animen a hablar. Gracias.

GRIMALDO RENGIFO: Interesante la pregunta formulada por Gustavo. Estaba tratando de vincularla con lo que podría ser la vida en el mundo andino, resueltos, digamos, estos asuntos ¿no?, poquito complicado pensar que se van a resolver los asuntos. En una conversación, un amigo nuestro le preguntaba a Don Indalecio Pomasongo un quechua ¿para qué está en la vida? En quechua suena diferente ¿no? y él le respondía: -nosotros somos criadores nomás, esto que ves aquí se refería a las ovejas, a las llamas, a las alpacas, no son nuestras, dice, son de los apus, nosotros estamos en la vida para criar. El sentido de criar tiene un doble sentido para decirlo de una manera, en la vida andina el criador, en este caso el humano es también criado.

CARLOS BORGE: ...que yo, mi hermano, mi vecino puedan aprender de los cajobales, que los hermanos cajobales puedan aprender de nosotros, desarrollo de sociedades donde la cultura sea el fundamento de su quehacer y su devenir, ha sido la locura mía desde hace años, cómo empatar cultura y desarrollo, cómo la cultura debe ser el fundamento del quehacer del desarrollo humano, del desarrollo socio-económico, y no como nos lo han presentado, como la disyuntiva que normalmente se ha presentado con los economistas del Banco Mundial, por ejemplo, donde la cultura es un accesorio estorboso. Que resplandezca en el alma, en el rostro de los indígenas, el orgullo, la dignidad y la alegría. Cómo me ha gustado a mí, ver por ejemplo uno de los muchachos de los que yo fui maestro hace muchos años, salir de la Universidad, con un título, orgulloso, digno y volver a su comunidad, con dignidad, con orgullo, con alegría, por lo que está haciendo. Por último, la otra locura mía es el encuentro de los mestizos con los indígenas, yo creo que, el nuevo milenio, nos tiene como reto construir la unidad entre los mestizos. Yo

soy un mestizo, me reivindico como mestizo, eso nos hará fuertes para ganar el bienestar o lo que han llamado aquí, la buena vida, creo que el futuro de los mestizos está en encontrarse con los indígenas y que el futuro de los indígenas está en encontrarse con los mestizos, gracias.

ESTEBAN KROTZ: Estamos en el cuarto punto de cuatro; de hecho, me parece que hubo una tanda de tres y con este cuarto punto estamos entrando otra vez al primero de otra tanda de tres, porque si se está hablando sobre los



objetivos, sobre los sentidos de la lucha, de hecho regresan los temas que se comentaron ayer sobre quiénes son y qué es lo que se tiene en común.

Nada más que esto aparece ahora bajo una perspectiva nueva, una perspectiva donde no sé si se puede decir que sea una lucha; lo que se ve, me parece, es que son luchas diversas.

Debe repetirse una y otra vez el ejercicio que se está haciendo aquí para mostrar que existe una dirección común a pesar de que los temas son distintos (como vimos ayer, unos se inclinan más por la cuestión del idioma; otros, por el tema de la tierra; unos más, en fin, por el de la autoridad y las estructuras internas de poder). Es decir, lo que vimos ayer de manera más platicada aparece ahora tal vez más difícil con respecto a las luchas; me parece que no es tan fácil demostrar que es una sola. El caso mexicano lo muestra bien, porque, si bien es cierto lo que se dijo aquí respecto a que los zapatistas activaron el México profundo, por lo menos para el observador externo los movimientos concretos van a veces en direcciones diferentes, ni siquiera paralelas. Entonces, debe hacerse una y otra vez el intento por mostrar la dirección que tienen en común estas luchas. Esa dirección común ha tenido

diferentes nombres acá. Algunos han hablado de hermandad; otros, de comunidad; en fin, yo creo que esto hay que tratar de decirlo siempre de nuevo y para eso son este tipo de reuniones.

Un segundo elemento que quería comentar es el de los puentes, de los cuales se acaba de hablar. De los puentes internos, pero también de los que se construyen, como alguien dijo hace un rato, hacia los aliados. Viéndolo desde fuera, muchos de los sueños que se expresaron en la sesión matutina se expresaron de manera muy explícita, muy marcada, contra Occidente, a pesar de que también en algunas de sus tradiciones hay búsqueda o respeto por los derechos humanos y otros temas similares. Me parece que habría que buscar esos puntos de contacto para encontrar aliados. Y creo que la situación general es más favorable hoy que antes porque, si tomamos solamente el caso de la guerra contra Irak, resulta que, a pesar de las discusiones económicas y de otro tipo, el tema de la negación de una cultura, de un área cultural, de una religión, de una tradición, está ahora más a la vista de muchos que tal vez están más dispuestos a escuchar los reclamos por la diversidad y por formas distintas de pensar en una sociedad.

Y el último elemento es una pregunta más bien concreta, o un recordatorio. Lo menciono simplemente porque no ha sido comentado. Si se habla desde diversas perspectivas de las luchas de los pueblos indígenas de América Latina, y tomando en cuenta que el evento sigue mañana y pasado, aunque en otras formas, no sé si es conveniente hacer por lo menos una breve reflexión o algún comentario sobre la coyuntura de alguna manera favorable que, con el fin de la década, se presenta para los pueblos indígenas respecto al tema pendiente de la declaración universal de los derechos indígenas. Aunque muchos tienen sus dudas sobre la utilidad de este tipo de declaraciones, me parece que, si

se recuerda lo que significaron el convenio 169 o la misma Declaración universal de los derechos humanos (cuyo aniversario recordamos en unos días), tal vez sería conveniente tomarlo en cuenta como una posibilidad en este evento.

LEONILDA ZURITA: Para mí, hay muchísimas clases diferentes de luchas: luchan los intelectuales, los profesionales, la sociedad civil, las organizaciones de todo tipo, como las sindicales (yo pertenezco a una organización sindical que reúne a más de 45 mil familias de hombres y mujeres y hace 15 días nomás que he terminado como ejecutiva nacional de mujeres de Bolivia). En vista de que se pregunta *el sentido de nuestras luchas*, respondo, es cierto, que para mí hay muchos tipos de luchas. Por ejemplo, luchar por la recuperación de la cultura. Claro, uno está luchando por su cultura, porque la modernización se la está robando, y no es mal de hablar, sino que es la verdad y se ve, por ejemplo, en la basura que Estados Unidos nos está mandando a Bolivia, trayendo ropas que no le sirven para venderla más barata. Uno puede luchar también por la naturaleza, donde está la semilla.

Ayer, uno de los hermanos de México decía que hasta genéticamente nuestra semilla nos la están robando, la están convirtiendo ya en los transgénicos. También Bolivia quiere aceptar los transgénicos, que están dentro del ALCA (el Acuerdo de Libre Comercio de las Américas o, como le decimos nosotros, Acuerdo de Libres Ganancias para las Américas), y los transgénicos nos traen muchísimos problemas, porque con el tiempo también nos quieren transformar poco a poco a la gente. Estoy segura, porque también nuestras papas ya las están transformando: ya no tienen alimento, nutrición, y poco a poco ya no van servir ni siquiera para que hagamos el *chuño*, que es parte de nuestra cultura. A la papa que se hace en tiempo de frío se le hace el *chuño*, se le seca y te sirve un año, dos años para comerlo.

Ahora: dentro de la naturaleza también están la tierra, el agua y recursos como los árboles, la biodiversidad, el petróleo y el gas. Son parte de las venas de la madre tierra ¿no?, y dentro de eso también está nuestra lucha.

En mi zona se lucha por la tierra madre, que nos da vida, porque sin la tierra no se puede vivir. Y también las mujeres damos vida, y por eso tenemos que lucharla, defenderla. Defender a la tierra es también defender la coca, porque también la coca nos da vida, nos da valor, nos da fuerza y parte de nuestro alimento. Hace 500 años, nuestros abuelos la utilizaban, la masticaban: no necesitaban el colirio ni el cepillo, y las dentaduras de algunos de ellos todavía son más duras que las de nosotros (algunos ya han de traer postizos).

Nosotros no estamos nomás peleando sino, más que todo, defendiendo y luchando por una causa que nos corresponde: el poder económico, el poder político, que día tras día nos está afectando, nos está humillando, nos está masacrando (claro, ya que no puede matarnos de hambre, nos mata a bala). Toda esa clase de luchas es para nosotros muchísima responsabilidad. Es cierto que muchos de nosotros tenemos el lugar que nos ha podido acoger a todos los que, por el narcofundio y el minifundio, no tenían tierra, y que hemos podido emigrar de Potosí, de Oruro, de Chuquisaca, de Cochabamba, de Santa Cruz, de Tarija e inclusive de La Paz, pero pues estamos luchando por una causa que nos corresponde. Por un poder económico que, por el derecho de que tiene muchísima plata, nos manda balas, gases, tanques de guerra.

Realmente nuestra lucha es espíritu eterno. A veces en mi organización damos gracias a las injusticias, a que llevemos la pateadura en carne propia. Pensamos que la justicia pa' los pobres es la cárcel, las demandas, los procesos,

las amenazas de muerte. También esa es una causa que nos trae a organizarnos como mujeres y pelear, luchar para que el futuro de tu hijo no sufra como ahora estamos sufriendo.

Para nosotros, *el sentido de nuestras luchas* es, también, dar un valor, dar más vida a tu vivencia, a tu cultura, a tu causa. Y por eso es muy importante discutir a veces, ¿no? Siempre hemos dicho que la unidad hace la fuerza. Si tú no te has organizado, si no estás bien consciente del problema por el que estás queriendo pelear, luchar, pues no sirves. Y si estás bien organizado, consciente de lo que estás haciendo, pues lo logras, ¿no?

En nuestra región, las organizaciones sindicales no habían sido suficientes y por eso pensamos tener un brazo político para luchar contra la injusticia que vivimos por los muertos, detenidos, encarcelados, supuestos narcotraficantes y, ahora, por la lucha contra el terrorismo. Por ejemplo, ahorita yo tengo que pagar 550 mil dólares. ¿Por qué?, porque soy dirigente, porque soy quien da la voz a los que no saben hablar castellano, a los que no saben leer y escribir. Entonces, pues nos acusan de que somos terroristas; por eso a los dirigentes nos encarcelan, nos amenazan de muerte. La injusticia triunfa en nuestro país. Por eso decidimos tomar el poder político, y hemos tomado las municipalidades.

Nuestros dirigentes dan la vida por su organización, por su base, por su gente, por su pueblo, por quienes migran a la zona por sobrevivencia. Y los elegimos como alcaldes; hemos podido tomar el poder local y avanzamos poco a poco, es cierto, hacia el nacional. El 30 de junio del año pasado hubo elecciones nacionales y logramos 27 diputados y 8 senadores que luchan por nuestra causa.

Por ejemplo, el gobierno cerró, con un decreto supremo, nuestros mercados de coca. Entonces, toda la gente se moviliza para anular

ese decreto, para que sigan sus cocas y las lleven a los mercados pa' que puedan vender. Inclusive, en ese decreto decía que un transportista no podía llevar coca; si la llevaba, era detenido para ocho años de cárcel. Después del 14, 15, 16, 17 y 18 de enero había una movilización: la guerra sobre la coca. Y claro, los militares se llenaron, mataron a nuestros dos compañeros con armas de fuego. Y al matarlos, quién sabe cómo se dispararon también entre ellos. Murieron cuatro militares y de eso nos encarcelan a nosotros, la cárcel se llena de gente de nuestra federación. Lo destruyen todo, nos detienen muchos compañeros, hombres y mujeres, y sólo esperan que llegue yo; ni bien que llego, se llegan los militares y nos detienen. Quedamos cinco mujeres para la cárcel de mujeres de San Sebastián y más 60 compañeros dirigentes para la cárcel de Abra. Ni bien que nos detienen, empiezan a expulsar del parlamento a Evo Morales y nos roban la radio de la comunidad, que compramos con aportes propios. Y todo eso para qué. Para desmovilizar, para desorientar para que no peleemos más, para poner miedo. Durante un mes estuvimos en las cárceles, y de paso no tienes que salir de la ciudad; un arraigo más para que puedas quedarte, ¿no?

Por eso sentimos que sí son muy importantes las luchas sociales, civiles que todos nosotros llevamos día tras día. Inclusive ahora, el mes de septiembre, octubre que pasó, luchamos ha sido por la causa del gas. Sí, pa' nosotros es muy importante tener la consecuencia con la lucha, las responsabilidades de muchísimas luchas. Es cierto que hay veces que perdemos, pues los militares nos meten bala (claro que nosotros no estamos armados), y también los paramilitares, que inclusive en la guerra del gas vinieron desde Chile.

Hay que unificar esa lucha por una causa, por una reivindicación. Nosotros no luchamos

contra el gobierno, sino contra el sistema del modelo neoliberal que nos envían.

Una cosita más les voy a contar para no cansarles mucho, qué pasó antes de que saliera Sánchez de Losada. Ni bien que entra (agosto, septiembre del año pasado) nos convoca a una reunión sobre las negociaciones de la coca. Estamos Evo Morales, mis compañeras y compañeros y yo frente a frente con el gobierno. Nos dice que si Evo no quiere que haya problemas, violencia, les ayudemos a hacer decretos para cambiar la ley 1008; que ambas



partes haremos una ley, pero que si firman ellos dos, falta el tercero, y que le dé un tiempito más para pedir permiso al padre que nos envía el plato desde arriba. Y nosotros, conscientes, bueno, hemos dado un tiempo más. Claro, el gobierno se fue a Estados Unidos a consultar a su papá y vuelve. Esa vez era la lucha contra el narcotráfico. En la ley 1008, que regula la coca, el artículo 11 reconoce legalmente a los pequeños productores de las zonas A (La Paz) y B (Cochabamba, mi zona). Cuando vuelve, Sánchez de Losada ya no lucha contra el narcotráfico, sino contra el terrorismo, y esa situación trae muchísima plata más. Esa plata viene, pero para los sueldos, para las casas, para los buenos autos que encamina a los funcionarios de gobierno; para nosotros realmente ha sido un fracaso, no funciona.

Por eso es muy triste nuestra historia pa' contar, y pues nos vamos a cansar muchísimo. Solamente les digo que, si queremos luchar unidos, tendremos que organizarnos. Para nosotros, como quechuas, la mejor escuela es la organización sindical. Si no estamos organizados, nunca vamos a poder lograr el objetivo de llegar a la América Profunda. Algunos estamos organizados y algunos no, pero vale la pena unificar, hacer los puentes y las alianzas, como

hablaban, pa' poder defender nuestra cultura, quiénes somos, cómo somos y lo que hemos seguido discutiendo.

Nada más compañeros, y mis disculpas porque yo no soy profesional, tampoco he ido a la universidad, y si por ahí me he equivocado, mil disculpas. Gracias.

FELIPE BURBANO: Yo quisiera reflexionar sobre el sentido de las luchas a partir de lo que he podido ver del movimiento político y social indígena en el Ecuador a lo largo de los años noventa, que ha sido una década de convulsión, de movilizaciones, de levantamientos constantes... de insurgencia, diría yo. Y cuáles son los sentidos de esa lucha. Me parece que un sentido claro es el de transformar, cambiar, revolucionar ese espacio donde, como decía Carlos, se limita la posibilidad de ser de los indígenas. Y en el caso del movimiento político y del movimiento social, ese espacio tiene un nombre: el estado. Es decir, el sentido de las luchas es transformar el estado, el estado-nación, en un estado multinacional (término que introdujeron en el debate político) que reconociera la soberanía política de los indígenas sobre sus propios territorios y que esa soberanía descentralizada les abriese la posibilidad de su propio crecimiento.

El otro campo en el que quisiera detenerme, porque en él se ha concentrado este esfuerzo transformador, es el de la cultura. Es politizarla, darle la dimensión política que tenía, que tiene, y disputar sus contenidos. ¿Hacia dónde ha apuntado esa lucha? Diría yo que a desmontar una cultura homogeneizante, una cultura que se organiza a partir de lo uno, de lo idéntico, y que, sobre todo, condena la diferencia a la desigualdad, a la inferioridad, porque no puede tratarla sino así. Entonces, se trata de abrir los sentidos de la cultura que la cultura dominante homogeneizante no permite que jueguen. Cómo

se ha dado esta reivindicación de la diferencia. Yo creo que a través de una búsqueda de autenticidad de la diferencia, la cual ha llevado a los pueblos indígenas a preguntarse lo que hemos discutido ayer: quiénes son, o quiénes somos. Me parece, siguiendo un poco la reflexión de Roberto esta mañana, que ésa es una pregunta profundamente moderna: quiénes somos y darle respuesta a esa problemática de la identidad nos abre el problema de la diferencia.

Creo que, en la lucha del movimiento político y social indígena ecuatoriano, la reivindicación de la diferencia se ha dado a través de lo que yo ya mencionaba ayer: la resignificación del valor de lo indio. Pero quisiera reflexionar un poco sobre la importancia de esta resignificación. Significa, me parece a mí, politizar lo indio, convertir a lo indio también en un territorio de disputa, de disputa de su sentido (cuál es el sentido de lo indio), y me parece que en este juego de disputas ha aparecido también la imagen del otro y, sobre todo, diría yo, la posibilidad de nombrar al otro. En el discurso del movimiento político y en el discurso del movimiento social, el otro aparece como el colonizador, como el blanco, como el opresor. En realidad, lo que hace esta reivindicación y resignificación de lo indio es plantear el terreno de la cultura como un campo de antagonismo político, y entonces aparece el indio resignificado (o lo indio resignificado), pero siempre en relación a este otro que ahora puede ser nombrado. Pero ¿qué significa, o qué importancia tiene la resignificación de lo indio? Me parece a mí que tiene la importancia de resignificar toda la historia, porque no se está resignificando un término cualquiera: se está resignificando un término que resume una historia de opresión, de dominación. Es un proceso por el cual se desentierra, se moviliza toda la historia y aparece en su profundidad. Aparecen, por ejemplo, las movilizaciones indígenas, que en el caso del Ecuador tenían un efecto telúrico: conmovían todo porque venían desde abajo, venían desde lo profundo.

Me parece a mí, entonces, que el sentido de la lucha es también un esfuerzo por dar otro sentido a la historia política de la nación, reinterpretarla, darle la vuelta. Ver qué otros sentidos le encuentro. Desconstruir un sistema de clasificación, un sistema de jerarquización que se organizaba, que se organiza en el mundo andino a partir de la exclusión de lo indio. Me parece que esta resignificación de lo indio es como apropiarse de ese dispositivo que utilizó el discurso dominante como un recurso de clasificación, de jerarquización, de inferiorización: es impedir que vuelva a funcionar de esa manera.

El otro sentido que está presente en las luchas es lanzar un dardo, un dardo profundo (porque eso tiene que ser) al corazón de la identidad nacional. En este sentido, es una lucha que nos cuestiona a todos, que nos interpela a todos, indios y no indios, porque remueve todas las estructuras de la nación, los lugares y las posiciones que cada uno de nosotros ocupaba en la nación.

Finalmente, quisiera decir que, cuando se había logrado de muchas maneras resignificar lo indio, cuando lo indio ha empezado a perder ese carácter de ser un dispositivo de clasificación y dominación, el movimiento indígena, diez años después de su primer levantamiento, lanzó una consigna que sorprendió a todos. Dijo que nada sólo para los indios; sus consignas ya no hablaban de los indios, empezaban a hablar de la sociedad en su conjunto. Y ahí es a donde apunta nuestra lucha.

Me parece que, en el fondo, el sentido de la lucha expresada en esta consigna, “nada sólo para los indios”, es hablar con todos, ser parte de todos, estar con todos. Bueno, eso.

GRIMALDO RENGIFO: Nos queda poco tiempo, creo que seis minutos; daremos a todos el uso de la palabra, pero volvemos nuevamente a la

vieja solicitud de la moderación, de ser, ahora sí, inmoderadamente moderados.

MARCELA MACHACA: “Ser inmoderadamente moderados”. Bueno, tu palabra no me va a quitar el gusto de hablar un poco lo que venía (o vengo) digiriendo de lo que estamos conversando aquí tan rico.

Yo me preguntaba por esta palabra, “lucha”. No, no dan ganas de conversar de los mecanismos de digestión que hay en nuestras comunidades. Yo preferiría hablar de no lucha; la lucha ya como que te remite a un enfrentamiento violento, y bueno, efectivamente estamos en medio de una violencia, pero no por eso somos violentos ni son violentas nuestras culturas, nuestras comunidades. No sé, no me gusta ni la palabra ni lo que nos trae, y yo entraría un poco por ahí.

En el Perú saben muy bien cómo se ha desarrollado la violencia y a dónde nos ha conducido. Porque ha sido una lucha por los indígenas, por los pobres y todo eso, pero, a final de cuentas, y como alguien ya lo dijo también, ha sido una lucha contra los pobres. Ahora: también existe la agenda mundial, global, digamos, donde está la lucha contra la pobreza. Yo creo que en casi todos los países está esa lucha contra la pobreza, que se convierte, en concreto, en la lucha, la violencia contra nuestras culturas.

Quiero compartir un poco la enseñanza de un comunero que es tío mío y se llama Miguel Mejía. El ha estado cerca de nuestra organización desde los inicios (se creó en 1991 y hace apenas 12 años que tiene vida oficial) y nunca nos ha dicho -haz esto o hagan esto. Pero recién hace uno, dos años, nos ha contado un cuentito; nos llama y nos dice que vamos a conversar, vamos a hablar de uno de los cuentitos que se recrean de generación en generación. Resumiendo, es una enseñanza que se te da a conocer para no entrar a este terreno conflictivo de las luchas.

Una de las enseñanzas es que uno no tiene que ser *hatun soncco*. Cómo traducirlo, porque en traducción directa sería, como me dicen, “grande corazón”, y aquí el sentido es de ligereza, digamos “corazón ligero”. Sí, eso es: no tener un corazón ligero y, también, “soberbio”: no ser soberbio. O sea, no ser ligero y soberbio. Otro sentido de la enseñanza es no caminar por el *runa ñan*, que es el camino transitado por las personas que están apuradas y quieren cortar camino, en vez de irse por el *hatun ñan*. El *hatun ñan* es el camino de las ánimas, de las semillas, de todos, y es el camino grande, ancho, culebroso, con sus vueltas y todo eso. La enseñanza también es (y pareciera que uno se contradice) no ser curioso. La curiosidad (a lo mejor está mal traducido) es también una virtud, una cualidad sobre todo de nuestros maestros, de los que saben curar, de los *yachaq*, los curiosos. Se les dice “curiosos” precisamente porque son *tucuipaj*, o sea, los que ven todo, saben todo, perciben todo porque tienen más de lo que normalmente tenemos los demás. Cuando nos dijo eso de no ser curioso, nos puso en una situación difícil, pero lo que decía es que no todas las personas podemos ser curiosas aunque quisiéramos, igual que no todos podemos ser criadores aunque lo pretendamos, porque no todos tenemos mano para tal o cual planta. Hay muchas personas que tienen mano de criar, mano para plantar, para sembrar; pero a los que no tenemos mano para sembrar, no se nos da como queremos a pesar de que siembras, siembras y siembras. Uno puede pretender ser *chacarero* y quiere hacer las *chacritas*, pero a veces no se te da. Y, también, la de arar, cultivar, depositar la semilla, no es la única forma de hacer la *chacra*. No solamente el hombre es *chacarero*: también las deidades, el zorro y todos los animalitos tienen su *chacra*, sus tubérculos. Entonces, uno tiene sus responsabilidades en diferentes espacios, sus particularidades, especificidades: en unas somos buenas, en otras somos menos buenas, ¿no?

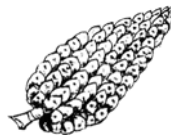
Yo creo que reconocer eso podría responder a lo que nos convoca esta tarde, que nos llama a decir cómo es la cosa, cuál es el sentido de tu lucha. Efectivamente, unos somos *chacareros*, y lo podemos ser por todas partes; incluso en la ciudad, sobre el cemento, podemos hacer *chacra*, en el sentido de que uno lo hace con cariño, uno lo hace, efectivamente, no siendo ligero ni caminando por el *runa ñan* ni siendo curioso (cuando en realidad eso de la curiosidad no es porque uno quiere ser curioso nada más, ¿no?)

Esa fue una de las enseñanzas que nos hizo ver después de estar acompañándonos durante un trecho de diez años. Nuestras propias familias no nos lo habían dicho nunca, y uno piensa: "desde el inicio me hubiese dicho estas enseñanzas". Pero a veces, como dice Leonilda, hemos adquirido estas otras formas de entender, y ese proceso de escolarización nos ha hecho sentir como que fuéramos superiores a los demás, aunque los demás siguen actuando como siempre. Nuestras profesiones anteceden a nuestras relaciones, ¿no? Muchas veces, a uno se le sale primero decir: "mira, yo soy agrónoma", con la arrogancia que nos toca. Tanto nos adelanta nuestra profesión que muchas veces mata la diversidad, y creo que una de las cosas que hay que desaprender es eso precisamente: que no se antepongan nuestra utilidad cognitiva en nuestras relaciones. Yo creo que eso pasó en esto con nuestro tío, que después de diez años nos saca una enseñanza tan linda. En nuestra situación, fue un poco abandonar nuestras cuestiones técnicas. Creíamos que nos habíamos quitado todo el rollo de la profesión, de todo ese caparazón que nos pone la universidad, pero esa enseñanza nos ha hecho ver que esas cuestiones persisten.

Hay otra formas de lucha, como dice Leonilda, por ejemplo. A lo mejor no son tan buenas, y parecen demostrarlo cuando nos metemos en los mismo términos, en los mismos

mecanismos de lucha que nos ofrece Occidente moderno. Muchas veces nos agarramos de ese mismo mecanismo y pues nos desgastamos mucho, perdemos mucho tiempo. Es más: incluso se pierde el cariño de la gente. Hay gente que se ha metido en la política, en partidos políticos, y al final salen *guachas*, salen más pobres en el sentido de perder el cariño de su pueblo, el cariño de su comunidad. Yo creo que eso es una cuestión que podemos hacer si estamos con ganas de hacerla y tenemos suficiente fuerza, aunque perdamos otras cosas.

La otra cosa que quería compartirles va precisamente por ahí. En el Perú formamos parte de una red de organizaciones (no sé si se puede llamar así, porque en realidad no hay una red



oficial) que se llama Núcleos de Afirmación Cultural Andina, cuya característica principal es que estamos asentados en nuestra propia comunidad. Hace como

cuatro o cinco años, un antropólogo estudió nuestro caso y nos llamó "los embriones del movimiento indígena". Era un antropólogo muy importante, con muchas ganas de hacer visible nuestra "lucha". Nos llamó la atención poderosísimamente, porque ni siquiera éramos pollitos, sino éramos embrión nomás, los embriones de la Afirmación Cultural Andina del movimiento indígena. Bueno, llámenos lo que nos llamen, seguimos afirmando nuestra propia cultura.

Otros nos dicen: -acabo de ver este periódico de *La Jornada*; dice "la intelectual Marcela Machaca, una intelectual indígena"-, o algo así. Nos sacan de nuestros contextos; nuestras culturas no son del protagonismo, y a veces esas cosas también hieren al llamado movimiento indígena. Lo que ha pasado, lo que está pasando con nuestra "red" de la Afirmación Cultural Andina es que últimamente aparece como

una especie de corriente de pensamiento. Bueno, para nosotros no es una corriente: es una actitud, una forma de vivir, de interconectarnos otra vez con nuestra comunidad. Pero los partidos políticos nos visitan permanentemente y nos dicen: “¿saben qué?, ustedes son los indígenas más intelectuales, ustedes son la solución; ¿por qué no se lanzan para tal partido?” O sea, hay propuestas en ese sentido. Como el de México, creo, el gobierno peruano tiene un programa para los indígenas, y últimamente nos dicen por todas partes: “queremos que nos preparen una propuesta de afirmación cultural, un proyecto de afirmación cultural andina” Alguien dijo que hasta Sendero quiere reindianizarse y ya está hablando de la afirmación cultural andina. Precisamente venimos de discutir con Grimaldo que tenemos que deslindar profundamente con Sendero; es un peligro que ahora quiera usar nuestros intentos de reafirmación cultural.

A nivel del Pratec, a nivel de los Núcleos de Afirmación Cultural Andina, nuestras conversaciones nunca están acabadas, y por lo tanto nuestro proyecto no está acabado. O sea, esta corriente (como la llaman ahora) de la afirmación cultural andina no está acabada, y es que no tiene que estar acabada precisamente porque es fácil de pescar cuando uno acaba. Y tal vez el fracaso está justo en que te haces pescar fácilmente, ¿no? Y en el Perú, yo creo que una de las características de ese “movimiento indígena” es no entrar al terreno digamos del mecanismo clásico de las luchas, de estas luchas sindicales que tienen su cuerpo, que tienen su razón social, tienen su forma. Una de las cosas que hemos hablado en mi núcleo fue esa: gracias porque no tenemos esa forma de acabar nuestras conversaciones, de acabar nuestras cosas. Los textos que se hacen a nivel del Pratec, por ejemplo. Al nivel de mi núcleo, tenemos libros que hacemos, que escribimos, y nunca están acabados. A veces se les dice “cuándo van a acabar”, y le dicen a

Grimaldo que tal vez nunca acaben. Yo tampoco pienso que se acaben, porque se van enriqueciendo, y creo que precisamente eso es uno de los mecanismos de la digestión de la homogeneidad, porque un proyecto político ya presupone un proyecto homogéneo, ¿no?

Yo creo que el sentido de nuestras digestiones (yo las llamaría así) podría ser también criar a lo que no quiere ser criado. Esa es otra cualidad de nuestras culturas: nuestras comunidades no están cerradas, no tienen bordes, no tienen costura. Y eso es precisamente lo que no les permite conocer a Occidente ni siquiera desde su adentro. A veces, nosotros, los que hemos llegado a la universidad, seremos un proyecto de digestión del Occidente moderno. A lo mejor somos eso, ¿no?: un proyecto, un mecanismo de digestión, de conocer un poco más de cerca al Occidente moderno. Y ese término, Occidente moderno, no se refiere a un lugar específico, porque no lo es: la modernidad está por todas partes, no sólo en Europa, en Occidente geográfico.

Bueno, ésas serían mis reflexiones, que por ahora me hacen decir gracias... No he sido moderada. (Risas).

GRIMALDO RENGIFO: Soy incapaz ahora de decir nada.

XUNO SETET SIAN: Solamente, decir que el sentido de las luchas de nuestros pueblos yo creo que es uno solo. Sin embargo, hay luchas que, valga la redundancia, luchan por un pedazo de tierra, luchan por la vivienda, luchan por una educación mejor, luchan por la justicia, por la dignidad, por la democracia... bueno, por las once demandas del EZLN o más. Además, creo que las luchas han trastocado cada día otros sectores, no solamente los pueblos indígenas en el '94, cuando el EZ aparece y estaba decidido a lanzarse a la muerte, a ver qué pasaba. Porque una de las cosas que decía es: “hay que luchar y

morir luchando”, pero se dieron cuenta de que su lucha trastocaba las demandas de otros sectores. Entonces, el pueblo de México se levanta (intelectuales, no intelectuales, hacen suyas las demandas y la lucha) y la guerra se para.

En ese sentido, yo creo que algo que complementa lo que decía Luis Villoro de que nosotros no luchamos para tener el poder (tampoco Zapata se sentó para tomarse la foto en la silla presidencial), y que tiene claro el EZ, es: “todo para todos, nada para nosotros”. Alguien diría: “pero qué es eso, no entendemos qué es eso”. Hay muchos que no entendemos, pero hay otros que ya entienden el sentido de lo que quiere decir “todo para todos, nada para nosotros”.

Yo creo que también algo que ha trastocado es este pensar de que los gobiernos deben de obedecer, mandar obedeciendo. Algunos líderes de los pueblos indios que han llegado al poder han sido absorbidos; al menos, yo podría enumerar algunos de Chiapas (y a lo mejor unos cuantos a nivel nacional) que han sido absorbidos por el poder, porque han perdido esa noción de que no hay que buscar el poder, sino más bien el servicio. Cómo tener y lograr autoridad, algo que también se mencionaba hoy en la mañana. Si bien es cierto que estamos claros de que autoridad y poder no son lo mismo, parece que algunos líderes indígenas pues dicen: “ya soy autoridad, ahora tengo poder”, y en consecuencia son absorbidos e igual traicionan a su propio pueblo. Tampoco ellos han entendido esto de que el gobierno debe mandar obedeciendo, y mucho menos, creo, lo van a poder entender algún día, con el papá que tienen, como ya se decía en otro lado, los gobiernos de los estados nacionales.

Creo también que retomar el sentido de la lucha es remover lo que ya está estancado, como bien decían. Yo creo que el reto que tenemos

todos los seres humanos para este milenio es encontrar esta vía para poder hermanarnos. La cuestión de la hermandad. Sí, en los discursos decimos que queremos ser hermanos, pero el discurso y la práctica siempre se divorcian, ¿no? Entonces, es más bien una tarea, creo, no solamente de los pueblos indios, sino de todos. Cómo lograr hermanarnos todos, de tal manera que ese sentido único de la lucha sería el *equil cuxlejal*, la buena vida. Para qué queremos salud, para qué queremos educación, para qué queremos meternos en otras esferas de la lucha o de la vida política de nuestros países. Pues para encontrar el *equil cuxlejal*, la buena vida, la plenitud de la vida misma. Eso es lo que yo miro que sería el sentido único de nuestra lucha. Eso sería como un paraguas que cobija todas las luchas, todas las demandas de libertad, de justicia, de igualdad, de dignidad, de liberación, de despojarnos de los despojos, ¿no?

Yo creo que ése sería, para mí, para nosotros, el sentido de la lucha: encontrar y construir (porque también es un proceso de construcción) el *equil cuxlejal*. No está dado: tenemos que colaborar para que se dé.

MAGDALENA GÓMEZ: Yo sí voy a ser brevísima, porque en realidad lo que voy a comentar son puntos que no requieren explicación: a lo largo de los dos días ya quedaron bien planteados aquí los argumentos. Sin embargo, tal vez son aspectos para una siguiente ronda de conversaciones, para un siguiente encuentro.

Creo que estos dos días hemos asistido a una reflexión profunda (como corresponde a la América de la que hablamos), y que para completar esta reflexión profunda sí nos hace falta poner la mirada más en detalle en los otros espacios de los que hemos hablado y a los que de repente hemos categorizado en bloque, como estas nociones de modernidad, de los otros, de Occidente, etcétera. Creo que, así como se habla

de la resignificación de lo indígena, también nos hace falta resignificar lo no indígena.

Creo que también nos hace falta trabajar más los parámetros de lo que sería un auténtico diálogo intercultural. Yo no conozco un diálogo intercultural profundo, sino ensayos de ese diálogo, actores específicos que impulsan ese diálogo, pero creo que hasta ahora no hemos logrado un espacio que, desde la óptica de la matriz cultural indígena de América, le dé a esta definición el sentido profundo que se le ha dado. Escuchándome, me planteaba un ejercicio



como este pero con puros no indígenas: que digan quiénes somos, qué queremos, cuál es el sentido de nuestras luchas, y que también estuvieran ustedes (o los otros ustedes), porque creo que este asunto de los puentes es indispensable y no lo tenemos suficientemente trabajado.

Estoy de acuerdo con lo que ha explicado la compañera Marcela Machaca respecto a que la lucha te conduce a un enfrentamiento violento y los pueblos no son violentos. Pero, retomando lo que expresaban la compañera Zurita y muchos otros, creo que si se abordara el tema, lo harían. Creo que los estados sí han sido violentos, sumamente violentos; aun cuando aparentan ser pacíficos, son violentos. Pero creo, también, que asistimos a una crisis de los estados que demanda pensar un modelo distinto de organización. Como comentábamos hace rato con Gustavo, no sabemos si se llamará estado o no, pero será un modelo distinto de organización, y para ello sí requerimos ese diálogo con las agendas de los otros que comparten objetivos por la justicia, por la dignidad, etcétera, por todo lo que acá se ha planteado.

Para concluir, y dado que en distintos momentos ya se ha abordado de alguna manera lo

que el zapatismo ha significado en la última década para México en términos de valores fundantes y de recuperación de valores fundantes cuya fuente y brebaje es esta filosofía profunda de la que acá se ha estado hablando, quiero decir que creo que otra cosa que el EZLN ha puesto en la mesa es este resquebrajamiento de la noción de poder. Creo que el arma más poderosa del EZ frente al estado (mexicano, en este caso) ha sido el desestructurarle sus nociones y parámetros de poder y de negociación. El estado se ha enfrentado a unos pueblos indígenas que no quieren terminar una negociación con equis diputaciones, equis partidos políticos y equis recursos (o sea, con la manera tradicional de compartir y negociar), sino que han sido fieles a su palabra, en contraste con lo que ha hecho el propio estado, que no respeta su palabra: firma, incumple y no pasa nada. Hoy, en México, nos encontramos en una situación donde tenemos en la carta fundamental una reforma, unas palabras que aparentemente dicen parte de lo que era el compromiso y la demanda indígena, pero que no tienen contenido ni sentido porque, con otras palabras perversas, ahí mismo, en el texto constitucional, se burlaron de las palabras que sí eran auténticas. Entonces, tenemos en la Constitución un ensayo de reconocimiento de autonomía y libre determinación que es una burla para las palabras y el sentido profundo expresado por los pueblos indígenas. Pero creo que estos son temas de otros encuentros.

Para terminar, quisiera agradecer la oportunidad que nos han dado a quienes no somos indígenas pero estamos a su lado de corazón y de alma y lo hemos asumido como una tarea, ganando el cariño de algunos y perdiendo el de otros justo por estas adhesiones (porque, como bien decía la compañera, se ganan y se pierden cariños). Ha sido una oportunidad de escuchar toda esta lección condensada sobre el sentido profundo del ser antes del tener, y que tiene que ver con estos ejemplos que, de manera muy genérica, daba sobre lo que la

lucha del EZLN ha puesto en la mesa en nuestro país y más allá.

CARLOS PLASCENCIA: A la pregunta sobre cuál es *el sentido de nuestras luchas* yo agregaría la idea de qué las inspira, qué espíritu las anima. He sentido inspiración y espíritu; los encuentro en los temas de ayer y de hoy. Es decir, el sentido, la inspiración y el espíritu están en *quiénes somos, qué tenemos en común* y cuáles son *nuestros sueños*.

Creo que nuestras luchas tienen un sentido básico que es la conservación de la vida, de la vida sagrada, incluyendo todo lo vivo, como se ha dicho aquí.

El sentido de nuestras luchas tiene que ver con la convivencia pacífica, en la que la conversación sea un placer (como lo está siendo aquí), sea una oportunidad para compartir, para aprender, para construir, para disfrutar y pasar un momento agradable. Pienso que para qué peleamos sino es para enriquecernos mutuamente como seres humanos.

El sentido de nuestras luchas tiene que ver, también, con la superación del descontento generalizado, con el estado de cosas que provoca el ejercicio del poder hegemónico. Aquí elimino todos los ejemplos que tenía de México, pero sí recuerdo palabras de las compañeras en términos de injusticia, de violencia, de destrucción, de poder corrupto.

También creo que el rumbo de nuestras luchas nos debe llevar a circunstancias, espacios y momentos en los que estar contentos sea un estado de ánimo duradero; es decir, tiene que ver con nuestra salud física y espiritual.

El sentido de nuestras luchas tiene que ver no con la búsqueda, sino con la construcción permanente del bien común: volver a la dimensión humana de la vida, volver al ámbito comunitario. Insisto: no olvido la injusticia, la violencia, la

destrucción, el poder corrupto. En ese contexto, a lo mejor, como se decía ayer, esto puede sonar un poco romántico. Hay quien dijo que somos románticos, y yo digo: somos románticos porque somos humanos.

En un momento se le preguntó a un compañero tzotzil qué era para él la salud, y creo que también esto tiene que ver con *el sentido de nuestras luchas*. En Occidente, la salud es la ausencia de enfermedad, y para ese compañero la salud era levantarse temprano, después de un merecido descanso, convivir con la familia (la esposa, los hijos), trabajar y cansarse a gusto, con satisfacción, platicar con la milpa, el campo y sus espíritus, regresar a la casa y prodigar cariño a los que ahí están y a la comunidad, dormir con el corazón tranquilo.

Desde mi punto de vista, todo esto tiene que ver también con *el sentido de nuestras luchas*.

Recojo, por último, la idea de los puentes, que me parece fundamental. Creo que desde esta reunión, la cual es un paso que se añade a los que anteriormente se habían dado, hay que dar un paso más para construir un diálogo verdaderamente intercultural, como decía Magda, y plantearnos cómo nos seguimos comunicando; cómo nos organizamos y articulamos; cómo nos aliamos pueblos, sectores, organizaciones, personas, para caminar este otro camino que estamos construyendo junto con los que ya están.

Finalmente, preguntaría para todos nosotros: cómo y qué conservamos, cómo y qué transformamos, cómo y qué inventamos y criamos.

IRINEO ROJAS: Efectivamente, el sentido de las luchas que se han establecido desde diferentes ángulos y en diferentes épocas han sido producto, precisamente, de la insatisfacción o de la violación de las propias estructuras de las culturas nuestras. Cuando no se satisface lo que nosotros queremos, surge la lucha por

conseguir lo que uno quiere, lo que se quiere en la cultura.

En la comida me preguntaban qué hace un físico en estas cosas, y yo les decía que, antes que ser físico, soy miembro de una cultura, y si me formé como físico fue precisamente porque tenía el sueño, como ya lo dije, de conocer otros mundos. Y esos mundos que conocí me hicieron pensar que, efectivamente, había que luchar por algo en lo que el estado mexicano nos había engañado. El paradigma de educación y de salud del estado mexicano nos engaña pensando que lo nacional, producto de lo occidental, es lo único que vale. Cuando uno llega a tener el conocimiento de la ciencia, se da cuenta de que también tiene conocimiento científico en la propia comunidad. Y es ahí donde surge la lucha por reivindicar todo ese conocimiento profundo, aun cuando no se ha ido a la universidad.

Les voy a contar un detalle que me pasó con mi padre cuando aún vivía. Fue en 1978. Yo regresaba recién de Alemania, pero traía el rollo éste de la superación, de que todos tenemos que ser pues académicos, ¡guau!, grandes en la cuestión de la universidad. Y me aventé un monólogo de dos o tres horas alrededor de la parangua, tomando té *enurite*, que es un té muy sabroso en la sierra nuestra, y mis hermanos escuchándome. Por cierto, el más pequeño sí me hizo caso, porque ahora es el jefe de transplantes ahí en el Seguro de Morelia (en ese tiempo tenía alrededor de 18 años). Ya después de que mi padre me escuchó durante tres horas, me dice: "hijo, eres muy inquieto, pero te voy a dar un consejo: no quieras hacer de todos tus hermanos sacerdotes, porque entonces quién va a ir a misa". Ahí dije: "me callo, papá, vámonos a dormir; aquí se acabó todo". Veán, fíjense nada más la experiencia de un hombre de campo que apenas si sabía leer una cuantas letras y obviamente estampar su firma. Me dio la experiencia más terrible para una gente que regresaba de Alemania con un doctorado con la distinción de *magna cum laude*; me da una cachetada

en el hocico, por no decirme "cállate, hocicón", y tuve que callarme tranquilamente. Esa fue la experiencia de mi padre.

Otra experiencia más. Cuando uno regresa de Europa, le hacen todas las caravanas. Me nombran director de un instituto ahí en Morelia, y empiezo yo a trabajar duro, a exigir trabajo. Pero me acordé también de un detalle que me dijo mi padre en una ocasión. Cuando trabajábamos el campo, íbamos a arar la tierra y obviamente teníamos que ver con animales, con mulas, con bueyes. (No de los que ahora existen muchos aquí en la ciudad de México, porque todos usan esos términos para designarse mutuamente: allí eran los cuadrúpedos, no los bípedos.) Entonces, nos quejábamos porque muchos de los animales no funcionaban o eran mañosos (como todos: donde quiera hay mañosos). Uno de los consejos que nos dio nuestro padre fue que, mientras no tuviéramos tractores, teníamos que seguir arando con esos bueyes y con esas mulas. Y, efectivamente, tuvimos que seguir arando con los bueyes y las mulas.

Todo esto son experiencias que uno tiene de los padres, y después las recapita porque en un momento pensó que los papás no tienen el conocimiento que uno aprende en las instituciones de cultura superior. Por esa razón, en la universidad en donde trabajo la lucha ha sido ahora porque se respete nuestra cultura, porque se investigue nuestra cultura, porque los estudiantes indígenas sepan valorar su propia cultura y no les dé pena ni se afrenten de su origen, sino que, al contrario, digan con orgullo: "yo soy purépecha y vengo a educarme a la universidad para servir después a mi propio pueblo, a mi propia comunidad". Esa ha sido la lucha permanente que iniciamos exactamente en 1980. El maestro Salomón nos acompañó en varias ocasiones, y cuando iniciamos dijeron ahí en la universidad: "a ver, vamos a ver qué quieren estos inditos". Nos dieron un cuartito con dos escritorios y una máquina de escribir mecánica,

ahí toda destar talada, que sacaron del patrimonio. Total, era para los inditos. Después de años ya nos dieron una máquina eléctrica. Pero me refiero a todo esto porque ha sido una lucha muy dura.

Gracias a la cuestión del movimiento indígena de Chiapas en el '94, que sirvió de catalizador para acelerar y dar el reconocimiento profundo a lo que estábamos haciendo en la Universidad, a partir de esa fecha cambian las relaciones y el Centro de Investigación que tenemos se reconoce como una parte más de la universidad que se dedica a hacer todo el trabajo de investigación de nuestra cultura: la música, la medicina tradicional, la propia lengua (que hemos revitalizado) y, además, promover y difundir todos esos conocimientos a través de los medios de comunicación masiva, como la radio. En 1980 iniciamos un programa monolingüe en lengua purépecha en la radio de la universidad. A los tres meses, alguien lanzó una carta diciendo que estábamos violando la constitución porque estábamos transmitiendo en una lengua extranjera y teníamos que traducirlo al español. Nosotros nos reunimos, contestamos fuertemente la carta y le dijimos a la radio: "correcto, si ustedes nos piden esto, entonces nosotros ahora les pedimos lo siguiente: que traduzcan todo lo que ustedes están transmitiendo en lengua castellana, que no es lengua nuestra, a las lenguas indígenas nuestras". Cuando ellos se dieron cuenta de esto, de que estaban en un error, ya no volvieron a molestarnos para nada, y el programa radiofónico de una hora diaria en lengua purépecha se siguió transmitiendo.

Pero ha sido una lucha permanente. Posteriormente, logramos en el periódico una página purépecha que se publica (se sigue publicando) tres veces a la semana. También eso fue también luchar por un espacio en donde podamos expresar nuestras inquietudes y, obviamente, que la gente pueda leer y tener

conocimiento de qué es lo que está pasando en el medio cultural de las poblaciones y comunidades indígenas.

También, buscar espacios de reivindicación en el medio universitario ha sido muy difícil, y el sentido de la lucha creo yo que tenemos que buscarlo todos. Al principio, obviamente hubo cuestionamientos, porque decían que nosotros, los que ya estábamos preparados, ya no éramos indígenas, porque ese es el sentido que se ha tenido aquí en México: el que se prepara y tal vez se pone traje y corbata, ya no es indígena.

También tuvimos que luchar (esa fue otra lucha) para que nos aceptaran nuevamente como parte de la comunidad y poner en juego lo que decían las compañeras de Bolivia, eso que nosotros llamamos *cachun vi cua*, que es ser cortés, sincero, honesto y sencillo en la vida, no arrogante, porque la arrogancia no conduce a nada. Tuvimos que aprender a retomar todo eso para comunicarnos con la gente y transmitirle lo que estábamos trabajando en la universidad para conectarnos directamente con nuestros propios pueblos. Pero lo hemos hecho utilizando siempre nuestra lengua. Ese fue el principio fundamental: así lo hemos hecho y lo estamos haciendo hasta la fecha. Gracias. □

SIMPOSIO



INAUGURACIÓN

(8 de diciembre de 2003, Hotel Ritz, México, DF)

GUSTAVO ESTEVA: Vamos a dar inicio al *Simposio América profunda*. Nos dirigirá unas palabras Carlos Plascencia, director de Investigación de la Dirección General de Culturas Populares e Indígenas.

CARLOS PLASCENCIA: Buenos días a todos. Hoy lunes damos un paso más de nuestra reflexión en la acción. Los dos días anteriores hemos conversado sobre lo que somos, lo que tenemos en común, nuestros sueños y el sentido de nuestras luchas; en esta mañana se incorporan compañeros de otras latitudes cuya participación seguramente enriquecerá nuestras conversaciones.

Como trabajador de la Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, estoy plenamente convencido de que las instituciones fueron hechas para servir, para servir a la gente (esto tal vez sigue siendo parte de mis sueños). En este esfuerzo continental han simpatizado con nosotros el Consejo Nacional para la Culturas y las Artes de México, la Universidad Nacional Autónoma de México, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y la Fundación Vamos. En este sentido, habremos de agradecer su entusiasmo por construir esta iniciativa de *América profunda* a Grimaldo Rengifo, como representante del Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas, y a Gustavo Esteva, del

Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales. Pensando en los propósitos de este centro, podemos atisbar la oportunidad de tener el día de hoy y mañana un verdadero diálogo intercultural basado en la honestidad, inteligencia y calidez de nuestras conversaciones de sábado y domingo.

Los invito, los animo a que, con mente y corazón abiertos, establezcamos una comunicación creativa, productiva, imaginativa, y desentrañemos lo que este momento nos trae a nuestras vidas a los que estamos aquí, a los que estamos por encontrarnos, a los que estamos por conversar; desentrañemos lo que en este momento nos trae esta *América profunda* a nuestras vidas; encontremos en los distintos espacios de este recinto la oportunidad de dialogar; construyamos nuevas realidades; concretemos nuestro sueños. Muchas gracias.

GUSTAVO ESTEVA: Escuchemos ahora a Grimaldo Rengifo, del Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas.

GRIMALDO RENGIFO: Buenos días a todos, y bienvenidos los amigos que hoy día se incorporan a esta serie de conversaciones sobre *América profunda*. Para nosotros, la profundidad no es un tema espacial; tiene que ver también con la temporalidad, pero resulta insuficiente decir que somos profundos porque tenemos una larga

historia, o decir que somos profundos porque abarcamos gran parte de la América. Como se ha visto en estos días, para nosotros la profundidad es, por lo que respecta a nuestra condición de humanos, una capacidad de abrirnos a una conversación con los otros; una capacidad de participar de un mismo verso; una capacidad de poder caminar juntos y abrir nuevos caminos en esta América.

Para los compañeros que nos acompañan en esta jornada nueva: lo que quiere este simposio es mantener la tónica del coloquio que



hemos tenido estos dos días previos, en el sentido de continuar profundizando las conversaciones, pero esta vez con la incorporación de nuevos sabores, nuevos temas,

nuevas experiencias, que vienen a compartir esta reflexión ya iniciada. De ese modo, esperamos que cada uno de nosotros sea como este tallador quechua del norte del Perú que, cuando se le preguntó cómo es que daba forma a las esculturas que podíamos ver en su taller, nos miró (sabía de dónde veníamos), se rió un poco de nosotros y nos dijo lo siguiente: “yo no tengo una idea previa de lo que voy a tallar, es la piedra la que me dice qué es lo que voy a tallar”, y concluyó con una frase que para nosotros es muy inspiradora en cualquier momento en que conversamos: “en su dentro está su forma”. Para nosotros, esto es una enseñanza: cada vez que tenemos escenarios de conversación, la única posibilidad de que emerja esa forma estriba en que nos dejemos abrir a esa piedra, dejemos abrir a la naturaleza y compartir, como dicen en mi tierra, la misma ánima que tiene la naturaleza, para hacernos una sola con ella, en el momento de la conversación, en el momento de la talla.

Los invitamos, pues, a un nuevo ensayo de conversación, un nuevo ensayo de hacernos cada

vez más amigos en esta profundidad de nuestra América. Muchas gracias.

GUSTAVO ESTEVA: Ahora me toca a mí. Yo soy Gustavo Esteva, del Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales. Quisiera dar la bienvenida a todos, a todos los que ya estaban en el coloquio y, particularmente, a quienes se reúnen esta mañana con nosotros en el simposio; y, desde luego, de manera muy especial, quiero dar la bienvenida al grupo de jóvenes (y otros no tan jóvenes) del Programa Perspectivas Indígenas, personas que están explorando, con un compromiso profundo, cuáles son esas perspectivas indígenas y cómo pueden inspirar sus propios corazones y cabezas.

Como ustedes saben, este mitote se ha organizado en la forma de un coloquio, un simposio y un foro. Durante los últimos dos días, hemos estado teniendo muy intensas conversaciones con un grupo de personas, y en estos momentos en que empieza nuestro simposio, esto crea una desigualdad, una injusticia como tantas que hay en el mundo: quienes acaban de llegar descubrirán que hay unos sobreentrenados en la plática. Habrá dos opciones: quienes platicaron tanto ya estarán cansados y permanecerán callados un buen rato para reponerse, o se quedaron con muchas ganas de continuar lo que tenían que decir y estarán tratando de intervenir lo más posible en las conversaciones. Obviamente, ambas posibilidades serán bienvenidas porque todo esto está concebido como una serie de conversaciones; no hay ponencias, no hay conferencias magistrales. Estamos platicando entre nosotros, amigos de distintas partes del mundo.

Hemos pensado que, para poder alimentar la discusión del simposio, será útil que al principio de cada una de las sesiones en que ustedes participarán se lean las breves conclusiones a

las que se llegó durante el coloquio. Esto quiere decir que ustedes verán a dónde y a qué puntos concretos llegaron estas conversaciones. Quiero comentar que en el caso de la cuarta sesión del coloquio, cuyo tema fue *El sentido de nuestras luchas*, ayer ya muy tarde en la noche llegué a la conclusión de que era imposible derivar conclusiones de esa conversación, y quisiera pedir que, en la mesa que le corresponde, se lean las relatorías de esa sesión y no las conclusiones que hemos destilado de las otras tres sesiones. Se les van a entregar a todos ustedes esos materiales, incluyendo la relatoría de esa cuarta sesión.

También se distribuirá un documento que se está explorando la posibilidad de que ofrezca conclusiones del coloquio y sea, por tanto, uno de los resultados de este conjunto de eventos. Todos estos materiales que se van a distribuir son para discusión en las mesas y para que ustedes introduzcan en ellos todas las correcciones, observaciones, adiciones, eliminaciones, etcétera que deseen.



Quisiera mencionar que, entre los documentos que se circulan, está también uno de una persona que está misteriosa, mágicamente presente en todas nuestras conversaciones. Se trata de Robert Vachon, del Instituto Intercultural de Montreal, quien por restricciones físicas no pudo estar con nosotros, pero cuyo espíritu ha iluminado nuestro camino desde hace mucho tiempo y nos ha llevado a estas reflexiones sobre *América profunda*. Robert Vachon nos envió una carta muy iluminadora que ya tuvimos en el coloquio y que queremos compartir con los amigos que se reúnen el día de hoy.

En la mañana, inmediatamente después de esta reunión, pasaremos a trabajar en mesas que corresponden a cada una de las cuatro sesiones en que está organizado el simposio. Después de la comida vamos a regresar aquí, a este salón, para tener una sesión plenaria en la que daremos lectura a las relatorías de las cuatro mesas, de manera que cada quien sepa lo que pasó en las otras mesas y todos puedan seguir el conjunto de las conversaciones. Después de la discusión de esas relatorías tendremos los comentarios de Grimaldo Rengifo, y enseguida habrá, para quienes estén interesados, una sesión de videos que distintas personas han aportado al simposio.

Quisiera solicitar que en la discusión de esta tarde sobre las relatorías podamos discutir en la plenaria solamente observaciones sustantivas, de fondo. Como ustedes tendrán copias de las relatorías en sus manos, les pedimos que, por favor, todas las correcciones de detalle (que la frase está mal formulada, que faltó agregar tal o cual cosa) las escriban en su copia de la relatoría y se las hagan llegar al relator, para que podamos incorporarlas en la relatoría final.

El día de mañana tendremos cuatro mesas simultáneas, como hoy, y una especial. En la sesión final de la mañana daremos lectura a la versión última, revisada por todos ustedes, de los documentos que se les están distribuyendo.

En el foro, que se llevará a cabo en la tarde del día de mañana, tendremos ocho participantes, ocho participantes de ustedes que se dirigirán a la audiencia, que ya no seremos sólo nosotros. Es un foro abierto, público, y no tenemos la menor idea de cuánta gente pueda llegar (pueden ser 30, pueden ser tres mil... no tenemos idea).

Como se les reiterará en cada una de las mesas, no existen reglas de tiempo para las intervenciones: no hay nadie que esté limitando

el tiempo de cada persona. Por este motivo, pedimos la moderación y el autocontrol: que cada uno trate de controlar sus intervenciones, porque, si interviene demasiado tiempo, se lo está restando a otros participantes. Haciendo un calculo muy grueso, habrá algunas mesas en que la división mecánica del tiempo entre el número de participantes nos dará cinco o seis minutos

por intervención, mientras que en otras, cuyo número de participantes es menor, tocarían diez minutos por intervención.

Bienvenidos de nuevo.

GRIMALDO RENGIFO: Bienvenidos y muchas gracias por su asistencia.□



LA BUENA VIDA, PLURALISMO RADICAL

(8 y 9 de diciembre de 2003,
Antiguo Colegio de San Ildefonso, México, DF)



Mesa *La buena vida*

(8 de diciembre)

NGANEKO WILSON: Nada más quisiera compartir algo con ustedes: *la buena vida*, cuando crecí en Nueva Zelanda, era tener un coche, tener una casita. Cosa por cosa, mi padre lo fue obteniendo, y realmente eso no me hizo feliz. Si todo esto es *la buena vida*, quisiera saber por qué yo no era feliz, y me di cuenta de que todas estas cosas materiales no eran *la buena vida* para mí. Empecé a viajar e iba a los diferentes pueblitos a hablar con la gente. Para ellos, *la buena vida* era tener la familia, tener un sentido de ser, un sentido de bienestar. Estando en la India, me identifiqué un poco con otras culturas en el mundo y vi que yo no era la única equivocada en pensar que lo material no era la único que daba *la buena vida*. El poder hacer cosas por mí misma: si estoy comiendo algo, hacerlo por mí misma y disfrutarlo. Esa es *la buena vida*, que también sería estar junto a mis padres, aunque, bueno, eso no me dio completamente *la buena vida*. Eso es de lo que me di cuenta.

FERRÁN CABRERO: A ver. Creo que las culturas nacieron y se desarrollaron en contextos geográficos y climas específicos. Sus sabidurías

milenarias, su capacidad de adaptación, está destinada a situaciones concretas y específicas.

Para entender las culturas, a mí me va bien verlas como un conjunto de valores e instituciones prácticas, donde los valores serían lo más profundo que guardan. Podríamos hacer el símil de un árbol, ¿no?: los valores serían las raíces, las instituciones serían el tronco y las prácticas serían las ramas. Es interesante, cuando miramos los procesos de globalización, ver hasta qué punto cambian, por ejemplo, prácticas, instituciones y valores. Yo creo que más que nada están cambiando prácticas y algunas instituciones, pero hay muchos valores que se conservan.

Detrás de una mirada con esta diversidad de culturas, yo introduciría incluso el tema del choque entre culturas: el choque entre culturas que respetan la diversidad y culturas que vienen con verdades absolutas, que además no sólo se arrogan el derecho de mostrar *la buena vida*, sino que también se piensan que tienen la

SIMPOSIO

obligación de mostrarla y de cambiar a los otros a la imagen de ellos.

En el tema del desarrollo, hablaría también de los derechos humanos. Introduciría también ese tema, porque es curioso: cuando hablamos de desarrollo, lo más complicado y triste es que la mayoría de veces, bueno, se ha hecho de una manera muy bien intencionada, se ha hecho con las mejores intenciones de parte del Occidente moderno. Por ejemplo, uno de los pilares del desarrollo, la Declaración Universal de los Derechos Humanos, tal como se llama, yo también la veo como una inferencia de la sociedad occidental moderna. También pienso que, incluso con el paradigma de lo mejor de la cultura occidental, de alguna manera los gobiernos están haciendo un tipo de colonización. La mayoría sabéis que es básicamente una declaración basada en el libro y que no da ninguna importancia a la comunidad. Es, como decía antes Marcela, individualista, y es curioso que no sólo sirve para defender algunos derechos de los individuos (que en este caso podría estar bien), sino que también se está utilizando actualmente para estructurar los valores de comunidades diferentes a los que tiene la cultura occidental. O sea, parece que todo mundo se tiene que estructurar en base a esos derechos; se está utilizando como, digamos, una punta de lanza de la occidentalización, a luces del humanismo bienintencionado. No quiero decir que sea algo premeditado, e incluso se pueden utilizar los derechos humanos como defensa, por ejemplo, frente a una empresa transnacional, lo que puede ser válido. Muy bien, pero es que las comunidades, no los individuos, se están defendiendo de las infiltraciones de conductas negativas de Occidente. Va, lo dejaré aquí.

BENIAMÍN MALDONADO: Para efectos del análisis que hemos estamos haciendo y queremos hacer, sugeriría considerar una diferencia fundamental entre lo que hemos llamado Occidente y lo que

hemos llamado las culturas de los pueblos originarios. Para entender el concepto de buena vida en Occidente, creo que habría que diferenciar entre buena vida y bienestar, porque buena vida es algo a lo que tienen acceso los ricos, los poderosos, a costa de la explotación de la mayoría, y como compensación a la mayoría se le lleva bienestar. Uno no tiene derecho, no tiene acceso a *la buena vida*; se le lleva sólo bienestar. Y si lo observa uno desde la perspectiva de los pueblos originarios, el indio no halla esa diferencia entre buena vida y bienestar: simplemente hay buena vida, y ésa es su propio estilo de vida. Sin embargo, quieren tener acceso al bienestar, porque eso es lo que el estado nacional ofrece a los explotados, y los indios son parte de los grupos explotados.

En esa perspectiva, habría que pensar, con esa misma división, qué hay que hacer con *la buena vida*. ¿Se trata de recuperarla o se trata de lo que tenemos? Si lo vemos en la perspectiva occidental, para las clases no privilegiadas, para las clases desposeídas, se trata de construirlo, porque *la buena vida* no ha sido una experiencia histórica para ellos; su condición ha sido el ser permanentemente explotados. Pero para los pueblos originarios, no. Hace 500, sobre todo 200 años, que son explotados. Tenían buena vida, tenían formas de organizarse para lograr buena vida, y no la han tenido por los últimos 200 años porque se les ha expropiado. El estado, el gobierno, les expropió *la buena vida* al transformar su sistema productivo, al intentar transformar su mentalidad, al transformar su medio. La acción del Estado descompone a la comunidad, se pierde *la buena vida* y la gente empieza a querer tener acceso al bienestar. Pero incluso con este acceso al que se tiene derecho, creo que para los pueblos originarios no se trata de construir una buena vida, si no de recuperar la libertad de poder ejercer esa experiencia histórica que ha sido *la buena vida* en las comunidades. Al menos en el caso de Oaxaca,

PRIMERA SESIÓN

se observa que a pesar de la pobreza hay buena vida. En domingo hay una fiesta al mes en cada comunidad; cada persona asiste y aspira a una o más fiestas al mes, lo que significa estar dos o tres días contento, bailando, cantando, tomando, comiendo, conviviendo, expresando su lengua y su colorido. La fiesta es como el punto máximo de expresión de *la buena vida*, y las fiestas de los pueblos indígenas ocurren cada mes o hasta más seguido.

Creo que esa es una diferencia muy importante: en el caso de los pueblos indios no se trata de construir *la buena vida*, porque ya es una experiencia histórica, sino de recuperarla, de recuperar las condiciones para poder vivir en libertad su experiencia histórica. Eso es a lo que los zapatistas y los pueblos indios le llaman autonomía. Es todo.

BEATRIZ FELIPE: Para mí hay muchas clases de buena vida, como siempre se dice. Los intelectuales, por el hecho de que tienen sus profesiones, sus sabidurías, su casa, sus televisores, sus carros, su vivencia y condición, consideran que tienen una buena vida. Pero para quienes somos campesinos, indígenas, originarios, hay otra vida, otra buena vida. Nosotros los aimaras, los quechuas, llevamos la vivencia de que antes *la buena vida* era la comunión con la naturaleza, con la madre tierra. Nosotros tenemos mucha relación, por ejemplo con la coca, pues nos habla y nosotros también le hablamos. Entonces, creemos que es muy importante tener la comunión, la relación con la naturaleza, y que *la buena vida* de uno se debe integrar con la de su pueblo. Debe ver a la familia y el vecino. Si no tiene qué comer, hay que dar de comer, o cuidarles, o darles lo que les falta.

Antes, para nosotros *la buena vida* era vivir en nuestra cultura, pero hoy en día se han perdido cosas por la influencia de Occidente. Lo que se cultivaba tenía que comerse, lo que se

producía era de comer, pero hoy estamos comiendo ya pura comida, no alimento, como los transgénicos. Todo es sintetizado, ya todo lo modernizaron. Me acuerdo que, en vez de pan, mi mamá hacía los *quispiños* de quinua, que son como tortillas (no sé aquí cómo le llaman), y ahora el pan hay que calentarlo porque no es puro. Antes, siempre se cocinaba en la olla de barro con fuego de leña, de la bosta de la vaca, de la llama, de la oveja. Pero hoy día ya nomás es automático todo, ¿no?

La vivencia de Occidente es diferente a la vivencia de *la buena vida* de los aimaras o quechuas originarios. Creemos que hay muchísimos ejemplos de esa diferencia. Antes no había violencia, y ahora en día hay muchísima. Ahora son los derechos humanos, porque las mujeres han sido utilizadas y hoy, después de las guerras, después de los años 50, se sabe que también debemos tener derechos; pero en la realidad, los derechos humanos son para los de Occidente y no para los indígenas originarios.

Creemos que nuestra vida ya está traumada, ya tiene mucha pesadilla. En la educación, por ejemplo. En parte de Occidente, los niños ya van con pan al recreo, pero antes iban con un costal de maíz o de haba. Hay mucha diferencia, y creemos que uno hace *la buena vida* cuando hay muchísima relación con la naturaleza, con las personas, con nosotros mismos. Creemos que ya no hay buena educación; me parece que nuestras universidades, nuestras escuelas son más que todo para los privados. Algunos gobiernos piensan que un indígena, un campesino que no sabe leer y escribir no tiene sabiduría y sus hijos sólo sirven para ser explotados, satanizados. También en la educación se ha visto la discriminación. El estudio de Occidente es discriminar, es inclusive no aceptar tu casa. Cuando vas a las universidades privadas, qué pasa cuando la mamá es de trenzas, cuando la mamá es de su ropa típica. Qué le dice el hijo; no le dice "mamá": le dice su nombre, porque, claro, el

SIMPOSIO

maestro enseña tipo occidental. Ahí es donde está la negación, o la misma temática de la educación occidental que nos están contagiando para que todos seamos pues nomás discriminados, ¿no?

El Occidente siempre nos empieza a destruir, a separarnos de la naturaleza, a separarnos de la riqueza que tenemos. Tan buenas cosas que tenemos para poder discutir, analizar como gente de la tierra. Quién sabe, hay mucho. Las mujeres, más que todos, hablamos con la tierra madre porque damos una ofrenda, un ritual. Por ejemplo, el primer viernes del mes y el primer martes del mes se da una ofrenda a la tierra madre. Algunos están olvidando eso, pero algunos lo vemos y por eso creemos que *la buena vida* es la relación y el conjunto con todo en general: con la armonía que pondrían las plantas, el agua, la tierra, los árboles, los bosques. Sin embargo, hoy en día no hay esa buena vida para nosotros, porque han cambiado muchísimo las cosas y *la buena vida* no se hace con violencia, pues. Entonces, como mujeres quechuas, aimaras, originarias e indígenas que vivimos, por ejemplo, en la zona del Chapare, donde hay toda una mezcla de culturas, qué tenemos que hacer para tener una buena vida, ya no con militares que nos queman la casa, que nos pegan a las mujeres. Pues pensamos tener un partido y elegir entre nosotros mismos, que nos podemos gobernar, para tomar el poder local y después el departamental o del estado y después el nacional, si se puede, tomar el poder gubernamental.

Nosotros podemos goberarnos como campesinos, como indígenas o como mestizos (qué sé yo) y tenemos que aprender ahora la autonomía de gobernar nuestros pueblos, pues hasta este momento los que nos gobiernan son más que todo del Occidente. Cuando el gobierno se cambia de turno, decimos en quechua: "la misma chola con otra pollera"; es solamente ponerle otra ropa al mismo mono. Hay que vivir *la buena vida* que

queremos, pero si no cambiamos desde las comunidades, desde los pueblos, entonces no la hay porque seguimos sometidos al Occidente, seguimos aplastados o dominados por su modelo. Realmente es mala vida y nos afecta y acalla. Un ejemplo: a los aimaras, quechuas, indígenas de Bolivia, ya no nos pueden matar de hambre; pues nos matan a bala, y lo llevamos en carne propia.

Creemos que *la buena vida* es cuando todo cambia y habla el pueblo, lo que dice el pueblo que hagan los gobernantes. En ese campo queremos estar nosotros tomando el poder con nuestros dirigentes, el poder que tiene que hacer como gobierno lo que dice el pueblo, lo que necesita el pueblo, lo que quiere el pueblo. Pero hoy en día vienen las leyes en inglés, vienen los decretos en inglés, y le modifican, le cambian, sin consulta de nosotros. Eso no es buena vida. Es (siempre ha sido) una vida de los hombres, yo creo, yo veo, y por eso creemos que como mujeres tenemos que analizar las cosas a fondo. Es muy importante tomar el poder, y así, como indios, como campesinos, como nos llamen, autogobernarnos; si no hacemos esto ya, nunca va a haber una buena vida, no va a haber una buena causa para empecinarnos por el poder local, departamental y nacional, como por ejemplo... ustedes han de saber de Brasil, ¿no?, cómo un trabajador, un carpintero gobierna, y él hace lo que dice su pueblo. Eso es lo que se quiere a lo largo de América Latina: que todos los países cambiemos la política. Algunos tienen miedo de la política; sin embargo, es muy importante que, como organizaciones sociales, intelectuales, profesionales, pensemos un partido político para cambiar todo de *la buena vida*. Nada más.



DOMINGO GÓMEZ LÓPEZ: Hablar de buena vida es como hablar de la buena noticia de Jesús, la

PRIMERA SESIÓN

bueno nueva. Yo soy indígena tzeltal, descendiente de mayas, soy de Chiapas. *La buena vida* para nosotros, como indígenas, es el respeto mutuo, el respetar a la mujer, respetar a los hijos, vivir en comunión con nuestras familias. Nosotros somos campesinos, somos pobres. No tenemos dinero, no tenemos buena casa, pero estamos contentos, estamos felices trabajando en el campo, día a día, sol a sol, para encontrar, con el sudor, un pedazo de tortilla; para que la madre tierra produzca y haya frijoles. En *la buena vida* de nosotros no necesitamos una buena casa; en *la buena vida* de nosotros no necesitamos alimentos especiales, sino que nos alimentamos del maíz que produce la madre tierra. Cuando hay pozol, tomamos dos o tres tazas de pozol en la mañana, vamos a trabajar y de allí hasta el mediodía; regresando a la casa, pues también: si hay frijoles, si hay verduras, si hay tortillas... lo que produzca la tierra: ese es el alimento. Esa es la vida de nosotros; para *la buena vida* no deseamos tener riqueza. Para nosotros, la riqueza como que nos pierde el sentido de ser indígena, la dignidad como indígenas.

Un ejemplo: yo no conocí a mi padre y cuando murió mi madre a lo mejor tendría como unos siete u ocho años, pero crecí con los misioneros. Estuve radicando 17 años aquí, en el Distrito Federal y quería cambiar mi cultura, ya no quería regresar a mi pueblo (a lo mejor quería ser occidental, ¿verdad?). Sin embargo, voy captando la quimera y me regreso para mi pueblo. Apenas regresé el 88, pero estoy ayudando a mi pueblo, converso con el pueblo. Esa es *la buena vida* para nosotros: en comunión. Todo lo que he aprendido, la experiencia que he aprendido en estos encuentros (he participado en muchos) me ha ayudado bastante a recoger lo que hemos perdido, lo que nos han quitado desde hace más que 500 años. Pero, gracias a nuestro Padre, siempre nos abren el corazón. También hay que darles gracias a los otros países

que nos apoyan, que nos ayudan para conocer más bien la vida de nuestra cultura, para que no perdamos nuestra lengua tzeltal. Eso es el agradecimiento que yo tengo en el corazón: muchos hermanos de los distintos países llegan a Chiapas cuando el conflicto del '94 y esos apoyos que nos han brindado son una experiencia que se convierte en buena vida. para nosotros.

Hay mucho para hablar pero el tiempo se va. Gracias.

FERNANDO RAMOS: Bueno, ya se dijeron algunas cosas y hay otros elementos que, me parece, deben estar claros, como la idea, y más que nada la vivencia, de *la buena vida*. Me parece fundamental lo que dijo Benjamín. Los que vivimos en las comunidades indígenas hemos sido despojados de muchas cosas con este proceso de homogeneizar, de incorporarnos a las naciones y educarnos con la lengua española. Todo el esfuerzo que hemos hecho a lo largo de tantos años es básicamente el de recuperar todos estos ámbitos (los dioses, la lengua, las fiestas, la danza) en donde quiera que estemos, incluso siendo migrantes. Me parece que esta idea de recuperar tiene ese sentido: el de *la buena vida*.

Pero, ¿cómo hacerlo? Ya se ha dicho que parte de nuestras luchas son por la autonomía y por tener la capacidad de gobernarnos y que nos respeten nuestras formas de vida. Ese es un elemento clave; sin embargo, a mí me parece fundamental recordar que Occidente construye su idea de buena vida desde el individuo, quien tiene que trabajar en la ciudad para poder tener toda esas comodidades que, según le pueden dar *la buena vida*, como el carro, el teléfono y todas estas cuestiones. (Desde mi punto de vista, lo que dan es simplemente comodidad, no buena vida). Está construyéndose desde el individuo porque la concepción occidental es individualista.

Para nosotros, comunidades y pueblos indígenas, nuestra forma de vida es en la

SIMPOSIO

comunidad: si está bien la comunidad, la familia está bien, y por eso el que vive en la familia está bien. Nosotros siempre hablamos de comunidad. Por eso decíamos que los principios son totalmente distintos. Nosotros cumplimos nuestras obligaciones con la comunidad porque si está bien la comunidad, estamos muy bien los que vivimos dentro de ella. Esto tiene otra lógica totalmente distinta. Entonces, como comunidad estamos preocupados, estamos luchando por recuperar no solamente esta buena vida, nuestra cultura, nuestro entorno.

En nuestras comunidades se siente la cultura como algo profundo; es decir, la cultura, esa raíz que no pudieron arrancarnos, tiene que ver mucho con nuestros esfuerzos y nuestras luchas, y tiene que ver mucho con nuestra vida, con nuestra buena vida. Qué es para nosotros la buena vida. Como decía, simplemente estar bien en mi familia, estar bien con el pueblo. Pero es un concepto que tiene otros elementos, como la reciprocidad y todo lo que se ha hablado ayer, antier: el respeto, la confianza, el servicio. *La buena vida* es más una cuestión ética que económica; es decir, no estamos hablando aquí de tener riqueza, como dicen las compañeras Marcela y Leonilda. No quiero hablar de la riqueza. Quiero hablar, más bien, de cuestiones éticas. Es ese el sentido, la intención que le hemos dado. En nuestros pueblos no pasa un mes sin que haya una fiesta. Se preguntan los de Occidente, los del gobierno, de dónde sacamos el dinero para hacer tanta fiesta... Es cuestión nomás de pensar: nosotros trabajamos para festejar, no trabajamos para acumular; eso no tiene nada que ver con el sentido de buena vida de comunidad, que adquiere sentido cuando festejamos, cuando vemos que el resultado de nuestro trabajo está ahí en la mesa para compartir con los que están con nosotros. Entonces, creo, es más una cuestión cultural, ética.

En este sentido, todos los proyectos de desarrollo que vienen de fuera miran siempre a corto plazo; como se decía ayer, siempre tienen objetivos y metas a corto plazo, para generar esto o lo otro a corto plazo, y pasan de esto tres años y el crédito quedó porque ya cumplió su función: hasta ahí llegó, ya no pudo avanzar más porque se olvidan. Los que planifican se olvidan de esta parte importante que es para nosotros la cuestión cultural, nuestra raíz, nuestro tronco, las ramas... lo que decía el compañero Ferrán.

Para sintetizar, lo que decía Benjamín me parece muy importante: no se trata de construir esta buena vida, y que nosotros no estamos totalmente recuperados porque la vivimos, la tenemos, la estamos perdiendo y la tratamos de recuperar. Esto ¿qué tiene que ver con lo que decía Gustavo al inicio? que estaba hablando de si el desarrollo o de qué tipo. Yo creo que Occidente planifica el desarrollo para tratar de sacarnos a nosotros de la pobreza; en cambio, nosotros soñamos sueños del pasado, del presente, del futuro, que tienen una concepción circular. En ese sentido, no hay adjetivos, no hay letras, no hay nada que sea a corto plazo. Como proyecto, como comunidades, no estamos preocupados por el futuro: estamos preocupados por lo diario, por lo que vamos caminando. Occidente sí está preocupado por el futuro: ¿para qué los bancos? para ahorrar, para guardar para el futuro. Nuestra concepción es totalmente distinta.

Una pregunta que me hago es que en México, el gobierno dice que hay mucha pobreza, que hay pobreza por todos lados. Aceptando que la pobreza sean elementos como los que se mencionaron ayer (el piso, etcétera), me pregunté alguna vez cómo el gobierno puede seguir diciendo que hay pobreza, cuando el dinero que entra por los migrantes (que llega a zonas rurales), es ya casi la segunda fuente de ingreso del país. En qué cabeza cabe decir y

PRIMERA SESIÓN

seguir diciendo que hay pobreza en las zonas rurales; sólo aceptando la concepción de las cuestiones económicas de estructuras, de terrenos y de casas de piso y concreto y este tipo de cosas, porque dinero sí está entrando, y mucho, a las zonas rurales de México.

DEBORAH ALBANI: Voy a dar mi nombre: soy Deborah Albani, de los Estados Unidos; soy profesora en una universidad que está en los suburbios de Chicago. Ahí, no tenemos que discutir mucho en la clase para ver que hay entre mis estudiantes un malestar que tiene que ver con la falta de comunidad y con otras cosas. Lo que encuentro acá es que, a pesar de las diferencias de que hemos hablado entre Occidente y los pueblos originarios, creo que hay mucho en común, porque yo creo que tampoco a nosotros nos atan de manos. Muchos de mis estudiantes tienen ese malestar porque han vivido la vida del suburbio, del automóvil, de la comida plástica, del poder, del auto, del trabajo y todas esas cosas, para poder entrar al colegio. Todo eso es parte de una estructura que nos han impuesto. Benjamín propone una diferencia entre recuperar los sueños y construirlos, pero me pregunto si no es en realidad la misma cosa. También a nosotros nos han quitado mucho: ya no tenemos las raíces de nuestras culturas y además sufrimos más que otros pueblos, somos los que más sufrimos el impacto de ese proceso. Sí, hay muchas diferencias, pero también muchos puntos de contacto.

En lo que habló la compañera Marcela, me encanta cómo definió el bienestar: estar en común con los demás, con la familia y los amigos. Personalmente, creo que es muy difícil asimilar eso: como vivimos en una ciudad, tengo que manejar muchas horas para llevar a mis hijos al bosque y estar en contacto con la naturaleza. Yo también me encuentro condiciones en que no sé cómo llevar esa buena vida, y sí la tengo que encontrar.

GUSTAVO TERÁN: Quiero pedirle a los estudiantes que han viajado hasta aquí que ojalá puedan contribuir con las experiencias que han tenido en Nueva Zelanda, en la India, para darnos la perspectiva de lo que han conocido en su propio país y de lo que consideran importante en este tema de *la buena vida*. Esta reunión es para que todos contribuyan.

DAMIÁN CORTÉZ: Yo quiero comenzar la conversación contando un cuento que tal vez alguno ya conoce y que expresa, creo, de cómo concebimos *la buena vida* en las comunidades, en los pueblos. El cuento trata de un pescador (creo que ya lo dijo Fernando con otra historia). Una mañana llega alguien de fuera y le pregunta ¿por qué se conforma con el poco pescado que lleva? (apenas unos cuantos). Le sugiere que pesque más y busque un mercado, para localizar luego a alguien que trabaje con él y busquen la forma de venderlo en otras partes. “Y todo eso, ¿para qué?”, pregunta el pescador. “Pues para que estés bien estable y puedas vivir cómodamente cuando estés más viejo”, responde el fuereño. “Y todo eso, ¿para qué?”, vuelve a preguntar el pescador. Y el otro: “Pues para que cuando estés viejo puedas estar en un amanecer, sentado, haciendo lo que tú quieras, tal vez pescar”. Y le dice el pescador: “Pues eso es precisamente lo que estoy haciendo, no necesito hacer todo lo que me dice”.

Yo creo que en los pueblos, en las comunidades, sabemos cuál es *la buena vida* desde hace tiempo, y solamente lo que viene de fuera nos ha hecho perder algunas cosas. Entonces, creo que, como decía Benjamín, se trata de reencontrar lo nuestro.

OLIVER FRÖEHLING: Nada más quería contribuir con algo que tal vez recoja un poco lo que ya se ha dicho aquí antes, en el sentido de la comodidad. Yo soy de Alemania, y ya se ha hablado un poco de los alemanes en los últimos

SIMPOSIO

días. Llevo tiempo radicando en Oaxaca y vivo en la Colonia Popular, que también se llama Colonia Miguel Alemán. Al llegar a Oaxaca, empezamos a trabajar con el CEDI y a salir a las comunidades. A mí en lo personal me interesaba ver cómo funcionan las comunidades, cómo funciona eso de la comunalidad, y mientras, obviamente seguir viviendo en la colonia. Y poco a poco me di cuenta de muchas cosas que pasaban ahí en la colonia. Es una colonia de paracaidistas (o más bien era, por que ya es todo legal) y me di cuenta que de repente había asambleas de la gente de la colonia; me di cuenta que hay una fiesta del santo patrono de la colonia; como me invitaron y me obligaron a participar, me di cuenta del tequio; y después, con los años, me di cuenta de que también he estado viviendo en una comunidad. No es una comunidad indígena, sino urbana, con otras reglas, con más gente que va y viene, con un tejido social menos estrecho, pero a fin de cuentas una comunidad.

Me puse a reflexionar sobre la trayectoria de esta colonia. Ahí vive gente que viene de todos lados, de muchas comunidades de Oaxaca, y obviamente llegaron ahí porque creyeron en el sueño de la modernidad o lo encontraron, y llegaron a buscar trabajo, a buscar educación y todo lo demás que se asocia con la modernidad. Sin embargo, es para ser felices, o para alcanzar un poco lo que ellos definen como *la buena vida*, que formaron una comunidad. Dejaron una y, para alcanzar otra vez un poco de la felicidad, formaron otra. Creo que esto es una muestra de qué tan importante es la vida comunitaria para mucha gente que vive en colonias populares. Eso es todo. Gracias.

FERRÁN CABRERO: Yo percibo un malestar muy extendido en la sociedad occidental, no sólo en las comunidades marginadas. Veo como cada vez más enferma, más insatisfecha a la sociedad occidental, y eso lo relacionaría con el equilibrio y desequilibrio. Ciertamente, las culturas

occidentales modernas promueven cierto extrañamiento de la persona con el medio, su separación de la naturaleza.

Pongo un ejemplo muy claro. Un amigo, maestro de secundaria de Barcelona, me comentaba asustado que, al hacer una pregunta sencilla, como de dónde viene la leche, uno de los alumnos, en vez de decir que de la vaca, decía que del supermercado. Ahí está el extrañamiento. Ahí empieza, en desconocer el mundo en el que se encuentra. Y eso, me parece, crea desequilibrio en la persona y también como cierta insatisfacción: aparece alguna forma de deseo permanentemente insatisfecho. Deseo. ¿Qué deseo? Deseo el deseo, deseo el deseo de desear, deseo el deseo de desear que deseo... en fin, sería una espiral inacabable, ¿no?

Sólo comentaría que este desequilibrio está en las antípodas de lo que los compañeros indígenas han dicho antes del equilibrio, de vivir en consonancia con los otros, con la naturaleza, con los seres materiales e inmateriales. Ahí lo dejaré.

JEAN MORRISSET: Una pregunta al señor Benjamín Maldonado: nosotros, los blancos, tenemos un sueño, un sueño tal vez artificial, que es la idea del paraíso perdido. Cuando se habla de que *la buena vida* no ha sido una experiencia real, vivida por nosotros, ¿no hay un paraíso perdido para usted, el paraíso antes de la conquista, no había una cosa antes? Eso me gustaría saber.

BENJAMÍN MALDONADO: Yo me refería a que *la buena vida* no ha sido una experiencia histórica, no de los indios, sino de las clases bajas de la cultura dominante. El modelo de buena vida, que es una aspiración permanente, es poder ser clase media; ni siquiera llegar a ser uno mismo, sino aspirar a ser clase media. Como clase, creo que no ha tenido esa experiencia histórica. A eso es a lo que me refería.

PRIMERA SESIÓN



Bueno, yo había pedido la palabra también. Quería decir que un aspecto muy importante en el análisis de *la buena vida* tiene que ver, creo, con las estructuras sociales sobre las que se forman estos conceptos. Tendríamos que ver, entonces, si la estructura social permite la posibilidad de una buena vida en Occidente, o si está diseñada para impedir *la buena vida* de las mayorías, porque entonces podemos ver que la posibilidad de acceso de la mayoría a *la buena vida* implica la transformación de las estructuras sociales. En el caso de los indígenas, decíamos que ellos tienen su propia forma de buena vida, y que ha sido una experiencia histórica. Entonces, si tienen buena vida, si han tenido buena vida, ¿por qué no la tienen ahora? Tienen una estructura definida que durante siglos les ha permitido tener buena vida; que ahora no la tengan es otra cosa, es problema de incrustación con la nación, de penetración con la nación, pero su propia estructura de comunidad es la que les ha permitido no solamente pensar *la buena vida*, sino vivirla. ¿Cuál es el problema, entonces, con los indígenas? Que la estructura de comunidad es adecuada para *la buena vida*, pero la estructura social de la nación no es adecuada para permitirla. Entonces, también se requiere una transformación de la estructura social de la nación para liberar en ellos la posibilidad de una buena vida. Tanto el proletariado como las clases bajas de la sociedad occidental y los pueblos originarios tienen conceptos de buena vida, y no pueden vivirlos porque no hay una estructura que lo permita. Los pobres de la sociedad occidental no pueden construir el acceso a *la buena vida* porque la estructura no lo permite; los pueblos indios no pueden recuperar la

posibilidad de una buena vida porque la estructura no se lo permite. Todo confluye a modificar la estructura social, transformarla para poder tener acceso a *la buena vida*.

MALDOR RICKOCK: *La buena vida* también es ser aceptado como uno es, que no está de acuerdo con la gente dominante. Para mí, *la buena vida* sería ser respetada, que respeten que yo hable mi idioma y no se tome como un idioma salvaje, como es considerado actualmente. Entonces, para mí *la buena vida* sería que los otros me respeten de la misma forma en que yo los respeto, y que eso me permita respetarme a mí misma.

MARCELA MACHACA: Algo relacionado a la contradicción de las estructuras. En nuestros pueblos existen, desde siempre, estructuras adecuadas para *la buena vida*, y la estructura oficial, de la nación, del estado o lo que sea, no es adecuada a *la buena vida*. Yo creo que es precisamente por eso que estamos hablando aquí, ¿no? ¿Por qué no se regenera nuestra buena vida? Para nosotros es buena, pero para aquellos que nos miran de afuera no es una buena vida. Siempre nos están diciendo: "lo que ustedes tienen es inútil técnicamente". También han dicho que, históricamente, la destrucción de nuestra cultura ha sido sistemáticamente dirigida a destruir *la buena vida*.

Hablando específicamente de lo que tenemos, nos llamaríamos una cultura de subsistencia. Eso es lo que no quieren tener. La gente que lucha contra la pobreza está luchando contra la agricultura de subsistencia, contra la agricultura ritual, que nos interconecta con la naturaleza, porque eso no es económicamente rentable, no es viable para el capital ni para el mercado. Pero sí es lo que nos alimenta, ¿no? Ese es un ejemplo de cómo es que nos ha empobrecido cuando, según ellos, se debería de elevar nuestro nivel de vida. Está clarísimo, ¿no?

SIMPOSIO

En vez de ayudarnos, nos ayuda a maltratar nuestro propio ecosistema. Y también nos quita nuestra cosmovisión. Por ejemplo, cuando vivenciamos a la tierra como madre, a la tierra como *pacha mama*, mamá tierra, tierra madre, tenemos una relación convivial, una relación de padre-hijo, de madre-hija. Esa relación es tomada constantemente como una superstición, como una creencia que hay que destruir. Y al destruir eso, se destruyen los mecanismos de mantenimiento de prácticas culturales, porque, en este marco de la concepción de que la naturaleza, la tierra, es tu madre, hay muchos mecanismos de crianza entre ambos, de crianza mutua: a la madre se le cría, pero también la madre nos cría.

En los Andes hemos tenido grandes experiencias. Por ejemplo, las maravillosas terrazas, que son tan admiradas hasta ahora, y las andenerías de Cuzco (no creo que todos ustedes hayan ido a Cuzco). Esas son formas de mostrar, como un símbolo, esa crianza recíproca de la naturaleza con el hombre. Pero entonces, con la introducción de la agricultura moderna se mira a la tierra como recurso, y se sustituye esa visión de que la tierra es tu madre; aquí, no, pues no es tu madre: la tierra es recurso, no es tu madre. Hay una relación distante, una relación fría, porque la tierra no es tu madre, sino un recurso que hay que mantener, hay que manipular (metamos insumos, metamos fertilizantes) para que te produzca lo que te conviene. Lo básico, lo central en la agricultura moderna no es precisamente la tierra (claro, también se promueve la preservación y todo), sino que produzca lo más posible y te haga ganar dinero. O sea, la tierra es un recurso que puedes manipular, que puedes exprimir y hacer rentable.

Lo mismo es en la cuestión de las semillas. Para nosotros, los andinos, son *Kausay mama*, *mama*, la mamá vida, la mamá semilla, la madre semilla. Para los agrónomos no es mamá semilla,

es un recurso fitogenético. Bueno, tiene importancia, sabemos que tiene mucha importancia a nivel del mundo, porque los recursos fitogenéticos son la reserva de alimentación del mundo. Es por ese lado que se les quiere promover. Pero para nosotros, que somos parte, que somos cría de esa semilla, no es eso. La razón de esta relación con la semilla es que la regeneración de ambas (o de ambos) va a ocurrir en ese respeto mutuo. Si respetamos como madre a la semilla, la vamos a cuidar, la vamos a criar, la vamos a regenerar. Igualmente se nos respeta y nos sentimos criados por ella, ¿no?

Nuestra forma de vivir la relación con la tierra ha sido destruida históricamente, y se le sigue prostituyendo no sólo con recursos externos a las semillas, como los fertilizantes, sino también con una cosmovisión en que lo central es el dinero, es el mercado. Es por eso que aparecemos en los extremos pobres, ¿no?

Alguien (creo que Ferrán) decía que este despojo a veces es no intencionado. En realidad sí lo es: es premeditado. En el Perú, específicamente, si haces una historia de lo que han sido la época colonial y la republicana, la destrucción de lo indígena (de lo indio, como lo llaman) ha sido premeditada, sistemática. Y lo dicen, lo reconocen. Incluso ahora, en este informe de la Comisión de la Verdad, se ve que lo central de la destrucción eran los indios, los pobres. Está la cifra de 69 mil y tantos muertos quechua hablantes. El estado los dejó morir por eso, por indios y pobres; así lo dice el informe de la Comisión de la Verdad.

Ese despojo es histórico. Cómo no vamos a ser también pobres, si nos han quitado históricamente la tierra. En Ayacucho, la agricultura es básicamente de secano. Casi el 90 por ciento son los llamados "pequeños productores" y la población es mayoritariamente indígena o campesina. Nuestro promedio de tierras es que tenemos como tres hectáreas por

PRIMERA SESIÓN

unidad agropecuaria. ¿Qué podemos hacer con eso? Pues, a pesar de las tres hectáreas por familia, tenemos alimento para comer. Yo creo que eso denotaría que tenemos una capacidad tremenda de digestión, de convivir aun en esas circunstancias y de vivir *la buena vida* a pesar de las carencias, ¿no? Y eso, a pesar de un despojo histórico abismal, de una violencia profundamente... no sé si llamarla cruel.

En fin, todo esto se me viene frente a la pregunta que se hace Benjamín: ¿por qué ahora no tenemos buena vida? Porque sigue habiendo, sigue dándose ese despojo de nuestras cosmovisiones. Como decía: las semillas son importantes para el mundo porque son un recurso fitogenético; interesan porque comercialmente son muy buenas y apetecibles para las transnacionales. Eso es lo que importa, no que sea la semilla madre, la *Kausay mama*. Gracias.

DEBORAH ALBANI: Creo que la comida y la agricultura son puntos importantes para ver qué es *la buena vida*, y creo que también en ese aspecto se puede decir que en Estados Unidos no hay buena vida. Lo que se refiere a lo que comemos se llama SAD, y *sad* significa triste, y significa también Standard American Diet, o sea, la dieta norteamericana típica. Y sí es triste, es una tristeza. Yo soy maestra de literatura, y trabajo con una compañera de ciencias ambientales. Cuando le pido a mis estudiantes que tomen en cuenta qué es lo que han comido durante toda la semana, tienen que anotar no solamente lo que comieron, sino también qué andaban haciendo cuando abrieron el empaque y al ingerir la comida, si comieron con la familia, en fin. Y se dan cuenta de que no comparten alimentos ni con la familia ni con amigos: comen solos, en el pasillo, esperando la clase, o en el carro, camino al trabajo o cuando vienen a la Universidad. Tampoco tienen la menor idea de cómo se produce la comida. De la fruta, por

ejemplo, saben que hay un gasto tremendo de recursos naturales para que ellos la disfruten. Con este tipo de ejercicios, a veces con uno solo, se dan cuenta de que tenemos mucho que hacer aquí con nuestro modo de vida

Yo soy del estado de Winsconsin, en el medio oeste de Estados Unidos. Había bosque, y los indígenas de por ahí tenían poca agricultura pero vivían de la pesca y de lo que les daba el bosque. Ahora, si vas por ejemplo a una reserva indígena de los Estados Unidos, comen lo que se llama "taco indígena", que es de pura harina blanca y no tiene nada que ver con lo que comían tradicionalmente. También eso es resultado del despojo de los indígenas en los Estados Unidos, y se está haciendo un gran esfuerzo para recuperar la colecta del arroz salvaje (le dicen *wild rice*) y todo lo que comían tradicionalmente. También ha habido muchos intentos de recuperar el área de la pesca en los territorios que se vieron suplantados y para recuperar la cultura.

Todo esto es por la pregunta que hizo Fernando: ¿cómo recuperar *la buena vida*? Me gustaría que habláramos un poco de eso, porque me interesa lo concreto; no sé, será porque soy norteamericana y práctica, pero es lo que creo que tenemos que intentar. Quería preguntar a Benjamín si podía concretizar un poco esa transformación de la estructura social.

FERNANDO RAMOS: Hay una frase que viene precisamente de unos compañeros indígenas de Estados Unidos. No la recuerdo completa, pero en una parte dice algo como: "éramos reyes y nos convirtieron en pordioseros". Eso tiene que ver con estas cuestiones de las estructuras. En el momento de construirse las naciones, los estados nos incorporan y nos despojan; es decir, nos convierten precisamente en pordioseros, en pobres limosneros que piden lo que les puedan dar, no lo que nos deben dar. Incluso los que vivimos en los pueblos y comunidades indígenas

SIMPOSIO

caemos en esa trampa de ser pordioseros, de ser limosneros, y no somos capaces de voltear a nuestras raíces y recuperar esa igualdad. Está ahí. Lo que pasa es que también uno no sabe que nos han puesto esta venda sobre los ojos y caemos en esa trampa. Sentimos que tienen que darnos. Pero aquí aparece el falso dilema que comentábamos en la mañana sobre si es con el estado, dentro del estado y sus estructuras, o fuera de él. Digo falso porque estamos esperanzados en construir o recuperar dentro del esquema cuando podemos ser capaces de empezar a recuperar desde nuestra autonomía, y construir, y después incursionar dentro del estado. Hay otros que lo están haciendo paralelamente dentro. Me parece que habría que tener claridad en esas cosas, y no es nada inocente.

Hay algo que me parece muy preocupante: lo que pasa del otro lado. En nuestros pueblos hay de alguna manera una vida, pero no es *la buena vida* a la que estábamos acostumbrados, como la que teníamos antes. Pero si no hubiera buena vida, no hubiera tantas fiestas y tantas expresiones propias de los pueblos y comunidades indígenas, y no estaríamos donde estamos, para acabar pronto. Sí hay buena vida. Lo que hay que hacer es, como decía Luis Villoro ayer, recuperarla y fortalecerla en su plenitud.



Dos cosas que creo interesantes e importantes, y que se deben tomar en cuenta para seguir en este camino. Una es que esta cuestión de *la buena vida* tiene que ver también con el tiempo y el espacio. Estamos hablando de cuestiones de comunidad, y comunidad implica un tiempo y un espacio. El tiempo es más relativo, tiene que ver con todas las cuestiones del ciclo agrícola y todo ese tipo de cosas que hemos hablado ayer y hoy. Y tiene que ver con un espacio que no es muy concreto; pueden ser los barrios

o compartir mesa, las colonias donde nos reunimos o el ámbito de nuestra comunidad. Creo que también eso es algo central en la recuperación, en la construcción de *la vida buena*.

El individuo no puede estar aislado de un tiempo y un espacio concreto, y esto se ha perdido en Occidente. Para entretener a los individuos, la industria les crea un espacio como el cine, la disco y todo este tipo de cosas en donde van en una locura, en una carrera esquizofrénica, ¿no? Amanece y todos están dormidos. Despiertan y están esperando que llegue la noche otra vez para volver a ese espacio, a ese lugar, porque consideran que esa es *la buena vida*. Y amanece y siguen con lo mismo, con la misma sensación de vacío, de que algo falta. Y esperan que llegue la noche otra vez. Me parece que esto es algo que hay que tomar en cuenta en la cuestión de tiempo y espacio. Y otra cosa: del lado de los pueblos indígenas, nosotros, como comunidades, como gente, tenemos que tener mucho cuidado de recapitular en esas estructuras en donde estamos inmersos. No estar durmiendo e ideando cada vez más cosas para meternos en esa dinámica de que ellos tienen la verdad y la idea de cuál es *la buena vida*. Es eso, la disco y todas esas cuestiones de entretenimiento, el viaje a Acapulco y todo ese tipo de cosas. Y no entienden la otra lógica.

Entonces, en su afán de incorporarnos y desarrollarnos (cosa que desde que llegaron no han podido hacer como quieren) están ideando otras formas de meternos a su lógica de buena vida. A mí me saca a veces de mi juicio cuando veo, por ejemplo, que hay una gran cantidad de cosas de la industria, del capital y del estado con nombres indígenas. Aquí en México tenemos la cerveza Indio, pensando que cuando la tengamos y la bebamos ya seremos indios. Digo, ese no es el camino. O todo lo que llaman "el espectáculo"; por ejemplo, la Guelaguetza de Oaxaca, que la traen aquí a la ciudad pensando que, ya con eso, la ciudad o los que la ven se pueden

PRIMERA SESIÓN

convertir en indios. La industria y el estado están tomando lo indio y transformándolo y trastocándolo negativamente, sacándolo de su contexto, de su espacio y su tiempo propio. Lo llevan a otro tiempo y espacio para entretener a los otros, porque también están en la búsqueda de cosas nuevas. Y se distorsiona, se distorsiona. Hay calles que llevan el nombre de "Indio", hay estéticas que tienen el nombre de "Indio", hay modas de vestimenta que tienen el nombre del pueblo de donde viene. Dirán: "bueno, no los pudimos desarrollar, pues ahora que entren a la industria bajo estas nuevas concepciones de espectáculos para indio". Y resulta curioso que en este tipo de espectáculos, los que menos van son los indios; los que menos toman cerveza Indio son los indios; los que menos van a la Guelaguetza son los indios. ¿Por qué? Porque no nos hace falta eso: lo tenemos.

Lo que sí es preocupante es que se está distorsionando, se está manchando (por decirlo de alguna manera) nuestra cultura, y se nos está tratando de llevar a la otra lógica. Roban lo que nos pertenece y lo sacan de su contexto real de tiempo y espacio. Esto debe preocuparnos porque, como decía la compañera que me antecedió en la palabra, es una lucha, una lucha permanente en la que estamos inmersos. Entonces, hay que tener cuidado y ser duros y claros en ese sentido. Algo que nos caracteriza a los indios es que somos claros: no estamos así, dándole vueltas y vueltas, sino que vamos a donde tenemos que ir.

DOMINGO GÓMEZ LÓPEZ: Yo creo que estas estructuras del neoliberalismo, nos exigen luchar para defender y reencontrar lo que nos han quitado. A mí me anima el corazón el ir conociendo poco a poco cuál es la diferencia entre la vida de los occidentales y los que nosotros llamamos *basil inik*, *basil antz* (la mujer verdadera, el hombre verdadero). Y eso nos ayuda para que todos nosotros revivamos,

reconstruyamos la vida que queremos no solamente para los indígenas, sino para todos.

Se decía ayer que, como indígenas, nos han cortado nuestras ramas y nuestros troncos, pero no han podido contra nuestras raíces. Pero un árbol al que se le corta una parte retoña, y ese retoño de los árboles somos nosotros: verdecemos, tenemos ramas, crecen nuestros retoños. El retoño de nuestros antepasados somos nosotros y nuestros hijos son nuestros retoños. Para ellos estamos aquí luchando, compartiendo nuestras ideas y pensamientos.

DEBORAH ALBANI: Quería responder a la pregunta de que si los Estados Unidos son víctimas o cómplices. Creo que somos las dos cosas: somos víctimas de la misma gente que ustedes, compañeros indígenas, de la misma élite capitalista que nos ha llevado las tecnologías que matan a la cultura, que matan a la agricultura tradicional. Como el automóvil y las carreteras en Estados Unidos; las computadoras (para mí es doloroso, como madre, criar a mis hijos en una cultura que es de computadoras, porque en Estados Unidos los adolescentes viven en comunidades pero se pasan seis o siete horas en sus casas hablando por computadora, en vez de irse al café a hablar: están cada uno en su casa, en esa lógica del individualismo). En esa cultura tengo que criar a mis hijos, y tengo que luchar para que la comprendan pero no formen parte de ella. Yo creo que es a eso a lo que nos han llevado esas tecnologías. Tomemos el ejemplo de la industrialización de la agricultura, que está matando a la agricultura tradicional y acabando con la biodiversidad, etc., etc. Eso nació en Estados Unidos, por lo que yo entiendo de historia. El gusto por la química viene del militarismo estadounidense y nosotros fuimos los primeros en sufrir todo ese manejo de lo químico.

Creo que también somos cómplices porque vivimos muy cómodos en esto. Creo que

SIMPOSIO

es más importante entender que todos somos parte de la globalización industrial. No sé si el vernos como cómplices hará que caminemos, tomemos conciencia y tratemos de transformar las cosas de alguna manera. En Estados Unidos existe el espíritu de servicio: hay miles de voluntarios. Por ejemplo, son las mujeres las que hacen funcionar las escuelas (bueno, son las mismas escuelas que matan la cultura). En la agricultura, hay un movimiento de agricultura alternativa que está creciendo. Los granjeros trataron de salir de la comida industrializada y trabajar directamente con los productores, y hay jardines urbanos en los *ghettos* y los barrios, donde la gente trabaja por la autodeterminación alimentaria de sus comunidades. Ese movimiento está creciendo en las ciudades, en el campo y en los suburbios.

En conclusión, creo que somos víctimas... pero no tenemos que seguir siendo víctimas.

LAURA CALVIN: Yo vengo del pequeño estado de Vermont, en Estados Unidos. Crecí en el suburbio, muy cerca de la naturaleza. Sí teníamos transporte y coches, pero también teníamos valores, respeto a la naturaleza y a muchas otras cosas que me apoyaron y me ayudaron mucho. *La buena vida* sería tratar de respetar eso, pero lo hace muy difícil el sistema dominante, con su enfoque en desarrollo y progreso constante. Sin embargo, puedo ver que sí hay formas de que esto suceda y alternativas para el desarrollo. Las pueden llamar de la forma que quieran, pero aun así podemos incorporar esta noción de progreso y desarrollo poniendo el enfoque en incorporar a los menos de regreso a los sistemas de naturaleza, un poco más lejos de la tecnología y el desarrollo, y así cambiar la forma de que esto funcione. Nos podemos enfocar en los valores y ver los beneficios de los enfoques holísticos y muchas de las progresiones que podrían tener. Sólo como ejemplo: en mi comunidad tenemos una planta de tratamiento de desechos; después

de tratarla, el agua se puede utilizar para la agricultura, por ejemplo. Esto tal vez sería necesario en el sistema dominante para cambiar el tipo de pensamiento, regresar un poco a la naturaleza y que no digan que el desarrollo no puede tener lugar porque no se está aplicando la tecnología en la sociedad. Creo que este cambio sí puede tener lugar si se tiene diálogo; de todas maneras, no nos podemos alejar del desarrollo y podemos detener un poco lo que está sucediendo ahora en el mundo.

JEAN MORRISET: A veces, cuando se habla de neoliberalismo es como si se hablara de una nueva viruela que surge adentro de los ojos y no podemos verla. Quiero preguntar qué se llama México. He venido aquí hace algunos meses porque estaba buscando una voz, la voz de México, esa cosa pequeña que toda la humanidad necesita y que no puede existir fuera de aquí. Como extranjero aquí en México, los mexicanos habitualmente me hablan inglés; no quieren que yo hable español. "Por favor, señor señora, hableme en español". "Pero usted es extranjero; ¿por qué quiere hablar español?" Esto me pasó varias veces, pero para mí México es un país poderoso: tiene el Pacífico, el Atlántico y el Caribe y es el ombligo autóctono de las Américas. ¿Cuál es aquí la lengua del día?, ¿cuál la de la noche?, ¿en qué lengua se baila, en qué lengua se come, cuál es la lengua de tus sueños? Nosotros los románticos pensamos que este país tiene, para ofrecer a la humanidad, un modelo de ensueño que se llama Chiapas, y que este Chiapas existe adentro de México por todos lados, no solamente en Chiapas. Mi pregunta a todos nosotros es la siguiente: ¿qué es este país tan fuerte que se llama México, dónde está?

MARCELA MACHACA: Hay una cosa que todavía no se aclara o que hemos dejado a medias. Hemos dicho que *la buena vida* de nuestros pueblos originarios no es de acumulación, ¿no? Creo que ahí vale resaltar que hablamos de

PRIMERA SESIÓN

acumulación en el sentido de riqueza. Muchas veces nos dicen que nunca pensamos en el futuro y por eso no sabemos acumular. No entienden que pensamos de otra manera el futuro que queremos. En lugar de acumulación, para nosotros hay regeneración.

Al sembrar la tierra, por ejemplo, uno piensa en que lo críe esa madre, nuestra madre de toda la vida, de siempre, y en qué va a sembrar, qué comerá y cómo hay que sembrar y cuidar lo que podría servir para nuestros hijos y nietos. En ese sentido, creo que nuestra acumulación (por llamarla así) es mucho más larga y sostenible.

Del otro lado, el de la agricultura nomás, no se piensa que la tierra va a servir a los nietos. La agricultura comercial, moderna, piensa nada más en obtener rendimiento y convertirlo en dinero para depositarlo, hacerlo circular o lo que sea.

En nuestras comunidades, la cosecha es fiesta, y no lo entienden, les parece una tontería. Por ejemplo, en mi comunidad sabemos hacer las llamadas *pachamanca*, las *watías*, con la cosecha recogida de los diversos cultivos. Una vez había un visitante (gringo o alemán, no me acuerdo) y nos dijo: "Claro, ustedes se comen todo esto durante este tiempo nomás; ¿cómo no van a tener hambre y carencias después, si se están comiendo todo? Ustedes no saben pensar que tienen que guardar esto para mañana". Pero en nuestra lógica, en la cosecha se come hartito por agradecimiento a la tierra; no sólo se come, incluso hay una fiesta, la "fiesta del agua", en la que decimos que tenemos que comer hasta el cuello, en el sentido de comer todos, pero también, efectivamente, de comer hartito.

Disculpen los antropólogos que haya por aquí, porque estos últimos días los venimos culpando de que, mediante estudios, siempre nos dicen: "Mira, ¿sabes cuál es el problema de estos indios? Que se lo comen, se lo gastan; ¿cómo no

les va a faltar comida mañana si en esta fiesta comen hasta el cuello? Lo derrochan todo. Yo no sé de dónde, pero sacan para hacer la fiesta". Eso nos dicen muchas veces y uno lo va interiorizando. Sí, nos lo gastamos en la fiesta, y sí, poco a poco van disminuyendo las fiestas (en mi comunidad, casi todos los meses teníamos fiestas, al agua, a la cosecha, a las plantas, a la papa, al maíz... pero después nos hemos quedado con dos fiestas grandes nomás: la fiesta del agua y la fiesta del pastoreo, de los animales; esta visión económica ha reducido el número de fiestas).

Eso quería resaltar por un lado. Por el otro, se habló, creo, de los digamos "distorsionadores" que hay de nuestra buena vida. Yo creo que en esto tenemos que resaltar mucho (ya se dijo) la educación, que sigue siendo formadora de una concepción para ser amos, dueños, poseedores de la naturaleza. Eso está, sigue todavía, en los llamados programas de educación bilingüe intercultural, que creo que se van implementando en casi todos los países. En Perú lo hay: hay un programa de educación bilingüe e intercultural puesto por el estado, por el gobierno. Incluso ahí no se ha cambiado esta concepción de educar al hombre para ser amo, dueño, poseedor de la naturaleza. Lo que se ha cambiado en este programa intercultural es utilizar el idioma quechua para seguir emitiendo el mismo concepto de que a la naturaleza hay que explotarla: está al servicio del hombre para que sea su amo, dueño, poseedor. Creo que, mal que bien (decimos así nosotros), esa cuestión nos toca, nos significa una gran responsabilidad moral a quienes, como la mayoría aquí, hemos pasado por ese proceso de la escolarización. Algunos hemos llegado a la universidad; otros tenemos maestría; otros, muchos, son doctores. Creo que tenemos una responsabilidad moral porque, mal que bien (como decía), somos la expresión de ese pueblo, de esa comunidad que sabe respetar a la naturaleza, y las deidades (los *apus*, les decimos allá) nos han puesto

a nosotros, los que estamos aquí, en ese camino de poder hablar por ahí.

Qué bueno que haya por acá una profesora, para hablar de cómo se está viendo en la educación esto de la concepción occidental, occidentalizante. Bueno, pues, como alguien dijo, mientras nosotros vamos a intentar vivir en familia, vamos a intentar reconectarnos con la naturaleza...

Mesa Pluralismo radical

(9 de diciembre)

GUSTAVO TERÁN: Buenos días a los que están aquí; esperamos a que vayan llegando los demás. Vamos a continuar la conversación de ayer con el tema de Pluralismo radical. Creo que dejamos nuestra plática de ayer en una conclusión o propuesta que se hizo por medio de Ryan, creo, ¿verdad?: que quizá, dadas las diferencias y las diferentes nociones de la buena vida, podríamos decir que lo mejor sería, quizá, crear espacios para las muchas buenas vidas.

Quisiera relatar una experiencia personal en la cuestión del pluralismo radical. Yo soy nacido en Estados Unidos, de padres mexicanos, como hay muchos. Algunos nos llamamos chicanos; otros, simplemente mexicanos, pero lo cierto es que estamos siempre con nuestra cultura y nuestra lengua en un país por el que nos sentimos colonizados. Cuando, en 1846, se trazó la línea del Tratado de Guadalupe Hidalgo y cien mil mexicanos se convirtieron en ciudadanos americanos de un día al otro, eso no cambió la situación de los mexicanos en cuanto a la colonización, porque estábamos ahora en un país extraño. Es la historia de los chicanos; de ahí viene que somos en parte mexicanos y, por tanto, también de esa América profunda que hemos estado platicando en los últimos tres días. Bien, cuando yo estaba pequeño, cuando entré en la escuela, lo primero que hacen es insistir en que

hablemos en inglés y dejemos el español. A pesar de que no sabemos una sola palabra de inglés, insisten en que uno no puede hablar su lengua en la escuela, y qué sucede: que si a uno lo ven hablando en español, pues le dan con un palo, por esa violencia que se da desde muy pequeños en los sistemas educativos que van formando los llamados ciudadanos estadounidenses. Uno se ha criado en esa actitud de resistencia porque, naturalmente, ve que ahí no existe (o no existía) ni siquiera la tolerancia. Y hay que decir que, desde el movimiento chicano de los 60 y 70, a medida que hemos luchado bajo esa bandera para ganar un poco de poder político, hemos ganado un poco más de tolerancia. Se puede decir que ahora nos toleran, pero el tolerar no es aceptar; tolerar es decir: "ven, no eres como debes ser, pero te vamos a aguantar aunque no te queramos así, y poco a poco te vamos a cambiar para que seas como nosotros, como debes ser". Para eso es el sistema educativo: "te vamos a tolerar, pero no te preocupes: al rato te conviertes como debes ser; poco a poco te vamos a convertir". Pero no ha sucedido eso, y no va a suceder, y va a permanecer esa cultura, aunque un poco cambiada respecto a la original. Pero lo importante aquí es que la tolerancia no es lo que buscamos. Buscamos una aceptación de lo que somos, ¿no? Es decir, aquí los pueblos indígenas son hospitalarios, y esa es la diferencia que queremos marcar en esta cuestión del pluralismo radical: la diferencia entre la tolerancia y la hospitalidad. Bien, a medida que hemos ganado un poco de poder en Estados Unidos, se ha hablado más de la multiculturalidad. Ahora la multiculturalidad es también tolerancia. Más bien, es decir: "vamos a aceptar un poco de la cultura dentro del sistema educativo, pero a un nivel muy superficial". No es realmente de lo que somos.

Esa ha sido mi experiencia personal en esa cuestión de la tolerancia, y yo creo que seguramente ha sido parecida a las de otros

PRIMERA SESIÓN

pueblos indígenas de aquí. Hemos hablado durante los últimos días de eso, y se ha propuesto también, en algunas de nuestras pláticas, que tiene que haber más tolerancia; pero aquí realmente se dice que hay que ir más allá de la tolerancia. Se trata de eso mismo y esa es la plática que queremos tener hoy.

Bueno, hay dos preguntas: si aceptamos que es necesaria esa actitud de pluralismo radical, ¿cuáles son sus características y cuáles son sus implicaciones, ya sean filosóficas, técnicas o prácticas? En la práctica, ¿cómo es o cómo puede ser, cómo se pueden crear esos espacios y que se respeten? Espero que todos podamos participar y contribuir con un punto de vista desde sus perspectivas. Gracias.



FERRÁN CABRERO: Es curioso lo que decías de la multiculturalidad en Estados Unidos, el que es de alguna manera superficial. En referencia a lo que decía antes, de valores prácticos, mi visión es que únicamente

están abiertos en la actualidad desde la perspectiva religiosa. O sea, que tú lleves turbante o que tomes una Biblia y que te vistas de cierta manera. Ahí sí que es un proceso grande de multiculturalidad de ciertos sectores de las sociedades modernas. Ahora, cuando ya vamos, por ejemplo, a hacer una distinción —es más: cuando ya vamos al tema de valores, ¿son realmente plurales esas sociedades? Después, y también relacionado con esto, quería comentar que yo creo que cada sociedad se centra en un aspecto de la realidad. Por ejemplo, como contaban Marcela, Grimaldo y Leonilda los otros días, la cultura andina puede estar centrada en la tierra, en la agricultura, y yo diría que, por ejemplo, las sociedades musulmanas están centradas sobre todo en la religión: es su centro,

es el tronco en sus culturas. Que, por cierto, es una cosa que Occidente moderno entiende, ¿no? Yo creo que el cuerpo más importante en su cultura es la economía: mientras no toques la economía capitalista, prácticamente puedes hacer bastantes cosas en las sociedades occidentales modernas. Ahora, como se te ocurra tocar la economía, vas a tener problemas. Bueno, sólo eso para empezar, sólo eso.

BENJAMÍN MALDONADO: Yo creo que la multiculturalidad es no una característica de grupos políticos y sociedades. Si lo ponemos a nivel mundial y partimos de la lengua, tenemos que hay alrededor de seis mil lenguas y menos de 300 países, lo que significa que los países tienen en promedio 3 culturas diferentes cada uno. O sea, son sociedades multiculturales. No quiere decir que sean sociedades plurales. La pluralidad es, creo, el reconocimiento de la multiculturalidad, es algo que consolida, precisamente a través del diálogo multicultural. Aquí, cuando ligamos esto con el problema de la tolerancia y la intolerancia, nos encontramos con un problema que, para mí, es el central: tenemos que estas sociedades multiculturales están formadas por sociedades monoculturales. "Multiculturalidad" quiere decir que hay culturas diferentes, que cada una de ellas es una sociedad monocultural y es, en sí misma, una cultura. Entonces, cuando se exige pluralismo, cuando se exige pluralidad, se exige para que puedan convivir estas sociedades monoculturales en conjunto. Se exige que la gente, que los países, sean plurales.

Quiere decir que los países le den la oportunidad a las subculturas, a las sociedades monoculturales, de poder vivir su propia cultura. Entonces, la tolerancia es algo que se exige a nivel de la nación, pero qué pasa cuando tocamos el papel de las propias culturas. Es decir, cada cultura, cada sociedad monocultural, debe también ser plural, o sea pluralismo con

SIMPOSIO

responsabilidad: los zapotecos de Oaxaca deben de ser plurales y deben de admitir que su sociedad se desdoble en las zonas individualistas en donde están, que se parta en partidos políticos, que tenga algunas características que se piden para una nación, o deben de seguir conservando su propia habilidad para ser parte de una sociedad. Se ha criticado mucho la intolerancia de las sociedades indígenas, pero es una respuesta a su necesidad y su deseo de seguir siendo una unidad. Y estas sociedades son unidades, y la nación no es una unidad, sino una suma de unidades. Entonces, cuando se pide tolerancia a las sociedades indígenas se les está pidiendo que se rompan, que acepten quebrarse, que acepten dejar de ser lo que son para abrirse a lo que no son. O sea, que una sociedad comunal como la zapoteca se abra a los deseos individualistas de personas que se convencen de que el individualismo es bueno para su comunidad.

Ellos, los mixes, reaccionan expulsando a los que no quieren cumplir con sus obligaciones. Si hemos hablado de la tradición indígena, que es compartir y está basada en la forma de vida comunal, cuando alguien no quiere dar sus servicios, no quiere dar cooperaciones, no quiere ser parte de la comunidad, se le expulsa porque no quiere ser parte de esa comunidad, y se le dice: “no quieres ser parte de nuestra comunidad, ve a otras comunidades donde te acepten, donde decidan cómo les vas a cumplir”. ¿Una actitud tolerante tendría que aceptar esta división y por lo tanto permitir la ruptura de la sociedad o no? Creo que es una pregunta importante para el debate.

FERNANDO RAMOS: Lo que dice Benjamín parece el centro de este debate de pluralismo, pluralismo radical o multiculturalismo. En el fondo, se trata de cuestiones de valores, de principios. Es decir, ¿cómo voy a aceptar que el otro sea como es, que sea incluso diferente a mí? Y yo

creo que el asunto de este pluralismo, este multiculturalismo radical es precisamente eso: los principios, los valores, las cuestiones éticas. Si, por ejemplo, la sociedad nacional reconociera la cantidad de pueblos indígenas que hay en México y aceptara y reconociera que son diferentes, tendría que transformar todas sus estructuras y todas sus instituciones, incluso su propio concepto de nación, para reconocer la existencia de los otros. En ese sentido, decíamos ayer que si esa estructura permite la plenitud de esas diferentes culturas, en esa medida es posible que las otras culturas se abran o que no haya el terror de ser absorbidos o de ser dominados o de ser aplastados por los otros, ¿no?

Y cuando hablamos de que las estructuras no son las adecuadas para hacer un verdadero ejercicio de pluralidad, de pluralismo cultural, de multiculturalidad, es ése el verdadero problema: si las estructuras no permiten una expresión libre de las diferentes culturas reaccionan y ocurre lo que ocurre en muchas sociedades: cada quien hace lo suyo, protegiendo lo suyo, conservando lo suyo. Como dice García Bernal, los zapotecos de la sierra somos como los armadillos: a veces caminamos, cuando hay la oportunidad, y a veces nos enconchamos y nos echamos a rodar para trabajar y nos refugiamos en los arroyos, donde nos sentimos seguros. Y, cuando vemos que hay condiciones, volvemos a abrirnos y a caminar otra vez. Pero estamos así siempre. Eso no es vivir dentro del reconocimiento de una realidad multicultural. Creo que el asunto es mucho más complejo y mucho más potente, en una actitud para poder avanzar, si es que queremos avanzar en este reconocimiento de la diversidad, la tolerancia. Todas esas cuestiones son superficiales, realmente. Lo que decía Gustavo: “te tolero mientras no me causes ninguna molestia en tanto puedo saber y conocer cuáles son tus verdaderas características y poder dominarte, aplastarte”. Yo creo que eso no es,

PRIMERA SESIÓN

en ningún sentido, pluralismo y creo que si aceptamos la complejidad del problema y su valor, su trascendencia, que va mucho más allá de las cuestiones “culturales” de identidad y tradición, en esa medida seremos capaces de construir ese multiculturalismo. Y esto tiene que ver forzosamente con las cuestiones políticas. De ahí lo radical, porque se trata de valores, se trata de toda una estructuración completa de nociones, conceptos y valores que han dominado esta sociedad y lo que se ha dejado ir. Por ejemplo, en una comunidad indígena cualquiera que vayan, a Oaxaca (o no sé, yo hablo de Oaxaca porque es la que más conozco), hay comunidades en donde sí se reconoce la existencia de religiones distintas. Yo conozco un caso muy ejemplar que, superando todos los problemas que generó la llegada de las religiones distintas (son cinco las que hay en esta comunidad), en un proceso de reflexión, de reconocimiento, de incluso cambiar su propia concepción de comunidad, sin dejar de serlo sino integrándola, logran convivir cinco religiones distintas. Pero ojo: no se le olvida a la comunidad la asignación de trabajo, los cargos, el servicio y la fiesta. Por eso digo que, si se trata, sí se puede, en las comunidades sí se puede dar este respeto de lo diferente, lo diverso y el pluralismo, pero sin olvidar los fundamentos que sustentan por dentro a la comunidad. Por eso, aquí se trata de cuestiones de valores y de muchas más cosas.

MARCELA MACHACA: Bueno, yo quiero partir de una pregunta que nos hizo un visitante de nuestra comunidad, un intelectual de esos que vive en la ciudad. Nos vino a visitar más o menos para ver cómo es esta comunidad, que por la violencia que se regenera. Bueno, de esa violencia, porque después de la violencia social vivida, no hay un programa de rehabilitación hasta ahora. Son 20 años ya a partir de la violencia muy cruel, y el gobierno no ha hecho otra cosa más que seguir implementando el

recurso o desarrollo basado en el individuo. Pues este intelectual viene a visitarnos, y al final, una de sus impresiones, que nos hizo llegar era una pregunta que no sé si es inocente o cómo pasó, pero nos hizo pensar mucho. “¿Ustedes se sienten peruanos, son peruanos ustedes?” dijo al final de una de sus preguntas. Y le respondieron: “Pero si tú sabes que somos peruanos, no tiene sentido tu pregunta”. Desde la visión de este amigo que nos visitó, nuestras comunidades parecen ser muy cerradas. Están como muy protegidas, muy cerradas, le parecía.

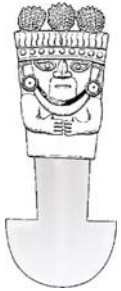
Entonces, nosotros le decíamos: “Nosotros nunca hemos estado cerrados, te parece que están cerradas porque probablemente en la ciudad no tienen un modo diferente de vida: todo es la persona, el individuo mismo. Esa referencia, en nosotros, es la comunidad”. Y eso nos parecía muy, muy importante para entrar a este tema de que muchas veces (casi siempre) opinan que las comunidades andinas son muy cerradas, que están huyendo, o algo así, a la movilidad. Y no es cierto. Mi comunidad viene a ser la comunidad más receptiva de toda esta región. Ha recibido a tantas organizaciones llamadas ONGs (todas ellas han pasado por mi comunidad), que cómo pueden decirnos que somos cerrados. Ha habido propuestas que no han concordado con nuestra cultura, muchas de ellas basadas en el individuo. A pesar de eso, ha sido, es y sigue siendo muy abierta. No sé, tal vez la situación es que no conoces qué es ese abrirse, estar en diálogo con otras culturas.

Sé que tenemos diferentes percepciones de estas formas de diálogo. Desde nuestra perspectiva campesina siempre hemos estado en diálogo, y tal vez ésta ha sido una de las cualidades que le han permitido detenerse y regenerarse, además, de esta situación de violencia tan fuerte. A todos los visitantes les hemos recibido con el mismo cariño que nos caracteriza, sea militar, de proyecto, de religiones

SIMPOSIO

(incluso las fundamentalistas que han ido recientemente). Hay que ver que es importante esto de probar, de vivenciarlo por uno mismo, ¿no? Es una cuestión también que, me parece, nos toca conversar, porque al pluralismo le viene bien esto de la prueba, ¿no? Se le dice “prueba” porque uno tiene que vivenciar cómo es esa nueva propuesta,

esa nueva tecnología, esa nueva vida que nos proponen. Nosotros hemos probado de todo, hasta los agroquímicos, así que, si algo pasa, nadie nos va a contar un cuento, porque sabemos por nosotros mismos cuál es la situación. Hasta tal vez por eso es que hemos probado esto de la pobreza también.



Como vuelvo a decir, al final decimos:

“bueno, pues nos la merecemos porque nosotros mismos hemos probado”. Nuestras comunidades tienen una capacidad de digestión tan alta (claro que hay cosas que no son digeribles, como los agroquímicos, y esas cosas nos hacen daño, a veces de modo irreversible), que ya queda muy claro que vamos a seguir probando, y que sea la prueba la que diga “no puede ser”.

No porque nosotros digamos “mira, sabes que esto no, no puede ser”, no va a darse, ¿no? Por ejemplo, algunos servicios profesionales entran en comunicación, analizando esto y esto, y esto conviene, esto no conviene, esto conviene. Esto no lo van a hacer con nosotros. Además, nosotros ayudaremos a animarlo porque esa es la característica más importante de probar: estar en constante conexión, interconexión, relación, interrelación.

Entre los pueblos mismos nunca hubo problemas. El problema es que esta conversación, este diálogo, no es de ida y vuelta con la sociedad occidental moderna, esa cultura no quiere conversar o hacer un diálogo con nosotros, pero aun así se le sigue llamando, se le sigue incorporando. Se les hace padrinos, se les hace ahijados. O sea, hay diferentes

mecanismos de poder conectarse con la sociedad occidental moderna. Yo contaba ayer que nosotros tenemos casa comunal en las ciudades más importantes, y están dentro del corazón (si se puede decir), en el centro, en la misma ciudad donde radica la gente aristócrata, se puede decir. Tenemos una casa pues de lujo y ahí hay pura gente campesina. Bueno, nos odian todos los vecinos, pero eso fue también un mecanismo de poder conversar a través de esta casa comunal. Es un poco acercarse a esa gente tan arrogante, tan llena de odio, de racismo y todo eso, y ver cómo es esa gente: hay que conocerla.

A veces, muchos de los que llegamos a la universidad estamos en las ciudades de paso, con un espíritu libre de escolarizarnos mucho más, de capacitarnos mucho más. Nuestra comunidad nos considera un proyecto de descolonización. Somos un proyecto porque en nuestra comunidad se sabe que la educación hace daño, pero igual tenemos que seguirlo haciendo porque es la forma de poder conversar con la cultura occidental moderna, que no quiere conversar y nos mete. Y esta casa comunal de la que hablaba hace un momento ha servido para entrar a la educación, porque uno de los peros que las familias comuneras ponen para que no se continúe con la educación secundaria o universitaria (porque escuela primaria hay en la comunidad) es la falta de plata y de casa en la ciudad. Allá está nuestra casa, y es precisamente para educar a sus hijos; ayuda a la gente que está en la ciudad, que pasa muchas dificultades. La asamblea general ve cómo ayudarlos, y si son huérfanos, pues mucho más: tienen como una especie de beca comunal que operan las tres ganaderías comunales, que invierten para la educación de los muchachos. Otro mecanismo es que nosotros nunca hemos perdido nuestra condición de comuneros, así estemos en la ciudad, en la universidad; hay mecanismos diversos para que no pierdas ese cordón umbilical (o no sé cómo lo llaman a eso). Hoy yo contaba que hasta las elecciones comunales son a nivel nacional a

PRIMERA SESIÓN

través de un voto directo y de otros mecanismos más.

Entonces, la gente mía, la comunidad mía, no está pensando en cerrarse: nunca ha pensado cerrarse. Está mucho más en ese constante diálogo, en esas constantes ganas de conversar, aunque los demás (por ejemplo, la autoridad) no estén dispuestos a conversar. Muestra de eso es la educación bilingüe intercultural, que parece ser una forma de tolerancia a la cultura local pero es, en realidad, una forma de reproducir los mismos conceptos, los mismos conocimientos en los términos de Occidente moderno. No es para fortalecer a la cultura nuestra, y eso lo sabe la gente. En la mayoría de las comunidades hay un estudio que sabe que este programa está por fracasar, porque la gente campesina, quechua, no quiere saber nada de este programa. Y luego, claro, los que lo han implementado dicen: "pero es que la gente ya no quiere su propia cultura, quiere lo moderno". Pero cuando se habla de la utilización de la lengua quechua para que siga madurando nuestra cultura, no, es que eso no, eso no se quiere. En este tema yo veo lo que dijo Benjamín. Digamos que se trata de dos cosmovisiones diferentes, ¿no?, una abierta y una cerrada. Bueno, la cosmovisión occidental moderna sabemos que se subió a la ciencia, pues universal, ¿no?, y eso ya no da lugar a conversar: las demás cosmovisiones están por demás. Las cosmovisiones locales se han tratado de tolerar, pero parece que esa tolerancia ha hecho mucho más daño a la cultura. Entonces, tal vez utilizaríamos más bien esto de las dos cosmovisiones y de cómo hacer puentes en estas condiciones en que una cultura es criadora y la otra cultura no se abre a la conversación, a la crianza. ¿Cómo hacer este puente? Ahí veo el papel importante de personas como nosotros, los que estamos aquí. Hemos sido pocos, pero somos, ¿no?, y con que tengamos esa actitud de tener esas cosmovisiones claras, creo que ya

hacemos mucho porque se facilite, porque haya ese diálogo o se haga ese puente. Esto sería por ahora.

FERNANDO RAMOS: Bueno, esto que dice Marcela y lo que dijo Benjamín hace rato también, creo que sí es importante que se comente con más gente, digamos con los demás compañeros de aquí, porque es cierto: nosotros hemos sido abiertos desde que llegaron los españoles. Como dicen muchos, les abrimos las puertas, les dimos de comer cuando estaban a punto de morir y los levantamos y nos pagaron con otra moneda, nos pagaron con otras cosas. Siempre hemos sido abiertos. Creo que eso es lo fundamental en nosotros: siempre hemos estado seguros de quiénes somos, no tenemos duda de quiénes somos. Y eso les da miedo a muchos occidentales, como se decía ayer en otros términos, y frente a ese miedo, ese temor de que los contagiemos, buscan que nosotros seamos mejor como ellos, porque en el fondo sí tienen miedo de que nosotros compartamos con ellos lo que siempre hemos sido. Por eso tratan constantemente de desaparecernos, de incorporarnos, de aplastarnos, de que no existamos.

Yo me pregunto: después de tanto tiempo, ¿qué es lo que quiere Occidente de nosotros? No sé qué es lo que quiere. Le hemos abierto las puertas, le hemos abierto el corazón, le hemos abierto todo, incluso las entrañas de la madre tierra (sacan el petróleo, el gas y, como dice Marcela, le meten adoquín), y a estas alturas realmente la pregunta es ¿qué es lo que quiere Occidente de nosotros? Yo no tengo la respuesta. Creo que aquí hay muchos que están en ese ámbito, que podrían decirnos qué es lo que quiere.

Hay otra pregunta: ¿cómo implementar esta pluralidad, este diálogo multicultural, cuando en todos estos días hemos dicho que hay dos

SIMPOSIO

cosmovisiones totalmente distintas y contrapuestas: unos con valores éticos y otros con valores netamente materiales? ¿Cómo podemos dialogar con occidente cuando hay esta diferencia? Occidente no habla con el corazón, habla con la razón, con el dinero de por medio, con los conceptos de por medio, y nosotros hablamos con el corazón y con nuestros sentimientos. ¿Cómo acercarnos cuando hay esta primera diferencia y cómo podemos ir bajando, como dice Marcela, de nuestras cosmovisiones, nuestros valores? Por ejemplo, la democracia, un valor universal, aceptado por todos, incluso por nosotros mismos. Digo, Bolivia ha elegido a todos sus gobernantes siendo mayoritariamente indígena, y hasta ahora se dan cuenta de que quieren el poder porque son ellos los que habitan el 80 por ciento del territorio boliviano, pero durante ciento y pico de años han elegido a sus gobernantes, y sus gobernantes no han estado a la altura de esa confianza que los indígenas bolivianos les han dado. Lo mismo podemos decir de México, o de cualquier otro país, y cómo han traicionado esa confianza, pues ahora lo único que estamos diciendo es: "Bueno, ahora dénnos la oportunidad a nosotros, porque nosotros somos los que hemos dado la confianza durante muchos años y nos la han traicionado; lo único que queremos es que nos den la oportunidad, tenemos ese derecho, somos sujetos, somos los primeros habitantes de esta tierra". Por eso decía que eran cuestiones éticas mucho más profundas. De ahí lo radical de esto, de estos pluriculturales, porque estamos hablando de otra cosa frente a una razón única, por ejemplo, democracia, un valor universal aceptado por todos y por nosotros ahí en nuestros pueblos, desde Bolivia hasta Oaxaca, basados en lo que nosotros definimos como comunalicracia, basada en asamblea general y todo este tipo de cosas. Benjamín propone comunalizar la cámara de diputados. ¿Cómo podemos empezar un diálogo cuando se está hablando de votos? Son dos

cosas distintas, la democracia sustentada en el yo, en el individuo, y la comunicracia, basada en el colectivo en donde todos participamos. Cómo acercarnos a esto, cómo compartir y después empezar el diálogo cuando estamos hablando de dos cosas distintas. Creo que ese es el verdadero problema del asunto. Lo demás son barnizadas que se le dan a todo este tipo de cosas, pero en el fondo el problema sigue siendo esencialmente, para mí, desde mi punto de vista, de concepciones totalmente distintas que tienen principios filosóficos distintos. Y el problema y el reto es cómo acercar estas dos cosmovisiones. No estamos pintando nuestra raya, como dijera Gustavo. La pregunta de Gustavo era: ¿frente a esto es necesario pintar nuestra raya? No. Marcela lo ha dicho muy claro: no, seguimos siendo abiertos. A veces, esa apertura que tenemos nosotros la confundimos con que somos demasiado nobles, porque hemos dado todo y esa nobleza el Occidente la confunde con que somos idiotas, pendejos, inútiles, ¿no? Hemos sido tan nobles, que se confunde la nobleza con otra cosa. Como dicen en México, les damos la mano y se toman, se agarran todo el cuerpo.

Pero la pregunta que sigue siendo fundamental después de tanto tiempo es ¿qué es lo que quiere Occidente de nosotros?

GUSTAVO TERÁN: Pues yo creo que es aparente, con lo que han dicho los compañeros, que existen diferencias inconmensurables: son dos sistemas, dos modos de ver el mundo. Y qué hacer, pues se ha indicado, se ha dicho, que no es posible tener esa pluralidad radical cuando estamos inmersos en ese sistema dominante que no acepta la diferencia. Aquí se están cuestionando las estructuras de la nación y la noción misma de estado. Se está diciendo: "es preciso cambiar eso porque no puede existir esa estructura si vamos a respetar realmente las diferencias: tiene que cambiar". Bien. Y, ¿cómo cambiar? Ese es el problema: cómo cambiar.

PRIMERA SESIÓN

Yo no tengo ninguna respuesta, pero he observado y visitado: he estado en Perú, con Grimaldo, y en el CEDI, y me parece que la sociedad civil que se organiza es la manera, la estrategia de ir cambiando las cosas. Es lo que han hecho los zapatistas, me imagino. Aquí, por ejemplo, pues seríamos de PRATEC, esa sociedad civil que va avanzando en una conversación en los márgenes de las estructuras que existen, ¿no es cierto? Quizá al rato nos pudiera comentar Marcela, porque ella está en el centro de esto. El CEDI también está avanzando propuestas, y esta es una de las maneras de convocar para proponer estrategias que son de la sociedad civil, al margen de lo que es el gobierno. Gustavo Esteva dice que la resistencia es una manera, simplemente, de agilizar lo que ya está allí, que lo que hay que hacer es liberarse. Y liberarse implica que no vamos a pelear con los partidos para que nosotros también tengamos un pedacito de ese partido, que sigue en la misma estructura. Hay que cambiar eso; entonces, se propone tomar espacios fuera de ese sistema que existe, espacios paralelos. Ya no vamos a resistir: vamos a tomar nuestros espacios. Cuando PRATEC trabaja con los maestros, no se mete en un debate con el magisterio de educación: se mete a trabajar con los maestros a las márgenes de esa estructura. Así he visto yo que trabajan; esa es la labor, el papel de la sociedad civil del PRATEC en una red de acuerdo con las comunidades, con líderes como Marcela, que se pone al frente trabajando juntos. Pero vamos para que responda, porque le he pedido que nos responda. Bueno, señora Marcela, sí nos dieron chance.

MARCELA MACHACA: Bueno, tal vez la experiencia de PRATEC podría servirnos un poco para animar más este embrión (como alguien lo llamó) de crianza, diría, ya no de resistencia. Yo me siento totalmente fortalecida cuando estoy en México: se sienten las raíces. En el Perú, esto empezó en el 87, cuando luego de la violencia

se derrumban nociones como el desarrollo y el bienestar, que no dan más. Como que después de la violencia, todas las propuestas quedan sin sabor, incluso inservibles, digamos. Como que no había propuesta alguna, PRATEC surge silenciosamente. No crean que PRATEC tiene hasta ahora logradas las cosas; es toda una red en que hemos aprendido a criarnos mutuamente. PRATEC, como núcleo, como organización, está constituido por tres personas ("tres viejitos", decimos nosotros) de diferentes, experiencias. Uno es Grimaldo Rengifo, es un tipo que sabemos que estaba metido en los proyectos, él lo ha dicho, en proyectos de desarrollo a nivel de los Andes; es uno de los que ha promovido el desarrollo. El otro maestro, al que siempre recuerdo, Eduardo Grillo, era un funcionario del estado que ha trabajado estadísticas y todo eso. Y el profesor Julio Valladolid, que es un académico, ya se sabe, en la Universidad. Son tres viejitos. Bueno, el uno de ellos ya no nos acompaña, pero tenemos a otro que pierde de vista su identidad porque es medio japonés. Es Jorge Ishizawa. Son tres miembros del PRATEC, pero, bueno, ese es el primer núcleo, e incluso, por eso esta forma silenciosa de hacer las cosas, al margen de todo, de la estructura oficial educativa. El otro grupo (el segundo, se puede decir) está en Puno y está conformado por otros hermanos que son técnicos agrónomos de una comunidad campesina también. El tercero viene a ser mi grupo, que es de hermanas básicamente en su propia comunidad, y así han surgido, una tras otra, personas como las nuestras. Ahora hay 17 de estos núcleos; entonces yo creo que ya tenemos una larga fuerza de haber hecho esta familia. Lo que prima en este grupo, para nosotros, es esta noción de las familias; no nos une casi otra cosa que el cariño entre todos. Ni administrativamente ni económicamente nos une nada, pero tenemos una reunión anual donde nos contamos las cosas que hacemos. Es un grupo que igualmente no tiene forma: no es aprehensible, porque también

SIMPOSIO

nace después de la violencia. Entonces, hay una red, y esa red, en lo básico, está conectada en nuestras comunidades. Cada grupo, cada uno de estos 17 grupos, está conectado a los demás, si bien hay otros que tienen acompañantes que no son de esa misma comunidad. Pero están básicamente asentadas en sus propias comunidades: son gente de ese lugar.

Está clarísimo para nosotros que no se trata de jugar con el mismo rollo, no se trata de entrar a esos mismos mecanismos, porque ahí somos agarrados, somos fácilmente maltratados o cuestionados. Algunos han podido entrar al sistema estructural a través de la política y no ha ido bien. Alguien de los núcleos ha tratado, por lo menos, de entrar por la política, pero nos ha ido mal y hemos ido aprendiendo que es totalmente incompatible con el sistema de estructura comunal, comunitaria. Por ejemplo, en mi comunidad hay un sistema de autoridades y otro cuerpo de autoridades. En la cabeza está un comunero que sabe mucho; es un comunero "maestro", y es la cabeza, pero tiene ministros. "Ministro" no es una palabra quechua, es una palabra castellana, pero lo más bonito es que estos ministros son los comuneros más faltosos de la comunidad: son los que han pegado a sus mujeres, son los que han pegado a sus niños, son los que han faltado al respeto a las autoridades... o sea, son los peores, los que deberían estar en la cárcel. Pero son autoridad, y esto contrasta con el sistema oficial. El objetivo es regenerar a ese comunero, y ésta es una gravísima incompatibilidad de nuestro sistema de autoridad, de cargos, con el poder político. De nuevo, son dos cosmovisiones. Mientras en una hay una división clarísima entre lo bueno y lo malo, en la otra, la nuestra, no hay bueno y no hay malo: todos son comuneros, y en un momento dado pueden fallar. Los casos de robo, de maltrato de niños, de mujeres, son castigados de esta manera. Castigados, digo, pero en

realidad son más beneficiados, porque se regeneran de tal manera que, al final del año de su servicio llegan a ser los comuneros más ejemplares. Han dicho, al final de su gestión: "mira, si no hubiera sido esto, no me hubiese dado cuenta; si no me dicen que me incorporara a este cargo, yo no hubiese sabido seguir adelante y entendido esta situación. Sí, aquí me tienen y estoy así; si ven que pasé, que me regeneré, pues ustedes tienen que cooperar". Y casi siempre no se quedan ahí, escalan en una especie de rango de autoridad. Al siguiente año será regidor, y al otro, alcalde, y ahí serán unos buenos comuneros, ejemplares, porque ellos mismos fueron faltosos.

Hay una diferencia clarísima, abismal, que se puede llamar hasta incompatible, y sabemos que la hay en todo aspecto. Lo que hacemos, cuando estamos en estas comunidades, es no entrar a las cuestiones de las leyes. Tratamos de llegar por ese lado, pero para contrastar qué es lo que tiene nuestra cultura frente a esta situación, ver qué viene. Pero esto es difícil para los que estamos tejidos alrededor del PRATEC porque, si esta crianza se da, si avanza, es porque hay otros cursos. Los llamamos "cursos de formación", y son de desaprendizaje. Yo fui una de las primeras, de la segunda promoción. Estos cursos se iniciaron en PRATEC a partir del año 90. Fui invitada y después supe que mi profesor Julio, que era mi profesor de la universidad, estaba en PRATEC; y me robó, como se dice, y desde entonces formamos parte de esa comunidad. Hace dos años llevamos a cabo un curso de maestría. Tratamos de hacer nuestros cursos, nuestras formaciones, al margen de la educación oficial, y creo que eso es una cualidad, porque no nos importa que nos reconozcan, ni a nuestras formaciones. Este curso de maestría tiene, aparentemente, un convenio con la universidad estatal, pero lo que hacemos es mirar todo desde el punto de vista

PRIMERA SESIÓN

de que tenemos nuestra cultura, y tratamos de contrastarla y de ver qué tiene Occidente moderno tal como llega a nuestra comunidad. No vamos tampoco a la raíz del Occidente moderno, a cómo lo viven allá, sino tal como nos llega a nosotros esa importación cultural que hace tanto daño a nuestras culturas, ¿no?. Entonces, es básicamente un espacio de reflexión muy profunda desde todo punto de vista: desde la política, desde la religión, desde la cultura, desde los aspectos organizativos... Y en todas partes se aborda el tema de lo nuestro y se encuentran incompatibilidades inmensas.

Hasta ahora, ésta es nuestra experiencia. Bueno, parece que le he hecho buena propaganda al PRATEC, pero yo veo como que así es: esa comunidad tiene que hacerse de manera invisible. Estamos clarísimos nosotros.

Yo les contaba que esto de la afirmación cultural andina, ese enfoque de trabajo que nos liga a nivel del PRATEC, estaba siendo cogida, porque a los indígenas, pues nadie nos aceptaba, y cuando tú decías: "yo pertenezco a esta familia del PRATEC", ¡ju!, te miraban escandalizados en la comunidad, en donde sea. Y ahora como que la gente sí quiere entrar más a esto, porque ha sido imperceptible el avance, de tal manera que, como decía, hasta Sendero ya quiere coger esto de la afirmación cultural andina. Y partidos políticos también. Hay un partido en Huancavelica, que lo ha lanzado como forma de atraer, y últimamente, el mismo gobierno está cogiendo nuestra propuesta como corriente, tratando de formular un proyecto del gobierno para los indígenas. Nosotros miramos eso como una especie de peligro, porque no se trata de coger, sino de vivenciar esto y estar conectado a estas comunidades. Fácilmente puede uno cogerla porque está intelectualizada, está conceptualizada, digamos, pero la fuerza de esto radica precisamente en las conexiones con la naturaleza, en las conexiones con nuestras comunidades. Sin

eso no es viable y nosotros queremos escapar de esa forma de coger. Hace un mes miramos esto en una reunión más regional, no a nivel del PRATEC, pero lo hemos planteado también a nivel del PRATEC, porque ya tuvimos una asamblea anual para regenerar estos conceptos. Bueno, la afirmación cultural andina está siendo cogida; pues tratemos de regenerar nuestros conceptos, tratemos de revisar. Y siempre es estar saliendo así, regenerados, para que no sea cogido fácilmente, porque eso puede también malograrlos, puede matarnos.

Bueno, eso sería lo poco de experiencia a nivel de Perú, a nivel de PRATEC, a nivel de los núcleos de afirmación cultural andina.

FERRÁN CABRERA: Siguiendo con lo que decía Gustavo y después Marcela, volvería a preguntarme si realmente el Occidente moderno puede ser pluralista o pluralista radical, con ese mito (que todos sabemos incrustado en su ser) de creer tener siempre la verdad absoluta. Por ejemplo, pongamos la organización social y política. Si el rey o, por ejemplo, el pueblo es soberano, si no hay nada más por encima de estas entidades, se podría decir de que esta sociedad puede ser tolerante, pero nunca pluralista radical. Hace falta algo más, y ahí es donde yo entraría en el tema de la espiritualidad, en esa actitud que tienen los pueblos indígenas, esa actitud espiritual que podríamos también traducirla como misterio, esa puerta abierta siempre al misterio, a lo desconocido, a que puede haber siempre algo nuevo que nos puede cambiar, que puede ser mejor a lo que tenemos. Yo remarcaría el tema este de la espiritualidad y del tener siempre una puerta abierta al otro, pero que sería al misterio, a lo desconocido.

JEREMY OLSEN: Viajamos por los pueblos en India, en Nueva Zelanda, en México. Pues a mí me parece que en estos pueblos, aun cuando parecen muy pequeños en comparación a las

SIMPOSIO

grandes corporaciones, creo que son opuestos. Las corporaciones deben de expandirse a estos pueblos también para poder mantener su crecimiento continuo, el crecimiento que quieren todo el tiempo. El método occidental es un sistema que, yo considero, no tolera a otros sistemas de la mejor manera. Eso es lo que quiero decir: es un obstáculo que se debe de superar. ¿Puede existir el pluralismo cuando un conjunto de valores es opuesto a otro? Pues yo diría que no: no puede existir el pluralismo si estamos de acuerdo en que las fuerzas fundamentales, como, por ejemplo, las fuerzas económicas del mundo occidental, ¿cómo podemos oponer el sistema occidental sin reducir a la otra parte a los terrenos?, ¿se pueden tener los valores del pluralismo en el capitalismo? Por eso me gustó encontrarme con Gustavo, porque nos ha mencionado está política, la política del no, que permite la diversidad. Eso es lo que yo quería decir.

LEONILDA ZURITA: Solamente unas cuantas palabras. Me gustaría decir del pluralismo radical. Hay dos formas, a mi manera de ver: de los ricos y de los pobres. Porque yo he visto, por ejemplo, que en la educación hay racismo contra los pobres. Van medio desvestidos, o con no tan buenas ropas, pero los ricos, bien encorbatados, buenos zapatos. A veces los del campo, ciertos, usan ojota de goma, y los ricos tienen unos calzados muy de llantas. También he visto el pluralismo radical, me parece, dentro del estado, justamente. Lo he vivido. Lo que pasa es que, por ejemplo, nuestros diputados son pues de pollera, de trenzas; son indígenas, como nosotros, como nuestra cultura, y tienen la coca por dentro, como quechuas, aimaras, qué sé yo. Pero ahí también es el racismo del pluralismo radical. Los otros diputados, de corbatas, olor a chicle, no a coca; entonces ahí también es el choque, ¿no?, en que también

tratan de que un indio, un campesino aimara, no sabe nada. Pero uno que está de corbata, uno medio profesional, pues sabe de todo, todo lo sabe, ¿no?

Creo que lo que decía el hermano sobre ¿qué quiere Occidente de nosotros? Me parece que quieren la sabiduría de nuestra cultura, quieren robar nuestra sabiduría de los que la tenemos, los "indios", que nos llaman (o lo que nos llamen), porque tenemos mucha sabiduría que ayer, anteayer se discutía. Podemos compartir con la naturaleza, con la madre tierra, podemos hablar.

También me parece que estamos dentro del monopolio del pluralismo radical del presidente, ¿no? El monopolio que nos maneja, monopolizando lo económico y también lo político, quiere que nosotras nos vayamos a lo que ellos quieren, nos quieren dominar. El dominio, si no me equivoco; no sé si estoy equivocada, ¿verdad?



De mi zona les voy a contar que, como productores de coca que somos, aimaras, quechuas, indígenas y todo en general, nos organizamos para ese odio que nos sienten. Claro, es cierto: hay veces que nosotros no nos organizamos no violentos, sino con violencia. Hay veces.

Cuando uno provoca, inmediatamente uno reacciona. Yo me recuerdo que hay veces que nos insultan a las mujeres (por qué no van a cocinar para sus maridos), y nosotros movilizamos, marchando, pidiendo que haya una justicia para nosotros. Pero hay gente que provoca, e inmediatamente reaccionamos y ya nomás. Es muy importante la organización. Así, mediante la organización, hacernos respetar nuestra pluralidad o nuestro pluralismo radical, o nuestra multiculturalidad. Si uno no está bien organizado, o si uno no está bien preparado para

PRIMERA SESIÓN

poder defender su cultura, entonces pues nomás nos aprovechan. Por el hecho de que ellos son bien profesionales, o por el hecho de que son bien, de buena ropa con tacos, pues nos insultan. Y ese campo también nosotros lo hemos llevado, y por eso siempre hemos dicho que si queremos no ser así, tanta la humillación, tanta, tanto el racismo, o el pluralismo, pues entonces ¿qué nos falta? Organizar, tomar el poder para ser liberados, para que todos juntos seamos la igualdad. Porque hay mucha desigualdad, no creo que aquí nomás: en todas partes. Los que son más ricos nos quieren pisar por el hecho de que tienen dinero, por el hecho de que tienen mucha plata, o un trabajo, o un taxi, o un auto.

Para respetar la multiculturalidad que tenemos, para construir los puentes, que alguien llamaba, o alianzas, como que tenemos la sabiduría, tenemos la mentalidad, tenemos todo. Unos hermanos decían que hablaban, como las plantas, con la tierra madre. Yo pienso que sí nos quieren dominar, monopolizarnos, los del pluralismo radical desde el Occidente. No es tanto tener bronca, sino que se ve y consta, cuando decía, por ejemplo, el hermano, que se les da comida cuando están muriendo, y cuando ya reaccionan y tienen la fuerza, nos pagan masacrando o quién sabe, pegando, encarcelando o esclavizando (como decíamos, aquí había muchísimos indios esclavos). Por eso, para mí viene esto desde la educación, del pluralismo, del racismo, para podernos discriminar entre hermanos, entre la familia inclusive. Iremos, como ayer decía yo, por ejemplo en la universidad. Cuando nuestros hijos van a la universidad, ya cambian su ideología, pero es la educación misma la que nos la cambia, me parece. Desde muy arriba viene la vivencia de que vivas el racismo odiando, discriminando a tu familia, inclusive. Ya no quieren decir "mamá", ya la llaman "señora"; no quieren ni que esté en su graduación, claro, porque sus amigos son

pues de buena familia, son de buena categoría. Ahora, que vaya la señora de pollera y de trenzas es el miedo entre nosotros a la discriminación, o no sé cómo puedo llamarlo. Ahí está, digo, el racismo, porque, si no fuera por la educación... Desde ahí pierden el cambio del pluralismo.

También pienso que así, unidos, juntos y diferentes, no importa como qué: intelectuales, profesionales, campesinos, indios, nos criticaríamos y podemos lograr también tomar el poder para liberarnos de toda esta maldad (o no maldad) con que nos tratan, con que nos discriminan. Si no, toda la vida vamos a estar llamados de indios, de todo lo que se nos llame. Un hermano maya que nos hablaba era profesor y enseñaba lo que él sabía; eso es lo que nosotros queremos: que sean maestros de nosotros y de nuestros hijos, que enseñan lo que ellos saben. Pero el verdadero maestro es de otro lado, y lo que va a enseñar es lo que él sabe de su lugar, de su sector, y no lo que es la vivencia de su pueblo. Para eso yo quisiera que valiera más que todo: tomar la educación y que nuestra cultura, nuestra sabiduría se siembre más; que se cultive más a nuestros hijos. Nada más.

BENJAMÍN MALDONADO: Creo que la crítica que han hecho Marcela y Leonilda a la educación señala uno de los lugares centrales donde está el debate de la interculturalidad y de lo que podríamos llamar el pluralismo radical. Sobre lo que señalaba Ferrán al principio, el deseo y la apertura de Occidente son solamente a la superficie de las culturas autóctonas, originales, no a su profundidad. Entonces, es un diálogo con lo superficial, no un diálogo con lo profundo. En ese sentido, quisiera comentar que en Oaxaca estamos tratando de impulsar un tipo de educación en que se parta de la idea de que las culturas que hay en Oaxaca son completamente diferentes: la cultura occidental nacional por un lado (Occidente tiene en México la forma de sociedad nacional) y la de los pueblos originarios

SIMPOSIO

por otro. Entonces, sí hay dos culturas diferentes y no podemos seguir con un modelo de educación en el que se impone la cultura nacional y se barniza con contenidos étnicos o se salpica con algunas características étnicas, porque eso no tiene sentido. La propuesta es diseñar materias indígenas que den cuenta de lo que es propiamente indígena. Hemos avanzado, por ejemplo, en el caso de la geografía: hemos propuesto estudiar, junto con la geografía natural, la geografía sobrenatural, que la geografía sobrenatural sea una materia que se pueda dar, estudiar, con un objetivo no solamente de recoger conocimiento, sino de generar conocimiento, que los niños puedan aprender conocimientos que tengan sentido para ellos. Porque, de la otra manera, siguen aprendiendo conocimientos que no tienen sentido. Por ejemplo, cuando a un niño mixe el maestro le pide que describa un perro, el niño mixe seguramente dirá: "El perro es un animal con hocico, cuatro patas y plumas", y la maestra va a impresionarse: "¡Cómo un perro con plumas!, qué, ¿comiste hongo o qué tomaste, por qué dices eso?", y se va a burlar del niño y le va a decir que el perro tiene pelo, no plumas. Pero en mixe, la palabra para decir "pelo del perro" es la misma que se usa para decir "plumas", y seguramente eso tiene que ver con el sistema clasificatorio, en el que para los mixes no es lógico que el perro, que un animal, tenga pelo igual que el hombre: tiene plumas, igual que otros animales. Es un sistema de diferenciación, pero Occidente no está abierto a eso, y entonces, cuando el maestro se burla del niño, lo ridiculiza y lo saca a que corra y lo pone a cargar piedras hasta que se prive porque dice que el perro tiene plumas, entonces el niño aprende que el perro tiene pelo, y al aprender que el perro tiene pelo aprende un conocimiento sin sentido. Para él eso ya no tiene sentido. Y no solamente el perro ya no tiene sentido: la fuente de donde él aprendió que el perro tiene plumas empieza a dejar de

tener sentido y, peor aún, al aceptar que el perro no tiene plumas pierde la posibilidad de seguir construyendo conocimiento a partir de esa razón. Porque el niño que dice que el perro tiene plumas tiene en su misma comunidad a los sabios a los que puede recurrir para que le expliquen por qué tiene plumas, a los sabios a los que les puede hacer un conjunto de preguntas con las cuales crear conocimiento. Eso no sucede en las escuelas oficiales. En las escuelas de la ciudad de Oaxaca, de una colonia cualquiera de la ciudad de Oaxaca, va a ser imposible que un científico del Instituto de Investigaciones Biológicas de la UNAM, de aquí de la ciudad de México, vaya a Oaxaca a esa colonia a explicarle al niño por qué el perro tiene pelo. Eso no es posible que suceda. En cambio, las fuentes de sabiduría, de sus conocimientos, las tienen en su comunidad; la posibilidad de construir conocimiento la tienen en su comunidad. Los sabios son sus parientes, son hasta sus familiares, y entonces ahí tienen posibilidad de construir conocimiento que se pierde porque el maestro se formó en una cultura occidental a pesar de ser indígena, a pesar incluso de hablar lengua indígena, y rompe con la posibilidad de que el niño pueda ser parte de un diálogo intercultural.

MADHURIA: Mi país también tiene mucha diversidad cultural, y en el pasado se decía que teníamos diferentes culturas y diferentes sociedades. Y yo me pregunto: con esta falta de armonía, ¿anteriormente se tenía armonía o se pensaba que tenía armonía? En realidad en el pasado tampoco existía armonía; se era paciente, pero esa paciencia ya se ha perdido, incluso en mi país, y unos grupos se están imponiendo sobre otros: el cristianismo se está imponiendo sobre las otras religiones; algunos métodos se están imponiendo sobre otros; valores y principios también se están imponiendo; la forma democrática de gobierno también se está imponiendo; la educación, tal como existe en mi

PRIMERA SESIÓN

país, se está imponiendo sobre los otros métodos. Lo que estoy tratando de cuestionar es ¿por qué existe esta imposición en todos los aspectos? ¿Se debe a que todos consideran que esto es lo correcto y que todos los otros métodos no son los adecuados?, ¿que los métodos que existen actualmente son equivocados?

Hemos hablado sobre la sociedad occidental y sobre cómo se impone sobre otras sociedades. A mí me gustaría saber quiénes son estos occidentales y quiénes pertenecen a esta sociedad occidental. ¿La mayoría de nosotros pertenecemos a esta sociedad occidental y no nos hemos incorporado a una forma inadecuada de vida? ¿No estamos también diciendo que otra forma de vida no es correcta y que los otros deben de seguir la nuestra? Ahorita estamos juzgando también a otra sociedad, a una sociedad que es diferente. Tampoco estamos siendo pluralistas, estamos cuestionando si esta sociedad es pluralista o no; el pluralismo radical sería resistir y al mismo tiempo respetar la otra forma de vida. Para mí, el pluralismo radical es ser como soy y resistir al otro y respetarlo pero respetándolo.

SERGIO BELTRÁN Primero que nada, una disculpa por integrarnos a la mesa tan fuera de tiempo, pero nuestra mesa fue disuelta para integrarnos en otras. Quisiera tomar lo que Madhuria acaba de comentar porque, efectivamente, la tolerancia es algo que debemos descartar para el pluralismo radical. No se trata de soportar a alguien con quien no estoy de acuerdo; no se trata de soplármelo, de cargar con las cosas con las que no estoy de acuerdo. Se trata, decíamos en las primeras sesiones, de este encuentro, de respetar al otro, y siempre que hemos hablado del pluralismo radical, que varios de nosotros llevamos algún tiempo tratando de poner sobre la mesa de discusión, el sistema dominante, la cultura dominante moderna (por no llamarla Occidente y localizarla

geográficamente) nos pone enfrente el paradigma de los Estados Unidos, del *melting pot*. Nos dicen: "la democracia formal es el sistema más adecuado para construir el acuerdo de los muchos, y el ejemplo lo tenemos en nuestro propio país: en los Estados Unidos hay gente de muy diversas culturas que han logrado ponerse de acuerdo y construir un estado, construir una economía y construir una nación de la que todos son beneficiarios." Siempre que oigo eso pienso que no es extraño que quienes tengan raíces europeas puedan ponerse de acuerdo, puedan tolerarse entre unos y otros. Me parece que, por más que no siempre se lleven bien, las diferencias que puede haber entre un alemán y un francés o un inglés son realmente de forma: en el fondo están de acuerdo en lo que hemos dicho aquí que es vivir la vida, caminar la vida pensar y sentir la vida de la misma manera. Pero no estoy muy de acuerdo en que los Estados Unidos sean una sociedad incluyente. Podríamos preguntarle ya no a nuestros paisanos latinoamericanos que radican allá, sino a sus hijos, que ya ni siquiera son ciudadanos latinoamericanos, sino ciudadanos americanos que viven y enfrentan una segregación y una discriminación real todo el tiempo. No necesitan quitarte el asiento en el autobús para discriminarte: actualmente hay formas más sutiles pero más efectivas de discriminación. O podría preguntársele también a un vietnamita, o a alguien de la India que se ha integrado a esa sociedad, si de verdad han sido integrados en este *melting pot*, en esta olla donde se mezclan todos los ingredientes.

Pienso que, para construir el pluralismo radical, lo primero que tenemos que pensar es que no se trata de estar de acuerdo con todos: se trata de respetar la forma de ser y de vivir de todos, y respetar la forma de ser y de vivir de todos implica respetar y entender que toda cultura, que toda expresión de vida necesita un espacio físico y económico para desarrollarse. No podemos pensar

SIMPOSIO

lo que pasa actualmente en la constitución de este país, que los indígenas, que las comunidades indígenas, ya son autónomas porque la ley escrita lo reconoce, porque se les permite hablar su lengua sin insultarlos, porque permitimos que reproduzcan el conocimiento occidental de su propia lengua, pero no los dejamos aprender y enseñar en su propia lengua. Y quiero retomar lo que dijo Marcela y un poco lo que decía Benjamín al principio, porque en estos tiempos modernos, de democracia globalizada, los estados nacionales tienden a robar, a acaparar el sentido de las luchas y de las palabras de las minorías y de los movimientos progresistas. Entonces, ahora oímos a la agencia de pueblos indios del gobierno mexicano decir ¡ya basta!, tenemos que respetar los derechos de los pueblos indígenas. Nos dan dinero para que nos sentemos aquí y platiemos sobre todo lo que querramos platicar, pero a la hora de ponerlo sobre la ley, entonces no, porque nosotros tenemos que tolerar que los mestizos occidentalizados y, los primeros gringos nacidos en México, como los llamó Carlos Monsiváis, no pueden imaginar ni soportar la idea de que esté en manos de los pueblos indígenas el control sobre la naturaleza, el control sobre los recursos naturales, que se expliquen el mundo de una manera diferente, como nos acaba de demostrar Benjamín con su ejemplo en educación. Al tomar los términos que usamos, al tomar nuestros conceptos, los vacían de sentido, y no estoy hablando sólo de los pueblos indígenas. Quizá lo mismo dirían los homosexuales, o lo mismo dirían los movimientos de legalización del uso de ciertas plantas. Se roban nuestros conceptos, pero tenemos una ventaja sobre ellos, y quiero celebrar lo que PRATEC y Marcela están haciendo. Cuando el concepto ha sido arrancado de nuestras manos, cuando ya no nos sirve para explicar lo que queremos explicar, nosotros no tenemos problemas en quitarnos nuestras cadenas conceptuales, en quitar nuestros modelos y volver



a construir otros con nuestras propias palabras. Y si la palabra “anarquismo” ya no funciona porque se la han robado y la han desvirtuado, podemos utilizar otras y construir otras. Si la palabra “colectivo” dejó de ser funcional, porque ahora significa otras cosas, podemos usar otras; si la palabra “ecología” ha sido robada y ha sido desprendida de su sentido profundo, tenemos otras palabras que hacer.

Creo que el gran problema de la sociedad moderna, de la cultura moderna, es esta incapacidad de librarse de los paradigmas que la atan, y nos encontramos con absurdos como el de Bush peleando y matando gente en nombre de la libertad, metiendo gente a la cárcel durante dos años, en un pedazo de isla que tienen robado, sin derecho a abogados, sin derecho a defenderse o a argumentar a su favor. Y ese es el ejemplo y el paradigma de libertad y convivencia de los muchos que quieren imponernos. Creo que debemos ser claros que, para

nosotros, por lo menos para las culturas latinoamericanas y algunas otras en todo el mundo (incluso hacia el interior de los Estados Unidos), la teoría no es más importante que la realidad. La teoría no ata nuestra práctica y no nos limita para actuar o pensar mejor y corregir nuestros errores y avanzar en nuestro pensamiento. Quizá el mejor aporte que podamos darle a la sociedad

occidental, para poderlos invitar a la formación de nuestro pluralismo radical, es ése, el decirle: “no pasa nada si mañana se caen los conceptos; el comunismo no se cayó porque se cayó el muro de Berlín; la sociedad de libertades norteamericana no se va a caer porque demócratas o republicanos no gobiernen más el mundo”. Creo que, en la medida en que Occidente pueda entender lo atado y lo limitado que lo tienen sus paradigmas conceptuales y la construcción teórica que ha hecho del mundo, podrá acercarse más a incluirse en un mundo que

PRIMERA SESIÓN

cada vez, que siempre, lo está dejando más atrás. Gracias.

FERNANDO RAMOS: Se han discutido todas estas diferencias de visiones y de concepciones, no es que estemos criticando al otro, es decir, a Occidente. Simplemente, estamos poniendo sobre la mesa cuáles son sus características y cuáles las diferencias entre uno y otro, y de ahí la complejidad de este problema del multiculturalismo, del pluralismo. Creo que nada es inocente: todo tiene una carga ideológica y tiene peso, como se decía en días anteriores, y uso el ejemplo que va para Occidente y las preguntas que hizo la compañera de la India, que me parecen fundamentales para que conteste Occidente: qué es Occidente, quiénes son los occidentales, qué quiere occidente. Y esto va porque, en los últimos años, los que conceptualizan la vida de Occidente sacaron esta famosa ola del "fin de la historia" para Occidente. El sustento ahora no sé qué vaya a ser, porque es el fin de la historia, y para nosotros, los pueblos indígenas, la historia es fundamental, nuestro pasado es fundamental para ir hacia adelante. De ahí la pregunta: sin historia, ¿qué va a hacer Occidente?; si todavía no se responde qué es, ¿cómo responder qué va a ser Occidente? Quisiera terminar tomando las palabras de Marcela que dijo ayer o anteayer. Occidente debe estar escuchando estas palabras. Ojalá puedan abrir sus corazones para saber que se está cuestionando toda esta forma de vida y que por parte nuestra no tenemos ningún temor ni miedo; al contrario, queremos compartir nuestras esperanzas y nuestros sueños. Y si no escuchan estas palabras que vienen de América profunda o de algún otro lugar (del viento, o de donde sea), pues ellos tendrán que asumir su responsabilidad histórica de no haber escuchado. Nosotros estamos escuchando que hay la necesidad de ir más allá, de compartir, de razonarnos, de dialogar. Sabemos que solos

podemos seguir caminando seguros de nosotros, pero son necesarias las alianzas, compartir estas esperanzas con otros, iguales a nosotros o diferentes que están en el mismo camino. Pero Occidente quién sabe qué tan dispuesto esté a escuchar y empezar a reeducarse ellos y reeducarnos nosotros; es decir, un proceso de reeducación total y absoluta. Creo que las preguntas tendrán que ser contestadas por Occidente. Cuando todavía no contesta quiénes son, con el fin de la historia que promulgan en los colegios y en las instituciones, yo me pregunto: ¿qué va a hacer Occidente?

MAURICE MORRISET: *Merci*. El pluralismo radical no sé cómo definirlo. Si estás en Toronto, que dicen que es la ciudad más multicultural del mundo, entonces te preguntas cuál es el significado de la palabra "Toronto". No saben de dónde viene esa palabra, de qué lengua, cómo ha llegado allá. Pero yo, que hablo con las piedras de Toronto, los árboles, hasta la nieve y no soy encarcelado, tal vez soy multicultural, no lo sé. Lo que quiero decir es que, cuando tu hablas una lengua, esa lengua también te habla a ti. Cuando estaba estudiando estudios latinoamericanos en Estados Unidos (unos ocho meses), tenía que tomar un examen en inglés con los chilenos, porque en esa época, si estudiabas en los Estados Unidos el doctorado, estaba considerado como angloparlante. Y para la segunda lengua, yo tenía que tomar el examen en mi propia lengua. Me recuerdo tomando un examen en francés, y había tantas faltas, porque no sabía hablar apenas. Qué voy a decir. Pero esta cosa del multiculturalismo en Montreal para mí era realmente una cosa política para neutralizar la verdadera multiculturalidad. También hay otra cosa: yo creo que el siglo XVI aquí, en México, o el XVII en Canadá eran multiculturales; es después que se cambió a una sola lengua. Todos nosotros fuimos multiculturales, pero ahora es una mentira: es la gente no multicultural

SIMPOSIO

la que tiene impuesto su sueño de ser multicultural. *Merci beaucoup.*

MARCELA MACHACA: Hago una reflexión. Hablamos del Occidente moderno como si no nos tocara a cada uno de nosotros, pero ese Occidente moderno no está ya en Estados Unidos o Europa: está, creo, en cada uno de nosotros, porque es una concepción, no es lo geográfico. El Occidente está en todas partes. Aca vemos una división que estamos poniendo; me parece que es necesario para nuestras reflexiones. Occidente moderno creo que nunca ha sido moderno. Hay un libro de ¿Latour? (no sé si es italiano) que dice: "nunca hemos sido modernos", y lo dice en el sentido de que es moderno un sistema de conceptos en el que separan la vida y lo inerte, lo que nunca se ha hecho. Entiendo que Latour más o menos trata de hacernos ver por el lado de que un laboratorio de microbiología (me parece) trata de aislar los microorganismos y al final de cuentas no puede. Es solamente abstracción, una abstracción mental que no se da en la realidad. A lo que me refiero básicamente en esta reflexión que tenemos es a esta abstracción mental, a ese conocimiento que trata de dividir la vida, cuando en realidad, en lo concreto, el mundo no tiene costuras, no tiene esa división que le ponemos mentalmente. La confusión del mundo occidental moderno es, precisamente, abstracta, ¿no?: es a partir de la nada, es una abstracción mental. Bueno, pero uno podría pensar: ¿qué daño nos hace eso a las culturas originarias? Realmente no estamos diciendo que la cultura occidental moderna tiene que pensar igual que nosotros; eso a nosotros no nos llama la atención. El daño que nos hace a nosotros está en ese sistema de conocimiento; esa concepción del mundo es lo que nos ha separado de nuestra familia, como dice también Leonilda; nos separa y a veces es trágico. Por ejemplo, y eso creo que es el caso de cada uno de los "indígenas" que hemos pisado la

universidad y son escolarizados, que hemos ido más allá. Este renegar a lo nuestro es fatal. O sea, muchas veces no es el Occidente geográfico el que mata la cultura indígena, originaria: somos nosotros mismos, y me pongo yo porque fui parte de esa destrucción de mi cultura. Yo creo que es más conceptual que geográfica, porque, lo vuelvo a decir, este Occidente está en cada uno de nosotros, en los que hemos pasado esta escolarización de separarnos de la naturaleza, porque la educación nos ha formado para ser amos y dueños, poseedores de la naturaleza. Eso es, en concreto. Y esto viene pues de Occidente. Este sistema de conocimiento es de Occidente moderno, no del Occidente geográfico, donde hay muchas culturas. Lo moderno y la exportación cultural que hacen, y la importación que hacen nuestros gobiernos, la importación que hacen nuestras élites intelectuales. En eso radica, yo creo, y precisamente es por eso que hay que tratar de distinguir en qué medida nuestra responsabilidad está en eso; yo creo que casi todos hemos sentido querer modernizar nuestra cultura, y yo veo que precisamente andando por ese sendero de querer modernizar, de querer cambiar lo nuestro, es que nos hemos dado cuenta que hay otra forma de ver.

Muchas veces es difícil ver esa pertenencia a una cultura, porque tienes una venda. Desde pequeño te ponen una venda muy grande, muy oscura, y unos lentes oscuros, de tal manera que no puedes ver tú mismo, no puedes percibir. Por eso, lo central es esta descolonización mental. Hay una colonización mental que nos va arrasando en nuestros pueblos. En eso tenemos cuota de responsabilidad los que nos hemos educado; tenemos que pasar por un proceso de desescolarización. Yo me siento como desprofesionalizada, me siento como desaprendiendo cada vez este Occidente moderno que tengo y me sale. Tengo las dos cosmovisiones en mí, conviviendo de manera, en este caso, de

PRIMERA SESIÓN

crianza, tal vez de trazar puentes, de tender puentes. Está en uno mismo el cómo uno comparte y cría esas dos formas de cosmovisión que uno tiene, porque, como agrónoma, yo estoy con la cultura occidental moderna. Sí, lo soy, ya me formaron como tal. Pero tengo otra cosmovisión. ¿Cómo se da ese diálogo de cosmovisiones en mí? Esa es una cuestión que no tenemos que pensar mucho; por ejemplo, en lo de tender puentes, yo creo que ese tender puentes está en uno mismo, y ese diálogo intercultural está en cada uno de nosotros porque están las dos cosmovisiones.

En el PRATEC hablamos de tratar de “patear con los dos pies”. Yo no reniego de lo que he sido hasta hoy; no quiero taparme la cara, el cuerpo de ser agrónoma; no me tapo, no me corro porque trato de capacitarme, de profundizar en los aspectos de la ciencia para poder “patear con los dos pies”. Muchas veces, cuando hablamos así, pues se van a las faldas de su cultura y ahí se refugian, ¿no? Pues no: no nos hemos refugiado. En el caso de nosotros, tratamos de entrar a los aspectos de todos los elementos que vienen dentro de la cultura occidental moderna. A entrarle a todos esos aspectos nunca nos hemos negado, porque esa es la forma de ser de nuestra cultura, y nos permite saber desde adentro cómo es esa naturaleza para “patear con los dos pies”. Por ejemplo, eso de la planificación. Ahora, la planificación estratégica es para todos una exigencia. Esa forma de pensar, de hacer linealmente las cosas, no es pertinente, pero define en el otro lado la forma de comunicarse y la forma como lo entienden: lineal. Nosotros no le exigimos a Occidente moderno que entienda la forma cíclica del tiempo que sabemos entender en nuestra comunidad, pero tratamos de ser amables y explicamos las cosas de manera lineal, pero eso no lo hacen ellos. Esa es un poco la forma en que en mí radican esas dos

cosmovisiones distintas. Mi forma de ser y de actuar es entrar en contacto, y con esa entrada en contacto estás en crianza junto con los demás, aunque con el occidental moderno también estás definitivamente en crianza, pero él no te permite criar. En esa circunstancia, tu relación es vertical, no de crianza. Pero para estar en contacto con tu comunidad tienes que tener igualmente esa misma cosmovisión, y lo entiendes. Yo veo que por ahí radica la cuestión de las dos cosmovisiones, y no me son conflictivas. Lo trato de criar de la mejor manera para “patear con los dos pies”, lo que también es peligroso, porque a veces uno mete autogol; y hay que estar conscientes de eso. □



LA CONVIVENCIA, SISTEMAS NORMATIVOS

(8 y 9 de diciembre de 2003,
Antiguo Colegio de San Ildefonso, México, DF)

Mesa La convivencia

(8 de diciembre)

RAYMUNDO SÁNCHEZ BARRAZA: Parece que ya estamos todos. Podemos empezar centrándonos en el tema que nos toca tratar. Los organizadores me pidieron el servicio de la moderación; pues aquí está su servidor que viene de Chiapas, Raymundo Sánchez Barraza, moderando. El relator es Sergio

Beltrán, y quien pide la palabra es la compañera Paulina. Bueno, iniciamos la plática, con el tema de *la convivencia*. Seguramente todos ustedes ya leyeron en la convocatoria cuáles son las



preguntas que se nos plantean para conversar sobre este tema. No sé si alguien quiere leerlo... podría ser Roberto.

ROBERTO OCHOA (lee): “Cada uno de *nosotros*, particularmente entre los llamados ‘pueblos indios’ o ‘indígenas’ y en comunidades rurales, pero también en barrios populares urbanos, existen formas propias de normar la convivencia en su seno y las relaciones con los de afuera. Esas formas se mantienen en continua interacción y generalmente en contraposición con las formas dominantes en las sociedades mayores en que esos *nosotros* existen, expresadas o no en leyes y disposiciones.

“¿En qué consisten esas formas propias de normar la convivencia? ¿Cómo se caracterizaría a estos ‘sistemas normativos internos’? ¿Cuáles son sus principales diferencias con los sistemas dominantes -tanto los que tienen el carácter de derecho positivo como los que constituyen prácticas generalizadas, ilegales o extralegales? ¿Existe incompatibilidad radical entre ambos sistemas?”

“En los últimos años se han producido diversas formas de reconocimiento legal e institucional de los sistemas normativos internos de diversos grupos, a menudo calificados de ‘usos y costumbres’. ¿Cuáles son los resultados de esas experiencias? ¿En qué medida tienden a implicar su reducción al marco del derecho positivo, asimilándolos por ejemplo al tratamiento convencional de minorías o estratos de población (niños, ancianos, discapacitados...)?”

MOJDEH HOJJATI: ¿Puedo hacer una sugerencia?

RAYMUNDO SÁNCHEZ BARRAZA: Dígame.

MOJDEH HOJJATI: Casi todos se conocen aquí, pero yo creo que algo básico para la convivencia es mirarnos y decirnos por lo menos nuestro nombre, de dónde venimos y a qué le tiramos (risas).

SEGUNDA SESIÓN

RAYMUNDO SÁNCHEZ BARRAZA: Yo creo que la sugerencia es más que pertinente; ¿les parece bien? Bueno, aceptamos la solicitud de presentación de la compañera: quiénes somos, de dónde venimos, qué hacemos. Hermano, por favor.

DANIEL PERERA: Mi nombre es Daniel Perera. Soy guatemalteco y recién me gradué de la universidad en Estados Unidos. Llevamos un mes en Oaxaca y tenemos la esperanza de trabajar cercanamente con el CEDI, y si no, con otras organizaciones civiles de Oaxaca.

MEGAN SMITH: Yo me llamo Megan Smith, soy de San Francisco y estoy igual que Daniel.

ROBERTO OCHOA: Yo me llamo Roberto Ochoa. Vivo en Cuernavaca, soy abogado por formación profesional y estudio una maestría en filosofía política. Por eso me interesa el tema de *la convivencia*, las normatividades internas y externas y la compatibilidad, en México, de los sistemas normativos con los “usos y costumbres”.

SERGIO BELTRÁN: Buenos días a todos. Mi nombre es Sergio Beltrán. Trabajo coordinando los proyectos de una organización que se llama la Universidad de la Tierra en Oaxaca. Nací en el Distrito Federal, pero tengo varios años radicando en la ciudad de Oaxaca.

PAULINA HASSEY: Yo soy Paulina Hassey, yo tuve la oportunidad de estudiar una maestría en Nueva Zelanda, donde estuve muy cerca de un grupo indígena de allá, los maorí. Esa experiencia me cambió la perspectiva, y al volver aquí a México quiero involucrarme de la misma manera en mi propio país, con mi propia gente; quiero hacerlo en el CEDI o en la Universidad de la Tierra.

HÉCTOR ROSALES: Me toca. Les decía a las compañeras que vamos a estar aquí compartiendo nuestra palabra, nuestras historias. Yo soy... bueno, no sé quién soy, pero

desde hace 47 años ando por la vida con el nombre de Héctor Rosales, y con ese nombre he publicado varios libros que después me gustaría que ustedes pudieran hojear. Uno se llama *Casco, vivencias en un barrio popular y la neta del Arte Acá*; otro se llama *Tepito, ¿barrio vivo?*, y es la síntesis de la historia de Tepito, aunque se quedó en el camino en 1991. Recientemente coordiné con Raúl Béjar un libro, *La identidad nacional mexicana como problema político y cultural. Los desafíos de la pluralidad*. José Manuel Valenzuela seleccionó un trabajo mío, “Culturas urbanas. Balance de un campo de investigación”, para incluirlo en el libro *Los estudios culturales en México. Epistemología y perspectivas*, coordinado por él. y recientemente publicado en un colección que se llama “Biblioteca Mexicana”. También puedo decirles que me considero una persona muy interesada en el tema de *la convivencia*. Acabo de entregar a CONACYT un proyecto que se llama “Los caminos de la creación, identidad cultural, artísticos y conocimientos” y me estoy apoyando en la teoría de Gardner de las inteligencias múltiples. Una de las inteligencias que hemos desarrollado es la personal, que tiene que ver con otra persona, que es el conocimiento de nosotros mismos y lo interpersonal. Tenemos una idea de conocer nuestra historia y de decir quiénes somos, de dónde venimos, cuál es nuestra personalidad... pero nos hemos sacado un poco de quiénes somos nosotros. Por eso me interesa mucho esta mesa.

VÍCTOR GARCÍA CENOBAL: Soy Víctor García Cenobal y vengo de una comunidad triqui del estado de Oaxaca.

MOJDEH HOJJATI: Mi nombre es Mojdeh Hojjati. Soy de Irán, en donde viví hasta los 15 años; después viví varios años en Estados Unidos y ya llevo siete años viviendo en México, el último en San Andrés Chicahuaxtla. Estoy aquí para escuchar y ver qué aprendemos de estas pláticas juntos.

SIMPOSIO

ANTIX IQUIN: (Saludo en maya.) Muchas gracias, muy buenos días a cada uno de ustedes, hermanos, hermanas. Mi nombre maya es Antix Iquin. Creo que ya dije el significado. Está compuesto de tres palabras: *an*, que parece en inglés pero quiere decir monte; *tix* es regar, es revolver; *iquin* es pájaro. Yo soy de la nacionalidad maya ajopala, que está en el estado guatemalteco. Mi trabajo ha sido siempre afuera del gobierno y mi lucha es encontrar, perfeccionar, hablar otro idioma maya. En Guatemala se hablan 21 idiomas mayas y conozco varios, incluyendo el mexicano. Acabamos de tener una reunión, una asamblea a nivel de Belice; también hay un maya guatemalteco. En Chiapas tuve la oportunidad de estar en la traducción al ajopala del acuerdo que se hizo en San Andrés entre zapatistas y gobierno. Mi trabajo ha sido en antropología y en lingüística, pero desde un punto de vista no universitario, sino desde la práctica. Actualmente trabajo para la Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala, soy presidente de la comunidad lingüística ajopala y estoy para servir y para escuchar a cada uno de ustedes.

RAYMUNDO SÁNCHEZ BARRAZA: Nos trajeron estos otros papeles, que nos recomiendan para situarnos en el tema de nuestra conversación. Son conclusiones de la primera y la segunda sesiones del coloquio (*quiénes somos* y *qué tenemos en común*). Faltarían las de la tercera y la cuarta (*nuestros sueños y el sentido de nuestra luchas*). ¿Les parece que las leamos? ¿Sí? Adelante, Paulina.

PAULINA HASSEY (lee): "¿Quiénes somos?"

1. Somos pueblos, cada uno con características singulares, únicas.
2. Al referirse a todos estos pueblos que somos, se han usado términos ajenos que nos homogeneizan, nos uniforman, y tienden a excluirnos, a marginarnos, a oprimirnos.

"3. Algunos pueblos están usando el término 'indio' para afirmarse políticamente; otros lo han rechazado y enterrado. No es un término que todos los pueblos acepten y no es capaz de expresar lo que somos.

"4. No debemos buscar una generalización que mezcle superficialmente algunos atributos comunes. Será otra manera de uniformarnos.

"5. Para hermanarnos, hemos de partir de nuestra realidad como pueblos diversos y de las posturas de cada uno, considerando de manera incluyente a quienes no son como nosotros.

"6. Al dejar atrás términos excluyentes y homogeneizadores, no se trata meramente de encontrar palabras y conceptos alternativos que a lo mejor vendrían a cumplir una función semejante. Más bien, necesitamos des-cubrir lo que está ahí, en plenitud, como raíces comunes o como raíces distintas que se entrelazan y se nutren mutuamente."

HÉCTOR ROSALES: Perdón que interrumpa, pero yo creo que es muy importante que estemos juntos, y eso es lo que más celebro. Que usemos la palabra escrita no me hace muy feliz, porque me gusta más la oralidad. Pero ya que estamos usando la palabra escrita, creo que es importante no solamente leer lo que está, sino pensar lo que está. Entonces, los invito a que, si de alguna manera lo que oímos nos brinca como un conejito, no nos quedemos con ganas de preguntar. A mí me brincó el conejito en el punto 6, en los últimos dos renglones, donde dice: "necesitamos des-cubrir lo que está ahí, en plenitud, como raíces comunes o como raíces distintas que se entrelazan y se nutren mutuamente". Por un lado, des-cubrir, está puesto a propósito, como algo que está atrapado, oculto, de alguna manera enmascarado. Lo que les preguntaría, y me

SEGUNDA SESIÓN

pregunto, es qué es la plenitud, qué es lo que está en plenitud. Así lo dejo para continuar con la lectura y recordar después la idea.

SERGIO BELTRÁN: Por favor, una súplica: pidan la palabra a Paulina o, en su caso, digan su nombre antes de hablar, para que los compañeros que están grabando puedan ubicar quién es quien.

PAULINA HASSEY (lee): “¿Qué tenemos en común?”

“1. Es más lo que nos une que lo que nos separa.

“2. Entre las actitudes que tenemos en común se encuentran:

- “El principio ético de la reciprocidad.
- “La confianza.
- “La comunalidad.
- “El servicio.
- “El cariño.
- “Criar y dejarse criar.
- “La forma de constituir la autoridad, que se gana sirviendo y consiste en servir.
- “La sabiduría -que se comparte y es comunitaria.
- “La relación respetuosa con la naturaleza, con nuestra Madre Tierra.
- “Las formas de organización política, que se rigen por el principio de servicio comunitario y de justicia.
- “La fiesta, que expresa simultáneamente un espíritu gozoso y el rechazo a la acumulación.
- “El respeto a los diferentes, celebrando esas diferencias
- “La noción de propiedad comunal, contraria al afán obsesivo individualista, que quiere poseer lo que no se puede poseer, como la Madre Tierra.

· “La capacidad de resistencia, de seguir siendo lo que somos a pesar de todas las fuerzas y factores disolventes.”

RAYMUNDO SÁNCHEZ BARRAZA: Y hasta ahí llega. Faltarían las conclusiones de la tercera sesión (*nuestros sueños*) y la cuarta (*el sentido de nuestras luchas*). Pues tenemos ya los elementos para iniciar el conversatorio. En cuanto a la invitación que nos hacía Héctor, sólo les pido que soliciten la palabra. Bueno, iniciemos con lo que está puesto sobre la mesa.

HÉCTOR ROSALES: Como decimos en Tepito, “me voy a aventar como El Borrás” (o sea, a lo pendejo). Les decía que estoy muy contento de estar aquí, estoy muy feliz y los invito a pensar realmente lo que decimos. Seguramente, algunos de ustedes lo hacen todos los días y a todas horas, y no les va a costar mucho trabajo. A mí sí me va a costar mucho trabajo, porque estoy entrenado para contener mis emociones. Estoy luchando contra ser universitario por 20 años, y es una cultura extra que se agrega, como una máscara que muchas veces nos impide hablar con el corazón, porque casi siempre estamos pensando en que lo que digamos sea perfecto y esté avalado por alguien que lo escribió hace muchos años (o hace pocos, o ayer). Voy a tratar de hacer a un lado todo lo que he leído y de consultar mi corazón para hablar.

Para contestar la pregunta que hacía: lo que está en plenitud como raíces comunes o distintas somos los siete mil millones de personas que estamos en el mundo (más los que están naciendo). Lo que pasa (y para titularlo con el tema de *la convivencia*) es que todos estos siete mil millones de seres humanos hemos olvidado lo que somos. Nos han dicho que somos de nacionalidades distintas (mexicanos, iraníes, mayas) y en muchos pensamientos se nos ha dicho que somos hijos del sol y las estrellas. No basta. Yo pienso que ése es el principio: darnos

SIMPOSIO

cuenta de que hay un principio superior a nuestra existencia individual, porque somos como granos de mostaza o de arena, granos de nosotros. Tomando en cuenta el gran tiempo transcurrido desde el *big bang* hasta la actualidad, lo que podamos vivir nosotros, aunque sean cien años, no significa nada. Lo que está en plenitud somos todos. Lo que hay que descubrir es ese principio, que desde el *big bang* hasta el *kung fu* o lo que pase estamos despiertos o tenemos la capacidad de estar despiertos. Y estarlo significa no solamente abrir los ojos, sino usar todo nuestro cuerpo como una gran... iba a decir "herramienta", pero no es cierto: no somos "herramientas", como planteó el pensamiento europeo, ni somos imágenes: somos universos completos. Y nuestro cuerpo... bueno, los invito a que se toquen por favor su corazón. ¿Lo están escuchando? ¿Compañera, está escuchando su corazón? A ver, toquen el corazón de alguien. Bueno, espero que se hayan dado cuenta de que estamos vivos y que somos seres en plenitud.

Esa sería mi primera idea: para convivir, el primer paso es atrevernos a salir de nuestras prisiones, tocar a los compañeros, mirarlos y empezar a descubrir eso que desconocemos de nosotros mismos. Eso sería *la convivencia* para mí.

ROBERTO OCHOA: Me parece muy interesante este primer ejercicio, como de ruptura de la razón para descubrir lo vivo, y me llama mucho la atención porque ayer me quedé pensando, después de la última sesión, que no pude armar claramente en ese momento qué estaba ocurriendo. En la última sesión de ayer, la pregunta era cuál es *el sentido de nuestras luchas*, de todas las diversas luchas, y después me quedé pensando que yo percibía que el sentido de la lucha (y de las luchas de los pueblos, de las comunidades) era dejar salir la vida, la autenticidad, lo humano, los sueños... en un sentido último, la libertad, el cuerpo, el ser

hombres, ¿no? De alguna manera, relacioné el ser hombres con una intervención de que cada quien tiene sus propias maneras de interpretar. Yo tuve una intervención en la mañana de ayer. Hablaba de algunas de las corrupciones de la modernidad, en las cuales nos hemos separado de la naturaleza, del cosmos, de lo otro, por temor, por protección. Y esto tiene que ver con la tradición moderna de querer afirmar el yo. Antes de hacerlo sobre las luchas, se hablaba de los sueños, y yo platicaba mi sueño. Era fuerte porque, cuando llueve, el cemento empieza a romperse por las plantas, que rompen la estructura que nos hemos construido para protegernos o para generarnos un mundo aparte, un mundo distinto a aquel del cual somos o del cual nacimos. Y me parece que este ejercicio es una primera plantita que rompe las estructuras, los moldes, ¿no?, y quisiera llevarlo a la pregunta que, me parece, tenemos la responsabilidad de responder en esta mesa: ¿son radicalmente incompatibles entre sí los sistemas normativos modernos y los tradicionales?

La convivencia se norma en todos los grupos humanos. Por ejemplo, aquí tenemos que pedir la palabra y hay, como en todos los casos, un deber ser que de alguna manera nos permite que se dé un entendimiento común y una orientación. Pero existen diferentes formas de hacerlo. Las dos principales son la moderna y la tradicional. (Ayer hacía yo una reflexión en el sentido de que prefería distinguir entre Occidente y modernidad, porque, desde mi perspectiva, lo más importante no es de dónde viene geográficamente lo que estamos enfrentando, sino sus efectos.) La modernidad, que existe en Europa desde hace 300, 400 años, implica una transformación radical en el modo en que las personas nos relacionamos entre nosotras y con el mundo. Y esto ha afectado no sólo a los pueblos de la América profunda, sino también de África, Asia y la misma Europa, cuyas formas

SEGUNDA SESIÓN

tradicionales de convivencia han sido invadidas por los preceptos de la modernidad. Se trata de formas radicalmente distintas, y eso me lleva a preguntar, insisto, si son o no compatibles entre sí.

ANTIX IQUIN: Muchas gracias. Es complejo y muy necesario lo que estamos haciendo aquí. ¿Qué queremos, qué nos hace falta? Si es cuestión de conseguir trabajo para profesionales, yo los llevo a mi país, donde hay mucho trabajo porque hay muchos pobres. Pero nos hace falta, creo otra cosa: la humanización.

Si hablamos de lo cósmico, hablamos de nuestros antepasados, que estudiaron bajo la regla, la norma del cosmos. De eso se trata, de entender la visión del mundo que nos dejaron nuestros abuelos; de entender, por ejemplo, por qué, sin leer nada sobre el sol, tocan algún azadón, una lata vieja, cuando hay eclipse de sol.

Por cierto, yo estaba viendo que aquí los libros son baratísimos, regalados para nosotros. Fui con los compañeros mayas guatemaltecos y encontramos libros de 80 pesos, de 69 pesos, entre ellos *La metamorfosis*, de Kafka, que yo no había leído. Pero un libro que me vendió uno de los compañeros me llamó la atención y me llevó a lo que podemos llamar el mito occidental de la creación. Le dice a la mujer: “eres carne de mi carne, eres mi hermosa”, y la contestación de la mujer es: “qué quieres, eres mi amo”. Eso es una contradicción a nivel humano que tiene que ver con la visión antropocéntrica de Occidente. Yo lo estaba leyendo con otro compañero guatemalteco que es licenciado en ciencias políticas y teólogo a la vez. ¿Será que hay cosmovisión en el occidente? Sí, sí la hay. ¿Y la religión?, ¿por qué piden irse al cielo? Su cosmovisión es diferente, lejana de la maya, la azteca, la quechua. Eso es lo que hay que entender ahorita, eso es lo que hay que descubrir.

El día de hoy es el día *kaj* (*kabuj*, dicen los quichés): el día del sol, de los rayos del sol, de la sangre. Un hermano maya que es guía espiritual habla hoy del signo: que no sea contaminada nuestra sangre. El niño que hoy nace va a ser alto, va a ser historiador, va a ser el hilo que nos unirá, y si va nueve meses adelante va a ser *chej*, va a ser animal; y desde un punto de vista cósmico va a ser el fuego, va a ser la invocación, va a ser el mediador entre la naturaleza y los hombres de verdad. Es un concepto diferente, y eso es lo que hay que entender ahorita.

Yo les estaba contando un ejemplo de mí. No soy cristiano, ya me separé de la iglesia y tengo cinco años de teología. Pero por qué me salí: porque me hicieron salir. Después me fui para la iglesia resurrección y adventista: hasta ahí me quedé. Hace 20 años que estoy practicando y descubriendo. Me he encontrado y no tengo la plenitud, la perfección, pero ha trascendido a mi esposa, a mis hijos, a mis hijas. Ya lo transmití en una cosa desconocida que ellos manejan. Estoy tratando de llegar desde un punto de vista cósmico. “Hija, usted está buena para la abogacía”, y este año mi hija saca primer año de derecho y la guían los *chulul*, que son el espíritu, son las guías para la potencialidad energética que tenemos. Pero nadie nos va a entender eso. Ese es el mundo ahorita, y eso es lo que tenemos que descubrir.

Antes, yo no miraba todo lo que era cósmico en mi pueblo. Por ejemplo, cuando las abuelas entran en una iglesia y usan candela roja, negra, amarilla, blanca, verde y azul (ahora son cinco colores, porque se prohibió el negro por asociarlo con la brujería). Esas candelas son de cebo, y yo nunca había entendido que son el conecte entre nosotros y lo que ya no existe, lo que ellos llaman inframundo. Los abuelos que ya no están pero están con nosotros necesitan candela.

SIMPOSIO

Yo he sido presidente (alcalde, decimos nosotros) de un municipio. Los jueces, los abogados huyeron, pero ya acuden a nosotros. La gente llega y cuenta que hace 15 días tuvo un sueño, y uno los escucha, pero el abogado, no: ahí todo está pagado y eso no vale.

Como estamos hablando de *la convivencia*, yo tengo que darme a conocer para que el alemán, para que el gringo, para que el mexicano, para que el quechua me conozcan y reconozcan nuestras diferencias. Eso es lo que tenemos que entender aquí.

En mi pueblo, las comadronas no quieren vivir en un puesto de salud, porque les exigen que tengan su balanza y que no vayan a meter en el temazcal a la que se va a aliviarse: “no vas a meter a un niño que acaba de nacer en el churro del temascal”. Pero para nosotros es el primer bautizo del maya, donde va a haber fuego, carbón, calor, agua. Es el primer contacto que tiene el niño con el mundo. Ese es el mundo que queremos descubrir, el mundo que gira alrededor del cosmos, de las vibraciones.

Ahora, cómo compartir, cómo convivir. Lo primero que se ofrece es lo que se tiene (una silla, “siéntate”) y lo que hay (chilacayote, por ejemplo). No comprendemos eso de “no hay”. Los indígenas que hemos estudiado un poco en la universidad ya no queremos regresar a ella, sino a nuestro mundo, al mundo donde todos ríen, al mundo donde hay corazón. Para mí, eso es convivir: que no duela entender, que no duela convivir. Me acuerdo cuando llegué a la Universidad. Estudié agronomía durante tres años, pero por la violencia viví otros tres años aquí. Por respeto, mi sombrero lo quitaba (en Guatemala, al cantar el himno nacional, todos se quitan el sombrero, la gorra); entonces, yo lo dejaba caer y ya cuando miraba, ¿dónde está mi sombrero? Hoy por hoy estudio teología los sábados y podemos convivir por lo espiritual. Allá

conviven con los principios de Cristo, ya ellos tienen un imagen de Cristo, de una virgen María. Por eso, empezar a hablar es descubrir. Es lo que yo pienso, no lo sé. Va, muchas gracias.

HÉCTOR ROSALES: Le quiero proponer al coordinador otra idea también de procedimiento. Yo creo que Roberto planteó una pregunta bastante difícil: si hay un incompatibilidad radical entre los sistemas de convivencia formal, jurídico, racional, occidental y el que podemos llamar “nuestro”, o “diferente”, o donde nos sentimos felices, contentos o estamos bien. Yo no quiero contestar la pregunta, sino que después todos intentemos contestarla. Creo que sí es importante, en un momento dado, que cada quien exprese lo que piensa. Todos tenemos la experiencia de convivir, y el ejercicio que quiero proponer para hacerlo es que contáramos, habláramos de las experiencias, de las celebraciones o momentos donde nos hemos sentido felices, y que hiciéramos un ronda en la que todos pudiéramos tomar la palabra un poco. No solamente por la idea de que la palabra debe circular y que no debe estar monopolizada porque tenemos más inteligencia o habilidad lingüística o somos más merólicos, sino que, por motivos de convivir aquí mismo tenemos que ser generosos con nuestra palabra y nuestra historia, nuestras historias.

No sé si nuestro coordinador esté de acuerdo con la intención de que cada quien cuente una historia o experiencia de convivencia desde su cultura, y que se haga una ronda general para que la escuchen más, más voces.

RAYMUNDO SÁNCHEZ BARRAZA: La palabra la tiene él.

SERGIO BELTRÁN: Yo invito a que se pongan sobre la mesa todas las propuestas de dinámicas que puedan haber, pero que siempre tratemos de darle este carácter (que me parece buena idea) de que vamos a hacerla todos. Creo, sin

SEGUNDA SESIÓN

embargo, que también hay que saber interpretar los silencios, ¿no? Yo también soy merólico, hablo mucho (de hecho, es inaudito que no esté hablando), pero también creo (y eso lo he aprendido en estos años) que se pueden interpretar los silencios, y hay veces que afortunadamente ya puedo darme cuenta que es mejor quedarme callado cuando no tengo nada que decir. Entonces, tal vez, si alguien quiere quedarse callado, forzarlo a hablar me parece un poco pues sí.

HÉCTOR ROSALES: Corrijo lo que decía: los silencios se pueden.

MOJDEH HOJATI: No soy muy buena con las palabras: a veces me cuesta trabajo poner en palabras lo que siento o lo que estoy pensando. Pero uso los ejemplos que el compañero dio antes: así como cada quien habla su lengua y cada cultura tiene diferentes maneras de saludar, de besarse, cada cultura (y cada quien) tiene, quizá, diferente manera de poder descubrir, conocer a la otra persona, y muchas veces eso no es a través de palabras. Ahorita estamos aquí unas horas y quizá no tenemos chance de convivir y conocer realmente, para dejar que cada quien se descubra a su manera, porque uno lo hace en su ambiente, en donde vive. Estamos en un espacio donde sólo podemos intercambiar palabras, pero eso: no todo se expresa igual con las palabras.

Estoy de acuerdo con Roberto en que vale la pena preguntarse si son o no completamente incompatibles las normativas moderna y tradicional y que la cuestión no es tanto si es occidental, porque también en Occidente hay formas tradicionales de convivir que chocan también con la modernidad.

También quería decir que no ser profesional no significa que nos hace falta algo: hay muchas maneras de aprender, y hay muchas maneras de aportar uno a su comunidad. Para

mí, ser profesional o haber estudiado o tener un diploma no significa tanto como poder hacer con tus manos algo necesario en tu comunidad. Eso es lo que yo llamo convivencia.

ROBERTO OCHOA: Yo trataría un poco de polemizar, empezar a tratar de polarizar un poco la conversación. Me parece que en el coloquio todos nos regocijamos mucho con el encuentro, ¿no?, porque había mucha inteligencia, mucha humanidad en todos, y eso nos hizo sentir un consenso: como que salimos todos hermanados y de acuerdo. Fue difícil que se diera una polarización. Ahorita, como somos menos, como podemos hablar más tiempo, como que podemos empezar a romper esas imágenes románticas que tenemos de cada uno: "éste es muy inteligente, y todos dicen cosas valiosas, verídicas". Yo creo que también podemos discutir, polemizar, equivocarnos y luego reconocer y llevarnos a nuestras cabezas lo que a lo mejor tenemos que cambiar o reflexionar a partir de la discusión.

Primero quería discutir con la posición de que sea muy difícil la pregunta y eso nos implique abandonarla, porque, aunque nosotros la abandonemos para no complicar la conversación, es un hecho que la complicación está mucho más allá de este grupo. Es decir, lo que es un hecho es que hay problemas muy serios que vivimos a partir de lo que aquí se identifica con estas palabras, ¿no?: leyes que se fuerzan a aplicar, a cumplir, y posiciones, luchas culturales. Entonces, le daría la importancia que tiene la pregunta.

Por otra parte, no sé si comprendí bien, pero creo que el Occidente es mucho más que sólo el antropocentrismo o el cristianismo mismo (o el génesis, o el modo cristiano de ver el mundo). También creo que, aunque haya sido poquito antes de lo que se conoce como modernidad, el encuentro de América con Occidente es en realidad un encuentro con el occidente moderno, un encuentro con un invasor.

SIMPOSIO

Occidente no es sólo dominación del mundo, o antropocentrismo, o dominación de lo masculino. Creo que si identificamos al occidental con eso es porque nuestro contacto es con el Occidente conquistador. Y sí, el discurso que quiere el Occidente conquistador es así. Pero nosotros... Yo decía ayer que quiero hablar como moderno porque lo soy. No puedo evitarlo: mamé la modernidad, mamé sus ideas y soy una persona moderna. A veces mi búsqueda es por entender que ese Occidente del cual viene la modernidad



que conozco, también tenía una tradición que incluía otras cosas y no era sólo la dominación del mundo y de los hombres. Por eso reivindico mi posición de distinguir lo moderno de lo occidental. Lo moderno es un tiempo específico que excluye hasta la propia tradición occidental, que rompe todas las tradiciones, las de afuera y las de adentro, y lo que nosotros conocemos en América es una invasión que domina, rompe todo tipo de tradiciones y no permite escuchar lo que dice la naturaleza, lo que dicen las tradiciones.

SERGIO BELTRÁN: Quizá soy un pragmático, o la modernidad me vició de tal forma que no puedo olvidar el fondo de las cosas, pero para mí convivir es "vivir con". A mí no me importa si es chino, indio, musulmán o gringo: tengo amigos de muchos lados, por suerte, y la convivencia que he logrado con ellos ha sido porque nos pudimos ver a la cara al mismo nivel. Y eso es básico para lograrlo: no importa la raíz que te nutre, no importan los mitos que te forman, si dentro de ellos cabe el respeto de ver como igual al que está enfrente, si tu corazón te llama a ser tan generoso como para abrirte y abrirle lo que tienes y estar dispuesto a que se abra y abra lo que tiene, e intercambiar con respeto eso que está adentro. Te puede gustar o no, puedes estar de acuerdo con ello o no, pero, como dice una

frase de la revolución francesa, una de las frases-mito internacionales de la modernidad de Occidente (frase que me encanta y repito cada vez que viene al caso y ahora hay oportunidad): "estoy casi totalmente en desacuerdo con todo lo que dices, pero daría mi vida por defender tu derecho a decirlo". Creo que cuando vemos esa generosidad para con nosotros (dar la vida por defender el derecho de los otros no es ser generoso con ellos: es ser generoso contigo mismo, ¿no?), ahí tenemos tal vez el único lenguaje universal que podríamos encontrar para la *convivencia* digna, justa y respetuosa, ¿no?

RAYMUNDO SÁNCHEZ BARRAZA: Les voy a soltar un poquito la cuerda que traigo por dentro (risas). O sea, ahorita quiero ser radical con la palabra. Obviamente, voy a retomar la pregunta.

Uso un ejemplo: hoy se celebra en Tepito la fiesta de la Inmaculada Concepción, una de las tres celebraciones más importantes del barrio. La gente que gira en torno a esa celebración está conviviendo hoy. Obviamente, la pregunta es si hay la seguridad de convivir en Tepito. ¿Quiénes la tienen, cómo la expresan, en qué ocasiones y con qué fines? Evidentemente, en otras calles de Tepito se están matando: hay violencia, hay muerte, hay destrucción. Entonces, dentro de una misma comunidad ubicada espacial y teóricamente podemos ver que al interior de la informalidad hay diferentes formas, que yo llamaría *antivida* y *provida* (no importa que la última sea una afiliación de derecha). O sea, hay formas de convivencia que están a favor de la vida y formas de convivencia que están organizadas para la destrucción y la muerte. El sistema normativo jurídico, de derecho, supone que no nos matemos unos a otros, que se respete la propiedad, etcétera, para permitir una convivencia civilizada: no una convivencia romántica ni de buena onda. Simplemente, en esta ciudad, en este país, existen leyes, y quien no las cumple va a la cárcel y es reprimido,

SEGUNDA SESIÓN

legítimamente reprimido por un sistema que todos los ciudadanos hemos aceptado, porque de lo contrario viviríamos en una anarquía, en un narcopoder.

Lo que quiero decir es que la incompatibilidad no está entre el sistema normativo de derecho y las posibilidades de convivencia positivas para la vida. De hecho, lo que hay que reclamarle al estado son ciertos modos de protección de la vida, pero que no se meta en las formas autónomas de ordenar la vida de las comunidades y que no deje de cumplir sus funciones de vigilancia y control que todos hemos legitimado.

Esa sería una idea fuerte, y antes de darle la palabra a Carlos (porque él dijo que quería hablar hasta más tarde y en otro turno) yo me preguntaría qué se necesita para convivir. Un primer acuerdo con uno mismo es estar en paz. La persona que no está en paz consigo misma es incapaz de convivir con respeto. El segundo es que, en términos de investigación, debemos pensar en los momentos de celebración que conocemos: cómo se dan las formas de participación (ahí es donde yo situaba que todos nosotros sabemos convivir, porque hemos estado en celebraciones) y subrayar dos características de las convivencias auténticas, que son la hospitalidad y la honestidad.

Por otro lado, estoy radicalmente en contra de la idea de Occidente como fetiche. La matriz, la cuna de la civilización occidental fue Grecia, y ahí hay palabras que debemos investigar y apropiarnos, como ágape, banquete, ditirambo y todo lo que fueron las fiestas dionisiacas, que en el fondo son fiestas agrarias. Nada más los invito a ir al diccionario, investigar la palabra ágape y ver si estamos o no de acuerdo. Entonces, ese fantasma de Occidente... por favor: desmadrémoslo, rompámoslo y dejemos de tenerle miedo a Occidente, "el cuco". No es cierto

que exista ese "cuco occidental": está en nuestras mentes, que no hemos sabido liberar.

CARLOS PLASCENCIA: Yo creo que convivir es tratar de entender, pero en serio, como ahorita, por dónde va. No sé si están de acuerdo con esta idea de Sergio de convivir juntos, con cariño, con comprensión, cuidándonos unos a otros. Creo que los que estamos aquí en la mesa tenemos, de fondo, distintas concepciones sobre lo que es la vida. En algunas reflexiones con otros compañeros decimos que, cuando uno está en su cama, en su lecho, en su petate, y se acuesta a dormir en esa intimidad y se pregunta: "bueno, pero en qué creo, quién soy", y se encuentra con uno mismo, posiblemente puede identificar algunos elementos de la concepción que tiene de la vida. Creo que cada uno de nosotros tiene ideas propias (que pueden ser similares o muy distintas entre sí) de lo que pudiera ser la comunidad, cómo vivir en comunidad. Creo que imaginamos distintas formas, y si las explicitáramos nos daríamos cuenta de algunas de las diferencias.

En los grupos o sociedades de los que provenimos hay también una idea sobre lo que son los ancianos. En nuestras conversaciones de estos días se prefería no utilizar la palabra "ancianos", tal vez por la connotación negativa de la idea de ese Occidente que dice Héctor que no está muy claro, de que ya no es gente productiva y hay que arrinconarla o, como en el caso de los pobres en Latinoamérica, se le carga de trabajos que se creen livianos, como cuidar de todos los hijos y de todos los nietos. Ahí hay ciertas ideas de convivencia, sea que estemos de acuerdo con ellas o no. En esta convivencia, algunas mujeres tienen ciertos papeles definidos. Algunos son muy injustos; otros, muy ricos; otros, muy amables con la propia comunidad.

También tenemos formas organizativas distintas, y si empezáramos a pensar en una

SIMPOSIO

referencia inicial (digamos, campo y ciudad), podríamos ver con mayor claridad algunas de estas diferencias en cuanto a organización se refiere.

Tenemos ideas distintas sobre la justicia, la libertad o los derechos, y se muestran en lo concreto (no en lo abstracto, no en las palabras que están por aquí en el aire). Por ejemplo: en una ciudad, si alguien comete un delito, se le apresa y se le castiga, se le mete a un cuarto, a un lugar, con otros que también cometieron delitos similares, y ahí se le encierra. En otras partes, por lo menos de México, la idea es que quien genera un problema en una comunidad tiene que restituir; es decir, tiene que hacer algo bueno a cambio de eso malo que hizo. Entonces, cuando pensamos en la justicia ya vemos que hay ideas muy radicales de cómo, aplicarla, aunque la idea de justicia sea compartida. Pensamos que la justicia debe existir, pero en este caso las cosas se resuelven de manera distinta.

También la idea de respeto es distinta. En las ciudades hay una idea que me parece un poco artificiosa del respeto hacia una persona que es líder, o exitosa, o que tiene dinero o poder. Uno los respeta, pero es un respeto muy chistoso, muy poco entendible desde otro ángulo, desde otro punto de vista. En cambio, en una comunidad indígena el respeto se maneja de otra manera. Cuando una persona va con las autoridades de la comunidad, por el respeto que se tiene a la autoridad, antes de exponer cualquier cosa y sin tocar el tema que la llevó ahí, pide permiso para poder hablar: "te pido permiso para hablar tal cosa". Y la autoridad te puede decir: "ahorita no, más adelante". Pero es otra idea de respeto. Estamos tratando de identificar distintas prácticas culturales con las mismas palabras.

Otro ejemplo: en las ciudades está siendo cada vez mayor la alegría de lo individual. Hay

cualquier cantidad de sistemas y de organizaciones trabajando para que nos sintamos cada vez más individuales, con el único propósito de ser un elemento más dentro del mercado. Es decir, yo, en mi individualidad, voy a comprar un radio o lo que sea, y me siento único porque lo compré yo como individuo, aunque alrededor haya 200 mil personas que compraron exactamente lo mismo. En las colectividades indígenas de la mayor parte de México nos pensamos juntos: somos colectivos, no individuos, y estamos muy lejanos de esta idea del mercado. En este sentido, la idea de la publicidad es muy clara, ¿no?: a través de distintas motivaciones (con elementos de carácter sexual, con elementos que tienen que ver con nuestras necesidades básicas), se nos convence de comprar unos zapatos, un coche, una computadora, lo que sea.

Yo regresaría un poco a algo que se comentaba acá al principio: que un mundo imaginario de convivencia es un mundo en el que todos viven, es un mundo en el que hay corazón. Aquí identifico que esta idea de convivencia tiene que ver con una actitud de vida, con una disposición a entender de manera permanente a los otros con los que me voy encontrando por el mundo: entender que tienen posiciones, circunstancias, ideas distintas y estar dispuesto a entenderlas, no obstante que, por ejemplo, nuestro ideal de justicia pueda ser diferente (mientras en algunos lados se castiga, en otros se busca la restitución del daño ocasionado). Recuerdo una reacción que viví con gente de Europa. Aquí en México la tradición de muertos es muy fuerte tanto en las comunidades indígenas como en las ciudades. Una práctica, que es más de ciudad, es hacer lo que denominamos "calaveras": hacer versos en torno al que está junto a mí y decir qué le pasó en su relación con la propia muerte. Los compañeros europeos lo sintieron como una agresión y reaccionaron de

SEGUNDA SESIÓN

manera absolutamente agresiva: se molestaron, gritaron, insultaron. No hubo la actitud de poder entender que, desde mi cultura, yo nada más estaba jugando con la muerte misma y que en nuestro país (como en muchos otros lados, supongo) se convive la muerte a veces de manera lúdica y a veces de manera absolutamente lamentable, como en Chiapas.

Un ejemplo más: los derechos de los niños. Todos creemos que estamos de acuerdo con los derechos de los niños, porque hay que protegerlos, hay que vigilarlos. Como decían la otra vez, son proyectos, embriones (ya ni siquiera pollitos) y hay que protegerlos y hay que ver por ellos para que crezcan sanos y demás, ¿no? En ese sentido, en muchas comunidades los derechos de los niños van totalmente en contra del papel que los niños juegan en una comunidad, y no por eso son niños maltratados, explotados, sino que juegan un papel distinto.

Tratando de seguir las ideas de Roberto, que habló de la modernidad. Yo preguntaría qué es eso. Me imagino mi modernidad, en la que se mata sin razón. Tenemos las armas más desarrolladas, con mucho trabajo científico detrás, y con ellas se fue a matar iraquíes recientemente. Hay cientos de científicos, hay millones de dólares detrás de este tipo de desarrollos con el único propósito de matar. Podemos justificarlo y decir: es que hay que matar a unos, no a todos. Hay que matar a los que se oponen, no a los que están con nosotros. Pero bueno, no sé si esa idea de modernidad se reflexionó. Por otro lado, yo diría que tal vez la modernidad cree ciegamente en la ciencia; no lo sé, es una pregunta para poner sobre la mesa y podernos entender y poder convivir sin caer en posturas como la de "ah, ¿tú eres moderno?; entonces, tu Dios es el de acá". No me imagino las ideas que trata de expresar Roberto. ¿O la modernidad tiene que ver con un reconocimiento de la pluralidad, es decir, que somos de culturas

distintas, de experiencias distintas, de familias distintas, de sociedades construidas históricamente de manera distinta?

Bueno, creo que *la convivencia* tiene que ver con esa actitud de tratar de ponernos en los zapatos del otro, de tratar de entendernos, de poner las cartas sobre la mesa para que estemos en un mundo en el que todos viven, en un mundo en el que hay corazón, o para vivir juntos con cariño, con comprensión, cuidándonos unos a otros.

ANTIX IQUIN: Creo que todo depende de cómo entienda uno la modernidad. Yo salí de un colegio católico a la universidad, donde iniciaron una dinámica de imitar a una persona famosa que sale en la televisión, y la verdad, siendo bachiller yo no conocía la televisión. Como salí de un colegio católico, ahí sólo se encontraban americanos hombres; hasta al salir de vacaciones, no mirábamos una mujer, porque también era pecado. Si pasaban unas monjas, tenían que pintar los espejos para que nadie las mirara. ¡Qué sabía yo de televisión! Pienso que eso es la modernidad. Una compañera universitaria pasó para adelante y empezó a moverse; yo tenía que saber el nombre de ese personaje y de plano no lo sabía. Esa es la modernidad, va.

Pongo otro ejemplo de Guatemala -y no son chistes, sino verdades. Por lo regular, cuando suena el timbre uno dice "aló"; yo estoy en una academia donde, en lugar del "aló", vamos a utilizar una palabra maya. Empiezan a decir *sakarik*. Viene un compañero que no es maya: "pues aquí no se puede hablar en maya, en tu dialecto".

Mi profesión no es guía espiritual, sino que manejo ciertas cosas; tal vez mi último sueño es ser sacerdote maya antes que universitario, pero llegan y me enseñan a llenar una forma de nacimiento: qué día fue concebido, que día fue nacido y cuál es su conducta, su destino. Tuve la

SIMPOSIO

oportunidad de manejar la máquina (la computadora) y eso me costaba 15 minutos, y tengo que sacar y usar calculadora. Pero ahora sólo apachurro un botón y en menos de cinco minutos ya tengo una clave. Creo que esto es la modernidad.

La primera vez que fui a Alemania, claro que había mayas, pero disfrazados. Llegué a Alemania: "es que tú eres indio". Es como si pensarán que uno tiene alas; sin embargo, yo llegué en un avión; soy maya y guatemalteco, y sin embargo llegué en un avión. Si no, cuándo voy a la modernidad.

El compañero Miguel, Michael, que es de Canadá, dice: "voy a tu pueblo y te voy a enseñar el fuego solar". Pa' qué: los mayas no van a querer, los quechuas no van a querer, pero eso no contradice mi identidad. Ese es el avance de la modernidad. Como decía un compañero maya, antes éramos sólo choferes; hoy ya somos dueños de las camionetas. Es la modernidad y no contradice en nada.

Esto es lo que yo quería decir de la modernidad. Creo que no todos piden luz ahorita, y eso (y todo esto, pues) es modernidad.

Ahorita voy a hablar un poco de lo rural y lo urbano. En el área urbana, claro que hay una costumbre, y sigue, sólo que es un poquito cambiante. Pero en el área rural se quitan el sombrero para comer: es una norma. Para casarse, una *patoja*, una muchacha, una joven, se tiene que pedir tres veces -es la costumbre. Si durante el matrimonio se divorcian, también hay que pedir permiso para divorciarse uno. Si tuve que pedir mi esposa ante el público, también ante el público y seguidores tengo que explicar que ya no nos gusta. Todo esto es una norma en lo rural. Y en lo urbano, "papá, dame permiso para hablar con mi novia". Se va perdiendo la costumbre.

En mi comunidad soy quizá el único que sabe leer y que ha llegado a la universidad. Tengo dos hijos; ahorita, mi hija se recibió de maestra, y el otro, este año. Estoy hablando de una comunidad de 400, 600 personas. ¿Me conocen como Andrés Paulo? No, me conocen como Antix Iquin. Ya cuando llego a la cabecera del municipio, hay muchos que se llaman Andrés Paulo. No los encuentran, y yo me identifico como el estudiante, el que fue alcalde: "¡Ah, sí, el que...!" Si vamos a nivel departamental y preguntamos dónde está don Roberto Ochoa, dicen que no saben y lo miran a uno como a un salvaje. ¿Cómo es posible que ni siquiera respondan a los buenos días con que los saludamos? ¡Ah!, pero eso sí, en mi comunidad, si usted va, le responden: "¡ah, sí, es aquel que está ahí, lo conocemos", y por el color de camisa que usa usted saben si es católico, si es evangélico... allá lo saben. Claro que no está escrito, pero hay normas de convivencia que se dan y no recoge la ley.

Nadie estudia la ley en Guatemala. El artículo cuatro de nuestra Constitución dice que todos los que vivimos en Guatemala somos iguales, no importando el estado civil en que está, y deberíamos de convivir como hermanos, en hermandad. Sin embargo, hay pobres, hay discriminados. ¿Por qué se fueron los indígenas a la guerra? había pobreza. Entonces, nuestra misión ahorita en el pueblo en Guatemala es que el pueblo indígena está buscando su partido, que no se llama "indígena", sino *Pok Mak*, que quiere decir "partido organizado pluralista". Quienes andan ahí son indígenas y, sin tener ni un centavo, en 20 días juntaron cinco mil votos. Yo no me apunté en el partido indígena, aunque he participado mucho. Una de mis hijas, que cumple 18 años, se mete para salir de jurado, y cuando le dicen que no, sale (estaba en otro partido y no es la primera vez que participa). Rompe todo en trizas y entonces alguien dijo: "la cárcel; hay cárcel, pero para el indígena, para los pobres,

SEGUNDA SESIÓN

no para los ricos”, y ahí viene la situación la no legitimidad de la autoridad de las leyes. Es ahí de donde viene. Entonces, ¿hay convivencia? No, no la hay. Además, qué convivencia. Yo he convivido en la universidad con mis compañeros, pero a veces es una convivencia pasajera.

Tuve la oportunidad de estar en la mesa de negociación cuando se negociaron los acuerdos de paz, de derechos humanos y de identidad indígena. Los grandes políticos, los universitarios dicen: “qué tal, Paulito, ¿como estás, un cafecito, un traguito? Ah, pero cuando llega el acuerdo de identidad de los pueblos indígenas, “disculpen lo que les voy a decir, pero Guatemala tiene el primer arzobispo, que no es una mala persona, pero es el que nos discrimina”. “No, no: el tema de ustedes es indígena. Derechos humanos no tiene que ver ustedes; tampoco salario, trabajo. Ustedes no van a poder tratar esos temas”. Sin embargo, pudimos después de cuatro años de negociación (no, 11 años donde yo estuve). Ahí sí podría ser convivencia. Cuando sale identidad y fortalecimiento de la sociedad civil, nadie quería avalar y tenía que avalarse a nivel de Guatemala. Tenían que traer un obispo de México y nos fue duro. Nos apoyaron gente de derechos humanos que no son mayas y mujeres organizadas. Sale una mujer y dice: “los más discriminados aquí son las mujeres y los indios, y aquí sí vamos a defender hasta que pase el acuerdo de identidad de los pueblos indios”. Bueno, ahí hubo convivencia de varios grados: “usted es indígena, yo soy no indígena y ya ganamos, porque tenemos que entrar en la vida social, pero ya como un partido político. Usted estuvo a mi lado, pero ya estando en la vida política no lo llama “partido político”, sino convivencia. Yo estuve refugiado aquí. Hay no mayas que me apoyaron, me sacaron del país; pero ya cuando me metí en política, ya no: “vos no te metés en esas babosadas”. Cuando llegué a ser candidato, “¡vos

mirá!”, y se rompió *la convivencia*. Pero por qué, si yo sé el mame, yo sé el cajobal. Entonces, hago una convivencia interna. Bueno, estuve fuera del país y de mi comunidad casi por 15 años para poder estudiar; ya casi no me tomaban en cuenta. ¿Por qué? Porque ya ni hablaba bien mi idioma y pues hay un rechazo. Y no es por conveniencia: hoy no tengo problema, mis niños no tienen problema interno.

Ya dijeron los compañeros que es de comprender, de entender cada quien según sus circunstancias. Para los compañeros que están todavía en guerra es difícil; tal vez van a compartir con nosotros su palabra revolucionaria. Nosotros ya pasamos la etapa revolucionaria de nuestra lucha. Ahorita es diferente: es obtener un partido, lanzar a nuestro compañero para que sea parte del estado. Los compañeros quechuas tienen una postura diferente, y nosotros tenemos una postura diferente. Los compañeros zapatistas indígenas me entienden: tienen una postura y nosotros tenemos una postura en el proceso revolucionario. En Guatemala tuvimos varias experiencias medio marxistas leninistas y hay cuatro grupos en situación revolucionaria.

Entonces, yo pienso que *la convivencia* es eso, al menos en mi persona: compartir, decir quién soy, aceptar al otro.

CARLOS PLASCENCIA: Yo insistiría un poco en lo mismo, pero con otros ejemplos. Para mí, esta idea de convivir tiene que ver con experimentar y compartir las ideas, los sentimientos, las costumbres y las normas. Es decir, cuando uno va a un pueblo aquí en México, o a alguna ciudad en otro país o continente, uno siempre pregunta ¿cómo es acá?, ¿no?, para procurar no romper por lo menos las normas mínimas e irse adaptando. Me parece que es una actitud que no todos tienen y que se va perdiendo desde ciertos grupos sociales. Muchos llegan a hacer lo que quieren, y lo podemos ver muy claramente

SIMPOSIO

en el sistema mundial globalizado, por ejemplo de hoteles: uno puede ir a Alemania, a la India, a Estados Unidos o a México y, si es la misma cadena hotelera, no hay ninguna diferencia: es prácticamente la misma comida -y, bueno, es un poco como una imposición. Uno está acostumbrado a ser como es y a que lo atiendan como se debe. Creo que hay una actitud distinta en este sistema.

Quisiera comentar algo relacionado con la bebida. Ya nos han dicho los compañeros que siempre hay que darle una probada a la tierra, a la *pacha mama*, a la Madre Tierra. Aquí, en muchos pueblos de México, se hace lo mismo. Es un poco diferente hacia el norte. Lástima que no haya aquí mucha gente del norte de México; en sus zonas indígenas son prácticas culturales un poco distintas. Por ejemplo, en la zona tarahumara es saludar con el teshuino a los cuatro puntos cardinales, aventando un poco de teshuino. Es una manera distinta, pero tiene que ver con lo mismo: es un reconocimiento, pedir permiso para estar en paz y poder beber. En cambio, esta idea es diferente en una ciudad. Lo vimos en los noticieros con un funcionario público de México, que pues bebió mucho y tuvo ganas de mear... y lo hizo en la calle: hizo pipí en la calle. Llegaron las patrullas y, como no sabían quién era, pues lo tomaron preso. Ahí la idea es que va al ministerio público y ahí se ve si se le aplica una multa. Es una cosa que... mear, en este caso, mear en la calle, se arregla con dinero, porque así son las normas, así es la ley: si no pagaba, se estaba unas horas ahí en un cuarto, resguardado mientras se le pasaba. En pueblos indígenas (aunque no es uniforme, generalizo para tratar de dar una idea que ejemplifique), quien bebe y sabe que bebió se mete solo al cuarto que funciona como cárcel del pueblo. A mí me ha tocado ver cómo se introduce, si hay candado saca las manos y lo cierra, o, como no hay ninguna necesidad de que esté asegurado,

pone un palo de escoba para que se vea que está encerrado. Y ahí la gente se encierra y sabe perfectamente que al día siguiente tiene que salir públicamente a la plaza y pagarla, ¿no? Tiene que hacer una labor de carácter comunitario. Entonces, aquí también el mismo hecho merece dos concepciones de las cosas, dos sistemas normativos distintos en los que las formas de ejercicio de la justicia pues no son compatibles. No, no es lo mismo. No puedo hacer lo mismo en la ciudad de México; por ejemplo, que este funcionario público venga al zócalo y lo barra. Es inconcebible.

Esto lo podemos llevar hasta el límite. Por ejemplo, con los asesinatos. Hay maneras distintas de tratar los homicidios. Hay pueblos indígenas que han optado por hacer uso del ministerio público, de la justicia occidental, y hay otros que no. En este sentido, yo me preguntaría sobre esta idea de normas. Yo preferiría la palabra que se utilizaba ayer o anteayer, que tiene que ver con acuerdos: qué acuerdos tomamos para la convivencia, en el entendido de que la palabra "acuerdo" tiene que ver con corazón. Y en ese mismo sentido, recordar esos acuerdos es volver a pasar esas cosas por el corazón. Pensando y ligando esto con la idea de que quisiéramos (así se expresó) un mundo en el que quepan muchos mundos, yo quisiera pensar un sistema normativo o un grupo de acuerdos que acepten otros acuerdos distintos.

Me explico un poco más. En México está una visión occidental del ejercicio de la justicia que no reconoce los sistemas de justicia de los pueblos: aunque se practiquen, aunque estén ahí, no hay un reconocimiento. En algunas modificaciones que hicieron en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos se dice que pudiera haber algún reconocimiento de esas costumbres siempre y cuando no vayan en contra de la misma Constitución política ni en contra de los derechos humanos. Es decir, finalmente como

SEGUNDA SESIÓN

cierto reconocimiento, pero con todas las sospechas del mundo, ¿no? Entonces, yo creo que parte de nuestra discusión de *la convivencia* pudiera derivar en la idea de generar acuerdos para *la convivencia*. Pero no acuerdos universales, sino para cada espacio en que nos encontremos y corresponda a la cultura en la que nos encontremos. Llegará la necesidad de tener acuerdos un poco más amplios cuando dos culturas estén conviviendo. Es medio abstracto esto, ¿no?. No me imagino dos culturas así, conviviendo de repente, pero finalmente se trata de esto, de llegar a acuerdos. O sea, lo que está escrito, y, decían ayer, también lo que está escrito está muerto. O sea, esas leyes escritas de repente estorban para la propia convivencia, ¿no?

Terminaría con esa misma idea: tener acuerdos o normas que consideren que hay la posibilidad, y otras normas y acuerdos para algunas circunstancias. Y lo que hay que hacer es visitar o platicar sobre eso, y es un elemento más para la promoción de la propia convivencia. Gracias.

ROBERTO OCHOA: Yo también quisiera partir precisamente de ese punto de las normas y los acuerdos, porque como requerimiento de *la convivencia* tenemos ciertos acuerdos para hacer explícitas algunas normatividades. Y creo que ese es el punto de discusión, ¿no? Lo que queremos encontrar aquí es cuáles son las normas, de dónde vienen y si son compatibles. Hay normas en diversos ámbitos, y pueden ser incompatibles unas con otras.

Ahora, regresando de alguna manera al punto de la modernidad, es muy escabroso hablar de ella porque es una abstracción. Evidentemente, hablar de la modernidad no es hablar de la computadora o del micrófono, aunque eso forme parte de ella. La modernidad es más que eso. Quiero tratar de caracterizar un

poco lo que pienso cuando digo "modernidad", porque eso me va a ayudar a explicar también las normas de la modernidad, que me hacen pensar que esos acuerdos (y lo digo desde ahorita) son incompatibles. He pensado, desde hace un tiempo, que hay una incompatibilidad radical. Cuando han hecho esa pregunta de si hay incompatibilidad, yo personalmente respondo que sí. Entonces, quiero explicar un poco lo que entiendo por "modernidad", porque entiendo que ahí hay unas normas, un espíritu, unos ciertos acuerdos que son incompatibles con las normas de la comunidad, o de los indígenas. Decía ayer que la modernidad tiene una ética. No voy a entrar ahorita en cuál es la ética de la modernidad, pero la modernidad no es destrucción. Como decía Carlos, no podemos caracterizar la modernidad como Bush contra Irak, o como arrasar y matar, o como que la modernidad mata (algo así dijo Carlos, no lo recuerdo bien). No podemos reducir a eso la modernidad. Hay una ética detrás de la modernidad y traté de hacerla explícita ayer. Insisto en que no voy a entrar a eso, pero sí quiero que quede claro que la modernidad tiene una explicación. Pero bueno: la modernidad corrupta, la modernidad desordenada, la modernidad que nos afecta en realidad es una modernidad que yo quisiera caracterizar ahorita con dos aspectos: el individualismo y la razón tecnológica. Eso forma parte de lo que ahora es la modernidad. Lo que nosotros percibimos como efectos de la modernidad, lo que percibimos cuando nos llega la computadora, la televisión o el coche a nuestras casas, tiene que ver con un movimiento en torno al tema de la individualidad. Es muy moderna la percepción de que el individuo puede estar aislado de su contexto y de que hay una posibilidad de que exista un yo absoluto, es decir un yo que no es en realidad parte de otros también. Yo me puedo definir como yo. Yo soy yo, y soy individuo y estoy separado de todo lo demás. En todas las sociedades tradicionales,

SIMPOSIO

eso no existe: uno es una relación o una pertenencia. Nosotros, los individuos modernos, no vivimos eso. Vivimos lo que llamamos "la atomización": somos como átomos, y el átomo es indivisible. Somos los indivisibles; es decir, el individuo que no se divide en sí pero se divide, se separa, de todo lo demás y se relaciona desde su individualidad. Por un lado, tal vez esa es la experiencia más fundamental y característica de la modernidad corrupta: la individualidad. La otra cosa que quería mencionar es la razón tecnológica. La razón tecnológica significa que los modernos generalmente estamos pensando en las mejores formas, las más eficientes, de funcionar. Regresando a la tradición occidental,



para Aristóteles no había muchas causas de las cosas, muchas razones: había una razón eficiente, una razón formal, una razón final. En la modernidad sólo hay una razón: la razón eficiente, la razón tecnológica. Es una

razón sin sentido, es una razón en la que no caben las metáforas. Por eso nos quedan fuera de lógica los sueños. (Lo que hablábamos ayer sobre los sueños era que los modernos nos hablan de un sueño y uno imagina que le dan mucho valor, pero no es así porque el moderno no tiene la racionalidad simbólica sino la eficiente, tecnológica.) En ese sentido, lo veo como que los modernos somos ingenieros. La razón del ingeniero (sin despreciar a ninguno) es ésta: ver cuáles son las formas más eficientes de que funcione un movimiento, cuál el proceso que tenemos que hacer y ajustar los mecanismos. Eso hace el ingeniero, y nuestra cultura moderna tiene esa razón como prioritaria. Por eso la racionalidad moderna es incompatible con otras, sean premodernas o posmodernas.

Esas son dos características de la modernidad que se explicitan también en normas, en cómo vamos a convivir. Su producto son las constituciones, el estado. Así se origina la institución moderna del estado, que es la política, es la *polis*, es la comunidad moderna. Hay un autor fundamental para entender la lógica del estado: Hobbes. Él dice que el estado es un Leviatán. El Leviatán es un monstruo que va a poner un orden en la sociedad, porque dice Hobbes que el hombre, en su naturaleza, es violento. Es decir, Hobbes está viendo al hombre como individuo, y el individuo siempre está viendo por sí; eso no permite *la convivencia*, sino que hace que se maten unos a otros. Entonces, para que *la convivencia* sea posible, los hombres tienen que acordar darse un monstruo, un monstruo grande que les va a infundir temor para que puedan convivir. O sea, detrás de este Estado moderno hay la lógica de que por un lado están los individuos y por el otro el Estado, y el Estado es el que permite la convivencia. Aunque busquen romper un poco la idea moderna, así están diseñadas nuestras constituciones. Nuestra constitución empieza con las garantías individuales, y eso es lo que los constitucionalistas le llaman "la parte dogmática" de la constitución, o lo valioso, los valores de la constitución. A la segunda parte, cómo se regula el gobierno y todo, le llaman "la parte orgánica", "la parte técnica". Pero la parte de los valores se llama "garantías individuales". O sea, el individuo es el valor del sistema del estado, y luego se crea todo el aparato para regular a estos individuos y aplicarles la fuerza, la coerción, para que por temor no maten al otro.

La razón por la que yo pienso que el estado moderno es incompatible con las convivencias autónomas, con las convivencias de la tierra, de los pueblos, es porque en realidad no permite *la convivencia*. En realidad, el Estado es un generador de temores, y al generar los

SEGUNDA SESIÓN

temores aplasta las autonomías y las autenticidades reales de los pueblos y homogeniza. Ahí está el resultado: todos son individuos y hay normas para todos, sin distinción de su historia, de su contexto, de su cosmovisión, de su religión y todas esas cosas. Por lo mismo, tampoco hay ética. Ese es otro problema de la sociedad de Estado: la ética queda fuera del marco porque lo que hace la convivencia es la coerción. Y como no hay universos de los cuales yo mamo, aprendo mi cultura, mi tradición, no hay ética, porque son esos universos los que me dan la ética. Vives definiendo tus derechos individuales y el único límite es el estado, y el temor a que te castigue. Este fenómeno excluye la ética, pero también la respuesta personal a un universo tradicional. Por eso no hay acuerdos. Lo que funciona en *la convivencia* no son los acuerdos. Nosotros vivimos, en México, con el mito de que hay un acuerdo constitucional que se hizo allá en 1917 y que esa es la normatividad política máxima y todas las demás normatividades se derivan de ella y tienen que estar de acuerdo con ella. Por eso hay usos y costumbres, sí, pero siempre y cuando estén de acuerdo con la constitución. Esa es la respuesta de la unidad política básica, que es el estado.

Finalmente, para terminar. Conozco un poco de la tradición de Gandhi, de lo que quería hacer en la India frente a la colonización británica. Si uno le preguntara a Gandhi (eso lo escribe Lee Hoinacki, también seguidor de Iván Illich) cuál sería la unidad política básica de los hombres, para Gandhi eran los pueblos. Para los modernos, la unidad política básica es el estado. Cuando nosotros decimos: "la norma política básica es la constitución y de ahí derivan todas", estamos diciendo que nuestra unidad política es el estado: somos mexicanos. Desde la lógica tradicional, la unidad política donde todo se puede encontrar, donde se conoce y donde se puede autoregular, es el pueblo, y si va a existir una relación con

otros pueblos, va a ser por acuerdos. No por normas, no por una ley que me va a generar temor, sino porque mi pueblo y tu pueblo se pusieron de acuerdo y van a generar, si acaso, una normatividad entre pueblos. Pero la unidad política básica es el pueblo, el lugar donde se convive. Yo creo que todos lo sabemos: el estado está en crisis, y me parece que tarde o temprano (es una impresión: a lo mejor no nos toca verlo a nosotros, a lo mejor sí) el estado se va a caer como se cayó Roma, porque se sostiene con alfileres. Se sostiene con ideas que en realidad son frágiles; si uno cuestiona tantito, se da cuenta de que se cae el modelo. Mi esperanza, como decía ayer, es que se rompa el cemento; hice una analogía con el estado: que se rompa esa estructura rígida, que salga la planta, y que, cuando caiga esa estructura, lo que queden sean los pueblos. Si me interesa América profunda es porque hay una esperanza: la esperanza de los pueblos, la esperanza de que el estado se está desmoronando: hay crisis de democracia, hay crisis de poder, y cuando todo esto empiece a desarmarse van a ser los pueblos los que podrán conservar *la convivencia* humana. Si ahorita a los norteamericanos, a los modernos, tal vez a los que vivimos en nuestras casas, se nos fuera la luz, por ejemplo, somos un desastre. Lo que ocurrió en Nueva York: no sabemos qué hacer. Estos modernos, cuando se caiga el aparato del sistema, vamos a ser unos vagabundos, errantes, ladrones. Es decir, va a ocurrir lo que ocurrió en Irak: cuando se cae todo el sistema, la gente hasta entra a los museos a robarse todo. Eso ocurrió, eso ocurre cuando se destruye un modelo político. Todo es vandalismo, pues. Lo que va a resistir, lo que va a ser el lado ético, profundo, que va a sostener todavía la posibilidad de *la convivencia* entre los humanos, va a ser que, mientras se cae ese estado, podamos preservar las culturas de los pueblos y las tradiciones para los futuros, ¿no?

SIMPOSIO

MOJDEH HOJJATI: Pensando en lo que se habló antes, de que para convivir tenemos que respetar al otro, estaba pensando que parte de respetar al otro es dejarlo ser como es, y, relacionado con eso, quizá también parte de lo que necesitamos para convivir es poder vivir en armonía con lo que te rodea, poder fluir con la vida y no intentar controlar ni al otro ni a lo que te rodea. Para hacer eso, hay que alejarse del individualismo, porque ser muy individualista es querer controlar al otro, tener expectativas de qué va a pasar, de cómo vas a controlar lo que te rodea. Por eso creo que, sin respetar al otro, no se puede hacer posible la convivencia.

SERGIO BELTRÁN: Quiero insistir en algo que dije anteayer y que creo fundamental: siento que a veces nos cuesta trabajo influir en *la convivencia*, encontrar los acuerdos, porque seguimos dejando que se nos impongan términos que no conocemos. No sabemos bien qué significan, y a veces ni los mismos profesionales, intelectuales o científicos que acuñaron el término, que lo pusieron sobre la mesa, pueden explicar bien qué significa. Me imagino que ustedes han platicado muchas veces sobre esto, ¿no? Uno dice: bueno, ¿quién me puede definir qué es la energía? Y voy y le pregunto a un físico matemático. No me convence y él mismo no puede tener una definición última, precisa, de qué es la energía. Cada quien puede significar la palabra como quiere, y de repente ya no ponemos atención en los términos y los dejamos pasar porque suponemos que si yo no entiendo muy bien a qué se refiere, alguien sí sabe qué es exactamente lo que se quiere decir cuando se usa esa palabra. Esa era mi intención cuando oía decir "individualismo". Esa palabra... no sé: a lo mejor los compañeros que viven en un ámbito de comunidad me van a decir si estoy equivocado o no, pero yo creo que también en las comunidades la gente se preocupa por estar bien como persona. Nos decían hace rato: "si yo no

estoy bien conmigo, si no estoy en paz, no puedo convivir con otros, no puedo estar, no puedo servir al otro".

Quizá en este sentido de modernidad que hablamos, lo que pesa, lo que oprime en la modernidad, está (siguiendo la clase de ciencia política) en Verne, más que en Hobbes, en este dilema del prisionero y el egoísmo. Dice Gustavo que vale la pena parafrasear de pronto, parafrasear a alguien más. Voy a parafrasear de todo. En la modernidad, quien no está enfermo de consumismo está enfermo de envidia, y eso es lo grave. Lo grave no es pensar en mí como individuo. Por supuesto que todos queremos ser felices, por supuesto que todos queremos ser plenos. Pero cuando mi plenitud y mi felicidad pasa por pisar a otro, por negarle al otro la posibilidad de ser pleno y feliz... por eso creo que lo que decía Mojdeh es la clave de todo: hay que aprender a fluir con la vida, a ser y dejar ser. No se trata de cómo lo hacen los sistemas ni de unificarnos a todos ni de defender con la vida mi postura porque es única e irreplicable y buena para todos, si no de aprender a dejarnos fluir, a dejar ser a los demás, a perdonar y a perdonarnos.

Hay una anécdota que quiero compartir porque creo que está muy bien y es el momento de hacerlo. Conozco un centro de rehabilitación para adictos en Guita, Oaxaca, en la punta de la Sierra Sur de Oaxaca, donde hay una pareja muy especial, porque ella es cristiana evangelista y él es cristiano católico (ambos de nacimiento) y, como se hicieron pareja, encontraron la necesidad de hacer su propio cristianismo. Ahora se autonombran "cristianos libres". Lo que exploran al vivir allí, a pesar de que los dos tenían vidas académicas exitosas en las universidades, en las ciudades en las que vivían, es que en su caminar descubrieron que para ser gozosos necesitaban vivir rodeados de la naturaleza, sirviendo a los demás y ayudando a otros a

SEGUNDA SESIÓN

curarse como se curaron ellos. Alguna vez me comentaba ella que había tenido un sueño en el que se venía el caos, el cataclismo; se caía la estructura y entonces la gente salía como aves de rapiña de las ciudades al campo, a apoderarse, a tratar de acaparar todo lo que pudieran, porque ya no había comida, ya no había agua y la riqueza estaba en los pueblos y las comunidades que habían sabido preservar y fluir con esos recursos y esa vida. Entonces, decía: “¿qué harías tú cuando llegaran esas hordas a tu terreno, a tu clínica y empezaran a saquear tu huerto, que tanto trabajo te costó mantener, y a querer vivir en tu casa porque ya no hay techos donde estar?” Y decía: “pues recibirlos, perdonarlos y curarlos, porque en la medida en que yo logre perdonarlos y curarlos, me estoy perdonando y curando a mí por no haber podido convencerlos antes de que su camino era el equivocado, por no haber sido lo suficientemente clara en mi forma de vivir para que los demás pudieran aprender de ver mi felicidad y mi gozo”.

Eso es una base que diría fundamental para poder hablar de *la convivencia* en este sentido amplio de convivir, de vivir con el otro: si no somos y dejamos ser, estaremos cayendo siempre en este dilema de “yo tengo el modelo y tú tienes que seguirme por tu propio bien”. Estoy de acuerdo con lo que decía Roberto de que seguramente no se está pensado (o no todos, porque habrá quienes sí) en “vamos a acabar con ese país porque vamos a ganar mucho dinero”. Seguramente hay muchos que lo hacen, incluso con convencimiento, y lo hemos hablado sobre la conquista española. Muchos de los españoles que venían también estaban convencidos de que estaban salvándonos: “si no te mato ahora, entonces no puedo salvar a los demás, y si no te convierto, te tengo que matar, porque si no, no te salvas”.

El problema de la modernidad, creo yo, es esa idea egoísta de pensar que hay un solo

camino para todos y que mi misión en la vida es imponérselos a los demás. Me gusta más el modelo de mis amigos, que dicen: “el problema es que yo no fui capaz de demostrar, de enseñarles con mi forma de vivir, con lo que yo soy y curándome a mí, una posibilidad de conocer a los demás; no se lo puedo imponer, pero estoy aquí para que otros puedan ver y aprender de lo que a mí me funciona y tomar de ello lo que les sea útil”.

DANIEL PERERA: Sergio cubrió muchas de las cosas que yo quería mencionar y creo, como él, que es necesario reducir *la convivencia* a la idea de poder ver a la gente cara a cara. Simplemente, reconocer tanto la igualdad como la desigualdad y el derecho a ser diferentes. Yo creo que la única manera de convivir es cuando podemos hablar con una persona como otra persona, ¿no?, y tratar de explicar por qué llegamos a donde estamos. Podemos pasarnos aquí muchas horas, muchos días, y me gusta mucho lo que dijiste Sergio, porque creo que la incompatibilidad fundamental entre ambos sistemas normativos radica en estas características que Roberto nombró: el individualismo y la razón tecnológica. Creo que eso está en línea con lo que tú estabas diciendo sobre esta concepción universalista, egoísta, que se aplica a todos. Lo que pasa, entonces, es que no permitimos un espacio; no permitimos un mundo donde puedan existir otros mundos; consideramos vicios lo que eran virtudes, y viceversa; vivimos en la lógica del consumismo desaforado y el progreso perpetuo hacia un fin indefinido; vivimos en el individualismo atomista. También estoy de acuerdo contigo en que no podemos negar que somos individuos y que el individualismo, la lógica individualista, debe coexistir con una lógica colectivista. Yo creo que son igualmente importantes, y hablar de una lógica colectiva sin mencionar al individuo es caer en el otro lado de la moneda, en la otra ideología que va en bancarota en el siglo veinte. Recuerdo

SIMPOSIO

una vez que tuve la oportunidad de oír a un autor africano recibiendo un galardón; se llama Chinua Achebe y dijo que la diferencia fundamental que él concebía entre la modernidad y las culturas “africanas”, “locales” o “tradicionales” (o como sea), es que, en lugar de decir, como dijo Descartes, “yo pienso y por eso soy”, en Africa había sido: “yo soy humano porque otros son humanos”.

Regresando al tema de los valores o las virtudes antiguas, una básica es reconocer la moderación, los límites. Estamos contenidos dentro de nosotros mismos, y nuestras comunidades están auto contenidas también; por lo tanto, eso implica un respeto a los demás, a las otras personas, a las otras comunidades y las otras culturas.

Eso es radicalmente incompatible con la lógica moderna, que dice que no hay límites. Sea en el consumismo, o en la expansión, o en el provecho tecnológico o en lo que sea, destruimos completamente la posibilidad de que existan otros sistemas normativos y que podamos convivir. Existe incompatibilidad, definitivamente, y es radical. ¿Qué se puede hacer, entonces? ¿Pensar en revoluciones universales que probablemente no van a suceder y no funcionan? ¿Que las cosas evolucionen, en vez de revolucionarlas?

Para mí, como lo podrá ser para muchos, el ejemplo moderno está aquí en la vecindad, en Chiapas, y es la idea del zapatismo, que sí es una revolución: queremos reconocer y que otros reconozcan nuestra autonomía como comunidades, y no queremos nada más: no queremos el poder, no queremos imponer nuestro pensamiento a nadie más. Desde un punto de vista más pragmático, ya pensando en qué se puede hacer hoy en día en los estados del continente americano, yo no puedo concebir algo posible que vaya más allá de eso, de un movimiento de autoafirmación local que de alguna manera logre negociar un acuerdo con el estado

para que se reconozca su espacio cultural, ecológico, ambiental, comunitario y no deban imponerse leyes abstractas, lejanas.

Yo no sé, entonces, a dónde ir desde ese punto. No sé si es inevitable pensar luego en que eso equivale a una ideología como separatista, o cómo puede conciliar uno el pensar de esa manera y existir siempre desde el estado nacional. Y cómo puede luego uno explicarle al gobierno que uno quiere pertenecer al estado y ser ciudadano, pero no rendirle cuentas y poder existir bajo una lógica distinta, rindiéndole cuentas a la familia de uno y a la comunidad de uno, en vez estas cosas tan lejanas que son impuestas por fuera.

Para mí, hay esperanza. Yo veo América profunda como algo así como *fuchi*, como decimos en Guatemala. *Fuchica* es como la luz, como un círculo de esperanza. Tal vez aquí podemos pensar en acciones más prácticas, pragmáticas, no sé, en encontrar soluciones a corto y largo plazo, en lo que se desmorona todo este sistema. Tal vez sea inevitable, tal vez no, y funciona principalmente, creo yo, con un lógica económica, no sólo política.

Yo vengo más que nada a tratar de escuchar, pero tenía que decir eso porque para mí es algo básico. Todas estas ideas vienen de otra gente; no puedo decir que son mías. Leo mucho a Iván Illich y a Wendell Berry y a Gustavo. Todas estas ideas han sido digeridas y retransmitidas. ¿Por qué surgen ideas tan similares de puntos tan distintos geográfica y culturalmente como Wendel Berry, un agricultor norteamericano, Iván Illich y Chinua Achebe, que no ha tenido ningún contacto? Y después, hablar con alguien de la comunidad en Guatemala. ¿Por qué surgen estas ideas tan similares, que no pertenecen a un sistema ideológico, teórico, académico, intelectual, pero son tan fundamentalmente parecidas? Eso dice mucho; quiere decir que tiene una lógica de sentido común.

SEGUNDA SESIÓN

O sea, no necesitamos ir a la universidad para comprender estas cosas; no tenemos que entender la historia universal o la historia occidental moderna, o teorías económicas, para comprender por qué tenemos estos problemas, por qué estamos dónde estamos, por qué no nos podemos hablar, por qué no podemos convivir. Creo que tenemos que estar dispuestos a escuchar este sentido común que viene de mis abuelos y mis bisabuelos, de Israel, de Bulgaria y de Colombia. Yo soy guatemalteco, y sin embargo, todos hablan de las mismas cosas. Preservan culturas muy distintas y muy particulares, pero a final de cuentas es muy similar: es el respeto ajeno.

Creo que se trata fundamentalmente de actuar, como dice Wendell Berry, con base en la ignorancia, en lugar de en el conocimiento, que es la lógica moderna, y decir: “bueno, yo no comprendo por qué es que los suelos vuelven a crecer cuando dejo que exista el bosque ahí por sí solo”, y a lo mejor no decir que no es importante porque no cabe en mi lógica moderna de agrónomo de Estados Unidos. Eso no quiere decir que no sea importantísimo para preservar el medio ambiente y para dar un ejemplo.

Yo respeto todo aquello que no conozco, porque no puedo conocerlo todo, porque no puedo conocer las experiencias de otros. Eso es lo misterioso, lo sagrado. Por lo menos hay que escucharlo y respetarlo. No es necesario conocer a todas las culturas para respetarlas, sino conocer los límites de mi competencia y de mi comunidad. Es todo.

PAULINA HASSEY: Gracias. Bueno, si me lo permiten, nada más quisiera hacer un comentario brevísimo, hablando obviamente de mi experiencia, porque no puedo hablar de nada más. Pienso que lo que obstaculiza mi convivencia con gente es que se trate de gente con una cosmovisión completamente distinta. Queremos llegar a entendernos en este individualismo, que

yo veo como protagonismo; nos volvemos protagonistas en el mundo moderno. Incluso, existe una imagen de la escalera. Te dicen: “tienes que subir muy alto, mijita, tienes que subir un escalón”. Cómo los subimos: pues dizque estudiando y dizque yendo a una buena universidad, y luego, ¡juy!, haces una maestría o algo así. En realidad, lo que yo veo ahora es que tengo que desaprender todo lo que supuestamente aprendí para poderme comunicar realmente. Todo eso nos hace una idea muy viciada de nosotros mismos. Llegas a un lugar, y “¡juy!, estos saben muchísimo”; “¡juy!, estos no saben nada”, y eso no te permite entender, no te permite comunicarte, que es a lo que queremos llegar. Yo entendería, entonces, que tenemos que desaprender y ver que en el aprendizaje o el conocimiento nos deberíamos de hacer una pregunta: “eso que estoy dizque aprendiendo (o no), ¿me aleja o me acerca del otro, de ese otro que quiero conocer?, ¿me permite conocerlo o nada más me permite tratar de llegar a colonizar, o a salvar, o a decirles cómo deben de ser las cosas?”

La otra cosa que les quería decir es que entiendo que esto no es un ejercicio intelectual ni conceptual, aunque a mí me fascine y encuentre riquísima toda la evolución intelectual en nuestra tradición. Eso nos dice mucho pero no nos ayuda a acercarnos al otro. Los que tuvieron la oportunidad de estar en la plática de los sueños, no sé si vieron que pasó algo muy bonito: estaban hablando de los sueños y cada quien habló de sí mismo; cuando hablamos de los conceptos, se prestó mucho a discusión: “oye, que fulano dice tal” y quién sabe qué, pero cuando hablas de los sueños, hablas de ti y tienes que hacer un ejercicio, aunque sea inconsciente, de introspección. De ahí resultó algo realmente muy hermoso; yo creo que fue un diálogo dialógico.

ANTIX IQUIN: Muchas gracias. Ya está repetida esta cuestión de la justicia. En cajopal,

SIMPOSIO

es *tencxe al*, que quiere decir: *ten* es mover; *xe* es silla, puente; *al* es tesoro. Va. Entonces va a haber un puente para poder modificar ustedes su cultura, su bienestar, su castigo, su insatisfacción. Eso quiere decir. Tiene su propia norma, causa, efecto, satisfacción y castigo. Pero el castigo se deja al último, se hace totalmente diferente. Tal vez vale la pena poner un ejemplo. Voy a hablar de un ejemplo de esto que se da entre el pueblo indígena: divorcio, desintegración familiar y tierra. Creo que quienes han estudiado ahí miran ese problema. Sucede que yo estuve en una alcaldía municipal de mi pueblo. En ese momento hubo una transición de las leyes. Mi comunidad tiene 43 aldeas, como les llamamos, y aquí hay tres líderes consensuados, consultados, para ser alcaldes auxiliares, según les llaman. Un líder aquí es un guardabosques que cuida y entrega árboles. Va una persona: "quiero mi árbol", y viene el síndico. Le muestran cuál es el árbol y hasta ponen una cruz ahí. Hay un castigo: ponen una cruz y el que va a botar el árbol es el que empieza a dar consejos cuando no hay lluvia: "cuidadito, no hay que llevar fuego, no hay que utilizar fuego". Si hay un incendio, es el primerito en llamar a todos a apagar el fuego.

Pero cuando cambia todo eso, imponen a un juez, a una autoridad de esos que no hablan mi idioma y desconocen las costumbres. Entonces, ahí está la alcaldía municipal y ahí está el juzgado, que fue desinformado. Hay una persona en el juzgado, vía legal. Qué sucede. Voy a dividir mi tierra; ya somos viejos y queremos dividir por si morimos, vamos a dejar; somos dos hermanos. Muy bien, pero como yo tuve la noción de la situación de derecho, de derecho maya, le decía al síndico: "hay que ver si este señor va a repartir su tierra o si van a repartir, porque ya son sólo ellos: no tienen papás". A la semana, "don Andrés, fíjese que no son dos: son tres". Y vamos. Disculpen, es que ustedes tienen otro hermano. No, no tenemos. Entonces, otro nieto

o otro sobrino. No, no tenemos. Por favor, me manda la señora. Va. Es que yo estaba casada con el hermano más pequeño, y estando en la costa fue intoxicado y se murió. Yo estaba embarazada y el hermano mayor me dijo que no era hijo de mi marido. Me criticaron y mejor me fui de la casa. No le pude poner el apellido. Ya cuando llega al juez, es un consenso que se hace, y dice: dónde está el apellido, dónde está la ley, aquí no vale la ley, ¿dónde está que es sangre de tu hermano, es carne de tu hermano? ¿Cuál era la alternativa que yo daba? Si ya entendimos nosotros que es hijo nuestro, aquí está aquí, aquí está su tierra. Eso es aplicado del derecho consuetudinario.

Surge la misma cosa con una mujer. Llega llorando. ¿Por qué la lastimó? Es que mi marido no sé cuánto, es que yo lo quiero pero él busca otras mujeres... ¿Pero usted lo quiere? Sí. Va, en qué le puedo ayudar: en nada, ustedes se casaron. Pero ayúdame. Bueno, pero qué día nació él, por favor. Muy bien: es el día *ix*, día de la mujer, día de las siete vergüenzas, día del tigre, con una potencia grande. Entonces se aplicó. Gracias, don Andrés, hoy vivimos felices. Va. Pero quién me va a comprender con eso. Yo no soy abogado.

Otro de los Estados Unidos que lleva otra mujer. Ahí sí interviene el papá: por favor agárralo a él y mételo a la cárcel, porque es mi yerno y es un diablo. Pero la mujer dice: "no, yo no sé nada; tal vez él lo hace, pero yo no sé nada". Se lleva una mujer, sin consultar se va al norte y regresa él al año. Según él, iba a tener una mujer en Nueva York y otra en el área cajobal. Cuando él regresó, porque ella aprovechó el dinero para pasar y ya estaba con otro, vino a traer a su mera mujer. Estando en Nueva York, dice: "espero que esta Navidad llegue mi tarjeta; muchas gracias, don Pablo; nosotros estamos felices porque, si mi mujer me hubiera mandado a la cárcel, yo la odiaría y ya no la recogería. Va.

SEGUNDA SESIÓN

Ahí está toda esta situación. Eso es lo que ahorita tal vez se pone a la mesa: estudiar más. Nos toca estudiar; a mí, al menos, me toca estudiar diferentes culturas.

Claro que hay envenenamiento por la situación individual de que cada cabeza es un mundo. No sé si es sociólogo, pero ¿quién dice que cada cabeza es un mundo, si yo estoy en el andar del movimiento del cosmos? Si mi pueblo tiene diez mil habitantes, quiere decir que hay diez mil mundos diferentes que pueden pensar, matar y robar.

Ahora, lo que usted decía del estado moderno. Para mí, en Guatemala no hay estado moderno: hay Estado tradicional. Que él es ingeniero, que él va a ser mi diputado (*mi*, dicen) y lo mandan hasta mi departamento, aunque ya hemos tenido mexicano diputado en Guatemala. Entonces, son cuñados o algo y se van a gobernar a Guatemala. Qué tal, yo vengo a gobernar aquí. Para nosotros es un estado tradicional, no moderno. Ahí me surge lo que decía Daniel. Fijense que en la situación revolucionaria hubo tres, cuatro movimientos. El primero es sólo de los trabajadores, marxista leninistas; el otro es marxista leninista, donde el que quería ser guerrillero tenía que dejar de ser indio, quitar su sombrero; y el otro es el eje teco, que tenía que ser mezclado; tu jefe, tu comandante, va ser mestizo, pero vos vas a ser soldado. Y surge lo que es el otro. Ixmatá, que es el primer comandante del oro, su esposa fue gringa. No tenía necesidad de estar en la montaña, pero buscaba algo diferente, le hacía falta algo. Entendió, comprendió la pobreza y todo eso. Estuvo (y creo que todavía sigue) en la Casa Blanca. Cómo fue su (cómo le dijera yo)... su esclarecimiento. Fue agarrado por los militares. Lo torturaron y mataron a los del pueblo.

Entonces, qué necesitamos. Se me viene la palabra (no, no es verdad: la situación)

metamorfosis. Yo tuve que pasar eso. Me costó salir de una iglesia católica a la evangélica. Yo estoy sufriendo, a mis niños se les están cayendo los pellejos que no sirven; es la metamorfosis. Entonces, es cierto lo que dice la compañera: tenemos que acercarnos y tenemos que alejarnos muchas veces. Alejarnos, porque ya empecé a trabajar únicamente con la cultura en la propia revolución. ¿Qué decía mi comunidad? "Ah, vendes cultura". Tuve la oportunidad de ir, por primera vez, a nivel de Europa, por un libro que se hizo a vendedor. Y ahora que estoy en la ciencia de la lingüística, sufro para nombrar cómo se dice arma en cajobal, cómo se dice helicóptero en cajobal. Pero yo tengo que hacer: *chulunchén* es gorrion para nosotros (*chén* es piedra y también metal), y todos los niños riéndose de mí haciendo "ciencia". Los niños tienen que ser revolucionarios en ese sentido. Al maíz le decimos nosotros *ixim* (*i* es gorgojo; *xim*, araña). Pero, maestro, cómo se dice arroz... Entonces, yo pienso que sufriendo la situación metamorfosis vemos que hace falta la tecnología, que está bien, pero que nos va a hacer falta la humanidad, sentir al otro.

Llega una alemana a mi pueblo. Qué quiere. Son pobres ustedes, quieren dinero y un sacerdote. Que un alemán quiso poner un colegio cristiano y el sacerdote dice: "no, no, no funciona aquí; este dinero, si me lo quieren dar, voy a llevarlo a otro lado". Y no se lo dio al sacerdote: "no, usted no, porque usted va a comprar su carro con mi *pisto*, con mi dinero". Yo manejé un fondo alemán donde, becado, das la mitad al estudiante y el resto a su comunidad. "Hay que romper esa mentalidad", dicen los alemanes: "de 35 años ya no les damos su beca, su apoyo económico". Había 35 alumnos. Una de ellas llevaba un niño en la espalda. Más de 35 años, se le cortaba el dinero. Qué hay con usted. Nada, no hay nada. Había un alemán casado con una mexicana; eran pobres y él ya entendía bien el

SIMPOSIO

español. Le dije: “no, es que ésta es una científica maya, es comadrona, es doctora maya; no sabe leer y atiende 30 personas, 40 personas. Es cierto, lo fuimos a ver. Al mes me vino otra nota: Andrés Pablo Escobar, regrese para Alemania y exponga al pueblo. Yo ya no lo califico a usted, y si usted convence al pueblo, va a llegar el dinero. Entonces, hay que romper y crear. Seguro es una persona buena, si él lo dice, aunque tenga 60 años. Y le siguen dando a



pesar de que para su norma a los 35 años no se le da a nadie. Es como en los Estados Unidos: si usted tiene 45 años, usted ya no tiene trabajo. Hay que romper e iniciar la

metamorfosis en la experiencia, pero ser sincero uno en ese sentido.

Son cuestiones que me vienen porque el compañero habla de buenas cosas y eso es lo que yo pienso.

HÉCTOR ROSALES: Traje muchas cosas para compartir con quienes fueran ustedes, pues no los conocía. Entre ellas, estas imágenes, obviamente del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, en donde yo siento que la imagen misma nos podría responder las preguntas que se han formulado. No voy a hacer comentarios sobre las imágenes. Más bien, quisiera que las vieran. Lo que sí quiero decirles (les voy a dar la espalda un momento) es que públicamente me declaro enfermo de “universitis”: he pasado desde los 19 años hasta hoy, 47 años, en la universidad, en la Universidad Nacional Autónoma de México. Por lo tanto, soy cien por ciento universitario, con todo lo que eso conlleva. La enfermedad de la universidad no es fácil de curar, y estoy en un proceso de cambio, de metamorfosis. No sé, además, cómo se cura; si ustedes saben con qué se cura, sería muy bueno. Si fuera maoísta, bastaría con ser del pueblo. Pero no es tan

sencillo, porque no se quita fácil todo lo que hemos aprendido en más de 20 años dentro de la universidad.

Estoy enfermo de “platiqutitis”. O sea, soy un merolico en dondequiera que estoy. Soy muy soberbio (es mi peor defecto) y no sé escuchar. Hace poco, Carlos Likensdorf decía que los tojolabales son los hombres que saben escuchar, o el pueblo que escucha. Tojolabales quiere decir “aquellos que escuchan, más que hablan”. Yo no soy tojolabal, soy muy chilango, y acá decimos que “verbo mata carita”. O sea que, si no naciste guapo, necesitas hablarle bonito a las mujeres para conquistarlas. Claro que si sabes bailar, “bailar mata verbo y mata carita”. O sea, que el que baila tiene las mejores viejas (bueno, las mejores compañeras, para no ser misógino). Cuáles son las consecuencias de no saber escuchar en la familia: conflictos graves, muy graves, con la pareja. Mi esposa es una mujer que me ha tenido paciencia por diez años. Tenemos un niño de tres años, y por no escucharla la puedo perder. Ahí es un asunto de convivencia. Además, te duermes con la persona, y a pesar de dormir en la misma cama a veces no convivimos porque nos ponemos a dormir uno de espalda con el otro, sin hablarnos. Por no saber escuchar, uno puede perder a la pareja. Nuestro hijo aprendió a hablar, ahorita ya sabe hablar perfectamente bien. Castellano, porque es nuestro idioma, pero ha sido muy bonito ver cómo aprendió a hablar. Es muy importante la comunicación. Cuando me duele algo, voy con mi mamá (todavía la tengo y es mi consuelo) y generalmente ella me dice cómo sufre. Sin embargo, yo voy a que ella me escuche a mí, no a escucharla a ella. Generalmente voy a que me consuele, y creo que como hijo también podría hacer algo para consolarla.

En los lugares de trabajo, no saber escuchar. Ustedes pueden imaginar. En las comunidades, no saber escuchar es un gran

SEGUNDA SESIÓN

problema, y sobre todo estando aquí en los encuentros, desencuentros interculturales. Ahora que los he escuchado, creo que he aprendido más que en la primera parte, donde me puse a hablar como perico. Hay un libro que les traje, que no escribí yo y que me está sirviendo en este momento de mi vida. Se llama *Los cuatro acuerdos*, del doctor Miguel Ruiz; es un libro de sabiduría tolteca. Alguien dijo hace rato: “dejar a los otros ser lo que son”. Este Miguel Ruiz propone dejarnos a nosotros mismos ser lo que somos, y la pregunta que tenemos que hacer es qué somos. O sea, honestamente, ¿sabemos qué somos, más allá de decir “seres humanos” o “pueblo de dos pies”, o “gente dotada de razón”? Yo siento que no sabemos qué somos, y un ciego no puede conducir a otro ciego. En este momento, lo único que sé es que no soy moderno: pensando en Iván Illich, soy cien por ciento vernáculo. ¿Cómo me salvé? Por mis abuelos. Ahí traigo el rebozo de mi abuela para compartirlo con ustedes, porque me pareció que es lo más valioso que tengo. Lo más valioso que tengo no son mis títulos, ni los libros ni el dinero; incluso, yo diría que ni mi hijo ni mi esposa. Yo diría que lo más valioso que tengo es la herencia que me dejó mi abuela y que se simboliza en ese rebozo. Nada más les voy a decir, para terminar esta participación, los cuatro acuerdos que propone este hombre. El primero, sé impecable con tus palabras. O sea, no peques con tus palabras, y no pecar significa no la versión cristiana, sino, para decirlo como lo dice Tambor en la película de *Bambi*, que estuve viendo ayer con mi hijo, “si no vas a decir algo positivo, mejor cállate”. Eso evitaría el chismorreo. Muchas veces hablamos sin saber, nada más por hablar. Entonces, sé impecable con tus palabras. El segundo acuerdo, no te tomes nada personalmente. O sea, cuando hace rato reaccioné a lo que decía Roberto, no era contra Roberto, sino contra la actitud pasiva que tenemos frente a los grandes conceptos... Ora sí

que Miguel no es tan importante como para hacerle la crítica a él, sino a las ideas que transmite. Carlos Plascencia me encargó un glosario de términos relacionados con cultura popular. Seleccionamos 40 palabras. A diez de ellas las llamamos “las palabras peligrosas”, incluyendo desde capitalismo hasta modernidad. Pero también incluimos las palabras de los universos culturales propios, donde sería convivir, comunalidad, compartir, etcétera. El tercer acuerdo es “no hagas suposiciones”. O sea, no supongas por el otro, no pienses por el otro, no te adelantes y pregunta siempre, para que no hagas suposiciones. Yo suponía hace rato que ustedes estaban callados simplemente por ser mala onda, o sea, por no querer abrir su corazón, y yo decía “¡pss, qué ojeis, que abran su corazón!” Pero si no lo abren, pues es cosa de ustedes. Entonces, es no hacer suposiciones. Y el cuarto acuerdo, “haz siempre lo máximo que puedas”. Al final, él habla de lo que sería el nuevo sueño, el cielo en la tierra, que tendría mucho que ver con lo que aquí se dijo ayer. Casi lo puedo suponer, aunque no debo hacer suposiciones. Y al final tiene dos oraciones, una para la libertad y una para el amor. No se las voy a leer, pero ningún libro, ningún sabio (ni Cristo, ni Gandhi, ni Buda) me habían tocado el corazón como estas oraciones. Por eso creo que es importante que las haya traído. Y bueno, aquí están, también en la mesa, por si ustedes quieren acercarse.

Y para finalizar, finalizar, déjenme decirles que, siendo universitario (ay, ya se va a acabar el tiempo), confieso que voy a ser doctor en estudios latinoamericanos. Escribí una tesis que se llama “Que circule la palabrexión. Teatro, pensamiento y performance en América Latina” y me transformó. En todo caso, lo importante no es haber hecho, escrito la tesis, sino que, al vivirlo como una transformación, realmente hoy soy distinto. Hoy me atrevo a decir que lo más importante en la vida es la vida misma, y la

SIMPOSIO

actividad más interesante para acercarse a ese fluir en la vida es el arte. Entonces, más que hacer ciencia hagamos arte, pero dialoguemos con la ciencia. La ciencia es algo que nos debería pertenecer a todos, porque ha sido obra del trabajo colectivo de muchas generaciones. Pero no la ciencia positivista del siglo XIX, sino la gran ciencia que habla de la física cuántica y lo que sería el paradigma holográfico, en donde sí se afirma que cada uno de nosotros es un universo completo en sí mismo. En contra del individualismo, sí somos universos completos en nosotros mismos. Así como la semilla de maíz contiene a la planta entera, cada uno de nosotros contiene el universo entero, contiene todo el pasado, todo el presente y todo el futuro. Eso implicaría aprender a saludarnos en *amasté*. Sí saben el saludo del *amasté*; si quieren, háganlo: junten sus manos así, por favor, y ahora volteen a ver a sus semejantes con media sonrisa tipo Buda. Véanse sonriendo, inclinen un poco la cabeza. Ese saludo, que yo apenas aprendí por una maestra, significa que somos capaces de reconocer en el otro y en la otra toda su divinidad, y eso es la base del respeto. Entonces, si caminamos con este conjunto de ideas que ustedes trajeron, más las ideas que podemos cosechar, realmente el gran espíritu, que no tiene nombre (Jehová significa “que no tiene nombre, el innombrable, el gran misterio”), nos va a acompañar, y el cielo en la tierra ya está aquí, en cada uno de nosotros y en nuestra capacidad de aceptar nuestro ser dioses. Es todo.

MOJDEH HOJATI: Voy muy atrás para clarificar lo que dije antes. Cuando hablaba de individualismo, no era en el sentido de buscar el bienestar de uno mismo, o de tener que estar bien uno mismo para poder convivir. No lo decía en ese sentido. Cuando hablé de individualismo (quizá no es la palabra correcta), era mi manera de referirme a una actitud moderna, la de imaginar que podemos controlar lo que nos

rodea. Es algo que en muchas comunidades, en muchos pueblos todavía tradicionales, quizá nadie siente así. Uso un ejemplo que nos dio don Gustavo hace tiempo, de dos mujeres embarazadas. Una, en una ciudad, ya sabía que iba a tener una cesárea: sabía qué día, sabía qué fecha. Hasta tenía ultrasonido de su bebé y había impreso tarjetas con la foto del ultrasonido que decían: “Hola, mi nombre es Tal, yo voy a nacer tal día a tal hora”. La otra mujer, también embarazada, nunca dice “sí, yo voy a tener un bebé”, o “va a nacer en tal fecha”. Ella no tiene expectativa. Tiene la esperanza de que algún día, ojalá, si todo va bien, va a tener su bebé. Creo que esta actitud va de la mano con el dejar ser al otro, con el fluir con la vida y poder aceptar las cosas fuera de tu control, con tener esperanzas pero no expectativas de las cosas, de lo que nos rodea. Qué tan importante es esta actitud de dejar al otro ser como es e ir juntos para poder convivir. Eso es lo que quería decir. Gracias.

SERGIO BELTRÁN: Creo que, para juzgarse, lo importante es saber que uno está enfermo. Quizá sea el paso fundamental, quizá el único importante, porque puede haber muchos remedios, pero si tú no sabes que estás enfermo, entonces no hay cura posible. A mí me da risa ahora y antes me daba mucha tristeza. Yo he ido formando mi forma de vivir y fluir con la vida de lo que he recogido de otros y de lo que he encontrado de mí en los otros. Yo crecí en Tepepan, Xochimilco, en México, cuando todavía era una zona rural, muy a huevo pero muy a propósito (o a fuerza, porque la ley les prohibía a los ejidatarios vender la tierra, y si no cultivaban se las quitaban). Era maravilloso, porque crecí rodeado de milpas y establos. Tristes, porque eran milpas y establos llevados por gente que no quería seguir cultivando maíz y que, teniendo vacas, querían dinero, casas modernas e irse de ahí. Al menos en mi familia, en mi barrio de campesinos hijos de campesinos, de realidad

SEGUNDA SESIÓN

campesina, muchas cosas de las que ya no querían las tiraban ahí. Entonces, todos crecimos ahí juntando esos pedazos con los pedazos de modernidad que nos llegaban desde nuestra familias, desde nuestras escuelas. Pero venían de gente que tampoco muy se la creía, tampoco entendía muy bien por qué era importante ir a la escuela, tener una profesión y ser universitario. O sea, a pesar de que mamé la modernidad, viví la contradicción diaria entre ella y las formas campesinas tradicionales. Con eso he ido formando mi fluir en la vida y así lo explico en el mundo.

Lo que quería compartir contigo es que yo me tengo que curar todos los días, porque todos los días pasa lo que pasa: me veo al espejo y siento que, ahora sí, ya la hice; ahora sí, ya no soy individualista; ahora sí, ya aprendí a vivir sin dinero. Y me sorprende desesperado porque no me alcanza para comprar los cigarrillos que me gustan y tengo que comprar unos más baratos; entonces, a la mejor puedo vivir con tres pesos, pero eso no quiere decir que ya aprendí a vivir sin dinero. Y todos los días encuentro en lo otro algo que me forma y me reafirma de nuevo. Y eso también es crecer, también es aprender. Yo me reivindicé universitario mucho tiempo y milité en una de las mejores organizaciones universitarias, que fue el CEU, y cuando rompí con eso me peleé con ellos y perdí amistades y oportunidades en la vida. Me negaba porque decía: "estamos mal", y ahora, con diez años de distancia, puedo decir que había cosas que hicimos bien, que fueron gozosas y de las que aprendí y me formé y ayudaron a que otros se formaran y aprendieran.

A veces, al reconocernos a nosotros mismos para poder conocer al otro, al ponernos en los zapatos de otros, descubrimos que traemos chuecos los nuestros, o que eran más apretados y había que empujarles las cintas. Y somos muy severos con nosotros mismos, sobre

todo nosotros, los que tenemos un pie de un lado y otro del otro, que somos vernáculos pero nuestras habilidades y destrezas están más bien para servir en el otro lado, en lo moderno. Somos muy celosos con nosotros mismos, y a veces eso también nos limita y nos aleja de la posibilidad de entender y aprender del otro. Entonces, creo que el cariño es el camino para curarse, el cariño y el amor por los demás, pero también por uno mismo. Yo he aprendido a apapacharme y a quererme rico, y de verdad es algo que cura y sana, ¿no?

RAYMUNDO SÁNCHEZ BARRAZA: Si no hubiese ninguna otra intervención, les propondría la lectura del complemento de las conclusiones. Aquí estarían las conclusiones de la tercera sesión, *Nuestros sueños*. ¿Quién se apunta para leerlas?

Antix Iquin (lee): "Nuestros sueños.

- "Todos soñamos. Unos sueñan solos. Nosotros soñamos con todos."
- "En nuestra manera propia de soñar, en que realidades y sueños se confunden e interpenetran unos a otros, hay sueños que aparecen reiteradamente en nuestra realidad:
- 'Un mundo en que quepan muchos mundos, en que podamos respetar y celebrar la alteridad que nutre.'
- 'Nunca más un mundo sin nosotros, nunca más la exclusión en cada sociedad, en cada estado, en todo el continente.'
- 'Un mundo que reconoce la inconmensurabilidad de amores y culturas diferentes que pueden reunirse pero no sumarse.'
- 'Poniendo el mundo al revés, si hace falta, para que la liberación nos permita seguir soñando.'

SIMPOSIO

- 'Nuestros sueños ya están soñados y nos indican los caminos por los que hemos de caminar, en vez de tomar prestados sueños de otros.'
- 'Superar resentimientos, odio y rencor. Que el sufrimiento no nos convierta en lo que negamos. No queremos ser vencedores por haber sido vencidos. Mostremos que la diferencia radica en la bondad de nuestros corazones.'
- 'Construir puentes que unen todos nuestros sueños.'
- 'Asumir responsablemente los sueños, que están vivos y nos comprometen con el pasado y el futuro, con antepasados y descendientes; si no los cuidamos, nuestros sueños pueden convertirse en pesadillas.'
- 'Soñar con un futuro como nos da la gana'."

HÉCTOR ROSALES: Me gustaría compartir con ustedes un pequeño poema que forma parte de mi trabajo final de la tesis. Hice una danza performance que le llamo "del jaguar mariposa", donde uso el símbolo del jaguar maya y el de la mariposa náhuatl. Para poder hacer la danza me ayudó una directora de teatro, Guadalupe Corona Candelaria, e hicimos un mapa mental. Ese mapa mental es una figura en la que pusimos, en el centro, la palabra jaguar y la palabra calavera, y eso abrió seis caminos para mí. Y creo que esos seis caminos pueden ser compartidos con ustedes. El primero es la vida, la vida, la vida, estaciones y canciones es algo que a veces duele, gracias a la vida que me ha dado tanto, camino sagrado, palabras para Julia yo te quiero libre cantando al sol como la cigarra; segundo camino la muerte, la muerte, la muerte, carencia, dolor, plenitud, umbral, realidad, contención, dualidad original, flor y canto, sentido trágico conciencia acrecentada, muerte hermana compañera

amante, serenidad, mirada todo está allí en los ojos de Osiris, ¿cómo mira el jaguar?; tercer camino movimientos exactos, certeza, belleza, silencio, integración, impecabilidad, misterio, afinidad, fuerza; cuarto camino calavera, horror, miedo, huida yo no piel, danza anti-macabra, juego infantil, compañía eterna lo auténtico estructural, lo desconocido; quinto camino México universo florido y espinudo, México estallido del cielo, cobijo, rebozo, cuna, confianza, historia, conciencia, sentir, culturas México río arcoiris, multisensorialidad, el arte como umbral espacio sagrado círculo que compartimos; sexto camino, yo en ti, luz, grieta de ser, sólo tu vientre, soy, giro, miro, escucho, siento, expreso, camino, baluceo, hablo, bailo, canto, miro lejos, me fortalezco, soy un torbellino de vida, viaje, pregunto, conozco, avanzo, dudo, vuelvo a preguntar, dolor humano, solidaridad, entrega, servicio, soy, eres, eres, soy.

RAYMUNDO SÁNCHEZ BARRAZA: Muy bien. Con esta última palabra de Héctor Rosales concluimos nuestro trabajo de esta mañana. Dos recordatorios nada más. Uno es que se reanudan las actividades a las cuatro de la tarde: de las cuatro a las dieciocho treinta, sesión plenaria, síntesis de las conversaciones de la mañana y comentario de Grimaldo Rengifo. O sea que ahí entrarías tú, Sergio, ¿verdad?

SERGIO BELTRÁN: Sí, voy a preparar un resumen. Quiero decirles que fue una conversación intensa: tenemos más de cinco cuartillas de notas mías; de ahí trataré de hacer una recopilación, una síntesis, que sea representativa de todo lo que aquí se ha dicho. Por favor, con toda confianza: si desde ahora hay algo que les parezca trascendente y que deba quedar en la memoria, díganmelo.

Mesa Sistemas normativos

(9 de diciembre)

RAYMUNDO SÁNCHEZ BARRAZA: Propongo que reiniciemos recordando lo que tenemos ahí, en el punto “2.2. Sistemas normativos”. ¿Lo lees tú, Daniel?

DANIEL PERERA: Claro.

(Lee): “2.2. Sistemas Normativos.

“El estado-nación está construido como un estado de derecho, cuyas normas son construidas o aceptadas por el propio cuerpo social y tienen en él aplicación universal. En casi todos los países, si no es que en todos, esos supuestos no se cumplen. La validez formal de las normas, según los requisitos que ellas mismas establecen, no corresponden a su condición real. Se aplican de manera irregular, frecuentemente injusta y arbitraria, sobre individuos que en general las desconocen o que las cuestionan abiertamente. La práctica jurídica se ha convertido en patrimonio de especialistas y de aparatos y mecanismos institucionales a cuyo arbitrio deben sujetarse los ciudadanos. Las ideas de ‘estado’ y de ‘derecho’ constituyen ya un solo cuerpo, en el seno del estado-nación, en el cual confluyen los procesos simultáneos de estatalización del derecho y de juridificación del estado.

“Paradójicamente, la noción tradicional de ‘estado de derecho’ sólo parece plenamente vigente en las esferas autónomas de quienes desafían en los hechos el régimen prevaleciente. En ellas, las normas son conocidas y aceptadas por todo el cuerpo social y tienen aplicación general. Prevalece ahí la *ontonomía*, la regulación desde el propio ser colectivo, habitualmente comunitario. Su dinamismo se mantiene por la capacidad *autónoma* de modificar las normas. Este régimen de convivencia está en claro

contraste con la *heteronomía* —regulación por otros— característica del estado moderno.

“El término *jurisdicción* ilustra bien el contraste. Nació bajo circunstancias en que la palabra era ley, en las cuales bastaba lo que se decía para regular el comportamiento: ese es el significado original de la palabra (de *iuris y dictio*). En la actualidad, se trata de un término técnico que alude a las condiciones de ejercicio del poder de unos sobre otros, según se establece en los textos pertinentes, en leyes y disposiciones”.

“Muchos empeños en curso intentan transformar las autonomías de hecho en autonomías de derecho: plantean un reconocimiento legal e institucional de lo que hasta ahora ha tenido que existir a contrapelo del sistema jurídico formalmente vigente en nuestras sociedades. ¿Bajo cuáles términos podría remediarse lo que aparece a primera vista como contradicción insoportable? ¿Es posible encontrar formas de coexistencia armónica de los regímenes? ¿En qué medida un efectivo tránsito del estado ‘homogéneo’ al estado ‘plural’, que parece tener creciente aceptación pública, desgarrar los supuestos básicos de existencia del estado-nación moderno y puede dar lugar a un nuevo régimen político?”

RAYMUNDO SÁNCHEZ BARRAZA: Bueno, pues ahí tenemos las preguntas y la materia de nuestra conversación.

DANIEL PERERA (a Raymundo): Usted es también participante en la conversación...

RAYMUNDO SÁNCHEZ BARRAZA: Sí, pero ustedes le entran primero... Queda abierta la conversación.

ANTIX IQUIN: Está redifícil porque no somos técnicos en la materia, pero podemos inspirar lo que hay. Para empezar, yo no le he entendido, pero yo sé qué es un estado. En mi Guatemala, el estado es republicano, es racista, es militarista.

SIMPOSIO

Hay concepto de nación en un acuerdo sobre identidad y derecho de los pueblos indígenas. Se habla de una nueva nación y estado pluricultural, plurilingüe, y pluriétnico, ¿verdad? Eso es lo que yo entiendo. Ahora, un estado de derecho —al menos en mi país no existe. La estadística más moderna dice que todos los grupos existentes en una sociedad donde hay un estado, al menos, dice, tiene que gobernar el 15 por ciento cada grupo o cada pueblo. En Guatemala existen mayas, existen garífunas, xincas y mestizos. Si cada uno de esos ha gobernado y tiene su presencia, quiere decir que hay un estado de derecho —y en Guatemala no hay.

Entre nosotros, entre los mayas, es otra la práctica jurídica. Existe incluso la situación jurídica de que la ley no se practica sobre quien la desconoce. No hay una ley que obedecer, una ley que desconecemos y que no está a la realidad. Eso es lo que yo he entendido. Como decía, eran conceptos como más para jurista, pero creo que entendemos algo, ¿verdad?

Claro que en las comunidades hay autonomía, hay leyes, como dice aquí, que la palabra era ley. Antes no había vales, no había recibos, no había facturas. Préstame mil pesos, digamos, diez quintales de maíz, y se va. Ahorita ya no. Entonces, la alienación va llegando a las comunidades, hay un cambio. Antes había un trabajo colectivo. En la comunidad ajopal, el que es católico, se casan los hijos y ya se sabe moralmente que uno tiene que ir a levantar la casa, tiene que hacer la casa. Entonces, lo único que arregla la contra del que se va a casar, o el hijo del que se va a casar, son los adobes. Antes era adobe, ahorita ya es block, hierro. Ya en una semana levantan la casa sin costo alguno, sin pago alguno. Pero como eso se debe... Eso me sucedió cuando yo estuve en la alcaldía; entonces, como que ya no quiere hoy, moralmente: ya no quiere trabajar. Si yo lo apoyé con toda la

comunidad que me ayuda. Pero como no está escrito, se vale de eso, y no hay.

No sé, tal vez tenemos que buscar una ley propiamente del país. Me acuerdo, entre mi departamento y Chiapas. Los que viven cerca de Chiapas pueden pasar, y los que vivimos un poco más adentro ya no, porque se supone que vamos a los Estados Unidos. Por qué no vine yo en día viernes. Me empiezan a investigar. Entonces, hay una ley que nos condiciona: dónde está la jurisdicción.

En Belice tuvimos el encuentro de Mesoamérica, Belice y Guatemala. Bueno, éntrenle hermanos. Pero ya cuando salíamos tenemos que dejar bola. Es legal compañero, usted quiere quedarse o qué. Uno ya no dice nada, ni el estado de Belice reconoció que cada uno de nosotros dejamos bolas. Mientras que se habla del ALCA, un tratado de libre comercio, ¿podemos pasar, entonces? No, no podemos. Todos los que estamos debajo, todos los que estamos explotados, no podemos. Tendría que verse una ley internacional. Ahí sí son los que juegan con la materia son los que tienen que ver en este sentido.

Bueno, son mis pocas ideas en esta situación.

RAYMUNDO SÁNCHEZ BARRAZA: Es sólo una pregunta para usted, Antix Iqin. Se firmaron los acuerdos de paz y ya usted mencionaba que un componente de esos acuerdos era precisamente el asunto de la identidad y de los derechos indígenas. Resulta que después hay la propuesta de reformas constitucionales. Me imagino que esa propuesta de reformas constitucionales era precisamente para concretar en el pacto constitucional el reconocimiento de los derechos indígenas y la identidad de los pueblos, incluyendo ahí, entiendo, también la cuestión de la autonomía y la cuestión de los sistemas de derecho consuetudinario en las aldeas, en las

SEGUNDA SESIÓN

comunidades y en los pueblos. Esa propuesta de reformas constitucionales fue sometida a un referéndum y resultó que el referéndum dijo que no, que no se aprobaban esas reformas constitucionales. ¿Cómo está esa cuestión, cómo la han vivido los pueblos?

ANTIX IQUIN: Bueno, es que hay 14 acuerdos de paz. Empieza con el de Querétaro (creo que es así), donde se acuerda que va a ser en vía política, no en vía armada, y el primer acuerdo que se da es el acuerdo global sobre derechos humanos, que no tenía necesidad de pasar por ley y automáticamente es ley, aunque es acuerdo y todo eso. Por ese acuerdo se desmovilizó inmediatamente a los expatrulleros; los comisionados militares ya no tenían que agarrarse a los jóvenes; entonces, esos dos se quitaron automáticamente. El acuerdo global tenía que ser una ley ya, sin decir nada. Otro producto de este acuerdo es el Esclarecimiento Histórico, donde marca más o menos 200 mil personas muertas. Un 97 por ciento es indígena. De eso, el 93 por ciento es masacrado por los militares, según el Esclarecimiento. El 4 por ciento, desconocido (paramilitares, pues) y el 3 por ciento, la situación revolucionaria. Así quedó. De ese acuerdo hay dos puntos que sí se cumplieron: desmovilizaron a los patrulleros, aunque fue una “desmovilización” entre comillas, y dejaron de llevar a los jóvenes a la milicia. Y como no había trabajo ni paso a los Estados Unidos, hasta los mismos jóvenes empezaron a ofrecerse voluntariamente. El Esclarecimiento Histórico nos dio una pauta para enjuiciar a los que hicieron eso. (Hasta el momento nadie, nadie, se ha animado a enjuiciar, porque ahorita ya es la “limpieza social”, que le llamamos. Uno por uno. Si Daniel habla poquito, va. Si Iquin habla, va. Quién va a abrir la boca, ¿verdad? El pez muere por la boca. Aparentemente, nosotros hablamos porque estamos afuera. En mi caso, yo no tengo miedo.)

Bueno, regreso al acuerdo global, donde vienen las libertades de los pueblos indígenas. Se habló de autodeterminación. Se habló de tierra, porque para nosotros era lo mismo. (Yo estuve participando directamente en las mesas de negociación y sé cada uno de los pasos de los acuerdos de la paz. Llegan, y la mentalidad indígena: bueno, toda la costa sur, todo el territorio, es nuestro. Pero, ¿usted se anima a ser guerrillero para poder quitar? Ah, eso sí no. Ahora, quién se anima a quitar. Ese fue el problema: identidad no nos quitaron. Tierra nos quitaron, autonomía nos quitaron, pero no nuestra identidad.) Ahora, lo que se consiguió en el acuerdo de identidad y derecho son las cinco comisiones, en que teníamos participación a todo nivel. Se quedó que iba a ser ley, pero está en acuerdos. La reforma educativa: tenemos un diseño de reforma educativa, pero salen todos los magisterios. Son racistas todos los que diseñan a nivel nacional y la rechazan porque habla de interculturalidad, habla de transformación curricular, habla del aspecto político, del antropológico, el jurídico, la historia... No, aquí dejémoslo, y pusieron lo que se llama la Comisión Consultiva. Aquí está la ley. Usted es maestro: mire, a ver si agarra un poco de esto; usted es padre de familia, a ver si exige algo de esto; usted es alumno... Ahí se quedó, de situación de tierra no pasó. Hubo un acuerdo, pero hasta ahí se quedó.

Oficialización del idioma. No se puede, porque hay un artículo (el 143) que dice que el idioma oficial es el español, y tendría que ser reforma. Ni modo, no se hizo.

El lugar es sagrado. No, brujería de Guatemala no se puede.

Entonces se levantó todo, ahí quedó todo. Esa es la situación de cada uno de los acuerdos. Reforma agraria, este acuerdo socioeconómico y agrario. Sólo hay tres cosas que se corrigieron.

SIMPOSIO

Primero, una nueva ley de descentralización, que aunque es simbólica porque no hay dinero para descentralizar a un gobernador, tal vez tiene lo bueno de que ahorita la sociedad civil tiene que fiscalizar. Ahí sí está un poquito bueno eso. Sale lo que es el Consejo de Desarrollo Global y Rural, donde hay participación de un indígena en cada departamento. En Huehuetenango nosotros tenemos 9 comunidades: Mam, el Quixé, Qanjobal, el Chuj, el Akateco, el Popti... fuimos capaces de meternos nueve personas. Ahí sí tenemos un poquito de incidencia.

Precisamente allá, yo estaba en una terna de gobernación a través de la sociedad civil. Estaban cooperativas, indígenas, universidades, sindicatos. Yo estoy en una terna allá porque esa misma ley dice que la sociedad civil tiene que dar una terna para que el gobierno, cualquier gobierno, diga: "bueno, este es Iquin; se queda en segundo lugar". Ah, pero me gustaría que me hubieran tomado al menos en cuenta. Si no un segundo gobernador, que sería el secretario de planificación, al nivel departamental. Son pasos que se están dando: fortalecimiento de la sociedad civil y control sobre la situación del militar en una sociedad democrática. No se ha desmovilizado a los militares compañeros. En 33 por ciento, dicen los acuerdos. Nada, sólo salen los que tienen que salir y entran los otros. Eso no se ha cumplido y hasta ahí dejo.

Ahora, en la situación de la consulta popular, yo estuve en la comisión. Participamos a todo nivel y dijimos que en esta ley tenían que cambiarse como 13 artículos de la Constitución, que tiene más de 180 artículos. Nosotros somos expertos en la materia, pero, según los analistas, los juristas empiezan con sus normas y redujeron los cambios a diez artículos nomás. Al principio, la idea nuestra era que el estado de Guatemala se compone de tres poderes: legislativo, judicial

y ejecutivo, para que sea independiente. Los que hicieron menos los cambios los confundieron: quitaron autonomía, quitaron muchos artículos importantes.

Bueno, trabajemos, pues, sobre la consulta. La única instancia que quizá trabajó es Naciones Unidas, confirmado que era la Organización, o sea, la coordinación de organizaciones. Trabajaron un poco. Ya todos los partidos políticos en contra. Voy a hacer un ejemplo de los evangélicos: "no vote por la consulta popular porque Cristo ya viene", "vota por Cristo". Hay rótulos todavía en quiché. Daniel es de Guatemala y se va a dar cuenta, va a ir a Zacapulas y todavía hay rótulos grandes: "vota por Cristo" y "no votes por cosas mundanas".

Los evangélicos no votaron, y Cafid, que es la burguesía a nivel nacional, que es racismo, racismo, racismo, "se levantan los indios", y se perdió. Sólo pusieron, "sí" y "no", "sí", "no". En el área rural se ganó todo el sí, pero en las áreas urbanas, no.



Bueno, así está. No sé si le contesto. La norma sigue siendo la misma: un estado republicano, constitutivo. ¿Nación? Habemos muchas; hay trajes de todo color; hay idiomas de toda naturaleza; hay geografía de diferente manera; hay recursos naturales diferentes, pero no se reconoce como nación.

Claro, ha habido acuerdos ordinarios, que son las tres leyes que dije: de reforma educativa, que no se ha avanzado; hay ley de idiomas, pero sigue siendo el español arriba. Precisamente el 18 creo que Fox va a estar reunido con un grupo de indígenas a nivel de aquí, en la casa (o palacio, no sé) de Los pinos, porque se están dando ciertas cosas. El 25 de noviembre nos dieron el canal cinco de televisión, pero sin dinero. Necesitamos seis millones de quetzales para reactivarlo. Un convenio que se hizo (no convenio,

SEGUNDA SESIÓN

sino plástica) es que una comisión de cinco personas va a estar aquí, en México, el 18 o el 19, a ver si nos dan conexión de satélite, y el 21 de este mes el gobierno que está en turno nos va a dar una casa así, al estilo de ésta, de este mismo tamaño, pero de un piso. Dicen que un día va a estar ahí la academia. No sé si es para taparnos el ojo, pero al menos yo sí estoy consciente, yo sí no me dejo. Somos 21 los que manejamos. A la vez, el gobierno nos va a dar un terreno de dos manzanas (no sé cuánto es eso, pero me hago idea) en donde se va a instalar el canal. Esos son los avances que tenemos como indígenas.

Como he dicho, antes decíamos nosotros que éramos individuos, pero lo hemos superado. Ahora, todos los mayas dicen “yo soy maya”. Usted ya no escuchó la palabra “nacionalidad”. Estamos en la nación quiché, la quetchiqué, la cajopal, etcétera.

La pregunta era cómo eran los acuerdos. Se recalendarizaron los acuerdos de paz. En ellos está el pacto fiscal: los que tienen más tienen que pagar más, y los que tienen menos tienen que pagar menos. En situación de catastro nacional, se quedó en que todos los que tienen grandes tierras van a pagar. De todo este pacto fiscal sólo nos quitaron el IVA, un impuesto. Y quién paga: sólo el pobre. El pacto fiscal fue un acuerdo nacional donde el ejecutivo, el legislativo y el judicial firmaron ante el pueblo que se tenía que llevar a cabo. Entonces, a nivel internacional, ¡ah, muy bien! Ahí viene ahorita el grupo consultivo, que está compuesto incluso de México, de Venezuela, Estados Unidos y creo que Francia, Italia, Alemania, Canadá. Así está, de esa manera. Gracias.

BEATRIZ RAMÍREZ: Perdón, la comisión organizadora nos sugiere que nos integremos a otra mesa, porque quizá podamos, entre los tres o cuatro que estamos aquí, que surjan unas

cosas. Pero creemos que hay un nivel de discusión muy interesante, muy rico, muy diverso, en las otras tres mesas, porque son grupos mucho más grandes y este tema se puede abordar de alguna manera en el resto de las mesas. La mesa que está en la planta baja, en el salón donde se inauguró el evento, es la mesa de *¿Democracia?* Es un grupo bastante nutrido y está muy interesante. En la sala Diego Rivera, en el segundo piso, está la mesa que se denominó *El pluralismo radical*, y en la sala de juntas, está el tema de *Los acuerdos*. Entonces, parece que el tema de sistemas normativos se tendría que tocar en algunas de esas tres mesas, y podríamos enriquecernos quizás un poco más con la presencia de todos los hermanos que están en esta sala, ¿no? ¿Cómo la ven? Se somete a su consideración. Es una sugerencia de los organizadores.

RAYMUNDO SÁNCHEZ BARRAZA: Que digan. ¿Qué dicen?

BEATRIZ RAMÍREZ: Y todo lo que se tenga respecto a sistemas normativos realmente sí cabe en una de esas mesas.

RAYMUNDO SÁNCHEZ BARRAZA: Nos queda una hora, más o menos.□

(Se levanta la mesa).

EL DIÁLOGO ENTRE LOS DIFERENTES, LOS ACUERDOS

(8 y 9 de diciembre de 2003,
Antiguo Colegio de San Ildefonso, México, DF)

Mesa: El diálogo entre los diferentes

(8 de diciembre)

GRIMALDO RENGIFO: Vamos a iniciar las conversaciones de la mañana. Voy a dar algunas indicaciones respecto a la mecánica de la conversación. Los moderadores de esta mesa son la señora Kalpana Das y el señor Felipe Quispe. El señor Agustí Nicolau es la tercera persona que está en esta mesa de moderación, dado que conoce tanto el inglés como el castellano, aunque él es catalán. Lo que sigue ahora es una breve introducción sobre el tema que van a hacer Felipe y Kalpana. Ellos dos inician dando una breve introducción sobre el tema e invitan luego a una conversación sobre el contenido de esta mesa. Bien. Entonces, adelante con la conversación, Felipe.

FELIPE QUISPE: Muchas gracias. Vamos a abrir esta reunión y a mí me han encomendado que sea moderador. Soy aimara de Bolivia, y me llamo Felipe Quispe Huan. Soy ejecutivo de la Delegación Sindical Unica de los trabajadores cachequés de Bolivia y, a la vez presidente del movimiento cachequé. En nombre de nuestros dioses, en nombre de las *pachas*, en nombre de la *pacha mama*, en nombre de nuestras *huacas*, de nuestras illas y nuestras mamas, vamos a iniciar esta sesión sobre el diálogo entre los diferentes.



Es por eso que vamos a utilizar un poco el castellano y luego el inglés. Como el tema es el diálogo de los diferentes, de ahí vamos a llevar hacia delante. Claro que empieza en diferentes personalidades, ¿no? Nosotros somos indígenas; entonces, vamos a pensar a lo indígena, a lo nuestro. Y luego, seguramente también ustedes van a proponer sus puntos de vista sobre su pensamiento, todo lo que sabemos y conocemos. Yo creo que este encuentro es para eso. Voy a ceder la palabra a todos los participantes.

KALPANA DAS: Se me solicitó que compartiera mis impresiones y reflexiones personales, pero, por supuesto, lo que queremos es que todos se sientan invitados a participar en la conversación programada para esta mañana. Sólo me gustaría tomarme unos minutos para poder compartir lo que me produjeron las conversaciones de los últimos dos días y quizá recordar un incidente que tuve con mi amigo Tom Porter, que es un líder de la Confederación Mohawk.

Hace aproximadamente 27 años que conocí a Tom, y en ese primer encuentro me dijo que al fin conocí a una india, a una india verdadera. Yo provengo de la India, y él estaba

TERCERA SESIÓN

deleitado de poder decirme que al fin conocía a una india real. Esto me hizo reflexionar sobre lo que significa ser india, y mi pensamiento inmediato fue: "te voy a decepcionar, porque tampoco yo soy una india". Durante los dos últimos días hemos estado hablando entre nosotros respecto a qué es ser indio, quiénes somos nosotros los indígenas, si debemos tomar un nombre general que nos defina e identifique, si debemos llamarnos pueblos indios o pueblos indígenas, ya que nuestras naciones de origen han sido identificadas por tanto tiempo como indias, o si estos nombres sólo se aplican a las personas originarias y ya no nos definen más. Así que hablé sobre esto con Tom y me dice: "Pero tú eres una india verdadera", y yo debo decir: "Discúlpame, pero tampoco soy india en la medida en que este nombre nos fue impuesto como el nombre colonial del país, de India, y en ninguno de nuestros idiomas la India es llamada India, sino que generalmente la llamamos *Devasha* en la mayoría de ellos. Así que tampoco somos indios, por lo que estamos en el mismo barco que ustedes". Tenemos que encontrarnos un nombre; comparto esto porque lo encuentro muy interesante.

De cualquier forma, el tema que nos ocupa esta mañana es el del diálogo entre diferentes, y no quiero abordarlo en una forma sistematizada, sino que simplemente me gustaría expresar mi punto de vista y mis reflexiones, porque, evidentemente, las diferencias están en todo nuestro alrededor, en todas partes. Dentro de nuestra sociedad hay todo tipo de diferencias: regionales, sociales, económicas, lingüísticas. Dentro de una misma cultura tenemos diferentes diferencias, pero las diferencias en la que probablemente estaremos más ocupados aquí son las que nos definen y definen nuestros límites culturales. En los últimos días hemos tenido conversaciones muy enriquecedoras, en las que se han planteado diversas preguntas, pero hay

algunos temas que nos toca abordar esta mañana y que tienen que ver con nuestra identidad cultural, el establecimiento del diálogo y la construcción de puentes. Estos son algunos de los temas que abordaremos, y creo que esta mañana debemos reflexionar sobre cómo construir puentes y con quién construirlos; cómo entender las diferencias culturales; cómo entender la cultura. Estas son las cuestiones que están sobre la mesa en este momento y, ya que nos hemos reunido aquí esta mañana, éstas son las cuestiones en las que debemos adentrarnos: cómo entender la cultura y cómo entender la noción de intercultural, así como las cuestiones interculturales, ya que estamos ante la presencia de más de una cultura. Estamos en una situación intercultural y debemos definir el enfoque con el que debemos entender esto, así que creo que debemos abordar este asunto.

Sólo voy a platicarles mis reflexiones alrededor de esto y luego podremos empezar. Espero no excederme. Existen muchas formas diferentes de definir la noción de cultura. La forma en que yo la he definido por los últimos 30 años en mi quehacer es como una realidad existencial y dinámica, es la matriz que controla la actividad humana.

Esto conduce al diálogo que estoy mencionando y, como dije antes, a una relación vertical que no conduce a ningún tipo de diálogo en el que podamos participar, o, al menos, al tipo de diálogo en el que queremos participar. Cuando vinieron, los colonizadores no tenían interacción. Estaban en contacto con las personas, pero era una relación de conquista. Ese es el tipo de diálogo que se puede dar en ese tipo de contexto.

Yo sólo quería mencionar mi sentimiento con relación a estos elementos para que se pueda dar la conversación, y quisiera escuchar a otras personas. Muchas gracias.

SIIMPOSIO

AGUSTÍ NICOLAU: Sólo quiero recordarles las dos preguntas que fueron propuestas en el documento que recibieron y que creo que pueden ayudarnos a enmarcar la conversación de esta mañana. Sé que las tienen, pero se las voy a leer porque la palabra hablada tiene más fuerza que la palabra leída: “¿cuáles son las condiciones en que pueden relacionarse y llegar a acuerdos los diversos nosotros?” Esa sería la primera pregunta referente a estos nosotros, que a lo mejor también habría que dialogar sobre ellos: ¿cuáles son esos nosotros, hay distintos nosotros? ¿Las diferencias entre estos nosotros son las mismas o no? La segunda pregunta que nos planteaban en este tema es: “¿cómo puede entablarse el diálogo entre los diferentes, los que están inscritos en marcos conceptuales distintos e irreductibles entre sí, sin subordinarse uno a otro?” Esto está en relación directa con la parte final de la intervención de Kalpana, sobre las relaciones de verticalidad y horizontalidad. Quería tan solo recordar esas dos preguntas, que creo que no limitan pero enmarcan un poco más la discusión.

SALOMÓN NAMAD. Bueno, me gusta lo del tema del diálogo intercultural, porque en el caso de Oaxaca los distintos grupos étnicos que hay, con distintas lenguas, tienen una experiencia intercultural de muchos siglos. No es una experiencia nueva de diálogo; conocen sus fronteras e intercambian en la economía. Por ejemplo, en el mercado bajan de los distintos grupos étnicos, intercambian y hablan y se conocen y dialogan de los asuntos que competen a una región u otra, como el precio del maíz, el precio de la leña o el trueque de dar un producto por otro sin que haya desigualdad, sin explotar: te doy leña por pescado, o te doy naranja por maíz. Depende de lo que produce cada comunidad, cada pueblo. El problema es cuando se tiene una gran desigualdad con el colonialismo exterior y el colonialismo interno. Ahí se genera

una gran desigualdad y una gran marginación, y no quieren el diálogo, no quieren escuchar en el otro idioma. Por ejemplo, en el caso mexicano, no queremos oír en el idioma del otro. En esta reunión estamos usando una tecnología para el diálogo de que los que hablan inglés pueden hacerlo; es decir, hay una facilidad. En cambio, en el congreso de México, en el congreso nacional, los indígenas no pueden hablar su idioma porque no hay traducción simultánea, y sí hay con qué. Si llegara la reina de Inglaterra al congreso, entonces tienen estos aparatos para que la reina hable y los congresistas entiendan. Pero cuando habla la comandanta Ramona en el congreso en tzeltal o en tzotzil, no hay traducción simultánea. Esa es la gran desigualdad. En el caso de San Andrés Larráinzar fue esa situación. El gobierno estaba cerrado en el diálogo para lograr los acuerdos y no hubo traducción simultánea en las lenguas que hablaban los representantes del ejército zapatista. Ese es el punto medular, por eso no se entienden, y sí hay en México una resistencia de los colonizadores, o del colonialismo interno, a aceptar ese diálogo. Mientras eso sucede, lo que tenemos es una gran controversia, un gran desencuentro. Por ejemplo, es muy difícil convencer a la Universidad Nacional que enseñe las lenguas nativas de México: se enseña alemán, se enseña inglés, se enseña ruso en el centro de lenguas de la UNAM, pero no las lenguas de México, las lenguas originales de México.

SMITU KOTHARI: Como Kalpana, que hizo la introducción, soy también de India, donde desde hace 25 años hemos trabajado en forma muy cercana con alrededor de 50 personas y sus comunidades del sur de India. Trabajamos con agricultura y con aspectos comunitarios y de restablecimiento del tejido social en un centro llamado *Lokayan*, que es una palabra en sánscrito que quiere decir “el diálogo de la gente”. Lo que me gustaría compartir aquí es lo que yo considero

TERCERA SESIÓN

dos desafíos fundamentales que inhiben el diálogo, que restringen el diálogo y se interponen en la posibilidad de impulsar o fortalecer los espacios para el diálogo. Muchos de ustedes ya han estado abordando estas cuestiones de muchas maneras diferentes a lo largo de la mañana, así como en los dos últimos días. La primera cuestión es la que llamo “maneras de mirar”, porque existen diferencias fundamentales en nuestras maneras de mirar las cosas. La mayoría de la gente perteneciente a las clases gobernantes, o la gente urbana perteneciente a las clases medias, ha estado expuesta a una socialización y a una preparación dentro de un sistema esencialmente fragmentado en diferentes compartimientos. Si vemos al gobierno, está dividido en el ministerio del agua, el de agricultura, de salud... el ministerio de esto y de aquello. Existe una compartimentalización, pero para la mayor parte de la gente en las comunidades la vida es un todo integrado. Recuerdo una situación que se presentó en el lugar donde trabajo, cuando la aldea quería construir un pozo nuevo y el pozo intersectaba parcialmente con un terreno que pertenecía al gobierno. Le tomó cinco años a la aldea poder obtener el permiso para construir el pozo, porque tenían que hablar con el ministerio de agricultura, el de bosques, el de agua, para finalmente obtener el permiso para construir el pozo. Son diferentes maneras de ver las cosas, desde cómo nos socializamos, a través de la tierra y la forma de vivir; no nos socializa el sistema educativo. Sin embargo, muchas veces encontramos puentes que cruzan las diferentes maneras de ver las cosas, y esta es una propuesta bastante difícil. Se necesita que las personas tengan empatía enorme, tengan tiempo y tengan disposición para poder sumergirse casi completamente para entender al otro. Pero en este mundo de negocios la mayor parte de las personas no tienen ese tipo de problemas: no tienen empatía, no tienen la disposición de

sumergirse ante el otro. Y como resultado de esto hay una descomposición, una visión de que es difícil integrarse, sobre todo para los que se encuentran en el gobierno o en agencias de desarrollo que apoyan a comunidades. Esto es bastante difícil para ellos, sobre todo. El segundo desafío importante es la cuestión del poder, porque necesitamos considerarla cada vez más. Tenemos acceso de cinco diferentes niveles, porque el poder inhibe el diálogo no sólo en términos de jerarquías, sino también de otras maneras, como el poder económico. Los que están en puestos de autoridad económica o poder económico quieren retener y sostener y aumentar su poder económico, y como resultado de esto, cuando llegamos a un diálogo con ellos, como he dicho y han dicho otros, tiene que ser el diálogo entre iguales, entre partes políticas iguales que provengan de puestos que tengan un poder igual. Tienen que ver sus propios marcos para ver cómo pueden continuar sosteniendo el poder, y no quieren reconocer que el otro también tiene poder. Pero nosotros crecemos con diferentes ideas; por ejemplo, que el poder que pertenece a algo tiene un alto costo. Una manera de decirlo es la clase social: a qué clase social perteneces históricamente, o cuál es tu religión (hay formas tan diferentes de ver las cosas entre los grupos religiosos dominantes).

Hay otras formas de ver las cosas y de tener contacto con el mundo. A nosotros no nos pertenecen las comunidades, no nos pertenecen las ciudades; entonces, debemos relacionarnos con los otros, y es muy importante saber que, para establecer un diálogo genuino, debemos poder no sólo vencer, sino entender los puestos de autoridad: cómo compite uno con el poder, cómo crea su propio espacio, cómo se aparta de esto. Además, hay que resolver las maneras como uno puede o quiere tener diálogo. Uno se protege. Esto se vuelve muy importante en el

SIIMPOSIO

mundo: estos retos necesitan ser entendidos bastante bien, porque vimos que los idiomas (no me refiero al inglés y el español que estamos usando aquí, sino a nuestras formas de ver las cosas) son muy diferentes. Como si estuviéramos del otro lado del puente, vemos lo que las personas pueden hacer: pueden tomar cosas de manera selectiva y tener cosas incrementales que les pertenecen. Pero vamos a continuar reduciendo la complejidad y la integridad de nuestras realidades para tratar de colocarlas en nuestros propios marcos, para que ejerzamos la autoridad. Por consiguiente, el entender la política y cómo funciona el poder tiene que ver con las relaciones y los diálogos informales: es uno de los retos principales.

AGUSTÍ NICOLAU: No me gustaría repetir, pero quiero hablar de los compartimientos. Lo que está unido no está compartimentado: una cosa lleva la reflexión hacia otra... Hace un tiempo, un muy amigo que algunos de ustedes conocen me retaba diciéndome: "Para que podamos dialogar, para que haya un diálogo intercultural, tenemos que abandonar tú, yo, quien esté en el diálogo, sus presupuestos, sus creencias, sus propios mitos". Yo le dije: "Entonces con qué vamos a dialogar, sobre qué vamos a dialogar", y me venía esta reflexión en torno a las costumbres, a las raíces. Si para dialogar, o para no caer en posibles esencialismos, tengo que dejar de ser lo que soy, seguro que no voy a poder dialogar. Y planteo esto porque creo que hay ahí, a veces, una tendencia (que yo diría bien intencionada, seguramente... o no: no lo sé) a creer que para que el diálogo sea posible hay que meter agua en el propio vino, hay que buscar denominadores comunes, que no haya conflictos. Y yo creo que no, que es un camino equivocado. Pero, claro, esto depende mucho de cómo sentimos (yo no diría tanto "percibimos") al otro. Y uso esta palabra tan manejada, tan problemática, diría. Y yo muy simplemente les diría que hay dos formas,

hay dos maneras mayores, y creo que aquí han sido planteadas implícitamente hoy y los días anteriores: como extranjero, es decir, como algo totalmente fuera de mí, o como una parte de mí mismo. Pongamos el acento en una u otra de las reflexiones, el diálogo va a estar teñido, tomará un color distinto. Y todo esto me llevaba también a la reflexión de estos "nosotros". Creo que sin prisas, pero de forma yo diría persistente, en el caso de nuestras Américas habrá que empezar a tener algunas claridades no transparentes pero sí iluminadoras.

Hemos hablado estos dos días precedentes de pueblos indios, pero entre las conversaciones se colaba a menudo aquello que percibíamos, que se percibía, como no indio pero tampoco miembro de las élites dominantes americanas o latinoamericanas. Yo creo que todos hemos sentido que había algo ahí. Creo que habrá que empezar a poner nombre a todo eso, pero no para etiquetar, sino para clarificarnos. Quisiera acabar diciendo que es importante que se nos recuerde que esta interculturalidad no es cosa nueva, sino que es ancestral, que hay una experiencia, que no porque ahora Occidente moderno descubre que no tiene más remedio que dialogar y saca una palabra, la cosa existe en ese momento. Lo que sí creo que también existe, y es mi convicción (puedo estar equivocado), es una imposibilidad real de diálogo intercultural con Occidente moderno. Otra cosa es que se tenga que componer con él porque ahí está, y eso yo creo que hay distintas experiencias pero habrá que empezar a ver los límites de una civilización que se ha basado, en su propia génesis, en la negación del diálogo, primero internamente, en Occidente, y luego respecto a los no occidentales.

Acabaría diciendo una intuición que se me ha generado esta mañana: cuando se ha perdido la capacidad de dialogar con los dioses, con los misterios y con la naturaleza, es imposible que

TERCERA SESIÓN

se tenga la capacidad de dialogar con los otros humanos. Por ahí habría pistas, creo yo, a explorar.

LUIS VILLORO: Estamos hablando de interculturalidad y por lo tanto de diálogo, diálogo intercultural, pero yo quisiera tratar de resumir brevemente cuáles serían las condiciones de posibilidad de todo, y hablar de las condiciones de posibilidad necesarias para el diálogo, que son obviamente condiciones de posibilidad de la comprensión política o no. Yo resumiría estas condiciones en tres, siendo por ello muy, muy esquemático. Primero, tenemos que aceptar que no puede haber intercomunicación personal ni cultural si no tenemos una condición negativa. La condición negativa pudiera yo expresarla como la condición de no dominación. Sólo puede ser que haya una intercomunicación sin dominación sin que una persona o un grupo domine a otro. La condición de no dominación es una condición general indispensable para que no se ejerza el diálogo como una forma de que un grupo o una persona cree condiciones para dominar al otro. Esto me parece que es fundamental. Segunda condición. Si hay un diálogo intercultural, tiene que haber también una posibilidad de que las dos personas, o los grupos dialogantes, al no tener dominación del uno sobre el otro, puedan tener la posibilidad de establecer condiciones de igualdad, de equidad. La equidad es condición *a priori* necesaria de toda posibilidad de diálogo. La igualdad como equidad supone condiciones de no dominación, ausencia de dominación. La tercera condición general es que, sólo si hay cierta equidad y sólo si hay la posibilidad de que las dos personas en cierta equidad puedan dialogar, sólo entonces se crean (tercera condición) las condiciones objetivas, reales, intersubjetivas, interrelacionantes entre las personas: condiciones materiales, sociales, de creencias, de instituciones sociales, para que pueda haber un espacio que cree este diálogo

intercultural, un espacio donde puedan darse nuevas condiciones de vida. Me parece que lo que decía Salomón Namad, poniendo el ejemplo de los diálogos justamente de San Andrés entre dos grupos de personas que no se entendían, ¿por qué no se entendían? Porque no había estas condiciones, estas tres condiciones. No tenían posibilidad de dialogar sin dominación; no había igualdad económica porque los unos eran pobres y los otros no eran tan pobres; no era, tampoco, una igualdad política, porque los unos representaban a las comunidades en rebeldía y los otros representaban a un gobierno. En lo que quiero insistir es que, como decía un compañero que habló antes, nosotros no podemos pensar en condiciones de diálogo entre culturas si no tenemos la idea muy clara de que el diálogo entre culturas tiene una condición *sine qua non*: la supresión de la injusticia, de las condiciones que crean la dominación. Y claro, la dominación no se puede suprimir de la noche a la mañana. Yo no estoy pensando que la dominación se pudiera suprimir por un acto de violencia total o una revolución violenta. No, no estoy pensando eso, pero la supresión de la dominación puede ser una idea regulativa, una idea que regula nuestras acciones para ir poco a poco desarrollando acciones que vayan en esa dirección, acciones en la dirección de eliminar las diferencias y de eliminar, por lo tanto, la dominación. Esas acciones de eliminar la dominación pueden ser de muy distinta manera, como crear condiciones paulatinas que permitan progresar hacia ese fin, o pueden ser condiciones también revolucionarias y violentas. Eso está en la mesa, está abierto. Muchas gracias.

CARLOS BORGE: Voy a hablar de algunos asuntos estrictamente metodológicos para adentrarnos en el diálogo dialógico, en el diálogo intercultural. En primer lugar, quiero señalar la dificultad en que nos puede meter entrar a construir puentes, a construir el diálogo intercultural moviéndonos alrededor del

concepto de identidad, concepto que nosotros los antropólogos no hemos podido convertir en categoría de análisis y al cual yo mismo renuncié de intentarlo. Me metía en una cinta sin fin. Y por qué la dificultad. Nos puede meter en dificultad este concepto porque, normalmente, la identidad se define frente a la alteridad; es un juego entre el ser y el parecer; es un juego de espejos y máscaras que devela y oculta constantemente. Por ello nos puede meter en problemas muy serios, porque yo creo que la identidad (y lo digo con todo respeto hacia los que están casados con el concepto) es la crema sobre el pastel. Es el "parecemos", no es el "somos", no es el ser. Por ejemplo, nosotros los costarricenses, cuando alguien nos pregunta sobre la identidad la definimos con lo que no somos. O sea, nuestra identidad está definida por la alteridad; de ahí el peligro de este concepto. Segundo, que el diálogo dialógico exige un ejercicio muy calificado, y estoy de acuerdo contigo, Agustí, sobre lo delicado que es descolocarse. O sea, cuando te dicen: "usted tiene que desnudarse, tiene que quitarse su esencia para poder dialogar", creo que es casi imposible de hacer, pero sí exige cierto ejercicio de descolocarse. ¿Qué es descolocarse? Es un poco tratar de entrar en la razón del otro, tratar de entenderla, y aquí, en este descolocarse, hay que tener claro que todos los otros tienen sus técnicas, ética y lógicas distintas. Normalmente, lo que aparenta de una cultura es la parte puramente fenoménica y estética; de ahí que es tan importante para descolocarse el conocimiento, el conocer, el reconocer la ciencia. Aquí, los antropólogos, los etnógrafos, tenemos una gran ubicación, y otros, un espíritu social en esto de construir conocimiento entre los distintos otros. Muchas veces se trata de construir esto de los diálogos sin adentrarse en construir conocimiento, y eso es muy delicado. Les llamo la atención que aquí la ciencia juega un papel muy importante.

Por último, quiero dejar en la mesa que el diálogo dialógico está (y estará) siempre dominado por el oportunismo. ¿Por qué? Les voy

a poner un ejemplo muy rápido. En una región en la que yo trabajo, que se llama Talamanca, tienen dos mil kilómetros cuadrados, de los cuales mil quinientos kilómetros cuadrados son bosques, y quinientos kilómetros cuadrados es un espacio habitado. En esos quinientos kilómetros cuadrados viven diez etnias distintas, y las diez viven en conflicto permanente. No podemos decir que hay un estado de dominación, porque el estado prácticamente no tiene presencia en ese



territorio o es muy débil. La etnia mayoritaria es la etnia con que yo he trabajado durante más de 20 años, que son los bribbrís, y el diálogo entre estas diez etnias se ha tornado siempre muy difícil por el conflicto por espacio, por el conflicto por los recursos. Los norteamericanos quieren ser dueños de los pastos; los bribbrís quieren ser dueños de las montañas; los negros quieren estar en las playas; y los panameños quieren también estar ahí; los nicaragüenses quieren las tierras de los bribbrís, etcétera, etcétera. El diálogo que se construye ahí tiene que construirse bajo el reconocimiento de que hay conflicto de intereses entre las distintas culturas. O sea que no podemos idealizar: el diálogo que hay entre grupos indígenas de una misma región, diálogo de muchos años, está plagado de conflictos constantemente.

Termino diciendo que en el diálogo entre las culturas, entre los pueblos en América Latina, y es mi humilde opinión, el primer punto de la agenda es construir el diálogo entre los indígenas y nosotros, los mestizos que convivimos en las mismas esquinas, en los mismos pliegues de las montañas y que competimos por lo mismo. Gracias.

GRIMALDO RENGIFO: Quisiera añadir a este diálogo alguna otra complejidad. Nosotros asumimos que el modo de ser de los pueblos

TERCERA SESIÓN

andinos en Perú es como la conversación: siempre hemos estado conversando. Por ratos, esta conversación podría haberse apagado, erosionado, pero nuestro modo de ser es el de ser pueblos que estamos siempre abiertos a la conversación con otras culturas. Nosotros somos un pueblo diverso culturalmente y nuestra manera de ser es la conversación intercultural. Esto es importante.

Otra cosa: qué categoría sobre cultura debemos de ser capaces de utilizar para mostrar esta conversación constante que existe entre las culturas, conversación que incluye el conflicto (esto de la guerra y la paz es una construcción, un dualismo externo) y a la que hay que incorporar el conflicto, que es parte de la vida. Lo importante no es si hay o no conflicto, sino cómo se diluye el conflicto para que la vida siga, porque no podemos criar la diversidad en conflicto ni en una posición de resistencia, sino en una posición de crianza festiva de la vida. Vuelvo entonces, a la pregunta de qué noción de cultura vamos a crear. Nosotros en PRATEC, en el Perú, continuamos utilizando esta noción, pero la hemos de algún modo adaptado a nuestro modo de ser. Lo que hemos hecho es volver a la raíz del término cultura, que es *cultus*, participio pasivo del verbo latino colere, que significa cultivar la tierra. Ahí sí nos es cómodo. ¿Por qué? Porque “cultura”, en su origen, es “colere” y es “criar”, y ambas palabras sintonizan con los sinónimos en mi pueblo. Por eso lo uso y por eso hablo de interculturalidad. Van a ver ustedes por qué. Porque una condición de nuestros pueblos, la crianza, el cultivo, no va del hombre hacia la naturaleza; una precondition para que haya esa culturalidad es también entender que el otro también me cría, y eso implica entender que la naturaleza es viva, es persona y también, por tanto, criadora: yo crío a la *pacha mama* y la *pacha mama* me cría. Entonces, esta noción de cultura, este agregado a la manera como

nosotros criamos, nos cae muy bien y seguimos utilizando el término “cultura” y el de interculturalidad como modo de conversación entre heterogéneos.

La segunda cuestión a que quisiera referirme es que al hacer equivalentes cultura y crianza recíproca, nos es fácil entender lo que es comunidad, porque nosotros entendemos la comunidad como *ayllu* (su traducción podría ser “el sentido comunal”), no solamente como relaciones de parentesco o por diversos motivos entre humanos. También lo entendemos como relaciones entre humanos y naturaleza y entre humanos y lo sagrado. Entonces, la comunidad resulta de esa triple relación con lo humano, la naturaleza y lo sagrado, y esto tiene consecuencias en las decisiones que se toman en la conversación con otras culturas. Inevitablemente, la conversación nos remite a una conversación de triple dimensión que sólo se expresa en el ritual; la conversación entre humanos resulta insuficiente incluso para superar conflictos. Tenemos que ver qué dice la coca, qué dicen los *apus*, en fin, y es a partir del ritual que tú superas el conflicto. Esto quiere decir que los humanos somos muy incompletos, demasiado incompletos, y hasta estúpidos, para resolver muchas diferencias. Requerimos el concurso de la naturaleza y de las deidades, porque, además ellos han vivido más, están ahí y saben más. Entonces, vuelvo a decir: en la vida humana nuestra, en la vida del *ayllu*, está siempre el conflicto, y también hay conflicto con las *huacas* y hay conflicto con la naturaleza. No piensen ustedes que el conflicto es solamente humano: está enferma también la naturaleza y están enfermas las deidades, y la superación del conflicto requiere la regeneración del *ayllu*, es decir de lo humano, de la naturaleza y de lo divino.

Muy bien. Planteadas así las cosas, nunca aparece el otro. Fíjense: siempre nuestro modo de ser es la conversación; entonces, hay una

SIIMPOSIO

porosidad, no hay bordes ¿cuando aparece el otro? Cuando aparece el yo aparecen las fronteras, el borde. Para los aimaras, cuando incorporas una papa que no pertenece a su patrón de papas, la manera de llamar a esa que se incorpora es *yojcha*. En aimara de la gente de cerca del lago, esto quiere decir “nueva”; o sea, sin entrar en traducciones intelectuales, de frente, te incorporo como mi familia, eres ya mi familia y la relación es fundamentalmente afectiva, de cariño. Ahí radica la razón por la que somos hoy día uno de los pueblos más diversos del planeta: porque siempre estamos incorporando papas, maíces, gentes, deidades, dioses, qué sé yo. Somos un pueblo abierto, que se relaciona de manera muy porosa y que siempre está incorporando. Pero la incorporación no es una relación que te digo: “Mira: si no tienes este conjunto de cosas, no entras a mi *ayllu*. ¡No!, se entra nomás. Ya en el camino iremos viendo si te acostumbras o no; si te acostumbras, pues te quedas, y si no te acostumbras, te vas. Pero eso no quiere decir que yo me voy a molestar. Además, el irse es parte de la vida, porque ¿ustedes creen que una papa que se incorpora vive todo el tiempo en una chacra? ¡Se cansa, pues!, y cuando se cansa se va, y eso no quiere decir que se va para siempre: un buen día puede regresar si hay las condiciones de cariño y si la *chacra* está bien fertilizada. De modo que, dentro de la agricultura es menos complicado ver las relaciones de crianza.

Yo entiendo que, para muchos, la interculturalidad es a veces un punto de llegada, más que un punto de partida. Por ejemplo, al señor gobierno, igualito: se le trata con familiaridad, se le trata de “ven nomás”. Lo que ocurre es que el otro (ahí aparece) hace bordes, pero el hecho de que hace bordes y que conversa con bordes no quiere decir que yo me alinee a sus bordes: yo sigo criando como siempre he criado. La crianza vive y digiere la no crianza,

pero no asume el rol de no criador, porque ahí sí desaparece la crianza, desaparece la diversidad, que es el magma, el agua donde florece la interculturalidad. Esto es muy importante para nosotros, inclusive en los conflictos con el estado; se le ve en términos de crianza, pues uno está queriendo que el otro, que el poder, se digiera en el cargo, en la autoridad. Esto es una cosa muy importante. En muchos de los discursos a los que asistimos y surge la oposición, decimos que para entendernos es necesario ir a la *chacra*, porque es de ahí donde fluye la vida. Eso no quiere decir que en algún momento a algunos dirigentes se les dice “vayan a conversar” y esos dirigentes, para conversar asumen la conversación del otro. Esto también es algo muy importante. Puede aparecer como hipocresía, pero no lo es: yo vengo acá y la vestimenta y el modo de conversar deben ser para sintonizarme con las circunstancias; yo debo de bailar al ritmo que se baila en ese lugar; no voy a llevar mi modo de ser ni voy a imponer mi modo de ser; si allá se baila de ese modo, yo me voy a entropar a ese baile, y si alguien me pide “oye, cómo bailan en tu tierra”, también lo bailo. Pero en general nosotros no llevamos el ritual de un pueblo a otro, sino que nos sintonizamos con el ritual y la conversación que hace ese pueblo. Esto es muy importante porque está en la base misma del respeto y el cariño por la diversidad de modos de criar. Si allá vemos que no cultivan eso, pues aprendemos a cultivar eso; reforzamos lo que ahí se cultiva sin pretender dominar con nuestro modo de cultivo. Este mismo modo de ser, cuando es llevado a las relaciones con el estado, provoca todo tipo de comportamientos.

Para terminar, les voy a poner un ejemplo muy concretito (siempre mis ejemplos son muy chacareros, muy milperos, muy agrícolas). Cuando a un campesino le dicen: “Oye, si tú tienes diversidad, ¿por qué cultivas papas híbridas y les pones pesticidas? Si sabes perfectamente que

TERCERA SESIÓN

el pesticida colocado a la papa le hace daño al que va a comer, ¿por qué lo pones?” Y la respuesta es: “Porque así le gusta al mercado, al otro. Si le llevo mis papas, que son muy arrugadas, no va a poder hacer la papa frita que come, y la única manera de hacer papa frita es hacerlo con papas híbridas”. Entonces, yo tampoco me alinee al otro ni me ciervo; converso, pero también me reservo mis papitas, y esto hace que siempre haya diversidad. Es decir, mi modo de conversar con el otro no me aliena a las papas híbridas: las cultivo porque así le gustan. Un buen día, el otro se dará cuenta que las papas híbridas le hacen daño. Pero para eso, el día que me pida papitas nativas yo le daré mis papitas nativas —pero porque siempre las he tenido. Muchas gracias.

XUNO SETET SIAN: Creo que hay otra cosa que de alguna manera sí ha salido, pero me parece importante recalcar. Algo que también está muy dentro en nuestros pueblos, además del respeto y la confianza, es la no traición. Los pueblos nos hemos sentido profundamente traicionados, no entre nosotros, sino entre el estado y los pueblos.

Por eso los zapatistas se retiran de la mesa del diálogo, porque del gobierno, no hubo verdad en su palabra. Sin embargo, en la palabra de los pueblos sí podemos encontrar verdad, y cuando esa verdad en la palabra se siente traicionada, pues existe la desconfianza. Yo creo que en Chiapas, al interior de las comunidades han habido muertes, pero las muertes que ha habido (y no solamente en Chiapas, sino en otras partes del mundo) al parecer son por los mismos pueblos, que se matan; pero detrás de esto hay un aparato, hay una ideología, hay alguien que planea las cosas de tal manera que parezca eso. Esta parte, o este aparato que planea para que los pueblos se maten (o parezca), es el gobierno, es el

estado. A lo mejor el diálogo entre diferentes es más bien cómo hacer o cómo dialogar con esos diferentes, porque los que estamos aquí no somos tan diferentes; podemos hablar, podemos dialogar, hay confianza. Pero la desconfianza está con nosotros, con ese aparato que nos quiere matar. Y me parece importante mencionar esta otra parte de la traición. Cuando los pueblos se sienten enormemente traicionados, nuestros corazones se cierran, nos retiramos de quien nos está traicionando. Eso fue lo que pasó en Chiapas, en México, en todos los países latinoamericanos y en los países del mundo donde ha habido conflicto, donde los pueblos se mueren. Y es por la traición: traicionados por el gobierno, traicionados por nuestros propios hermanos que se dejan vender o comprar por el estado —también eso hay que mencionarlo. Bueno, por el momento ésa es mi palabra.

FABIOLA ESCÁRCEGA: Buenos días. Bueno, un poco también pendiente de la discusión de ayer, yo planteaba dos problemas, dos temas. De repente, la solidez de la raíz de cada identidad tiene que ver con las condiciones de relativo aislamiento en ciertos espacios, como el andino. Y por otro lado, el problema de la violencia no es necesariamente una decisión desde adentro, sino una imposición desde afuera. En qué momento se responde de una manera y en qué momento no se responde. Bueno, hay límites a los que simplemente no se puede dejar de responder. Cuando llegaron los españoles, tanto en la parte mesoamericana como en la parte andina se ensayaron diversas estrategias a partir de una experiencia previa: unos se enfrentaron; otros se replegaron, huyeron del enfrentamiento; otros se aliaron al enemigo, o se aliaron a ese otro muy diferente en función de conflictos previos. Después las experiencias que resultaron de ahí fueron procesadas y se convirtieron como en patrones de funcionamiento. También la cuestión ecológica define toda esta riqueza de la que nos

SIIMPOSIO

hablan Marcela y Grimaldo. De repente no son equiparables las circunstancias a las condiciones ecológicas que los pueblos mesoamericanos viven, vivieron y vivirán en función de esa *pacha mama*, cómo está constituida y lo que exige en términos de organización de las sociedades. Y aquí, recogiendo la diferenciación que planteaba la compañera hindú sobre la cultura, cómo responden los pueblos a esos estímulos. En el caso de México, por lo menos en la historia del último siglo (o, digamos, después de 1920 para acá), los enfrentamientos no han sido tan sangrientos, tan generalizados y con unos costos humanos, sociales, tan altos. En cambio, si comparamos con la historia andina del último siglo, pareciera no tener fin la intensificación de la violencia.

Cada pueblo construye estrategias, pero en buena medida esas estrategias están determinadas por el otro, y el otro, sí, implacablemente diferente, violento, agresor. De hecho, la globalización está uniformando en términos de que su capacidad de agresión sobre los distintos pueblos está intensificándose. Antes, Occidente no entraba a las selvas: no le interesaba, no le servía, no tenía la tecnología adecuada o no había agotado otros espacios que eran más fácilmente explotables. Hoy en día, Occidente, en su lógica de depredación, ese Occidente que rechazamos, está llegando hasta la puerta trasera. Entonces, las condiciones de defensa son muy distintas de acuerdo a eso. La forma de las respuestas tiene que ver con un aprendizaje previo, con una acumulación previa, pero de repente no es una elección, no sé si pensamos, por ejemplo, en los iraquíes. Ellos estaban en su forma de organización y les llegaron hasta el fondo. Eso no depende de la respuesta de los iraquíes; digamos que los iraquíes ya no pueden decidir si Hussein era lo mejor o no. O sea, ya tuvieron que unificarse, tuvieron que responder de la misma manera

todos, independientemente de las diferencias que pudiera haber al interior. Entonces, de alguna manera el presente nos está obligando a articular respuestas a pesar de las diferencias, a pesar de las diferencias dentro de cada país, entre grupos, entre regiones, en Centroamérica, en Sudamérica... Se trata, precisamente, de buscar esas corrientes profundas, esos canales y no casarse con una sola respuesta posible, porque la respuesta nos la está imponiendo el otro, ese otro implacable. Por eso hay la necesidad de reflexionar sobre cuáles pueden ser los puntos en común, sin tratar de negar las diferencias esenciales. Gracias.

FELIPE QUISPE: Allá en Bolivia, nosotros hemos tenido conflictos sociales, conflictos con el gobierno, más que todo. Pero en primer lugar, como aimaras, como indígenas, hemos tenido que exigir el diálogo sin derramar sangre, sin sacrificar vidas, sino luchar a ese diálogo y dar una solución a los innumerables problemas que tenemos los indígenas del Oriente y del Occidente de Bolivia. Sin embargo, el gobierno no nos hacía caso. A los que nos gobiernan, primero les gusta ver sangre; primero ven muertos y heridos. La resistencia asusta y entran al diálogo. Aquí hay un choque de cultura, un choque de forma de dialogar. Eso es lo que nosotros hemos experimentado. Pero esto no viene recientemente, sino que esto es una herencia cultural que han dejado los españoles allá en mi país. O sea, que ellos siempre han engañado, siempre han utilizado el doble diálogo, diría yo: o sea, que con una palabra te aceptan, firman acuerdo y firman convenios, y después de un tiempo, eso no sería un acuerdo, no es un tratado ni siquiera, sino un engaño. De esa manera, lo indígena está obligado también a tomar las decisiones de entrar a un conflicto. Eso es lo que pasa en nuestro medio, que nosotros siempre nos hemos caracterizado por primeramente hablar, dialogar entre barrios, entre hermanos

TERCERA SESIÓN

de *ayllus*... siempre, primero hablamos, y luego recién entramos al conflicto, que puede ser únicamente de comunidades, o entre el *ayllu*. Pero, desde que han llegado los españoles, ya esto ha cambiado, ¿no? Eso es lo que podría decir. Gracias.

SALOMÓN NAMAD: Estuve ahora, hace un instante, provocando que se tiene que llegar a diálogos inmediatos para ciertos asuntos, y para mediano o largo plazo habrá que pensar en estos diálogos que permiten la violencia, la dominación, la desigualdad etcétera. Y creo que un instrumento que no se ha querido usar para el diálogo intercultural es la educación de los millones de niños que hay en nuestros países, pero para esperar que haya un diálogo intercultural desde el inicio, desde el jardín de niños, en la infancia, en la adolescencia. Porque lo que vemos es que no hay esta posibilidad del diálogo, y es justo para la interculturalidad que se enseñen los idiomas que se hablan en la región, que se bailen las fiestas de los distintos grupos y que convivan entre ellos, que eliminen el racismo y la discriminación, los atributos negativos que los padres de la comunidad enseñan. Y, sin duda, las nuevas generaciones pueden ser más abiertas sobre el diálogo. Lo que hoy tenemos es una formación muy anquilosada, muy cerrada, como los estados, que son demasiado duros en su corazón, y no sé como ablandar el corazón del senador Cevallos, del otro senador o del presidente. Que se vaya a vivirlo un rato. Por ejemplo, los funcionarios van a las comunidades indígenas y quieren el diálogo en media hora o en 20 minutos, porque no están acostumbrados al diálogo, a hablar, a sentarse días y horas de diálogo. Ellos quieren que se resuelva en media hora, tienen que regresar, su tiempo es oro. No entienden que el diálogo (por ejemplo, en mi experiencia) dura días. Los tarahumaras se sientan, toman *teshuino* y, después que se emborrachan de *teshuino*,

empiezan a hablar y a pensar. Y luego, los viejitos tienen que hablar, o los jóvenes. Entonces, el diálogo es largo, el diálogo no es de apuración. Si yo le pido al presidente, si los yaquis le piden que resuelva un problema, a ver quién llega en helicóptero y junta grupos de un pueblito y el diálogo es: "Pónganse de acuerdo y aquí les dejo un empleado". Y el empleado se aburre y no entiende. Así no se puede dialogar.

Claro, los conflictos que existen en las comunidades son un relajó, como cuando se pelean porque el presidente municipal se robó el dinero. Si una señora va a pedir justicia a la autoridad, pues la sientan y, si es de la comunidad, sientan a las partes y se sientan con ellos y traen trago. Ponen una botella de mezcal, un *nicte*, y empiezan a hablar, del lado del marido, del lado de la mujer, y al final los ancianos los convencen (o no los convencen) y toman las decisiones. Pero ese juicio tarda dos días, tres días. En cambio, en el ministerio público, el ministerio público toma la declaración, la escribe y la inventa porque no entiende lo que está pasando, no habla el idioma. Juzga el juez, sanciona y genera más problemas, en vez de resolverlos. Los jueces nada más quieren resolver los problemas, no agudizarlos, y la justicia es "yo decido y tú acatas la ley; no importa si el conflicto sigue: tú acatas la orden". Yo creo que ese es el problema de los distintos niveles.

El diálogo es de mucho tiempo, no es fácil. Yo sé que la gente no tiene paciencia; para la gente moderna, su tiempo es oro, mientras que, para los indígenas, el tiempo es la convivencia humana, no el oro. Y hay que enseñar a los niños a que tengan paciencia, igual a los abogados de la universidad, porque van a ser jueces en una región indígena y no tienen paciencia, no tienen autoridad. En cambio, un chamán huichol se sienta y escucha, y en el transcurso les habla, cita a los otros... Es otra manera de vivir. En la agricultura de ellos, no pueden forzar a la

SIIMPOSIO

naturaleza a que el maíz se dé en tres días, pero nuestros biólogos estarán pensando cómo producirlo en dos días. Están ansiosos, a ver cómo cambian la genética o mezclan un maíz con otro. En cambio, la gente tiene mucha paciencia, mucha laboriosidad. Cuando uno trabaja los asuntos indígenas, aprende que no puede poner un funcionario, que es condicionar a los indígenas al gobierno. No, tú tienes que adaptarte a su tiempo. Me acuerdo que en los acuerdos de San Andrés, los funcionarios del gobierno estaban cansados, estaban aburridos, porque se alargaba el tiempo y les daba frío y hambre y todo. También la otra parte tenía frío y hambre y todo, pero ellos estaban del otro lado. Acabo de estar en una junta el sábado con los diputados federales de la Comisión de Asuntos Indígenas de la Cámara de Diputados, y los 20 diputados que están no saben nada. Tienen que legislar y no son capaces de llamar a los indígenas para dialogar. No sólo a los zapatistas, que dicen "yo contigo ya no dialogo", sino tampoco a los que sí están dispuestos a dialogar.

Todo esto me recuerda mucho a mi maestro Erich Fromm, que decía que la sociedad estaba enferma. La sociedad occidental está en una situación de enfermedad que no queremos ver, pero sí hemos visto sus efectos: el fascismo, el despotismo, el nazismo, la destrucción. Eso sí se ha visto, y se ha visto que la sociedad no tiene tiempo para escuchar, para dialogar. Yo creo que hay que crear esas condiciones, de que se sienten todo el tiempo que sea necesario para el diálogo.

RAMÓN VELASCO: Buenas tardes, me gustaría dar unas cuantas palabras frente a quienes estamos en esta sesión de diálogo entre diferentes, hoy, pues estoy aquí en esta práctica de diálogo. Yo creo que el diálogo tiene que verse desde cada uno de nosotros, porque el diálogo se tiene que mirar, cómo nosotros, o sea, tenemos el respeto desde nuestra naturaleza, por qué lo digo, porque también nosotros allá

maya tzeltal, Chiapas, maya tojolabal, están los hermanos de tzotzil, huicholes, zoques. Yo creo que este problema pues, fue cuando nos colonizaron, entonces, pues nos separaron, nos dividieron, y este diálogo pues también allá estamos trabajando con nuestros hermanos mismos, que tal vez pensamos que son, otros. ¿Cuál ha sido el diálogo, es que nosotros, o sea, nos reunimos, cada lengua, pues, presentamos nuestros mitos, nuestros ritos y de ahí, entonces cada grupo vamos conociendo quiénes son esos otros hermanos. Creo yo que también en este diálogo aunque pensamos diferente, aunque todos los que estamos en este diálogo, pues no valoramos igual, otros sí. En este diálogo que a veces nosotros realizamos, unos sí valoran que es una vivencia importante, pero otros no. Entonces, de igual forma los que hoy estamos aquí, creo que también, pues todavía estamos luchando duro, fuerte en nuestras comunidades también para que sí, se vea que todos somos hermanos, somos de la misma tierra. Pero yo dijera, sí como ya se dijo hace rato, pues este diálogo, estamos en un sueño de diálogos ante las diferentes naciones ¿verdad? Tenemos diferentes lenguas, tenemos diferentes culturas, pero estamos tratando de cómo es pues compartir, cómo podemos hacer hermanarnos más bien ¿verdad? Pero tiene que arrancarse en el respeto, tiene que arrancarse como ya dijo otro hermano, si es un diálogo de apoyo mutuo, o es un diálogo pues de dominación, y yo en mi manera de pensar veo que el respeto hacia nuestras comunidades empieza desde la familia, el hermano mayor tiene que saber respetar al hermano menor, el hermano menor tiene que saber respetar el hermano mayor; o si es la hermana menor o mayor tiene que saber respetar, tiene que saber escuchar. Entonces yo creo que cuando hay eso, esa actitud, pues pienso yo que el diálogo sí funciona, pero si no.. porque creo que con toda esta modernidad, este plan

TERCERA SESIÓN

neoliberal, pues nos está llevando un poco más allá de lo que a nosotros como indígenas nos ha separado, nos ha dividido. Pero en estos momentos a todos y todas los que estamos ahora, creo que nos está llevando un buen camino para, pues entrar a dialogar, empezar pues a conocernos sin distinguir, ¿verdad? Yo me acuerdo que en una reunión se discutió mucho porque, muchas veces allá, los indígenas en la cultura no le dicen muchas cosas a las mujeres, sino que son más respetadas las mujeres, pero cuando a veces en estos tiempos o sea los jóvenes nuestros, también hermanos indígenas, a veces, pues le empiezan a decir muchas cosas a las mujeres o a chiflar como ya esto de la modernidad, pues, entonces una hermana dijo: ¿por qué será que cuando pasa una muchacha, una mujer, pues la chiflan? ¿y por qué no cuando pasa un hombre, no lo pueden chiflar? No pues, entre hombres no, pero ¿por qué?

Entonces está ahí también la falta de respeto. Yo creo que este diálogo me ha gustado porque hemos escuchado muchas palabras de nuestros hermanos, aunque a nosotros como indígenas nos hace falta entender. Algunas manejan palabras un poquito elevadas ¿verdad?, no alcanzamos a entender. Pero sí es importante que en este diálogo se abra este primer paso para conocer, para pensar y para pensar y para que nuestros corazones en cada uno miremos desde nuestra naturaleza, desde nuestra familia para que en el transcurso se vayan construyendo pues, poco a poco, porque este diálogo no se construye mañana sino que se construye a través de tiempo, y yo pienso que a mí, me llama mucho la atención el llevar como una tarea pues, de revisarme a mí mismo y quiénes son esos mis hermanos, si son mis hermanos esos blancos, morenos, negros, etc. Pero yo pienso que sí son hermanos míos, pero que sí lo que pienso es que sean hermanos de corazón, de solidaridad no hermanos de como el gobierno pues,

usurpador, dominador, explotador. Pienso yo que por ahí tenemos que ir pensando cómo relacionarnos más con ustedes y con nosotros, gracias, pues es todo.

MARIANA KURLAT: Decía Luis Villoro que si hay dominación no puede haber diálogo, si no somos hermanos de corazón, como decía Ramón no puede haber diálogo. Creo que a lo mejor podríamos empezar por ponernos de acuerdo sobre eso ¿no? Por un lado se establece esa condición negativa de que entre dominados no hay diálogo, los zapatistas lo intentaron y finalmente se retiraron porque los siguieron tratando como dominados, por otro lado en el caso de Felipe se habla de una exigencia de diálogo, ¿acaso se puede exigir el diálogo? Si no hay voluntad para dialogar, pues no va a haber resultados de ese diálogo, ya son momentos diferentes. Es un momento de lucha para que desaparezca esa condición de dominados y en el momento en que te tratan como a alguien igual empezar a dialogar, por eso creo que sí sería importante entender esto, porque sino estamos como en diferentes niveles ¿no? ¿Cómo dialogo con el que me domina, si es posible esto? Y cuando no hay una condición de dominación, qué otras condiciones son necesarias para este diálogo, si sirve de algo o el diálogo es por sí mismo, esa es una y luego la palabra "diferentes". Aquí en esta mesa tenemos diferentes y creo que ninguno nos sentimos dominados por los otros, eso nos podría permitir dialogar como un ejemplo de una situación en la cual ninguno se siente por encima de los otros o por debajo espero, pero en el caso de los pueblos indios la necesidad de dialogar con el que los domina en este momento es importante, lo que yo creo es que más que dialogar con el que los domina, lo que quieren también algunos pueblos, como los zapatistas, es que quienes los dominan o sea, los dejen dialogar, o sea marcar esa raya, porque para mí, la palabra clave sería un adjetivo, se ha

SIIMPOSIO

hablado de que el diálogo implica conocerse, a lo mejor ni siquiera es necesario tener información sobre el otro, es más bien una actitud de abrirse como ya se ha dicho. Si no está esa actitud, no hay imposición que valga, no hay explicación que valga y también es asumirse como diferente y asumir el conflicto implícito en esa diferencia, saber que tal vez no nos vamos a poner de acuerdo y, pero que podemos aprender uno de otro que eso ya es una ganancia ¿no?, el aprendizaje en sí mismo. Pretender que el resultado del diálogo sea que uno acepte la postura del otro sería volver a la dominación de la que queremos escapar justamente. Entonces, a veces ese es el temor al conflicto por un lado, que no, no puedo hablar contigo porque no nos vamos a poner de acuerdo; y a veces es la esperanza de que, aunque no nos pongamos de acuerdo porque somos diferentes, algo vamos a crecer. Creo que si hay esa actitud más vale abrir el diálogo a todo nivel ¿no?. Entonces, bueno yo quisiera invitarlos a eso ¿no?, creo que el caso de los zapatistas es muy concreto, ellos estuvieron aquí, pero los otros no y entonces no funcionó, ¿qué hacer en ese caso?, seguir insistiendo ante los oídos sordos o buscar otra cosa que no se llame diálogo. Y en esa otra cosa ¿qué sería marcar la raya o defender la autonomía o defender el territorio o un espacio? Como hay una desigualdad de poder, ahí es donde nosotros, diferentes, que tenemos una actitud de respeto podemos ser aliados para que ya que no pueden dialogar con el Estado, por lo menos que el Estado los respete y los deje en paz. Para mí esa sería una segunda alternativa, porque si la energía se va en exigir que el Estado les haga caso, a lo mejor no se avanza, pero a lo mejor también el Estado sale beneficiado de esta desesperanza. No hay, no hay, yo no sé cuál de las dos opciones sería la que hay que defender, cada caso, cada contexto es diferente ¿no?, pero yo siento que sí se han puesto las dos sobre la mesa. La otra cosa es que, a veces, la actitud de

percibir al otro lastima al que recibe. Era mucho lo que decía Grimaldo, por otro lado del cariño y de la actitud de crianza y de los ayllus de un lado, y por otro lado la violencia que hay, o sea de esos mismos pueblos amorosos de ahí, también ha salido resentimiento muy grande. Hasta dónde se pueden plantear, exigir lo que no nos van a dar, son preguntas; y en esa misma línea va algo más que también se dijo ahorita que es la paciencia. Se trata de insistir pacientemente hasta que algún día cambie la actitud, cambie la desigualdad, la dominación, que llegue el diálogo para seguir buscando las condiciones o de aceptar que, si las dos partes no tienen la misma actitud van a seguir siendo irreconciliables y buscar por otro lado cómo. Son dudas, yo creo que ni siquiera es una acción de voluntad. Por ejemplo, aparentemente Vicente Fox quería dialogar con los zapatistas, en quince minutos lo iba a resolver porque él era una persona muy buena, pero él no tuvo esa actitud de abrirse; es decir, sí quiso hacerlo, no dijo: "no, yo no puedo hablar con esos indios", no se puso en ese plan. Pero no sólo hace falta voluntad, es una actitud muy profunda que no es fácil a veces no basta querer, hay que despojarse de muchas cosas para poder escuchar al otro. Yo creo que Fox fue con una idea preconcebida y los zapatistas no estaban dispuestos a eso. Yo creo que este ejemplo pone sobre la mesa todo esto, la actitud, la voluntad, la dominación, la paciencia y la ecuanimidad que implica decir: se acabó la paciencia, por lo menos por ahora. Me gustaría también que cada uno de nosotros buscara en sí mismo, buscara una experiencia, nacional, mundial o que todos hemos tenido sobre cuándo ha funcionado el diálogo, qué actitud he asumido yo para de veras exigirle al otro que me escuche, aunque de repente no lleguemos a un acuerdo, pero seguimos siendo amigos y se puede hasta querer al otro. porque lo respetas y él te respeta aunque no estés de acuerdo. Es decir que es fácil, si lo vemos así, vivencialmente que

TERCERA SESIÓN

esconderlo al otro nivel y que se pueda a este nivel jugar por lo menos con que sea posible que por lo menos se llegue a algo...

JOEL MEJÍA: Yo creo que las inquietudes son ideas para poder llegar a acuerdos concretos lo que es muy bueno, espero poder seguir discutiendo esto con lo siguiente. Yo creo que hay distintos niveles de diálogo y distintos tipos de diálogo, si se quiere ver así. Respecto a la pregunta planteada, sobre si nosotros hemos intentado dialogar así de persona a persona, yo lo llevaría al punto de una experiencia personal, por ejemplo yo estudio en la Universidad de San Carlos de Guatemala, estudio auditoría, pero en esa facultad es el 0.1% de la representación del pueblo Maya, he tratado de dialogar, si seguramente, ha funcionado sí. ¿En qué ha funcionado?, ha funcionado en una convivencia de préstame los libros, bien vamos a tomarnos un café ¿no? Pero ¿qué pasa cuando abordamos cuestiones de fondo o sea hablar de la relación social, hablar de una postura política, hablar del papel que le han dado al pueblo Maya? Bien, quisiera referirme también al diálogo que es lo que estamos hablando aquí, pero por ejemplo, en Guatemala tenemos 500 años de tratar de dialogar y lo hemos hecho como todos, han variado las maneras de resistencia o las maneras de decir que aquí estamos y queremos este territorio que es nuestro y no deseamos extraños en nuestro territorio, eso ha ido desde manifestaciones colectivas a resistencias personales, familiares a lo que se imponen pero no ha funcionado. Se ha experimentado también la lucha armada, Guatemala recientemente ha salido de eso, pero no funcionó por distintas razones. Es decir, la lucha reivindicativa ha estado dentro de la lucha revolucionaria, es decir una revolución dentro de la revolución. Entonces ha tenido distintas maneras de cómo poder decir que aquí estamos: nosotros somos tales y queremos vivir así, nuestra manera de entender

el mundo es ésta, nuestras maneras de hacer las cosas son éstas, queremos una sociedad así. Ha tenido distintas maneras de decir, como decía lucha armada, manifestaciones, resistencias personales y también se ha incursionado en la cuestión política, negociar. Pero en la negociación de los últimos años se ha ido a dialogar con los funcionarios públicos, es decir a ver cómo tratar de transformar el Estado, no cambiarlo, no tomar el Estado sino transformarlo. En ese sentido, pues no, no hemos logrado mayor cosa.

Imaginamos no un Estado Maya sino un Estado incluyente. Un Estado que pueda responder a necesidades no sólo de mayas sino también de los otros, nosotros lo consideramos así. Esto me lleva a plantear también preguntas, por ejemplo, ¿qué actitud ha tomado la sociedad no indígena en el Estado Nación donde hay pueblos indígenas? ¿qué actitud han tomado y qué respuesta han dado a las luchas que han tenido estos pueblos? ¿están conscientes de la situación en que están los pueblos? ¿están conscientes del papel que han tenido estos pueblos en las historias oficiales, en la lucha de digamos de hacer Estados Nación donde todos sean homogéneos?

Lo otro es ¿qué nivel de diálogo queremos entonces entablar? ¿queremos abordar realmente esos niveles de diálogo? eh, ¿cómo vemos el compromiso que hay que asumir con nuestro diálogo? Estoy hablando tanto en términos del pueblo maya, por ejemplo en Guatemala como del pueblo Ladino de Guatemala. Entonces, si digamos para poder llegar al diálogo, o si el diálogo es lo que estamos buscando realmente, como la pregunta es aquí, ese es el objetivo pudiera decirse así y sabemos que aquí se ha tratado de hablar también de que la educación es una manera de llegar al diálogo, ¿cuánto tiempo nos llevaría el diálogo construido desde ese punto de vista? ¿cuánto tiempo aguantaremos nosotros más esto de digamos el

SIIMPOSIO

trato que tenemos hasta ahora? o cuánto tiempo también las otras, los otros pueblos van a continuar con esto si se quiere ver así o de otra manera, o cómo se concebiría un Estado donde haya nacionalidades, donde haya pueblos pero que hasta ahora en la experiencia de los Estados Nación donde hay pueblos indígenas ha habido pocos presidentes que sean, digamos miembros de pueblos indígenas. Ahora ¿qué actitud asume una sociedad, un pueblo no indígena, cuando el presidente es miembro de un pueblo indígena? Gracias.

FELIPE QUISPE: Yo recuerdo que para hablar todo el mundo puede, puede hablar, pero sí quería atender unas personas que no han intervenido en el tiempo que nos queda. Entonces lo ofrecemos a ver quién tiene palabra, hay preguntas que están rondando en el aire.

SALOMÓN NAMAD: Miren, esta es una lectura de un párrafo que los zapatistas sacaron en septiembre, pero puede ser después de que se lea, porque creo que para los mexicanos es muy importante esta reunión que tiene que ver con un conflicto que no se ha resuelto, que está pendiente y en septiembre los zapatistas sacaron un documento que se llama la *Treceava estela*, refiriéndose a las estelas mayas, y un párrafo habla sobre el diálogo y lo que significa el diálogo y dicen ellos, los zapatistas, en donde están los zapatistas que los más antiguos dicen, que otros más anteriores dijeron que los más primeros de esta tierra sentían aprecio por la figura del caracol y dicen que dicen que decían, que el caracol representa el entrarse al corazón, que así le decían los más primeros al conocimiento y dicen que dicen que decían, que el caracol también representa el salir del corazón para andar en el mundo; que así llamaron los primeros a la vida y no sólo dicen que dicen que decían que con el caracol se llamaba al colectivo, y todavía se hace en muchos pueblos indígenas,



que tocas el caracol para llamar a la comunidad, se llamaba al colectivo para que la palabra fuera de uno a otro y naciera el acuerdo; y también dicen que dicen que decían que el caracol ayuda para que el oído escuchara incluso la palabra más lejana, eso dicen que dicen que decían yo no sé. Yo camino contigo de la mano y te muestro lo que ve mi oído y escucha mi mirada y veo y escucho un caracol el *Kui* como le dicen en la lengua de allá.

Yo creo que hay una preocupación de fondo, es poética, pero yo les diría que en la narrativa indígena realmente es muy profunda la idea de que hay que trabajar en esta relación. Estaba leyendo los documentos de los zapatistas, esto lo sacaron ellos el día 31 de septiembre o de agosto perdón, y es un documento que en su conjunto esta demandando el diálogo. Ellos se quejan de que no hay diálogo, de que no ha habido respuesta y están enojados con el Estado, con la relación que no ha cambiado a pesar de que se insiste en que debe cambiar y no cambia y lo que se está luchando es porque haya un cambio.

KALPANA DAS: Yo sólo quisiera hacer un comentario acerca del diálogo. Hemos estado hablando acerca de diferentes tipos de diálogo, hemos estado hablando acerca del diálogo con el Estado, con las autoridades o cuando tenemos diferencias de poder, del diálogo que existe entre diferentes grupos mestizos, del diálogo con los vecinos, vecinos de una cultura diferente, diálogos con amigos hemos estado hablando de diferentes tipos de diálogo, pero todos son diálogos y debemos de estar conscientes de que esto implica diferencias en diferentes aspectos y estamos hablando acerca del diálogo para encontrar un entendimiento mutuo también, personas que viven juntas en convivencia que tratan de encontrar una mejor forma de entenderse mutuamente. Estamos hablando de

TERCERA SESIÓN

este tipo de diálogo o estamos hablando también del diálogo entre la sociedad o el diálogo para resolver conflictos. Es algo que quería señalar, ¿de qué tipo de diálogo estamos hablando? Porque el diálogo se da en diferentes niveles como ya se ha mencionado. Otro comentario que quisiera hacer, probablemente no tenga mucho tiempo, no tengamos mucho tiempo para hablar acerca de todos los puntos que se han mencionado, por supuesto, pero en el diálogo también hay que definir quién establece las reglas. Porque hay dos partes involucradas, hay que preguntarse quién va a definir las reglas del diálogo, con qué tipo de estructura se va a trabajar para tener el diálogo, eso es muy importante para nosotros, porque si no, no puede haber diálogo. También está el punto que muchos de nosotros mencionamos, todas las sociedades tienen diferentes historias acerca de cómo se puede vivir con la diversidad, es algo que es inherente al mundo, es inherente a todas las sociedades y a nosotros como individuos. Lo que es muy importante para mí es que cuando hablamos de la interculturalidad en aspectos interculturales tenemos que tomar en cuenta, necesitamos definir a qué nos estamos refiriendo porque todos tenemos culturas diferentes y cada cultura tiene su forma de establecer estas relaciones interculturales. Yo he escuchado en los últimos dos días, que aunque todo mundo habla español lo hablan de forma diferente, aún cuando es un lenguaje común es como si hablaran un lenguaje diferente, aún cuando hablan el mismo lenguaje tienen diferentes elementos que se mencionan en el español, pero que muchas veces no podían entender entre los mismos hispanohablantes, ese también puede ser un problema al momento de establecer un diálogo, ¿qué idioma vamos a hablar? ¿vamos a hablar inglés o español ¿inglés? No es mi idioma original, si yo utilizara mi propio idioma, yo no utilizaría la palabra cultura sino *sanscriti* y *sanscriti* es una

palabra que tiene muchos significados que hace referencia a muchos elementos, a la historia, al arte, al conocimiento transmitido. Entonces, yo no podría dar una definición, entonces tenemos que tomar en consideración todos estos puntos, todas esas pequeñas diferencias. Hemos estado hablando mucho acerca de las relaciones para determinar cómo vamos a dialogar con las autoridades, con la Nación y con otros grupos y eso lo vivimos todos los días y sabemos que tenemos diálogos todos los días, creo que hasta el momento es lo que tengo que decir.

¿AGUSTÍ NICOLAU?: Dos, dos pequeños comentarios. Joel ha planteado una pregunta original que no vamos a resolver al parecer, y yo invitaría a guardar en nuestros corazones y a meditar que es, cuál es el lugar, la actitud que en la sociedad, la vida indígena toma, ha tomado o tomará, frente a las reivindicaciones o a la posibilidad del diálogo con los pueblos indígenas. Yo creo que es importante porque eso nos lleva directamente a saber quiénes son esos distintos nosotros de los que en estos días estamos hablando, porque yo no creo que todos los nosotros estén en la misma situación de dominación, ni que todos sean dominados, ni que todos sean dominantes y habrá que ver, ir dialogando sobre ello para ver dónde se ubica cada uno de esos nosotros. Lo mismo, como occidental yo no me siento, al menos conscientemente, del lado de los dominadores cuál es mi lugar en esta América, en las Américas sin ser indio o autóctono, supongo que esta pregunta que me planteo, habrá mucha más gente que se la plantea; y la segunda consideración es en torno a la cuestión del conocimiento del otro, del conocer. Quisiera añadir simplemente una reflexión, creo que es imposible conocer si no hay cariño, si no hay amor, el conocimiento para intencionadamente con buenas intenciones mejor conocer al otro para dialogar. No, perdón yo creo que no es posible,

SIIMPOSIO

si no hay una actitud de entrada cariñosa, amorosa, ese conocimiento no pasará, será una entelequía, será algo irreal. Junto a esto estar abierto a la exigencia de: no vamos a controlar el resultado de este diálogo, tengamos todas las esperanzas que querramos, pero yo diría: ninguna expectativa porque el diálogo, él mismo va a crear la situación que no habíamos previsto, esperanza sí, expectativa yo diría no, porque va a matar la esperanza la expectativa.

NGANEKO WILSON: Soy de Nueva Zelanda, vengo con un grupo de estudiantes que está analizando diferentes comunidades indígenas. Hemos viajado en India, hemos viajado por Oaxaca, por Chiapas también y hemos estado hablando de los diferentes problemas que también se han mencionado en esta mesa de trabajo. Voy a hablar brevemente acerca de la experiencia que hemos tenido en Nueva Zelanda en lo que se refiere a los pueblos indígenas. Los pueblos indígenas llegaron por los mares del Sur de Nueva Zelanda hace mil años, los europeos llegaron hace 160 años apenas, se firmó un tratado basado en cooperación y en una buena disposición entre las partes. El tratado se cumplió durante diez años, antes de que los ingleses forzaran su voluntad en la comunidad, tomaron sus tierras, comenzaron a confiscar las tierras y las propiedades y por cien años dominaron al pueblo de Nueva Zelanda. Durante 1970 una persona joven del pueblo indígena fue a la Universidad en los Estados Unidos y comenzó a articular algunos puntos muy importantes, el primero fue un tratado de amistad que se había firmado en 1940, el segundo punto fue la adquisición del lenguaje de los *mawí* como lengua de Nueva Zelanda y reconocer una cultura que se había negado durante muchos años. Esencialmente hace diez o quince años comenzamos con este conflicto. Durante quince años tuvimos un conflicto muy importante y hemos aprendido de nuestros hermanos y

hermanas de todo el mundo. En 1975 el gobierno de Nueva Zelanda decidió comenzar con un proceso de reconciliación para reconocer el tratado que se había firmado y tener un tribunal también que incluyera a miembros europeos y a miembros del grupo *mawí*, fueron necesarios 7 u 8 años antes de que el tribunal comenzara a trabajar de forma adecuada. Durante 45 días y después de diferentes reportes muy buenos se definió lo que era ser un Neozelandés y se tomaba en cuenta lo que había sucedido durante la colonización, la violencia que se había aplicado sobre el pueblo *mawí* y se trató de desarrollar una sociedad que tomara en consideración los intereses, los valores y la cultura de los *mawí* así como la definición de una vida común que los *mawí* tenían que vivir con sus hermanos y hermanas europeas.

La revisión histórica que se realizó acerca de las actitudes coloniales ha visto buenas respuestas en lo que se refiere a las etapas tempranas del proceso, ahora el idioma *mawí* es un idioma oficial en Nueva Zelanda, pero también se quiere que sea un idioma popular. El pueblo *mawí* ha desarrollado su propia gramática para los niños de su pueblo y ahora los *mawí* enseñan a los niños *mawí* el idioma *mawí* desde el *kinder* hasta la universidad. Ha habido muchos elementos culturales, también han revivido. Mis estudiantes estarán de acuerdo cuando digo que en Nueva Zelanda tenemos una situación que a lo mejor no se ha visto en muchas partes del mundo, pero hay diferentes elementos que todavía tenemos que confrontar. Reconocer completamente el conocimiento *mawí*, el sistema *mawí* para que tengamos un sistema equitativo en donde se tomen en cuenta las diferencias, también debemos dejar de ver nuestra historia sin sentir pena, sin sentir vergüenza. Ahora tenemos que trabajar en una relación cercana entre los diferentes pueblos que viven en este país, no solamente los *mawí* sino también a los

TERCERA SESIÓN

neozelandeses de origen europeo, para ver cómo podemos utilizar todo esto para llegar a un futuro mejor. Hay que tener este sentido de pertenencia también y eso se tiene que lograr por medio de esta actividad. Ahora también hay un gran enfoque en lo que se refiere a la restauración ecológica, especialmente por parte de los ciudadanos europeos, tratando de evitar la contaminación del agua, la contaminación del aire, el uso adecuado de los recursos, pero tanto los *mawi* como los europeos han abrazado, han aceptado estas normas. Es una tarea difícil, el diálogo es difícil, especialmente tomando las diferencias que existen en el mundo, y eso se relaciona con lo que ya hemos mencionado anteriormente durante esta sesión. Tenemos que pasar de corazones duros, como los de los europeos anteriormente, a espacios donde podamos escuchar donde podamos ver cuál es la importancia del conocimiento tradicional. Desde el punto de vista occidental, por ejemplo desde el punto de vista ecológico, ¿qué es lo que ellos nos pueden proporcionar? Tenemos que expandir nuestro conocimiento, nuestras inquietudes y determinar cuál es el lugar de los *mawi*. Estamos comenzando con este proceso, lo sé, hemos tenido ciertas audiencias en lugares de reunión *mawi*, donde se han presentado diferentes preocupaciones que tienen los del pueblo *mawi*, como el de que ellos quieren entrar al parlamento del país y cómo es que expresan ellos sus ideas a través del baile. Lo más importante, en este caso, es la pregunta de descolonizarnos y realmente ver cómo podemos compartir y eso. Ha tomado décadas, como sucede en otros países, aún cuando estamos de acuerdo con los principios *mawi* muchas veces no se quiere compartir el poder, pero estamos en el proceso. Gracias.

KALPANA DAS: Sólo voy a comentar después de Agustí. No sé como se pronuncie bien, pero me enfrento al dilema de ¿qué sucede cuando

se trata de diálogo y alguien tiene un corazón abierto, tiene amor y no tiene un orden del día. pero por otra parte, perdón, una parte tiene esta parte y la otra no la tiene? Entonces es como un obstáculo no se puede controlar a la otra parte ¿cómo se trata de abrir la mente, de romper este bloqueo? ¿o trata uno de hablar con un tercero, de rodear este bloqueo? No creo que sea suficiente decir lo que se necesita para que se de un buen diálogo: es tener amor y corazón abierto sin tener una orden del día, depende de la otra parte también.

GRIMALDO RENGIFO: Invitarlos a escuchar lo que fue parte de las reflexiones que tuvimos titulado "El Sentido de Nuestras Luchas", me ha pedido la mesa que lo lea y voy a ir directamente al tema si no hay otra cosa.

"Hablamos del sentido de nuestras luchas.

Para unos, no se trata de lucha, sino de entender que el conflicto es parte de la vida. En vez de caer en la tramposa dualidad paz o guerra, pasividad o confrontación, necesitamos buscar cómo restablecer la armonía. Para otros existen numerosas luchas. Otros más, la reducen a una sola.

En todo caso, nuestro empeño es cósmico. Trata del ser, de la existencia, de la espiritualidad, caminando nuestros propios caminos. Buscamos ser, no tener. El tener se acaba, el ser no.

Algunos buscan el poder, con distintos motivos y razones. Quieren, por ejemplo, combatir la opresión de los poderes establecidos y acceder a ellos, a fin de realizar desde ahí cambios necesarios.

El sentido de lo que buscamos puede resumirse en la propuesta zapatista: "Para todos todo, nada para nosotros". Que se mande obedeciendo. Que se busque el servicio, en vez del poder. Que encontremos el camino en que podamos hermanarnos con todos.

SIIMPOSIO

Dicen los zapatistas: "Todo mundo busca el poder. Nosotros somos los únicos que no buscamos el poder. Queremos evitar el poder. Una sociedad justa sería una sociedad en la que nadie estuviera dominado por el afán de poder. Este es nuestro delirio. No es aceptable. Pero este delirio es el delirio que da sentido a nuestra lucha".

Por lo que escuchamos en nuestras conversaciones, parece que muchos compartimos ese delirio. Vemos una vida no sujeta al poder, cuyo fin es la realización de sí misma. Vemos el "poder" como no dominación. Y no dominación significa servicio. Comprendemos la vida como servicio. Quien sirve, sirve al otro. El sentido de la vida está en el otro. Así se forma el nosotros. El único poder que restaría sería el de la vida que se exhiba en la comunidad. Evitar el poder es apostar por la vida de la comunidad.

Con relaciones mediadas por el respeto y la tolerancia, queremos que resplandezca en nuestros rostros la dignidad."

AGUSTÍ NICOLAU: Conscientes de que no hemos respondido a todas las preguntas (tampoco era nuestra intención), pero convencidos de que seguirán trabajando en nuestro interior y que harán su tanguito, su ritmo, damos por cerrada esta sesión. Muchas gracias.

Mesa Los acuerdos

(9 de diciembre)

GRIMALDO RENGIFO: Voy a fungir de moderador, voy a moderar la sesión de aquí en la mañana. No, no voy a moderar, voy a ser el que da la palabra cómo se llama, el dador, el redistribuidor de la palabra. Voy a asumir ese papel. Estamos con media hora de retraso, son casi 25 para las 10, y supuestamente la sesión la teníamos hasta las 11 para un receso de 11 a 11:30, luego del cual tenemos la sesión que hemos venido a denominar "Sur Profundo", que

estará coordinado por Smitu Khotari. Entonces la reunión de hoy versará sobre los acuerdos y vamos a tener la introducción de parte del moderador, en este caso de Agustí y luego abrirá la sesión Felipe Quispe. Agustí...

AGUSTÍ NICOLAU: Gracias, antes de intentar situar brevemente el tema, quisiera recordar, esto que creo que nos ayudará a clarificar las conversaciones de esta mañana. Creo que en el texto de presentación de esta mesa está escrito a nivel de la etimología de la raíz de acuerdo, diría del latín *cordis*, de corazón: estar de acuerdo. Es poner al mismo ritmo los corazones, y digo esto porque sería importante que mantuviéramos en mente que un acuerdo, un verdadero acuerdo no es exactamente una negociación, es algo más que una negociación. Lo que no necesita importancia y necesidad son las negociaciones políticas, pero que los verdaderos acuerdos van más allá de simples negociaciones, en este sentido yo plantearía para esta mañana dos ejes distintos pero complementarios. Lo siguiente y que creo que responde tanto al contenido de las conversaciones de ayer de esta mesa, como los días precedentes en el coloquio que precedió al simposio, de entrada yo creo que tendríamos que conversar sobre los acuerdos. ¿qué tipo de acuerdos son posibles y necesarios entre los pueblos indios y de ellos mismos? Este es un nivel específico que tiene sus propias características y en el cual hay que plantear creo yo, qué tipo de acuerdos, sobre qué esos acuerdos se están dando o se deberían dar, sobre la lengua, sobre el territorio, sobre la agricultura, la biodiversidad, tanto de lo que se prevé que sería necesario como de lo que ya se está dando. En segundo lugar, a mí me gustaría insistir de una manera especial sobre este punto porque creo que forma parte de este símbolo de América Profunda -cuáles son los acuerdos que se dan, se han dado y que sería deseable que se den

TERCERA SESIÓN

entre pueblos indios, y los otros nosotros, lo no indio estrictamente hablando, pero que no es el Estado, éstas poblaciones presentes en todas las Américas que pueden compartir más o menos ciertas perspectivas con los pueblos indios, pero son distintas, y creo que esta realidad ha estado presente en estas discusiones de una forma implícita pero que no ha acabado de tomar cuerpo. Creo que es importante ver también cuáles con los acuerdos deseables y sobre qué también son esos acuerdos. Y en tercer lugar, creo que es la cuestión que ha salido más, ayer salió de una forma de mi atrevimiento: ¿cuáles son a partir de esos acuerdos de los distintos pueblos indios y pueblos no indios que pueden llegar, cuáles son las negociaciones que hay que mantener con los Estados? y digo bien negociaciones, para diferenciar yo creo lo que son los acuerdos, aunque a veces las palabras pueden ser usadas indistintamente. Yo plantearía esas dos líneas, y en ese sentido, a lo mejor voy a situar de lo más teórico a lo más práctico. Paso la palabra a Felipe para que nos ilustre desde la perspectiva boliviana, todas estas realidades de los acuerdos.

FELIPE QUISPE: Muchas gracias hermanos y hermanas. Buenos días, y vamos a iniciar nuevamente este encuentro entre hermanos que vivimos en la América Profunda. Hoy nos toca hacer unos análisis sobre los acuerdos, convenios o tratados, esos son los términos que se utilizan en Bolivia. Pero antes de la Reforma Agraria, quiero decir antes de 1952, nosotros entre indígenas no usábamos papeles, no. No se hacía ese acuerdo o convenio entre comunidades o entre hermanos indígenas, entre aimaras, sino que pasaba la palabra. Se decía: -bueno nosotros ya no vamos a pasar, esto a otro lado, ya no vamos a llevar nuestros animales, ya no vamos a labrar la tierra, hasta aquí, hasta aquí- allí no se usaba de violar las fronteras. Entonces, eso era la palabra, pero el cacique o el mallku, o el jilakata el que manda u ordena en esa

comunidad, desde 1952, ya usa papeles, o sea se hace un compromiso, se hace un convenio entre indígenas, pero igual se cumple no se puede violar porque palabra empeñada es palabra cumplida. Eso es lo que realmente nosotros utilizamos en nuestras comunidades, entonces lo que uno se compromete uno lo cumple, llanamente, ¿no?, puede ser de una comunidad a otra comunidad, pero eso está organizado, o sea, que comienza de una comunidad, después ya viene, o sea que va a otras comunidades ya se hace bien comunal entre ayllos, finalmente se llega a una federación, y a la confederación, y eso ya es a nivel nacional ¿no? Como tenemos acuerdos con los pueblos indígenas como con los quechuas, entonces igual con los hermanos quechuas tenemos un trato de igual a igual, tenemos esa hermandad y esa indianidad, como por ejemplo, si nosotros nos comprometemos, digamos a manejar una organización grande, entonces tenemos que manejar dos años o hasta tres años. En este momento, por ejemplo, la Confederación Sindical Inca de Trabajadores Campesinos de Bolivia está manejada por un aimara, pero eso ya lo vamos a dejar hasta el mes de abril, en el mes de abril ya va a entrar un quechua, entonces el quechua va a gobernar a los pueblos indígenas de Bolivia y gobernará tres años, después ya entrará también otra religión de las tierras bajas, y así. Ya es como una ley que va por turnos, eso no se puede violentar porque es regla, es una ley que ya hemos dicho y a la vez también sería un convenio. Entonces, en ese sentido nos tratamos como hermanos, pero con el gobierno es diferente. El Estado se compromete, el Estado puede firmar un convenio de 70 años juntos, el Estado se compromete a cumplir por ejemplo, con no sé caminos carreteros, el Estado se compromete a construir caminos carreteros, el Estado se compromete a dar energía eléctrica a las comunidades, el Estado se compromete a mecanizar el agua y el Estado se compromete a darle escuelas y Universidades a las comunidades digamos en 90 días. Entonces nosotros creemos que va a cumplir

SIIMPOSIO

en 90 días, pero esto no se cumple, esto se queda ahí en el archivo. Cuando nosotros exigimos, ellos nos responden con armas, nos responden con gases lacrimógenos, y eso es lo que pasa. Entonces el occidental, aquellos señores que nos gobiernan se comprometen pero no cumplen, pero sin embargo, el pueblo indígena es cumplido. Nosotros no podemos jugar igual que ellos, si ellos por ejemplo, en el país hubo bloqueo de caminos, o unos realizaron marchas, huelgas de hambre, entonces entramos al diálogo y nosotros dijimos que mientras estamos en el diálogo el gobierno tiene que retirar sus fuerzas vivas, sus fuerzas armadas que están sembrados en los caminos carreteros. Entonces el gobierno se compromete y dice: -bueno ustedes también levanten, retiren sus bloqueos y nosotros vamos a levantar. Entonces nosotros levantamos y ellos no levantan, más bien nos arremeten, comienzan a hacer las inspecciones casa por casa, comienzan a reprimir, a tomar presos a los dirigentes, y eso ya no es acuerdo para nosotros, y bueno y la gente se enoja, dicen: -bueno estos señores no son hombres de pantalones sino que son gente que no cumple, ¿no?

Entonces, en ese sentido yo veo que hay mucha desigualdad, que los que están en el gobierno, los que están en el ministerio nunca cumplen, siempre manejan ese maquiavelismo, y ese ofrecimiento ¿no? Por ejemplo, en las elecciones ofrecen al pueblo ¿no?, dicen: -bueno nosotros vamos a dar seguro social indígena, vamos a cumplir con esto, con lo otro, con todo, pero en la práctica de la práctica, en el fondo del fondo, cuando ya están en el gobierno no cumplen. Ese tipo de engaño hemos conocido en Bolivia, es por eso que hay permanente movilización porque el indígena no engaña a nadie, sino cuando nosotros nos comprometemos a un compromiso, cuando firmamos un convenio, siempre hemos sido obedientes, hemos sido cumplidores y hemos cumplido. Eso es lo que hemos experimentado y eso estoy transmitiendo en esta sesión, y entonces

creo que sobre eso podemos discutir, analizar, verlo. ¿Qué tipo de convenio, qué tipo de acuerdos se hace el indígena? ¿puede haber acuerdo cultural, puede haber acuerdos, si hablamos de acuerdo cultural de concepción de deporte en las comunidades? No hemos hablado mucho de esas cosas, pero allá nadie viola y cuando el indígena se compromete, se compromete; pero sin embargo, en las ciudades siempre he visto que no. Pues yo quisiera que tratemos sobre eso, eso sería por mi parte. Muchas gracias.

GRIMALDO RENGIFO: Está abierto el uso de la palabra. Les recuerdo que antes de hacer uso de la palabra como no tenemos esos membretes, cada quien diga su nombre.

CLAUDIA CONTRERAS: Gracias, Claudia Contreras, yo creo como dice Felipe, que las palabras: acuerdos, convenio, participación, se han degradado mucho porque en muchos países en general de América Latina hubo una actitud, o en México en particular, hubo una actitud muy paternalista del gobierno que habla de acuerdos o de insumos para comida, pero que distribuye el dinero finalmente como él quiere, como decide sin acuerdo previo con las comunidades, y entonces me parece que hay una forma como muy malsana de relación y que ha destruido mucha organización de las comunidades ¿no?, porque se está esperando un dinero que viene cuando sea y que se aplica para un plan en general o que es para un año y que no permite una estructuración real de cada comunidad, que ha creado un vínculo de dependencia que ha anulado a las comunidades en lugar de unir las. Y bueno, a mí me parece que es uno de los problemas y que a menudo varias ONGs han actuado desde este sentido también ¿no?. Sin considerar realmente lo que quieren expresar las comunidades, sus necesidades o esperar su requerimientos, eso quería decir.

TERCERA SESIÓN

SIMÓN: Bueno, sí pedir una aclaración personalmente no comprendo el punto de partida ni el punto de llegada, por favor.

AGUSTÍ NICOLAU: Lo que hemos querido plantear en este tema de los acuerdos es de entrada tomar conciencia de cuál era la situación de los acuerdos entre pueblos indígenas que existen, cómo se articulan esos acuerdos, en las propias etnias de distintos pueblos, quechuas por ejemplo, para que podamos tomar conciencia, un poco como empezaba a plantear Felipe, de cuál es la naturaleza de esos acuerdos, cómo se articulan para poder avanzar en el futuro, en el reforzamiento de esos acuerdos inter-indios, y también con toda la población no india de las Américas que existen. Que hay dos pueblos que se están tratando de establecer pero no en el sentido de negociaciones, no el sentido de con el Estado, que es lo que ayer básicamente se estuvo planteando, de una forma yo diría bastante insistente, y esto para qué, por qué en toda esta dinámica de América Profunda las distintas perspectivas confrontadas al modelo dominante, qué alianzas pueden establecer para reforzarse internamente y entre ellas. Eso sería, digamos el horizonte, no acuerdos por acuerdos, sino que esos acuerdos en la dinámica no tienen un modelo porque no sería esta la cuestión, sino una dinámica alternativa a este modelo dominante ¿no?, que está en semillas y del que habría que encontrar las formas, no para un modelo homogéneo alternativo, sino desde la diversidad de respuestas, ver cómo lograr las alianzas que refuercen éstas dinámicas. Muchas gracias.

GRIMALDO RENGIFO: Sí, yo quisiera hacer uso de la palabra antes de Gaby. Creo que Felipe ha precisado la naturaleza de los acuerdos. Quisiera plantear la necesidad de un acuerdo respecto a qué educación queremos o quieren los pueblos que podríamos denominar aquí indígenas. Me contaron unos amigos que a comienzos de la

década del 80 hubieron 700 experiencias en el altiplano de Puno de educación bilingüe; de esas experiencias al año 2000 sólo quedan el 10%. O sea, se podría decir que la educación bilingüe ha sido un fracaso, y algunos consideran que dicha merma de la educación bilingüe no es tanto por un no deseo del Estado, sino porque los mismos padres de familia, muchas veces no quieren que a sus hijos se les enseñe en aimara o en quechua en la escuela, consideran que el aimara o el quechua para el caso peruano ya lo hablan ellos, ya lo enseñan, y consideran además que ellos han peleado y han luchado por una escuela en su comunidad para que sus hijos aprendan el lenguaje y las maneras de ser del ciudadano, por tanto quieren que sus hijos también sepan las cosas de la ciudad. Ellos dicen: -nosotros queremos que nuestros hijos aprendan a leer y a escribir y a hacer las operaciones de la matemática, para eso hemos traído la escuela, no hemos traído la escuela para que les enseñen aimara ni quechua, porque eso nosotros se los damos en la casa. Uno de los problemas que habido con la educación bilingüe es que para ser educación bilingüe se ha tenido que normalizar el quechua y el aimara, y el normalizarlos con la mejor de las buenas intenciones ha implicado quedarse con un aimara o con un quechua de las numerosas variantes que existen. Con la mejor intención de resolver un problema de afirmación cultural recortamos la diversidad de modos de habla. También he sentido en algunos otros lugares un mal sabor en algunos padres de familia porque sus hijos empiezan a hablar un aimara o un quechua que ellos no hablan. Entonces esto crea un tema que hay que trabajar. No es fácil. Ellos dicen que la educación bilingüe intercultural hace duro el hablar de los niños. En la manera como ellos hablan, la manera coloquial es de un aimara y un quechua "dulces", pero cuando los niños regresan a la comunidad ya no es el mismo hablar, aunque sea aimara, aunque sea quechua éstos se endurecen. La escuela endurece el

SIIMPOSIO

hablar. Además, los niños aprenden a representar en la escuela porque en la escuela con la escritura uno puede escribir cosas que no existen en la realidad, puede representar, y cuando eso invade el lenguaje nativo, empieza a surgir el doble discurso, lo que los padres dicen empieza a tener dos bocas, o sea, puede también mentir en su propio idioma. Nosotros estamos explorando un programa en siete lugares del país, y nos hemos planteado muy seriamente este reto de la educación bilingüe intercultural. Hemos conversado con los padres de familia y los docentes sobre cómo superar esta situación. Ahora hay una sensación de que también puede entrar en la escuela el saber Andino. Esto plantea un reto a la escuela, cómo enseñar, cómo hacer de la escuela un ambiente intercultural. Es decir, que el quechua se exprese en la cosmovisión quechua y no sirva como un medio para trasladar la cosmovisión occidental moderna. En segundo lugar, lo que están pidiendo los padres es que se enseñe bien la ciencia y la técnica, pero nuestros profesores no están preparados para enseñar bien la ciencia y la técnica. Los padres quieren la diversidad cognoscitiva, pero el sistema no está preparado para la enseñanza de las tradiciones en sus propias visiones del mundo. Gracias.

XUNO SETET SIAN: Buenos días. Yo creo que en torno a la palabra acuerdo, podemos pensar que existen muchos acuerdos, o de qué tipo de acuerdos estamos hablando. Mi participación gira en torno a la experiencia local y cultural de nuestros pueblos. Para nosotros, los pueblos indígenas "acuerdo" es prácticamente igual a ley, de tal manera que si se acuerda la palabra, se consensa la palabra, se arregla la palabra, y es entonces algo que automáticamente se cumple no hay vuelta de hoja. En tzeltal para nosotros acuerdo decimos *chapamil'kop* que *chapamil* es de arreglar, es de corregir, es de consensar y *kop* que puede ser palabra o conflicto. Entonces, para nosotros los acuerdos pues son algo que

tiene que ver también con el proceso, tiene que ver con la palabra verdadera, tiene que ver con escucharnos mutuamente en donde todas las partes están involucradas. Los acuerdos generalmente que se llevan a cabo en las comunidades, no es como en otras sociedades que ya llevan un acuerdo semipensado que ya nomás llegan y proponen y los demás les toca votar, levantar la mano o no la levantan. Pero en las comunidades no, en las comunidades hay una discusión, hay un cuchicheo en el que todo mundo empieza a platicar en una asamblea, es como si empezara a llover gota por gota y luego se escucha la gran lluvia, y cuando termina la lluvia es cuando los acuerdos están dados o no lo están. Así es en las comunidades, empieza un cuchicheo y todo mundo empieza a hablar con los que están al lado o ahí poquitos, y ahí todo mundo está hablando y no entendemos qué es lo que se está diciendo, pero están llegando a un acuerdo para decir sí o decir no a algo. Entonces, digamos que si de 50 o de 100 hay 5, 10 que no estén de acuerdo, entonces no hay acuerdo, no hay sometimiento a no ser que sea de vida o muerte, entonces habría que tratar de armonizar a esos otros que no están de acuerdo para que puedan entrar en el acuerdo, otras cosas relacionadas o palabras relacionadas. Respecto a los acuerdos, algo que también decimos es que si hay un acuerdo entre dos personas, o en un grupo, y alguien no quiere cumplirlo, regresa y lo dice, y entonces nosotros le decimos *mashtums kop*, que no cree en su palabra, en la palabra que dijo; por lo tanto, pues no la va a hacer efectiva. O también se le dice *shaks ans kop*: su palabra es de dos caras; tiene dos palabras, y entonces no sabemos realmente cuál va a cumplir y cuál no. Pero si ya conocemos que su palabra es de dos caras, pues sabemos que esa persona miente. Y la otra cosa, otra también que tenemos dentro de los acuerdos, es que igual, si alguien no puede cumplir ese

TERCERA SESIÓN

acuerdo, decimos ya es su tercer *kop*, y tercer *kop* es devolver la palabra o enriquecer una participación, pero también es ir a la comunidad o ir con una persona para pedir disculpa o pedir perdón porque no voy a poder llevar a cabo lo que dije. En otras sociedades dicen que cambiar de opinión es de sabios, pero parece que en las comunidades indígenas no es tanto ese refrán, porque si alguien regresa su palabra para decir que no va a cumplir ese acuerdo, pide disculpas, pide perdón, porque siente su corazón traidor porque no está cumpliendo con lo que se acordó.

Ante estas visiones y nociones de los acuerdos, cómo podemos hablar de acuerdos cuando alguien no cumple. Para la sociedad occidental, los acuerdos son acuerdos, no leyes; pero para las comunidades, para nuestros pueblos, los acuerdos son acuerdos que se cumplen y son leyes. Cuando se firman los Acuerdos de San Andrés, todos los pueblos indígenas ahí estaban representados y entonces nos ilusionamos mucho porque el gobierno federal y los pueblos indígenas habían firmado un Acuerdo que para los pueblos era una ley, pero para el gobierno, no era una ley simplemente era un acuerdo con el que podía hacer lo que quisiera ¿no?

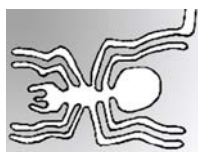
Entonces, pensado tal vez en algunas alternativas de cómo poder construir acuerdos, pues tendríamos que escucharnos mutuamente, pero parece que los gobiernos, los Estados nacionales no tienen ese tiempo para poder discutir, para poder reflexionar y para poder hablar porque por sus muchos trabajos se sienten presionados, porque tienen que cumplir otros compromisos de otros Estados. Ante eso, pues realmente si se trata de hacer propuestas, no tengo una propuesta clara para poder decir los acuerdos entre los pueblos indígenas, con los otros, con el Estado podría caminar de esta manera, pero yo tengo más bien, yo tengo claro cómo son los procesos a que se llega a un

acuerdo en las comunidades y que desgraciadamente también se van diluyendo, se van medio perdiendo, y entonces ya está el papelito que habla, ya hay que tener este, lapicero para escribir los acuerdos, de tal manera que cuando alguien no cumple su palabra, entonces se le enseña lo que dijo y entonces habrá que castigarlo ¿no? Entonces hay ciertas cosas que se van dando y que también han adquirido otras características, pero la esencia de los acuerdos en nuestras comunidades es que debe de cumplirse, es una ley y no hay vuelta de hoja. Cuando son acuerdos comunitarios, pues también uno debe de responderle a toda la comunidad. Cuando uno no cumple, otro ejemplo que yo tengo es en la festividad de Todos los Santos, el día de los Muertos, la comunidad acuerda que va a limpiar el camino, que va a limpiar; si hay un panteón común, que van a limpiar el panteón, o que van a organizarse para matar una res para toda la comunidad. Pero si en el trabajo colectivo no llega una persona, entonces esa tendrá que pagarle a la comunidad porque no cumplió su palabra: bueno será pues tal vez dos, tres cajas de refresco o un trabajo comunitario para que pueda pagar su culpa porque rompió un acuerdo ¿no? Esas son las características creo de los acuerdos que vivimos en las comunidades, pero se llegan a romper estos acuerdos cuando se tiene relación con los otros. Ahora pues, un reto grande es que igual podamos entender los acuerdos del Estado, los acuerdos de los otros, pero que también entiendan nuestros acuerdos, yo creo que es eso, yo veo un reto una tarea, un reto enorme. Gracias.

IRINEO ROJAS: Gracias, para ampliar un poco más lo que se ha dicho, efectivamente los acuerdos internos en una comunidad son bien claros y no tienen discusión, porque cuando en asambleas o en reuniones se dice algo, es algo que se tiene que cumplir, el problema es cuando se encuentra uno ante diferentes; y efectivamente para nosotros el

SIIMPOSIO

trauma más terrible con el gobierno de México fue cuando se firman esos Acuerdos de San Andrés y el gobierno no cumple, porque esos Acuerdos de San Andrés no solamente los firmaban las comunidades de Chiapas, sino lo firmamos todas las gentes que estuvimos en ese lugar, estuvimos en Chiapas, discutimos, en San Cristóbal, en San Andrés, y al llevar ciertos acuerdos sobre derecho de cultura indígena pensamos que realmente con esa representación del gobierno se deberían de cumplir los acuerdos. No se cumplieron, el gobierno no los cumplió. Entonces la comunidad se queda desilusionada, y no solamente la comunidad sino también gente, pues gente conocedora de esos asuntos, como al doctor Luis Villoro que estuvo participando fuertemente en ese tipo de actividades y ahí es donde nosotros nos desilusionamos, porque tal parece que en este tipo de acuerdos nosotros



somos tomados como niños, en donde es cuento total, se firma algo y no van, esa es la tragedia cuando se está entre desiguales. Y precisamente refiriéndome un poco al problema de lo que planteaba

Grimaldo sobre el tema de la educación, no sé exactamente cómo sea a fondo el problema en Perú, pero aquí en México en 1965 se empieza un programa de castellanización de la lengua indígena, o sea, habría que castellanizar más rápido a la población utilizando profesores o disque profesores, gente que improvisara, para que enseñaran en la lengua, en castellano para que fuera la lengua materna, a fines de los 70, para ser precisos 78, 79, se cuestiona este modelo de educación y se vio que no era castellanizar a la gente sino era tratar de establecer un sistema bilingüe, y se acordó también en esos acuerdos la instalación de un nuevo sistema. No se cumplieron, por un lado porque no existía el docente preparado para ellos, o sea, el docente no estaba preparado para afrontar un problema de tales dimensiones. Entonces en los años

80, cuando cuestionamos fuertemente este problema: -cómo es posible que a un profesor bilingüe indígena, lengua indígena -español, se le pague menos que a un profesor común y corriente, eso lo cuestionamos en la Secretaría de Educación, pues aquí están viendo a los personajes estos, como decía el maestro Vasconcelos por mi raza hablará el espíritu. Todos ellos tuvieron un paradigma de educación para México que, efectivamente se cumplió durante todo el siglo veinte, pero cuando nosotros los indígenas vimos que no era el paradigma de educación nuestro, nos encontramos con que no había personal preparado y el personal que afrontó o que asumió esta responsabilidad de los acuerdos, no pudo cumplirlos porque no estaba preparado. Yo creo que uno de los problemas ahora para nosotros es primero preparar ese ejército. Fíjate Grimaldo que en los años 30 en México se aprobaron muchas escuelas normales rurales, en donde se formaron docentes para desindianizar, para negar lo propio, para negar su origen como indígenas, y desindianizarse como decía Guillermo Bonfil, y desindianizaron a todos esos maestros y tenemos un montón de maestros en Chiapas, en Tabasco, en Michoacán, que hoy siguen diciendo, tú les ves el rostro indígena y quizás el corazón indígena pero acá ellos dicen yo no soy indígena y hacen un esfuerzo, pero se toman dos, tres tragos y se emborrachan y les brota el espíritu y la conciencia indígena, porque ahí está en el fondo. Esa es la tragedia de nuestras gentes que, según dicen, están preparados y que ya no son indígenas. Entonces, cómo transformar estas cosas para que el problema de los acuerdos tenga un sentido y que esos acuerdos se hagan realmente en la gente que tengan, que están en la cuestión lingüística ¿no? Dos lenguas a un mismo nivel, que los seres humanos también estén al mismo nivel, para que puedan decir: es que no me estás cumpliendo. Es lo que yo percibo y así como en la comunidad, porque allá están de iguales, por eso en la comunidad se cumple porque uno está entre igual: -no cumpliste

TERCERA SESIÓN

ahora tienes el castigo. -Tengo que pagar el castigo porque yo no cumplí. Pero aquí estamos entre desiguales, el gobierno tiene el poder, o el Estado tiene el poder y él dice: -si yo quiero cumplir cumplo y si no, no. El problema es por ejemplo, el convenio 169 que está firmado por el gobierno, que puede aplicarse en todos los pueblos indígenas, sin embargo no lo hacen, no lo cumplen y ahí es un acuerdo internacional firmado, por qué, porque está destinado otra vez a un desigual, a una especie de una gente menor, por esa razón hay tanta violación, o hay tanto desgarrate, para utilizar este término desgarrate. En el problema de los acuerdos, yo creo que una de las cosas que a mí se me ocurre, ayer estaba viendo precisamente en los videos, es seguimos trabajando con nuestra gente, para que, porque el país es realmente ejército nuestro, pero convencido en nuestro sistema: ¿qué es lo que queremos? Que ellos mismos estén preparados para transmitir, primero que se preparen en el conocimiento de lo nuestro, de nuestro saber para que lo puedan transmitir, y después aprender también del conocimiento ajeno, también y también poderlo transmitir. Eso no cuesta ni un problema, la gente que hemos sabido lo hemos hecho, yo aprendí, la cultura alemana me encanta, porque leo el alemán, leo cualquier cosa, y siento el sabor de lo que es leer a Kant por ejemplo o a Shopenhauer en alemán, pero si yo no leyera, pues a lo mejor las traducciones no es lo mismo, por esa razón hay que empezar aunque suena mal, o a veces dicen que la oralidad es importante, pero yo sí creo que es indispensable ir poniendo en papel ese conocimiento, que nuestra gente empiece a leer, a ver en el papel el conocimiento profundo, nuestra cosmovisión, nuestra filosofía, nuestra música, todo, todo el conocimiento. Hay un problema que el asunto de la medicina, la Secretaría de Educación, la Secretaría de Salubridad aquí desdeña todo el conocimiento de nuestros pueblos tradicionales, los juzga charlatanes. Entonces eso es triste, nosotros vivimos de eso, o sea, nacimos con esa medicina, crecimos

con esa medicina y aquí estamos porque esa medicina nos sirvió. ¿Por qué el Estado desdeña algo que nos sirve a nosotros? Y sin embargo, hay un paradigma, así debe de ser la asamblea en la comunidad rural y en la comunidad, cómo vamos a ir, cómo vamos a ir cambiando, de qué manera tenemos que sensibilizarnos. Primero convencernos nosotros que efectivamente nuestro conocimiento vale, tiene una profunda raíz, para poder convencer al otro, si no estamos convencidos, es como el hombre que quiere enamorar una muchacha si no está enamorado de la muchacha no la va a enamorar, entonces, hay que estar primero convencidos para poder enamorarla ¿no? Aquí le paro.

CARLOS BORGE: Bueno en bribri, en la lengua bribri, se dice Urítiña, que podría traducirse en acuerdo, pero en realidad significa, trenzar mecates, juntar los mecates, las cuerdas, eso es urítiña. Normalmente somos muy pretenciosos cuando tratamos de construir acuerdos y establecemos agendas muy grandes, que se tornan imposibles de cumplir, y muchas veces no es por mala voluntad, es por falta de tiempo o por falta de conocimiento en aquellas cosas en que nos pusimos de acuerdo, en este lugar donde yo, durante muchos años he trabajado en el Cantón de Talamanca, que les dije hay diez etnias, se ha empezado entre las diez etnias a construir un acuerdo común. Fue imposible hacer acuerdos, entonces se empezó a definir un acuerdo mínimo, y el acuerdo mínimo era reactivo, fue estar en contra de, y les empezó a funcionar. Han luchado las 10 etnias en contra de las pretensiones canadienses, norteamericanas, por explotar petróleo y otros, en su territorio y les ha funcionado, ahora están tratando de construir un acuerdo proactivo, y es la protección del bosque y lo que ello contiene, cada quien cada etnia apostando desde su perspectiva histórica, cultural, desde su estética, desde sí mismo, apostando por la protección del bosque, y haciendo según piensan cómo deben hacerlo, no

SIIMPOSIO

hay acuerdo incluso en la metodología. Cada quien escoge su propia metodología para proteger el bosque, y yo creo que va a funcionar y esto va a permitir, ir construyendo con bases sólidas nuevos acuerdos. La preocupación central aquí es cómo favorecer acuerdos entre pueblos indígenas de América Profunda, y entre pueblos indígenas y mestizos que aquí a veces le llaman no indígenas, no me gusta el término, no es digno, me gusta más el mestizo, cómo favorecerlo y aquí nos ubica en el tema de la sesión de ayer de la interculturalidad, y quiero centrarme precisamente y estrictamente ahí. Se habló aquí de la educación y efectivamente entre los pueblos indígenas en sí en un pueblo determinado, y entre distintos pueblos el tema de la educación genera acuerdos. Todos los padres tenemos la utopía, el sueño de que nuestros hijos sean bien educados, muy pocas veces encontrará uno alguien que no quiera que sus hijos estén bien educados, por lo tanto es un tema que facilita los acuerdos, pero vean qué delicado que es, es un tema que facilita los acuerdos, pero en sí el tema también genera muchos desacuerdos porque cuando ya nos vamos a qué tipo de educación queremos empiezan los desacuerdos. Y a mí me parece bueno concretarse en estas dos cuestiones básicas, que son leer y escribir y operaciones matemáticas, como yo a veces soy medio reductivista, me gusta ir reduciendo a ver dónde podemos encontrar esos puntos en común, pero resulta que leer y escribir -yo he trabajado en educación, yo he sido un maestro de niños que no hablaban español- y yo les traté de enseñar a leer y escribir en español y fui un fracaso, porque como podrán entender ¿no?, cuando, alguno de ustedes se van a identificar imagínense un niño de ustedes de 6 años, que lo meten en la escuela y sólo habla inglés, sus padres sólo hablan inglés, en su vecindad sólo se habla inglés y entra en la escuela y en la escuela le quieren enseñar a leer y a escribir en

español, pues este niño va a tener un atraso de 3 años, posiblemente, en su proceso de lecto-escritura. De ahí que es importante en lo que respecta al bilingüismo, que la enseñanza de por lo menos el primer ciclo y en el proceso de lecto-escritura sea en su propia lengua, está demostrado ya técnicamente que es más fácil que después aprenda a escribir inglés, o español o italiano, o lo que sea, cuando aprende la lecto-escritura en su propio idioma. Y las operaciones matemáticas, que ellos, por lo menos en los dos pueblos que yo trabajaba siempre insisten, porque dicen el mundo de ustedes es el del dinero, Sibú, Dios no nos hizo a nosotros para el dinero, los hizo a ustedes para el dinero, pero hemos estado en desventaja continua porque ustedes como saben manejar dinero, saben de matemáticas y cuando hacemos negocios ahí es donde nos maltratan porque nosotros no sabemos matemáticas, creo que hay que impulsar la educación en sus distintas versiones, en sus distintas concepciones, porque las hay y muchas. La educación en pueblos indígenas puede ser un acuerdo en que podremos convenir entre indígenas, y entre no indígenas, que nos puede facilitar avanzar hacia otro tipo de acuerdo y para hablar de pueblos indígenas y mestizos, también yo pensaría en acuerdo mínimo, en que no tratemos de estructurar grandes agendas, sino algo muy pequeño. Yo propongo dos, los intercambios artísticos: el arte como medio de conocimiento y de reconocimiento; y otro que yo estoy seguro que nos une a todos: la defensa del maíz en nuestra América Profunda, mestizos e indígenas. Yo estoy seguro que estamos dispuestos a defender el maíz, termino acordándome del gran maestro José Martí, que decía la educación es la luz de la libertad, yo creo profundamente en la educación y que formando a niños y jóvenes en nuevos paradigmas vamos a lograr cambios importantes. Muchas gracias.

TERCERA SESIÓN

CHAD SIMPSON: Muchas gracias, yo quisiera hablar desde mi perspectiva de Estados Unidos, y quisiera hablar del punto de la relación entre el Estado y las comunidades indígenas, ésto tiene relación con la educación en cierto grado. En esta relación se ha dado un ejemplo extremo de colonización así es que creo que es útil como el contexto para América Latina que lleguemos a acuerdos. En los Estados Unidos le llamamos a los acuerdos tratados, y entre aproximadamente 1609 y 1871 ha habido 373 acuerdos entre grupos indígenas y el Estado, cada uno de ellos ha sido roto, tenemos que entender que la cuestión de tratado es un proceso y es un proceso histórico, violar un tratado es parte del proceso. No es una excepción al proceso sino parte del mismo, la decepción es parte del proceso también, así es que la pregunta es: ¿por qué el Estado hace tratados consistentemente con los indígenas y los rompe? Obviamente una respuesta es para mitigar el conflicto militar, pero otra parte que es más interesante es por el consumo interno de los americanos europeos, es decir, que ellos tienen la gran necesidad de sentir que su sistema es un sistema legal y quieren percibir el proceso histórico de la conquista como un proceso que de alguna manera está bajo la ley, por eso es por lo que no se dan los tratados, o no se cumplen. Obviamente son una máscara. El segundo aspecto consiste en que el grupo dominante toma el control de la interpretación del significado de los tratados y los significados del proceso de la formulación de los tratados, esto significa que la historia es un campo de batalla, desde el colonialismo o del periodo colonial hasta el periodo de la independencia nacional, este campo de lucha o campo de batalla, ha sido un campo de batalla continuo porque el momento de la independencia no hizo la diferencia en esta confrontación entre el Estado y los indígenas. Así que me parece que el primer paso para entender o contextualizar

cualquier tratado sería volver a escribir la historia desde el punto de vista indígena, es decir que para volver a escribir el proceso histórico de formular tratados, esta reescritura obviamente tiene que ver con los intelectuales indígenas y con los acuerdos entre grupos indígenas y comunidades indígenas, pero también involucra la adquisición, una toma del proceso de la historia, y por consiguiente del proceso de la educación. Esto debe ser el contexto de la educación como se utiliza por el americano europeo, debe ser el contexto y el preámbulo para todos los acuerdos específicos de manera que la educación se vuelva clave a la contextualización del significado de lo que se ha dado en el paso para que haya esperanza de que haya una base diferente para los acuerdos. Muchas gracias.

LUIS VILLORO: Yo quisiera llamar la atención sobre dos ideas generales, que me parece que han permeado toda nuestra conversación, aunque tengamos ideas muy variables, muy plurales y que pertenezcamos a pueblos con distintas ideas y distintas creencias fundamentales. Una de ellas es la idea representativa liberal, que se basa en la idea de que, una vez que estamos representados, nosotros dejamos de ser ya lo que lo que éramos, y son otras personas (los llamados "nuestros" diputados o "nuestros" representantes) las que hablan. Su palabra es diferente a la nuestra y reemplaza a la nuestra: nos reemplaza. Esta idea de la democracia liberal representativa es en la que están basadas los estados occidentales modernos. Yo creo que la idea indígena que estamos defendiendo ahora es la idea de que no es esa la verdadera representación, que nosotros no podemos hablar en nombre de otro. No es una democracia que nos sustituye a nosotros. Creo que la idea profunda de la América profunda de que estamos hablando es que nuestro corazón está en todos nosotros y que este corazón es como el cultivo de la *chacra* que nos decía aquí el compañero

SIIMPOSIO

peruano. En la chacra todos participamos, pero participamos porque en realidad la *chacra* tiene un corazón y el corazón de la *chacra* está en las plantas. Eso no tiene nada que ver con la representación mediante una diputación que supuestamente nos representara. La democracia occidental es una democracia basada en partidos, y partido quiere decir partición: estamos partidos en los partidos. La democracia comunitaria, la que podría ser la democracia alternativa, es otra cosa completamente distinta. No es una democracia en la cual no participemos todos, sino una democracia participativa donde todos estemos, donde todos participamos. Para eso hay que acabar con los partidos: la democracia no puede basarse en partidos. Eso es lo que yo pienso, y nuestros estados, nuestras naciones, están todas divididas en partidos. Lo que la América profunda está hablando, su palabra, la palabra de la América profunda, es una palabra que no admite partición, que no admite partido, que lo que quiere es la unidad, la unidad de su corazón pleno, de su corazón unido en todo. Bueno, esa es la primera idea que creo que tenemos volver a pensar.

La segunda idea es que esta partición de la comunidad implica también asociación en el trabajo, asociación comunitaria en el trabajo. Esto los indígenas lo saben perfectamente en el servicio, en el servicio que se da en el trabajo, que supone una idea de la producción diferente a la occidental, una idea de la producción que no está basada en la partición de la producción en grandes compañías que producen y tienen dinero y lo administran. Y esa producción no está ligada a la producción real que los individuos reales, los hombres y mujeres reales, realizan en el trabajo cotidiano. Esa idea de la producción es una idea que no corresponde a la idea del trabajo cotidiano humano, que es el trabajo real, el que se realiza, el que debe realizarse en las

comunidades. Y ese trabajo real no implica separación entre capital y acción. Yo creo que en muchas ideas del socialismo original podemos encontrar estas raíces, no necesitamos acudir sólo a nuestras raíces comunitarias indígenas, también podemos inspirarnos en ideas que vienen de occidente, sin duda alguna pero que están en el origen de todos los movimientos sociales reales. Ideas en las cuales, el trabajo y la industria se basan en el trabajo comunitario, el trabajo comunitario que se puede dar en pequeñas, en pequeños locales, en pequeñas comunidades. Yo creo que también con la idea esta de que no debe partirse el poder, sino que el poder, es un poder que tiene su sede en la localidad, en la localidad donde los hombres reales se trabajan. Esta idea de las localidades, es la que es la base de nuestra idea indígena de la democracia, la democracia basada en el trabajo, en el trabajo común en las localidades,



el trabajo ligado a las comunidades y esto es la negación de todo el industrialismo y financiado por las grandes empresas. Tenemos que regresar, esto no es una utopía, es la realidad de nuestros países y tenemos que volver a la realidad de nuestros países, nuestros países están hechos del trabajo cotidiano local, ese es nuestro, esta es nuestra ley.

FELIPE BURBANO: Gracias, en el caso del Ecuador a lo largo de la década de los 90' hubo muchos conflictos, muchos levantamientos indígenas que llevaron a la búsqueda de acuerdos. Quisiera hacer un par de reflexiones sobre los resultados, las experiencias de esas negociaciones, de esas búsquedas de acuerdo, y en algunos casos qué se logró, y en otros casos qué fue lo que no se logró. Me parece que es interesante primero señalar que la búsqueda de los acuerdos siempre se planteaba como el resultado de una situación, yo no sé si de conflicto

TERCERA SESIÓN

extremo pero sí la situación de desorden general. Es decir, el Estado y los movimientos indígenas se sentaban a buscar acuerdos a partir de una situación de conflicto extremo; cuando se va a producir algún cambio en las relaciones de fuerza que obligaba al gobierno a entablar negociaciones para buscar algún tipo de acuerdo. Me parece que esa idea de búsqueda de acuerdo, siempre plantea una serie de límites porque el acuerdo estaba, o la búsqueda de acuerdo estaba instrumentalizada a salir de ese conflicto, salir de ese conflicto inmediato. No estaba orientado en realidad hacia la búsqueda del entendimiento sino hacia la urgencia de resolver un conflicto que atenta contra la estabilidad del orden. Entonces, me parece que ahí ha habido una instrumentalización en la búsqueda de los acuerdos que apuntaba más bien a salir de esta situación de conflicto e indulgencia del conflicto. Ahora, es verdad lo que dice, lo que decía Carlos, las agendas que se planteaban para la búsqueda de acuerdos eran agendas interminables, enormes, 20 puntos, 25 puntos. Una vez un político dijo que con esa extensión de las agendas era como para vivir en una huelga permanente, como para que los indígenas vivan en huelga permanente. Me parece ése es el objetivo de las agendas interminables, es decir, me parece que es plantear todos los temas sobre los cuales existen desacuerdos y sobre los cuales tenemos que negociar. Es plantear una serie, una agenda de temas que supone abrir unos procesos de diálogo, de búsqueda de acuerdos más permanentes de aquellos, de aquellas urgencias que plantea la necesidad de salir de una situación, temporal de conflicto. Entonces, me parece que en ese largo listado de temas que configuran agendas muy grandes, en el fondo lo que se plantea es, digamos, hacer un listado de los desacuerdos que se tienen que negociar y por lo tanto, la búsqueda de acuerdos es un proceso más largo. Ahora tengo la sensación de que a

veces la negociaciones entre el Estado y los pueblos indígenas es una negociación que se da en el aire, porque es una negociación que se da en el marco de sociedades que todavía son muy intolerantes al tema de los pueblos indígenas, que tienen prácticas racistas, prácticas excluyentes, y eso me parece que de alguna manera refuerza este carácter instrumental de la búsqueda de acuerdos. El problema que habría que reflexionar, es también algo que platicaba, que planteaba Agustí, cómo legitimar la búsqueda de acuerdos entre pueblos indígenas y Estado desde la misma sociedad. Y una de las cosas que ayer me llamó la atención cuando discutíamos sobre el diálogo entre diferentes es que el diálogo entre diferentes tiende a plantearse entre los pueblos indígenas y el Estado.

Pienso que el tema de la interculturalidad no se va a resolver desde el Estado, sino que tiene que resolverse desde la sociedad, desde los ciudadanos, desde esos distintos nosotros que ha señalado Agustí, y me parece que en ese terreno, en el terreno de la sociedad, en el terreno de los entendimientos, en el terreno de la relación con nosotros el término más preciso, yo no creo que es el de los acuerdos, sino el de los entendimientos: cómo aproximarse, cómo acercarse, cómo reconocerse, cómo intercambiar experiencias, modos de ser. Me parece que lo que planteaba Carlos sobre el arte, más que acuerdos son modos de acercamiento y de intercambio, de reconocimiento mutuo. Si es que no trabajamos en esa otra línea de entendimiento, de los acercamientos, de diálogo intercultural en la sociedad, en el espacio de la cultura, entre los ciudadanos, todos los acuerdos entre los pueblos indígenas y el Estado, tengo la sensación de que, de que se asientan en el aire, y que de alguna manera responden a esta instrumentalidad de los acuerdos; lo que decía Chad Simpson que me parece muy interesante, esa obligación moral que muchas veces sienten los Estados modernos por inscribir, digamos los conflictos, las distintas poblaciones dentro de

SIIMPOSIO

una cierta noción del orden. Entonces, creo que el acuerdo, los acuerdos habría que pensarlos como diálogos constantes, diálogos permanentes, como procesos, y creo que hay que pensar un poco cuáles son los espacios en los cuales se buscan los entendimientos, se buscan los acuerdos, porque tengo la sensación, a ratos, de que el énfasis se pone en la relación *pueblo-indígenas y Estado*, y hay otros espacios e instancias que se están dejando de lado. No pueden haber acuerdos perdurables entre desconocidos, y me parece que la negociación entre los pueblos indígenas y el Estado sigue siendo una negociación, una búsqueda de acuerdos y de negociaciones entre desconocidos. Bueno, eso.

MARIANA KURLAT: Bien, yo quisiera retomar esto de la relación con el Estado, hay algunas cosas que se han manejado y que me parece que no quedan claras y que no estamos de acuerdo sobre ellas. En esto de llegar a un acuerdo con el Estado, hay una parte que pide: ¿qué es lo que se pide? Por ahí se mencionaban escuelas, carreteras; ¿qué es lo que quieren los pueblos indios del Estado, que el Estado les dé?, o que el Estado les respete. Si los respeta, ¿en qué medida va a haber una autonomía tal, que de veras pueda satisfacer las necesidades, para ir a algo concreto? Se mencionó el tema de la educación. Está bastante claro para todos que la educación que ha ofrecido el Estado desindianizadora, monolingüe, etc., no es la que quieren los pueblos indios, ¿pero ellos han construido alternativas reales, propias? O el reto más bien es que ellos digan: -bueno, tenemos esto que ofrecer, no queremos lo que ustedes nos ofrecen, o queremos que nos hagan un edificio pero el contenido lo ponemos nosotros. De veras, en esa famosa agenda, ¿qué es lo que se pide, qué es lo que se rechaza, y qué es lo que se ofrece a cambio por parte de los pueblos indios? Creo que es importante ponernos de acuerdo y quizás los casos no sean iguales ¿no?, ése es el reto, es más fácil estar de acuerdo en

lo que no se quiere, pero sobre todo los compañeros de Bolivia y, sobre todo ahí se exige también algo por parte del gobierno que no es sólo el respeto a la autonomía. Si no cumple, si traiciona, si lo que nos da destruye nuestra cultura, entonces ¿qué es lo que queremos del Estado? ¿no? ¿Solamente que nos deje en paz? Por qué el Estado no quiere dejar en paz a los pueblos indios, si parecería tan sencillo, ¿no?

Y la otra cosa es el papel que jugamos los no indios, los mestizos en esa negociación que quizás no se puede llamar diálogo, ¿nos necesitan los pueblos indios para comunicarse con el Estado?, ¿nos necesitan para construir alternativas propias? La otra cosa que quería decir volviendo a esta metáfora que me gusta usar es que el diálogo en el sentido que veíamos ayer de un contacto profundo entre corazones, tiene mucho que ver con el contacto físico incluso, que implica un permiso de la otra parte o una violación si no existe este permiso ¿no? Entonces, si, en este caso que planteo, vamos a permitir que el otro sistema nos toque, nos interpenetre como pueblos indios y a la vez vamos a dar algo ¿no? En el contacto físico se da y se recibe desde la temperatura, a la vibración, el afecto ¿no?, ¿de veras queremos este contacto? ¿cómo manejarlo de manera armónica, de manera que de veras las dos partes den y reciban? Yo creo que eso de dar o de recibir, o de esperar de otro hay que definirlo bien. ¿En qué medida es aceptado o rechazado, es dado de manera horizontal como se insistió ayer?, porque no es así como han funcionado ¿no?. Ha sido horizontal e impuesto y hay un juego peligroso porque a veces al pedir nos dan, y lo que nos dan no es lo que queremos. Entonces creo que también los pueblos indios tienen que tener bien claro eso, que se están arriesgando a veces cuando le piden cosas al Estado y que están arriesgando cuando permiten que los partidos políticos entren, como decía Cris, porque son parte de un sistema que

TERCERA SESIÓN

trae otras cosas que pueden no ser las que ellos quieren ¿no? Entonces es doloroso pensar en marcar un borde muy poroso como se dice por ahí, pero hay que ver hasta dónde están dispuestos a abrir sus poros, porque lo que les han metido es dañino y hasta qué punto al revés ¿no? Desde los pueblos indios, o sea, nosotros los que no estamos de acuerdo con el sistema, queremos abrir nuestros poros para que ellos nos nutran. Creo que muchos comparten esta opinión, pero ¿en qué medida nos abrimos realmente y nos comprometemos con esa otra forma de vida comunitaria? Lo dejo ahí en el aire.

KALPANA DAS: Gracias. Estamos aquí hablando de un número de nociones, estamos hablando de acuerdos, estamos hablando de negociaciones, y también hablamos de acuerdo y podemos agregar otra noción que puede ser la mediación. Estos son diferentes tipos de mecanismos mediante los cuales llegamos en convivencia para encontrar un entendimiento de cómo podemos convivir. Las primeras dos nociones, me parece que son acuerdos y negociaciones y tienen más una connotación legal que el trato con una situación en especial que necesita resolverse y es más un proceso occidental como proceso legal. Cuando hablamos de acuerdo me parece que en las comunidades hablamos de estar en un marco mental, en Canadá se dice llegar a un estado mental, llegar a consenso no solo, sino pensar juntos, en una mente cerrar una acción y comprometerse a ello, ser una mente. Así es como lo dicen ellos, así es como entiendo el sentido de acuerdo del que están hablando las personas en las comunidades. Es un orden diferente, es un acuerdo diferente de, o una negociación diferente es algo distinto. Si también agrego a esa lista la noción de mediación, que no debería ser una negociación que es un término muy jurídico como proceso, puede ser que exista un malentendido y mediante el proceso de mediación se llega a una búsqueda de entendimiento en el contexto de la diversidad cultural. Se vuelve intenso porque no

conocemos al otro, tenemos prejuicios, tenemos racismo y todos estos factores se conjuntan en una diversidad cultural en la que vivimos. De ahí ¿cómo nos enfocamos a ese proceso de mediación?. Y yo hablo de mediación dialógica, algo que se refiere a lo que estaba yo mencionando el día de ayer, un proceso dialógico al que se llega mediante la mediación. Antes de esto, la primera condición es que necesitamos realizar trabajo de campo en ambas partes, porque hemos hablado de personas indígenas en los últimos dos o tres días, hemos escuchado de todos sus esfuerzos y su trabajo, y del trabajo que se está dando en las comunidades indígenas. No vemos eso en la otra parte, trabajo de campo en la otra parte parece ser más un reto y ni siquiera hemos iniciado. Para mí, si eso no sucede no pienso que ni siquiera podamos hablar de un ambiente intercultural o un entendimiento legal o acuerdo que estuviera basado en el entendimiento. Estamos hablando de soluciones legales a problemas como acuerdos y no basados entre el entendimiento intercultural, así es que creo que sólo quería yo mencionar esta cuestión.

FABIOLA ESCÁRCEGA: Bueno. Otro ejemplo de tipos de acuerdos que se pueden dar, es el acuerdo entre diferentes, pero digamos en una situación común de subordinación para luchar contra el Estado. Digamos, hay una situación, hay una frontera que son los países y dentro de ello hay indios y hay mestizos y hay una común incomodidad frente al Estado. Entonces, digamos que, partiendo de cierta conciencia de las diferencias se buscan acuerdos comunes, no tanto porque se done, digamos, o que se piense que sin los mestizos no se podría hacer algo, pero sí hay cosas particulares, hay elementos en los que los mestizos tienen un cierto, digamos, conocimiento, o tienen cierta familiaridad con determinadas circunstancias. Entonces, a lo largo de la historia se han dado circunstancias de estos acuerdos, o sea, de un cierto acompañamiento donde se parte de visualizar en todo caso a caudillos, mestizos, blancos, como gente que puede cumplir

SIIMPOSIO

determinadas funciones. Si por ejemplo, tocamos el caso que se ha mencionado, del periodo con Sendero Luminoso, se reconoce que en los primeros años hubo una expectativa o una esperanza por parte del campesino, campesinos andinos, sobre una cierta capacidad de resolver o de acuerpar determinadas demandas que los campesinos tenían y que por lo pronto no se habían planteado resolver de esa manera. Llegan los senderistas y les plantean una propuesta de reivindicación de lucha en función de sus objetivos, y estos campesinos acogen ese ofrecimiento; había un desconocimiento mutuo, seguramente, y cuando los campesinos comprendieron lo que era el otro, cómo era el otro, rompieron ese acuerdo y entonces las cosas empezaron a ser cada vez más violentas. Pero digamos, se reconoce por parte de poblaciones indígenas que hay maneras también de enfrentar situaciones, que tal vez esas maneras no son las propias, pero son maneras a las que hay que acudir inevitablemente en determinados momentos, y para eso ¿a quién podemos apelar?, ¿quién nos puede aportar determinado tipo de conocimiento que de inmediato no tenemos, que en principio por nosotros mismos no parte de nuestra propia experiencia? O sí lo parte, porque también los indígenas están acostumbrados a hacer la guerra y la saben hacer de acuerdo a sus circunstancias, a sus condiciones comunitarias, a la geografía en la que están ancestralmente ubicados de la que están interpenetrados. Entonces, esos conocimientos también los ponen en juego a la hora de hacer la guerra.

La otra cosa es que, el que convoca, el que interpela, inicialmente, no tenga la capacidad de armonizar con ese conocimiento y con esas circunstancias para hacer la guerra. Cuando ha habido esa interpenetración, estas guerras populares han marchado con mayor fortaleza y con mayores posibilidades de éxito y de alguna manera

es lo que están haciendo los zapatistas. O sea, están lucrando, están partiendo de un acuerdo, partiendo de un conocimiento del otro, de una interpenetración y están buscando, digamos, conocer cuáles son las necesidades del otro y eso formularlo en un pliego ¿no?, en una lista; y tratando también como de ahondar en esa lista para que no solamente corresponda a las necesidades, digamos que corresponda sólo a las necesidades de un grupo, sino ampliarlo ¿no?

Encontrar como denominadores comunes y supongo que eso es lo que ha resultado más atractivo, lo que le ha dado mayor proyección incluso internacional al EZ. O sea, la capacidad para mirarse, para mirar al otro e incluso diluirse en el otro para convertirse en otra cosa. Entonces, bueno, ¿por qué antes no se había encontrado esta posibilidad?

Tal vez porque ambas partes no habían crecido lo suficiente, pero creo que reiteradamente a lo largo de la historia ha habido este planteamiento de la necesidad de avanzar juntos, porque al final, lo que está claro es que el Estado es el problema, y que ese Estado no es el mestizo o el otro generalizado ¿no?, sino que ese Estado es una instancia muy concreta con la que también, en otros momentos se establecen acuerdos y se establecen incluso relaciones de dependencia. Porque, lo repito, o sea, no es simplemente demandar que el Estado no intervenga, porque sistemáticamente desde hace más de 500 años el Estado interviene, tiene funciones que cumplir y las cumple de distintas formas, lo que hacen los pueblos en todo caso es en estos acuerdos definir la manera en que ese Estado cumpla sus funciones, sus intereses y sus metas, sin avanzar sobre intereses, digamos, sobre bases irrenunciables, sobre condiciones de existencia básica y esas condiciones de existencia básica. Condiciones que van cambiando o son regionalmente diferenciadas, no es lo mismo las demandas o la problemática de la población indígena



TERCERA SESIÓN

más lejana o menos tocada por determinadas relaciones productivas, que la población indígena que vive en Estados Unidos, por ejemplo y no solamente mexicanos o indígenas del país México, sino indígenas del país Perú, Bolivia, etc., que también están en Estados Unidos o que están en las grandes ciudades.

Entonces, digamos que lo que es irremediable es esa presencia o esa interpenetración de distintos mundos, de distintos grupos, ese avasallamiento del Estado. ¿Pero cómo se va a exigir

al Estado el respeto? ¿Cómo se va a definir también cuál es ese respeto que se espera del Estado? Es decir, ¿cuáles son los límites que las comunidades les van a plantear al Estado? y esos pueden ser distintos.

FELIPE QUISPE: Muchas gracias. Quiero agradecer a todos los participantes. Tenemos en el orden que toca intermedio, seguramente vamos a discutir todas las conclusiones y estaremos en contacto con ese terreno. Entonces hoy queda cerrada esta sesión. Muchas gracias. □

LA TRANSICIÓN, ¿DEMOCRACIA?

(8 y 9 de diciembre de 2003,
Antiguo Colegio de San Ildefonso, México, DF)



Mesa La transición

(8 de diciembre)

MICHAEL SACCO: Benjamín Chaj va a leer el documento de nuestra mesa, *La transición*.

BENJAMÍN CHAJ (lee): "1.4. *La transición*

"¿Cómo plantearse la transición desde las actuales condiciones excluyentes y homogeneizadoras a modalidades incluyentes, que reconozcan la radical heterogeneidad de los diferentes? ¿Cuáles son los mecanismos políticos que podrían propiciar la concertación y el acuerdo, en el seno de los marcos constituidos y más allá de ellos?

"Buena parte de nuestras sociedades se encuentran inmersas en procesos de transición política, tras haberse librado de las formas más autoritarias de sus supuestas democracias formales. En otras, la transición no corresponde tanto al paso de una modalidad a otra del régimen político, sino a las conmociones sociales profundas que han producido las orientaciones políticas y económicas recientes, asociadas con el llamado 'neoliberalismo', con el 'Consenso de Washington', etc. Todo esto ocurre en forma paralela a la creciente bancarrota de las ideologías que predominaron en el siglo XX, a sus modelos políticos y económicos, a las inercias de 40 años de guerra fría... Mientras parecen encontrarse camino al museo los ideales que funcionaban como guía de los empeños

colectivos, se multiplican manifestaciones de nuevos y viejos fundamentalismos y tienden a prevalecer la incertidumbre y el desconcierto.

"En estas circunstancias, ha estado recrudesciéndose la propensión al uso de la fuerza, a la violencia, tanto la que parece inherente a la organización económica dominante, como la del Estado (que se ve crecientemente obligado a recurrir a la fuerza por el deterioro de su capacidad política) y la que es expresión de descontento o rebeldía de diversos grupos. ¿Bajo cuáles condiciones y mecanismos sería posible detener la creciente violencia, cada vez más rechazada por la sociedad, y proseguir pacíficamente la transición?"

JOSÉ MARÍA BULNES: Perdón, yo quisiera hacer una pregunta: ¿la transición de qué a qué? ¿de qué transición estamos hablando? O a lo mejor no es una transición de una cosa a la otra, sino un proceso que va caminando y no tiene un término de partida ni de llegada precisos. Otra pregunta: ¿cómo se continúa esto más adelante, este diálogo que han llamado "dialógico", "intercultural"? ¿Cómo se sigue dialogando, conversando y tomando acuerdos respecto a acciones que debamos emprender? Bueno, deo esa pregunta porque me la hago.

CUARTA SESIÓN

EFRAÍN ARAGÓN: Yo creo que para iniciar tendríamos que ponernos de acuerdo en ¿qué estamos entendiendo cada uno de nosotros por el término de “transición”? y tener claro que lo que vamos a discutir enseguida es la liga para la siguiente mesa, la de ¿*Democracia*? Esa es la propuesta que haría: ponernos de acuerdo en qué entendemos. Esto me llega por la pregunta que hace el compañero y, apoyando la propuesta que hago, quiero permitirme dar mi opinión: yo creo que a lo que estamos tratando de llegar en este evento es que en todos nuestros contextos hay un crítica y un desamor hacia la democracia formal, y algunos sectores estamos buscando, construyendo opciones en nuestros contextos. Algunos le llaman democracia radical; en nuestro caso, estamos tratando de construir nuestras propias instituciones y creemos que en algunos casos estamos trascendiendo la idea de democracia formal. Pero creo que aquí tendríamos que iniciar poniéndonos de acuerdo en qué nos hace sentir el término de “transición”.

BENJAMÍN CHAI: Bueno, se supone que con “transición” se está hablando un poco de qué métodos utilizar para llegar de un punto en que estamos a un punto que deseamos, y tener en claro que los métodos que utilicemos, que se utilicen para hacer la transición tienen mucho que ver con el resultado final al cual se llega, con el tipo de sociedad que se va a tener. Entonces, “transición” sería pensar qué es lo que se desea (eso lo vimos bastante ayer en la mañana, en *Nuestros sueños*) y qué métodos son los que nos permiten llegar a ese tipo de sociedad. Si queremos una sociedad igualitaria, basada en la no violencia, entonces ¿podemos usar métodos de enfrentamiento, de confrontación violenta? Si no, ¿qué hacer entonces con la violencia del estado que tendremos que enfrentar? En fin, eso es un área de interrogantes que podríamos ver, y me gustaría ver un poco de eso en la discusión de hoy. Tocante a la transición, se habló un

poquito ayer, ¿verdad? de la visión que algunos teníamos de tomar el estado, de enfrentarlo, derrocarlo y usarlo para llevar a cabo las reformas, dar hospitales al pueblo, dar caminos al pueblo: “les vamos a dar escuela nomás tomemos el poder”.

ARMANDO CONTRERAS: Ayer platicábamos un poco de que el Estado nacional, a pesar de ser una institución nueva, ha envejecido, para lo que somos los pueblos indígenas, de manera muy rápida. También decíamos que ha envejecido porque ha hecho crisis profunda no solamente frente a los pueblos indígenas, sino frente a todo lo que significa la América profunda e incluso frente a los que mucho tiempo validaron y sostuvieron esta forma de gobierno.

Por otro lado, los pueblos indígenas y gran parte de la América profunda hemos tenido claro, en nuestro proceso de afirmación, que necesitamos refundar, reconstruir, rehacer una forma distinta de gobernarnos todos en un mundo donde quepan muchos mundos.

Para empezar, yo digo que sí vivimos en un momento de transición entre lo viejo (que no acaba de morir) y lo nuevo (que no termina de nacer), y que para nosotros, como también lo decíamos allá, es hasta ahorita como se nos da la gana. Sin embargo, considero que esta mesa, en un esfuerzo de diálogo, pudiera reconocer primero que sí estamos en ese momento de transición y discutir, efectivamente, métodos, posibilidades, herramientas, o platicar la manera como estamos viviendo este momento y qué estamos proponiendo y haciendo. Y a lo mejor autocriticarnos y criticarnos mutuamente para poder compartir y enriquecer con claridad lo que podemos conjuntar en todas estas luchas diversas con caminos comunes, con una serie de posibilidades que vayan hermanándose en toda América y en el mundo.

Esta sería mi primera intervención para tratar de precisar el arranque de este trabajo.

SIMPOSIO

JOSÉ MARÍA BULNES: Perdón, no es que yo quiera hablar mucho, pero hice una pregunta y yo voy a decir mi respuesta. Para mí, América profunda (un título que voy a respetar por venir del libro *México profundo* de Bonfil Batalla) significa una cosa que, como alguien decía ayer, no es hacer un hoyo, un pozo para encontrarla. La América profunda puede estar muy, muy cerca debajo del suelo, ¿no?, y se trata de sacar un poco de cimientito y cosas que la cubren y ahí está. Pero también creo que América Profunda es una cosa que está afuera y aflora por todas partes, incluso debajo de las apariencias de ciertas cosas importadas, novedosas, de moda pasajera. Hay una cosa de fondo que caracteriza a la América profunda y aflora en todas partes. Yo miro esta sala, por ejemplo, y naturalmente este edificio no es del día de hoy: ciertamente tiene unos siglos. Todo lo que hay aquí, las sillas para sentarse y todo lo que esto significa, hoy día sería rarísimo, ¿no? no tendría mucho sentido, salvo como un objeto que se conserva, un objeto histórico, un objeto de arte. Si uno empieza a examinar, naturalmente está lleno de referencias, de cosas que no son americanas, sino que vienen de Europa y tienen su fecha, su historia. Hay una serie de detalles, que no son tan detalles, que muestran un florecimiento de eso que solamente se pudo dar en América, en este caso en México. Algo como lo que pasa con este edificio pasa con muchas cosas: en nuestro lenguaje, muy notoriamente en la música (quizás con más fuerza que en ninguna otra cosa), en la pintura, en la poesía, en el habla, en la forma de convivencia y de relación de la gente. Si es así en el mundo mestizo, ni qué decir en el mundo indígena, que produce una sensación absolutamente nueva, con una vida distinta, con un fulgor muy especial que hace que el europeo abra los ojos y se fascine con esta América profunda.

Yo creo que también mucha gente de América del norte, que tiene menos raíces en esa antigua América, llegan aquí y miran fascinados, y eso es mucho más importante, más

emocionante, que el problema de quién es rico y quién es pobre. Esto es mucho más serio que el cuento de la pobreza y si, como hemos visto en el diálogo que se ha ido dando, uno le pregunta a los pueblos indígenas en Chile, los mapuches declaran una y otra vez: "Miren, si nosotros no somos pobres", y cuando llega a fondo la conversación, "no nos traten de pobres, también somos pobres, pero lo que estamos peleando no es por ser pobres ni por ser ricos: es por ser y seguir siendo mapuches". También ahí está la América profunda.

Pienso que hay una cosa muy importante: cómo seguir dialogando. Es muy importante lo que vamos a hacer, pero hay otra cosa, que es cómo hacemos presente, cómo realzamos en la sociedad la América profunda. Porque hay una parte que no es la profunda, es superficial, como, por ejemplo, estar usando este micrófono, estas cosas, tener *internet* en la casa o no tenerlo, tener radio o no tenerlo, o tener más bienes o no... ¿Qué es lo que hace que una persona diga: "yo soy quechua", y que otra persona diga: "yo soy aimara", o que un mapuche diga: "yo, antes que chileno, soy mapuche, y soy casualmente chileno porque mi pasaporte es chileno"? No es solamente una cosa con el estado: es una cosa de la relación. No es solamente la cosa de la sociedad civil, que yo no sé muy bien lo que es en América. Creo poquito. Veo una sociedad política, más que sociedad civil, pero es un tema largo. Pero hay un reclamo de la propia identidad que se da en todo y que se puede dar como un reclamo o simplemente como una actitud de resistencia, como una supervivencia dura, como una mirada seria y callada. Bueno, eso es.

BENJAMÍN CHAI: Muy bien, gracias. Yo me apunté en esta mesa desde antes de venir a México porque me inquieta el concepto de transición. Por ejemplo: ¿la transición es un fin en sí misma? Siempre estamos transitando; ¿cuándo empieza la transición?, ¿cuándo termina

CUARTA SESIÓN

la transición?, ¿de dónde para dónde transitamos? Son preguntas que yo quisiera que en esta mesa me ayudaran a resolver, porque a mí me cuesta resolverlas, por lo menos teóricamente. Hay unas cosas que comprendo. Por ejemplo, en Guatemala decimos que tenemos que transitar de la lógica de la guerra a la lógica de la paz, de la lógica de la confrontación a la lógica del diálogo, de la lógica del odio a la lógica del amor. Eso lo comprendo más fácilmente, pero ya lo más conceptual, lo más teórico, tengo dificultades. Entonces, concretamente, de dónde y hacia dónde transitamos, y si la transición sólo es un medio o es un fin en sí misma. Gracias.

ALVARO GARCÍA LINERA: Bien, muy bien. Quisiera precisar algunos elementos para el debate. Cuando estamos hablando de "transición" nos estamos refiriendo a que estamos caminando de un lugar a otro, de una acera a otra acera, que estamos en un puente. Esa es la idea de transición, porque, como bien decía el hermano, siempre estamos en transición, siempre estamos transitando de una acera a otra, de un valle a otro, de un pico a otro.

Sin embargo, yo creo que, históricamente, éste es un momento muy particular de transición si uno se pone a ver la situación de los pueblos indígenas y de las naciones indígenas. Hace 30 años, era claro que las naciones indígenas o sencillamente no existían para los estados, o eran objeto de prácticas condescendientes, de políticas paternalistas de los estados en la perspectiva de mestizarlos, republicanizarlos, y desenterrarlos. 30 años después, eso no es así. 30 años después, tenemos vigorosos movimientos, discursos, intelectuales y propuestas indígenas. México es un ejemplo de la presencia de lo indígena como fuerza vital, de renovación de la nación. Guatemala, con su población mayoritaria en guerra y después de la guerra, está construyendo un movimiento indígena autónomo, desligado del paternalismo

no solamente del estado, sino también de las organizaciones políticas. Ecuador ha cambiado varios gobiernos, tiene un vigoroso movimiento indígena, propuestas de estado desde los indígenas. En Bolivia, los indígenas han estado a punto de tomar el gobierno en dos ocasiones, tienen una propuesta de reforma del estado, son mayoría y en la actualidad se hallan en un periodo de equilibrio extra temporal con las fuerzas conservadoras. En el resto de los países (en Perú en menor medida), el movimiento indígena es débil, pero la población que se autodefine como indígena va creciendo. En Chile hay dos o tres vigorosos movimientos de pueblos indígenas que ya no son la mayoría, pero que hoy en día constituyen una fuerza fundamental de transformación y de reivindicación frente al Estado. En Argentina, en el norte de Argentina, se van tejiendo pequeñas redes de lo indígena. En Brasil, aunque también son poblaciones minoritarias, en su defensa de los recursos naturales están comenzando a levantar la voz, etcétera. Es decir, el continente es hoy muy distinto a lo que era 30 años atrás, y esa distinción ubica a los indígenas, a los pueblos y naciones indígenas, como sujetos fundamentales del debate, la discusión y el cambio socio político del continente.

Yo creo que esta presencia de lo indígena, con sus múltiples facetas y distintos horizontes, ha puesto en crisis, como decía el hermano, los órdenes republicanos en el continente. El orden republicano de los estados que no reconocían a los indios, que los excluían, que los devaluaban, está en crisis, y esa crisis del orden republicano es fundamentalmente producto, obra y acción, de la emergencia de este resurgimiento o desenterramiento de los mundos indígenas plurales. Entonces, la transición la estoy entendiendo como el camino o puente que conduce a unos estados republicanos en crisis por su incapacidad de haber incorporado a los

SIMPOSIO

indios como sujetos de pleno derecho, hacia algo que no está muy claro qué será, pero lo que sí es seguro es que será muy distinto a lo que ahorita son el estado, la economía y la sociedad.

En ese sentido, ésta es una transición histórica muy particular. No es cualquier transición: es una transición de envergadura, es una transición estructural —digámoslo así, porque va a las raíces mismas del orden estructural de los estados, las economías y las sociedades republicanas, que tienen 170, 180 a 185 años de vida.

Ahora bien, yo creo que lo que está poniéndose en duda, lo que está transitando a algo distinto, son tres grandes componentes: el estado está en transición porque el estado monocultural y racista está en crisis y tiene que transitar, está transitando a algo distinto; la economía, centrada en la homogeneidad mercantil industrial, está también en crisis porque no está obteniendo los resultados deseados y hay formas alternativas de gestión económica o de modernización económica a partir de los hábitos, las habilidades y la racionalidad económica de los mundos indígenas vivos; y, en tercer lugar, también están en crisis las formas institucionales de hacer política.

Se hablaba el día de ayer, y antes de ayer, de que los mundos indígenas son portadores también de otras culturas políticas. Se habló de la reciprocidad, se habló del servicio, del ámbito del sistema rotativo, del rechazo a concentrar en un sola persona la autoridad, de esta mezcla de consenso y coerción tan característica de la democracia comunitaria, ¿no?, que es muy distinta a la democracia electiva liberal. Y que lo vimos en el caso de México, de una manera tan espectacular, cuando en plena guerra, y cuando se definía la vida y la muerte, los zapatistas se pasaron tres o seis meses consultando, en fin, tomando consenso en torno a si continuaba la

guerra o no continuaba la guerra. (En un estado moderno, o en una cultura política moderna, hubiera sido una decisión autoritaria de un presidente o de un comandante en jefe.) Estas formas se dan lo mismo en Ecuador que en Guatemala y Bolivia. Estos procesos de deliberación para formar consensos y recién a partir de los consensos absolutos comenzar a tomar acciones prácticas, son formas de cultura política que se están expandiendo, que no están simplemente atrincheradas en el ámbito rural campesino, sino que también se están expandiendo al ámbito urbano. Quizá Bolivia es el ejemplo más paradigmático de esta indianización de las urbes, de esta indianización de las prácticas políticas populares, anteriormente apegadas a formas más liberales de la acción y la toma de decisiones.

Estos, considero que son los puntos centrales de lo que está en transición: el orden estatal monocultural, la economía individualizada y la homogeneidad civilizatoria de la política, la cultura y la sociedad. Sí, esos son los tres problemas en transición. Yo no me atrevería a decir: "hacia allí vamos, hacia allí hay un camino".

También intentaré resumir de manera muy breve qué es lo que veo que históricamente están haciendo las naciones indias, en esa perspectiva de alumbrar un porvenir que a la vez es un regreso, pero un regreso actualizado, como habíamos hablado el día de ayer. Ayer no pude, no tuve tiempo de hablar cómo en el mundo aimara y quechua la gente representa su caminar hacia el futuro como un individuo que camina dando la espalda y mirando hacia atrás. Siempre se está mirando hacia atrás, pero también se está yendo hacia adelante. En ese mirar hacia atrás para ir hacia adelante está quizá, la clave de este *logos* indígena y esta manera de entender el porvenir. Resumo brevemente las cosas que, considero, están haciendo los pueblos indios en términos de transformación y de tránsito hacia

CUARTA SESIÓN

algo nuevo, en términos de la transformación del estado y la superación de este estado monocultural, monolingüe, monoétnico que ha caracterizado a todos los países de América Latina hasta el día de hoy. Y esto, independientemente de sus constituciones, porque hay constituciones reformadas que hablan ya de la multiculturalidad y la multiétnicidad, pero no existe una sola institución en los estados que sea multicultural. Hay tendencias, dentro del movimiento indígena, que apuntan hacia consolidar gobiernos indígenas locales, a nivel de una comunidad o varias. Sin embargo, hay otros movimientos indígenas que están apuntando hacia estados multinacionales o multiculturales; quizás Ecuador y Bolivia serían los ejemplos más precisos de este apuntar a un tipo de estado donde las distintas culturas y los distintos pueblos tengan igualdad de condiciones en la toma de decisión. Los ejemplos que se usan para hablar de la multiculturalidad en otras partes son el modelo belga, el canadiense y el español, en términos de transformación del sistema de instituciones para volverlo multicultural. Pero ojo: también hay otros lugares. Quizá Bolivia es ahorita, de momento, el lugar donde se esté dando esto, donde los indios se están proponiendo gobernar a todos; es decir, no simplemente gobernarse a sí mismos, sino gobernar a todos y respetar sus derechos, incluyendo a los mestizos y las gentes de las ciudades. Creo, entonces, que hay tres niveles de esta transición: uno más localista (gobiernos comunitarios locales); uno más amplio (multiculturalidad del estado) y; uno más radical (los indios gobernando al resto del país, llevando la cosa pública en tanto reivindican su derecho de mayoría).

Respecto a posibles tránsitos en términos de la modificación de la monoétnicidad del estado a nivel económico, la discusión es más compleja. Se habla de una economía combinada, híbrida,

mestiza, complejizada, que dé lugar al reconocimiento, en igualdad de condiciones, de los sistemas modernos industriales, de los sistemas comunitarios y de los sistemas autónomos de gestión económica, donde se combina dinero con trueque, con reciprocidad. Y eso, como parte de una nueva política económica del país.

En términos de transitar de la homogeneidad institucional a algo nuevo, se está hablando de la diversidad institucional; es decir, que las técnicas políticas, que las técnicas comunitarias, no solamente se queden como algo que se practica a nivel de las comunidades, sino como algo que se proyecta generosamente al estado, a la política en general, a la cultura política. En el caso de Bolivia (pongo este ejemplo para aclarar a lo que quiero referirme), ha prevalecido por parte del estado lo que hemos denominado una especie de neoindigenismo, que significa "los indios que se gobiernen localmente, y los blancos gobernamos el país". Frente a ello, lo que los indios están proponiendo es que sus propias prácticas políticas (sistemas de rotación de cargos, servicio antes que beneficio personal, consensos como forma o toma de decisiones, etcétera) se proyecte a nivel departamental (aquí sería a nivel estatal) y a nivel general o nacional. Es decir, que esas prácticas organizativas del consenso, de la rotación de cargos, lleguen hasta los niveles superiores del estado. Por ejemplo, se está debatiendo ahora que los diputados nacionales sean elegidos comunitariamente y que estén sometidos a sistemas de rotación de cargos. Entonces, que no solamente la autoridad local, sino la autoridad general del país estén sometidas a este proyecto de indianización de la política, que también se podría proyectar a nivel continental para enfrentar la crisis que hoy en día presenta la democracia en el mundo por la separación entre gobernantes, representantes, y gobernados. Entonces, creo que en términos de transición habría que hablar de tres procesos entreteljados de descolonización: la

SIMPOSIO

descolonización del estado, la descolonización de la economía y la descolonización de las prácticas políticas. Creo que a eso están apuntando, de formas diferenciadas, las acciones de los pueblos indígenas.

Un segundo elemento a abordar es lo que había mencionado Juan, respecto a medios y fines. El fin es esta descolonización, o múltiples descolonizaciones, por lo que veo. En cuanto a los medios, creo que históricamente los pueblos indios nos están mostrando tres opciones. Una, la de la autotransformación local, para, desde lo local, irradiar como ejemplo al resto del país. Dos, la de las grandes reformas del estado implementadas desde el ámbito parlamentario. Con débiles resultados, sin embargo. La versión más audaz de esta reforma del estado vía acción parlamentaria ha sido la de Ecuador, y si bien los indígenas han logrado mejorar la constitución política del estado, en términos de continuación de esas reformas han tenido muchas limitaciones, porque el parlamento nuevamente se ha encapsulado y ha formado una especie de blindaje interno contra las reformas. Y la otra opción, que practican otros pueblos, es la de la insurgencia o de las acciones extraparlamentarias, que son básicamente bajo la forma de movimientos sociales indígenas más o menos movilizadas, más o menos pacíficos, pero que se hacen de cara a la sociedad, se hacen de forma pública. No son clandestinos, no son estructuras políticas partidarias clandestinas, sino formas de acción colectiva pública, pero que usan la fuerza de la movilización como método fundamental de reconocimiento y transformación de derechos.

Creo que esos son los tres medios que están implementado actualmente los movimientos sociales indígenas para construir lo más rápido esa transición. Lo que sí considero (y esto es lo último) es que no puede haber más estados sin indios; es decir, hacia el futuro, no puede haber más repúblicas sin indios, o simplemente con indios como recuerdos folklóricos y localistas de un pasado profundo o de un presente profundo.

Creo que la transición ciertamente apunta a estos procesos de reindianización de la sociedad y habrá que ver cómo es que cada uno de los distintos movimientos, organizaciones, logra impactar o logra acelerar este tránsito hacia un nuevo tipo de sociedad, economía, estado y cultura.

LAKOTA NO IDENTIFICADO: Gracias. Me gustaría responderle a la persona que habló antes, y hablar también con respecto al concepto y temas de América profunda, así como a la lucha de los pueblos indígenas. Revisando lo que ha sido dicho en el panfleto y por los presentadores, los ponentes, hasta ahora, creo que estamos luchando con la naturaleza de la indianidad en una hegemonía socio política: la dominación total, incluyendo la de la vida institucional del capitalismo, así como ha sido sostenido por los estados nacionales, que rechazan o eliminan a los indígenas en toda la vida institucional. En cuanto a eso, como lo plantea nuestra pregunta, creo que el diálogo debería continuar en cuatro áreas, que serían: primero, la naturaleza de la comunidad, y dentro de la comunidad incluyo la relación entre los mismos indígenas y cómo pueden construir esa comunidad; la segunda sería la naturaleza de la lucha indígena, especialmente contra la dominación cultural, cuando es excesivamente violenta —¿necesita ser violenta en algunas ocasiones, cuando el sistema dominante suprime las luchas violentamente?; la tercera sería la naturaleza del gobierno local o el autogobierno, particularmente en cuanto al desarrollo de las estructuras políticas y sociales para que permitan que surja el consenso; la cuarta sería la naturaleza de las relaciones socioeconómicas, especialmente en relación a la generación de dependencia, al generar dependencia en los indígenas o intentar que dependan de este sistema mayor.

Cada uno de estos puntos parece tener que ver con cuestiones de autosuficiencia,

CUARTA SESIÓN

autodeterminación y cómo estas comunidades, o estas naciones indias, o estructuras sociales de tipo nación, como han sido tan elocuentemente declaradas, son empoderadas. Y como también ha sido apuntado, creo que esto tiene que seguir la línea del reconocimiento de todas las tierras, especialmente las sagradas, y la relación con la tierra en las manifestaciones culturales de los pueblos. Esto, sobre todo porque pueden ser vistas como resistencia a los controles que el estado establece para asegurar su posición dominante. En cuanto al establecimiento del diálogo, creo que es importante apuntar, como ya ha sido apuntado, que ese es un proceso de descolonización que plantea la existencia previa de los sistemas autónomos de los pueblos indígenas, de las naciones indias. Eso lo podemos ver específicamente en estas luchas a largo plazo, donde, además de las de Centro y Sudamérica están las de Norteamérica contra la estructura de estado-nación de los Estados Unidos.

En ese sentido, creo que una de las preguntas imperativas que estamos enfrentando es si estos movimientos sociales reflejan o no la presencia histórica de los pueblos indígenas y sus culturas. Me gustaría proponer, para continuar este diálogo, el ejemplo de los lakota. Los miembros del pueblo lakota seguimos en esa lucha, y no solamente deseamos reclamar nuestra tierra, sino tener las manifestaciones culturales relacionadas con ella, muchas de las cuales han sido prohibidas y suprimidas violentamente por el estado. Esto se ha hecho muy difícil cuando algunos líderes pierden interés en los cuatro puntos: la naturaleza de nuestras relaciones con la tierra, la de las comunidades indígenas, la de nuestra lucha y la del autogobierno que hemos tenido históricamente. Los lakota tenemos el sistema *tiosh*, y gran parte de ello ha sido destruido; ¿cómo regresar a él y cuáles son estas relaciones?

Poniendo esas preguntas sobre la mesa, me gustaría darles las gracias; nosotros siempre

usamos las palabras *didako ayasin*, que significa "todos estamos relacionados", no sólo como indígenas, sino también como no indígenas, y como ha sido apuntado, aprendemos mucho del llamado mundo animal del vegetal y la misma tierra sobre la que caminamos. *Didako ayasin*.

MICHAEL SACCO: Quiero analizar esta idea de medios y fines. Creo que en esta idea hay algo muy, muy peligroso. Creo que en esta transición sí debemos pensar en los medios para llegar a los fines que perseguimos. Creo que, en un sentido, esta transición ocurre afuera del espectro político que desde antes conocimos como occidental, y en este camino, en este movimiento social, nos enseñaron mucho los pueblos indios, que, como los zapatistas y otros, tienen otra manera de pensar, de encarnar sus propias ideas.

Ahora quiero hablar de una cosa importante, que es el hartarse del poder y la impotencia del otro lado. Porque ahora, en esta transición, hay algunos que piensan que no tienen capacidad alguna de cambiar nada: ya vienen los globalizadores, los estados y el mercado; son fuerzas tan grandes que ¿qué puedo hacer? Nada, realmente no puedo hacer nada. Para darte cuenta de que no es así, tienes que quitarte ese marco de referencia, esa manera de pensar. Ayer en la mañana hemos hablado de la esperanza, porque la esperanza es un comienzo. Hay un pensador inglés que se llama Douglas Lummis que escribió un libro, *Radical Democracy*, en el cual habla de algo muy, muy lindo. Se llama "la esperanza radical", y dice que en movimientos sociales como los de las Filipinas, México y otros lugares, hay una "esperanza radical": la gente empieza a pensar que puede hacer cualquier cosa que quiera. No sienten esa impotencia. Hay otra manera de decir esto. Léí esto en un libro de un canadiense que se llama Rostand Salt: "Si él tuviera un deseo, sería que la gente pudiera creer que puede hacer cualquier cosa que se proponga,

SIMPOSIO

no por la paz mundial o por acabar con el hambre en el mundo...” Pero que la gente piense y crea que juntos pueden construir algo que quieren, pueden caminar juntos y construir el mundo que quieren.

Para mí es muy fácil perderme en estas preguntas técnicas, políticas, de medios y fines, y solamente quiero preguntar a ustedes si piensan, también, que debemos reconocer como muy peligrosa la idea de medios y fines y, en este sentido, cómo vamos a hacer esta transición. Gracias.

JOSÉ MARÍA BULNES: Perdón, pero quisiera intentar una respuesta a la pregunta que me he hecho y que nos hacemos nosotros (o que nos dicen que nos hagamos, porque fue la convocatoria, fue la invitación que indica que pertenecemos a esta América, a esta Ameriquita profunda, que somos los que estamos). Aquí está América profunda preguntándose por la transición. La pregunta era a nosotros mismos. Nosotros no sabemos. Tenemos alguna referencia de lo que está pasando en América, como lo han puesto algunos compañeros, y lo han hecho muy bien y cada uno tiene alguna información sobre eso, conocimiento a veces de personas de conocimiento cercano o en intercambio con personas, con figuras importantes que están en los distintos países o en alguno, porque saben mucho sobre lo que está ocurriendo. La prensa nos dice muy poco. Generalmente, la prensa oculta lo que ocurre, y si sale en la prensa local, en las prensas nacionales no sale, y ya en la prensa internacional (o como se llame a estos canales de televisión internacional) se llega al punto del ridículo, porque no sale nada. Entonces, la pregunta, por lo que yo entiendo, es por nosotros: cómo nos paramos nosotros frente a la transición, qué nos toca hacer, qué no nos toca hacer. Por una parte, lo que nos puede tocar es en el lugar en que

cada uno está, seamos o nos llamemos indígenas o no.

Algunos no nos decimos indígenas porque no tenemos derecho a decirnoslo, o porque no podemos, y nos decimos mestizos. Y peor, porque llegan otros y dicen: “qué va a ser usted mestizo”. Otros, efectivamente, no somos indígenas ni mestizos, y somos personas que sin embargo estamos metidas en esto y defendiendo esta causa, sintiéndola nuestra, sintiendo que si eso no se salva, no se salva nada más. Esa es la gran palanca de salvación de América. Emerge la presencia de las raíces de América, la América profunda.

Bueno, eso reduce el alcance de la pregunta y nuestro campo. No es que nosotros vayamos a decir hacia dónde va América y cuánto se va a demorar en ir hacia allá. En esta transición (que sí la hay, sí hay un proceso de transformación), en primer lugar sería participarnos mutuamente, en la mejor forma posible, todas las novedades y lo que a cada uno le parezca importante que los otros conozcan. En segundo lugar, nos corresponde tratar de entender que en esta civilización nueva que está emergiendo en América lo que se produce en un lugar vale como hecho significativo en todos los demás lugares.

Y vuelvo a la música. Yo no soy músico, pero escucho, y es indudable que una de las cosas que más unen a la gente en América (no sólo a la juventud, sino a los pueblos) es la música. Son músicas de distintas partes y no se pueden sumar porque tienen su propio camino, su evolución. Nadie me va a decir cómo se combina fácilmente, por ejemplo, un tango argentino con una ranchera mexicana, digamos. En América Latina, todos escuchan rancheras mexicanas y casi todos bailan el tango —lo bailan mal, pero lo intentan. Pero combinar una ranchera mexicana con tango... puede haber

CUARTA SESIÓN

alguien que haga la hazaña, pero todavía no lo he escuchado. Hay montones de músicas que vienen de cada lugar, y también es muy difícil mezclar, por ejemplo, una ranchera mexicana con un ballenato colombiano, o con música pentátona quechua o aimara. Pero se va dando que todo el mundo se reconoce y escucha de cierta manera una cosa y la otra. Y eso que se da en la música se da también en la letra, en las cosas que se escriben, en la poesía. También se da, naturalmente, en la política, y también, diría yo, hasta en el pensamiento jurídico.

Mientras este mundo llega a la crisis completa de los antiguos estados republicanos... Lo digo, por ejemplo, por Estados Unidos, que ya llega al colmo: uno no sabe si el presidente fue elegido por el pueblo, por el estado de Florida o por un juez de ese estado que le dio pase a unos votos y a otros no. Yo no lo sé, y entiendo, por amigos norteamericanos, que tampoco lo saben. Y después resulta que ese país está lanzando ahora una guerra absolutamente increíble. Sí, ocurrió lo de las torres, y es una historia muy, pero muy tremenda. Sin embargo, ahora es el terrorismo, y el terrorismo significa que no se saben dónde quedan los derechos civiles de muchos (y no me refiero sólo a gente como los prisioneros de Guantánamo). Estados Unidos se convierte en un país peligroso para cualquier extranjero: se le puede detener y puede no tener abogado, cosa que antes resultaba inconcebible en un país con su tradición de *common law* y *civil rights*. Entonces, es un país en guerra contra un fantasma. El es el bien y está luchando contra el mal; ni siquiera tiene un nombre: es *the evil*. Esto pone los pelos de punta para el resto del mundo, y no solamente es Estados Unidos, sino también Inglaterra, donde se dio la manifestación más grande de la historia (con uno o dos millones de asistentes) para protestar contra la guerra. Pero el primer ministro Tony Blair declara la guerra y no pasa nada. O España, que es un país tan distinto a Inglaterra más. O Italia. Entonces, qué garantía hay de qué. Y mientras, sin embargo, ocurre

esa crisis profunda que yo no sé a dónde lleva y de la cual no se habla por temor. Es más fácil hablar contra la globalización que hablar contra esta guerra. Ya pareciera que Occidente, o un país determinado que se supone representa el bien, va a combatir, transformar, democratizar a un mundo religioso histórico como el Islam. Parece desmesurado, pero es que así es la cosa.

Nosotros hablamos de la globalización económica, pero qué de lo otro. Las mismas tragedias que ha vivido el mundo en el siglo XX (las dos guerras mundiales y todas las demás, para decirlo en corto) han dado como resultado la Carta de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas, que es una conquista. De ahí se han derivado muchos terrenos, entre ellos la participación de la mujer en política y todo el planteamiento de la descolonización que ha traído lo de los pueblos originarios y de los derechos colectivos de los pueblos originarios al interior de los estados. También ha traído cosas como lo que se ha visto en Australia y Canadá, para poner algunos ejemplos. Entonces, en este proceso no son solamente las luchas que se dan, las conquistas legales o políticas internas de cada país, sino también esta legislación internacional. Por eso decía, también, que lo que pasa en la legislación internacional es decisivo.

Nosotros, no el mundo entero, no América (es tan difícil hablar por toda ella), estamos conversando, y mientras lo hacemos hay otros que están luchando, sea pacífica, no tan pacífica o nada pacíficamente. Pero están en la lucha, y es muy difícil que uno haga un balance de esto y un pronóstico o, menos aún, señale tiempos. Los tiempos están en un libro con siete sellos, ¿no?, la historia y los libros lo dicen. Pero lo que sí podemos hacer nosotros es justamente informarnos, decirnos cosas importantes que cada uno de nosotros conoce. Naturalmente, yo conozco más aquello de lo que estoy cerca que aquello de lo que cada uno de ustedes sabe de

SIMPOSIO

donde está. Entonces, creo que es muy interesante decir que, desde lo que uno está concretamente, le puede comunicar a los otros, y eso hacerlo entre nosotros y seguirlo haciendo en adelante, y pensando que lo que ocurre en un lugar va a ser significativo en todos los demás lugares, e ir incorporando, poco a poco, lo que se va ganando de unos con otros mientras el proceso sigue. El proceso no lo manejamos nosotros, no lo manejo yo. Todo esto, cuando digo “nosotros”, no hablo por ustedes: estoy hablando de mí y estoy suponiendo que tal vez a alguno de ustedes le pase lo mismo que a mí.

MICHAEL SACCO: Quiero comentar algo que no dije antes. Estamos hablando de esta transición y, como dijo Alvaro García, ahí sin duda estamos metiendo cosas como el estado, la economía y la política. Tanto Benjamín como yo dijimos que ahorita estamos buscando maneras no violentas de realizar este cambio. ¿Cómo podemos usar el sistema y en qué sentido? Hay formas, como los cambios constitucionales, en los que lucha gente como los zapatistas para tener más autonomía en los pueblos indígenas. O como lo que ayer mencionaba Armando sobre una iniciativa indígena en Oaxaca para obligar a los partidos políticos a compartir el gobierno. Esos dos son ejemplos de cómo podemos usar el sistema para cambiarlo, para precipitar este cambio, esta transición. Son cosas muy importantes en este momento, pero creo que también necesitamos pensar y aprender de los que están afuera del sistema, de aquellos cuyas posiciones se ubican fuera del espectro político tradicional de Occidente y que, por tanto, no se pueden clasificar según sus parámetros.

Para mí, hay dos sentidos en esta transición: no existe la disyuntiva de medios y fines, sino la búsqueda de formas de aprovechar algunas cosas, algunas instituciones, algunas partes del sistema, para facilitar este cambio radical y tener más autonomía. ¿Cómo hacemos esto? No solamente con estas herramientas del

sistema y la ley, sino más bien afuera del sistema y en los movimientos sociales y la sociedad civil. Por ejemplo, ahí en Oaxaca, la sociedad civil está trabajando con la gente, pero a veces la pregunta es ¿cómo nos acercamos y encarnamos estas ideas? En esto no creo que haya una sola respuesta, y por eso creo que un sentido es éste.

Otro sentido de esto es que, al usar las herramientas del sistema para cambiarlo, también estamos haciendo un camino. Como dicen, “caminante: no hay camino, se hace camino al andar”, y creo que es muy importante ver cómo podemos organizar las acciones de la gente común, como las cosas que hace Efraín con aguas y biólogos en su comunidad. Hay una organización en Oaxaca que se llama CIPA. El otro día leí un folleto de ellos muy, muy interesante. Era un dibujo de un árbol con muchas, muchas personas abajo, haciendo muchas cosas diferentes: unos, cosechando las frutas; otros, apoyando. Y decía abajo: “En forma de desmadre, pero bien organizados, logramos lo que queremos”...

Mesa ¿Democracia?

(9 de diciembre)

MICHAEL SACCO: Vamos a empezar leyendo el pequeño texto introductorio sobre el tema de nuestra discusión de hoy: ¿Democracia? Juan Cabral va a leerlo.

JUAN CABRAL (lee): “2.4. ¿Democracia?”

“El creciente desencanto con las democracias realmente existentes es causa de apatía, indiferencia, desinterés, y al mismo tiempo de frustración y una sensación de impotencia, todo lo cual propicia desencuentros y estimula el recurso a la fuerza. Es también fuente de creatividad y estímulo a la imaginación, que se habían paralizado en la disputa ideológica del siglo pasado. Se multiplican así iniciativas teóricas

CUARTA SESIÓN

y prácticas que revelan las limitaciones y deficiencias inherentes a la democracia formal o representativa. En vez de pretender remediarlas con fórmulas autoritarias o despóticas, a través de líderes carismáticos o doctrinas e instituciones coercitivas, se reivindica enérgicamente la libertad y la autonomía, para concebir formas de organización social que la respeten y afirmen.

“Más allá de las deficiencias de procedimiento, infaltables en las democracias realmente existentes, incluso en las que aún se presentan como modelo, han estado sometidos a debate aspectos antidemocráticos del régimen de representación que le son inherentes, que lo convierten inevitablemente en un mero ejercicio de simulación para encubrir una estructura de dominación y control.



“En los debates al respecto se reivindica el papel de la fuerza constituyente de la sociedad frente a los poderes constituidos, a fin de someter a éstos a regulación formal y real. A veces se pone el acento en dispositivos como el plebiscito, la revocación del mandato y la iniciativa popular, como complementos de la democracia formal que remediarían algunas de sus deficiencias. Otras veces se apela a la fuerza constituyente, aun dentro del marco del estado-nación, para dar fundamento y legitimidad al empeño social de dotarse de un nuevo régimen político que reformule el sentido de la democracia.

“Algunas iniciativas apelan explícitamente a las tradiciones de grupos o pueblos comúnmente llamados ‘indígenas’, para ilustrar, en el mundo real, alternativas al régimen de representación. Muestran el contraste entre las nociones modernas de *poder* y las que definen tradicionalmente la *autoridad* para esos grupos o pueblos. Subrayan el valor de la *presencia*, la participación inmediata y directa, frente a las

condiciones de la *representación*. Elaboran sobre las formas políticas de la *convivialidad* que sería la base de la convivencia armónica, más allá de la sociedad económica y el individualismo y competitividad que le son propias. Se habla, cada vez más, de una democracia radical que podría sustituir a la de representación.

“¿Cuáles son los términos de la transformación del régimen político dominante que están planteando actualmente luchas populares y movimientos sociales, al margen de los políticos y los gobiernos? ¿En qué medida las nuevas concepciones sociales, que se manifiestan por igual en iniciativas prácticas y formas de vida y en propuestas teóricas y políticas, pueden hallar inspiración y guía en las tradiciones reales de las mayorías sociales, y en particular de sus capas más profundas? ¿Cómo devolver a la actividad política convencional, reducida actualmente a la disputa entre candidatos y partidos, entre grupos de presión e interés y plataformas abstractas, su sentido original, vigente en muchas esferas autónomas de la vida social, como compromiso en el bien común según lo definen sus protagonistas inmediatos?

“En este contexto, ¿cuál es el valor actual del término ‘sociedad civil’? Tras su larga y retorcida historia teórica y política, la expresión cobró vida desde los movimientos sociales, primero para deshacerse de regímenes autoritarios (en Polonia lo mismo que en Filipinas, Argentina, México...) Y luego para afirmar iniciativas autónomas que no se acomodaban en el patrón convencional de partidos políticos u organizaciones de clase. Esta nueva encarnación de la sociedad ‘civil’ es, por lo pronto, directa e inmediatamente política. ¿Cuál es su papel en el proceso? ¿Cómo caracterizarla?”

GUSTAVO ESTEVA: No sabía que Benjamín estaba enfermo y que no podía llegar. Estábamos esperándolo para iniciar esta sesión, pero, si me

SIMPOSIO

permiten, ocuparía por un momento su lugar para iniciar nuestra conversación de esta mañana.

Antes que nada, quisiera conectar esta charla con la de ayer, en la que sólo pude estar unos momentos pero que vi a través de la relatoría y de las pláticas, para ver cómo transitamos la transición. Tengo la impresión de que parte de la discusión de ayer corresponde al hecho de que parte del problema puede ser que estamos en muy distintos momentos de transición en distintos países de América Latina.

Podemos imaginar que la transición es el paso de un estado a otro cualitativamente diferente. En forma simple, podemos pensar que el paso de uno de nosotros de la salud a la enfermedad es una transición: es la misma persona, pero ha cambiado su condición, o, en otro ejemplo físico, cuando el agua se convierte en hielo o en vapor ha cambiado cualitativamente y se da una transición. Estamos hablando en este caso de la transición política, de pasar de un tipo de sociedad a otro tipo de sociedad cualitativamente diferente.

En el caso de México (esto es bastante claro), teníamos un régimen monárquico en que el poder presidencial representaba control total del estado. Hace 20 años, cuando el presidente De la Madrid tomó posesión, el estado representaba 62 por ciento de una economía muy cerrada. Y "cerrada" quería decir que estaba en el estado la definición de lo que entraba o salía del país. Además, en lo político, la voluntad presidencial absolutamente vertical controlaba, con un sistema mafioso, la vida política hasta del último pueblo del país. El presidente Fox, actualmente, tiene 18 por ciento de una de las economías más abiertas del mundo ("abierto" quiere decir que aquí no se define lo que pasa en la economía mexicana): su poder económico es sumamente limitado, y su poder político... no manda en su partido, no manda en su gobierno

y no manda ni en su casa; hasta su mujer toma decisiones independientes de él. Frente a un poder monárquico, parece que ahora no tenemos presidente. Lo que en México se está dando actualmente es una lucha para definir cuál va a ser el nuevo tipo de régimen. Una corriente impulsa un transitar de lo que teníamos (que era una sociedad muy rara, con formalidades capitalistas y monárquicas) a una república neoliberal de tipo norteamericano. Las élites están buscando que eso se establezca aquí: que transitemos de lo que éramos a ese nuevo modelo. Otros estamos luchando para que esa nueva sociedad sea radicalmente diferente. Entonces, estamos transitando, pero todavía no sabemos hacia qué, si es el abismo o qué nuevo tipo de sociedad tendremos. Ese es el desafío y ése es el tema: a qué nueva sociedad, a qué nuevo régimen, se busca transitar.

Parece que existe una creciente convicción de que para movilizarse, para poder transformar una sociedad, para sacarla de un estado y llevarla al otro, no necesitamos tener un diseño de ingeniería que nos diga "exactamente éste es el modelo, hacia aquí queremos llegar". Todos esos diseños han fracasado en el pasado. Lo que han hecho todos los revolucionarios como diseño de la sociedad que quieren no es lo que realmente ha ocurrido. La sociedad en su conjunto es fruto de mil procesos, millones de iniciativas, y no se puede tener un mapa claro de cuál es el resultado, pero podemos tener actitudes, podemos tener intenciones, podemos estar construyendo una dirección determinada, podemos estar caminando en ese proceso de transformación e ir definiendo la nueva sociedad en el propio proceso, pero sabiendo cuáles son las cosas fundamentales que necesitamos cambiar del régimen en que estamos para que sea algo efectivamente diferente. Y aquí uno de los desafíos fundamentales es enfrentar la colonización de nuestras cabezas sobre la

CUARTA SESIÓN

realidad del estado como definición de la política, y particularmente de ese tipo de estado en el que estamos viviendo. Tenemos que considerar que cada una de estas formas de organización social se basa en ciertos supuestos lógicos, que todo el edificio de la construcción política que se organiza corresponde a un supuesto lógico determinado, y que estos estados que estamos viviendo son estados que se basan, por decirlo de una manera simplificada, en el supuesto de que somos todos individuos competitivos en estado de guerra permanente. En el modelo hobbesiano clásico, si nosotros suponemos que no somos más que individuos en guerra permanente, necesitamos una estructura que nos controle y que evite que nos matemos unos a otros: necesitamos un estado que domine, controle, regule el comportamiento de las personas para que no se maten entre sí en su competencia desahogada. Así se construyen todas las instituciones del estado.

Creo que podemos ver inmediatamente, aquí, en la mesa, que en nuestras comunidades existen otros supuestos, que hay otra noción de lo que somos, que lo que hemos estado hablando por tres días implica que en nuestras comunidades, en nuestros pueblos, la noción de la gente no es la de individuos competitivos en guerra, sino al contrario, personas que, como se dijo expresamente en varias de las mesas, apostarían la vida por la comunidad, personas que forman un tejido social, personas que son comunidad. El mundo que correspondería a ese supuesto lógico de lo que somos, al supuesto de que somos comunidad, que ésta es la base de nuestra existencia, que no nos vemos como individuos competitivos, da idea clara de una sociedad radicalmente diferente a la que tenemos. ¿Qué es esa sociedad diferente? ¿Cómo sería esa sociedad que se construye a partir de este supuesto alternativo de que somos un tejido social y que tenemos que entonces ver cómo coexistimos en armonía con otros tejidos sociales, a partir del

respeto a las diferencias culturales, del respeto a los demás?

Esta es nuestra discusión sobre qué tipo de sociedad necesitamos. Ya no cómo transitamos hacia ella (eso fue el tema de ayer), sino cuál es el camino que estamos recorriendo, qué tipo de sociedad se está construyendo. E insisto: siento que una de las cuestiones fundamentales es ver en qué supuestos lógicos nos basamos; y, si me permiten decir algo más, creo que en este momento, sin deseo de entrar a terrenos filosóficos muy abstractos, quisiera plantear que necesitamos tomar en cuenta que la forma de abstraer típicamente occidental y la forma de abstraer que observamos en las comunidades, entre nuestros pueblos, son esencialmente diferentes. Mientras entre nosotros hay abstracciones siempre encarnadas, parecería que en la actitud occidental típica, la que construye este estado, hay una abstracción que se separa por completo de la realidad, que “secuestra la realidad”, como decía Platón, y que luego trata de imponer esto que secuestró sobre la realidad misma. Para decirlo con un ejemplo provocativo, la muy famosa lucha de clases. Marx fue como una lámpara en la oscuridad: iluminó de pronto cuestiones fundamentales de nuestra sociedad y tuvo esta abstracción formidable que veía la lucha de clases como una forma de explicar la historia, magnífica luz que ilumina nuestra realidad. Terrible, que pensemos que esta abstracción es la que tenemos que imponer a la realidad. En el mundo real luchan las gentes, no las clases: las clases son una abstracción. Cuando nosotros estamos diciendo “tenemos que tener organizaciones de clase”, estamos imponiéndole a la gente una reducción brutal, estamos haciendo que cada uno de nosotros ya no sea una persona, sino que se reduzca a una clase. Y, además, a una clase que tiene que bailar el son del capital, porque es el capital el que nos convierte en clase. Una cosa es utilizar la iluminación para reconocer nuestra posición en el proceso productivo, para reconocer nuestras relaciones

SIMPOSIO

sociales, para entender nuestra realidad, para saber qué tipo de opresión tenemos que quitar, y otra cosa es pensar que ya no somos personas, sino que somos clases, que ya no somos gentes, sino que actuamos como clases. En este mismo sentido, se trata de que al pensar en el estado y en las alternativas pensemos en las abstracciones encarnadas, muy claramente encarnadas, que se tejen desde las comunidades y desde los pueblos.

LUIS ARÉVALO VENEGAS: Dejen presentarme primero ante ustedes. Mi nombre es Luis Arévalo Venegas y me tocó nacer en el barrio más viejo de la Ciudad de México, pero también soy un resultado de la provincia: mi madre nació en Guanajuato y mi padre, en Jalisco; por lo tanto, también soy indígena. Mi oficio de zapatero fue el pretexto para hacer mi propia democracia y a la vez convencerme de que lo que no hagamos nosotros mismos ningún político lo hará. Tener un oficio (cualquiera que sea), compartir lo que tenemos en todos los aspectos nos hará libres. Las comunidades organizadas con proyectos autogestivos se hacen más democráticas y al final serán libres.

Decía yo que el oficio de zapatero fue el pretexto para hacer un montón de cosas. Yo creo que no se vale nada más soñar y fantasear y estar pensando en hacer cosas y no hacerlas, sino que hay que aterrizar, ¿no? Mi barrio, como las comunidades indígenas, siempre ha sido marginado, siempre ha sido atacado. Lo han querido desaparecer de muchos años. Tiene más de 500 años, es prehispánico y lo han querido desaparecer en muchas formas. Primero nos metieron el comercio ese de la fayuca, para desintegrarnos como comunidad; después nos metieron la droga, como ahorita está. Pero nosotros, organizados como comunidad, hemos sobrevivido a todo eso, hemos resistido como los pueblos indios.

Los oficios no los inventamos, los fuimos aprendiendo y eso es lo que nos ha liberado, al

menos, de ser consumistas y de ser esclavos de un patrón.

Estoy convencido que no nada más es trabajar en la zona Tepito, sino que hay que salir. He tenido la suerte de salir a las comunidades indígenas en resistencia, después de una invitación que me hizo el ejército zapatista a la mesa de diálogo. Ahí llevé mi oficio (qué más podía llevar) y ahí está que de las mesas para acá tenemos nueve talleres en las comunidades. Ahora, ¿por qué tenían mucho cuidado con la industria del zapato? (si le podemos llamar industria a algo pequeño) Porque ya hay un pueblo pequeño en México, que se llama San Mateo Atenco, que lo han madreado: llevaron la industria los gandallas de la lana porque ahí había terrenos, podían hacer naves enormes, y porque había mano de obra barata. Pero los "cumpas" de esa comunidad siguen siendo esclavos, son maquileros; acá no.

Acá lo que se pretende es que en Chiapas, en las comunidades chiapanecas, en las comunidades que nos inviten, que sean talleres autogestivos, que sean talleres de alternativas de vida. Que cuando la gente no puede sembrar la tierra porque es de temporal, tenga qué hacer en su comunidad y no tenga que salir a la gran ciudad en busca de la lana, y menos irse al extranjero por el billete verde, ¿no? Porque eso nos madrea como gentes, como comunidad, y nos hace siempre dependientes.

Quisiera terminar así, rápido, y al ratito pues participo otra vez. Es que estoy bien convencido de que quien tiene un oficio y tiene conocimiento va a ser libre más adelante. Gracias.

GUSTAVO ESTEVA: Quizás aquí hay un punto interesante para la discusión: lo que Arévalo subraya, que debemos llamar "democracia comunitaria" a la democracia que se vive en los pueblos. Hemos visto todo tipo de ejemplos de esta democracia, esa existencia comunitaria en

CUARTA SESIÓN

el mundo rural. Lo que esto representa es ese mismo principio, ese mismo tejido, esa misma manera de ser en el corazón de la ciudad de México. Esto está a unas cuadras de aquí. Ese barrio del que nos está hablando, que forma un tejido comunitario sólido, fuerte, es el barrio de Tepito, del que se hace muy mala fama desde fuera, la leyenda negra para suprimir, hostilizar, hostigar ese tejido social comunitario de una enorme fortaleza, que ha sobrevivido a todo tipo de embates con una resistencia permanente en el corazón de la ciudad.

Lo que se está presentando sobre la mesa, la experiencia de Luis Arévalo, es cómo se juntan esas resistencias a partir, efectivamente, de una invitación del ejército zapatista. Cuando llega Arévalo a Chiapas y presenta lo que él hace y su noción del mundo en una mesa de reforma del estado, aunque los intelectuales que había ahí sintieron que carecía completamente de sentido ponerse a hablar del zapato en una mesa sobre la reforma del estado, los zapatistas presentes se acercaron inmediatamente a él y quisieron platicar más. Le preguntaron si estaría interesado en ir a platicar más con ellos e ir a sus comunidades, y Luis dijo que sí; le preguntaron cuándo y dijo "qué les parece hoy en la tarde"Y de ahí se siguió hablando en las comunidades, y se crea una relación intensa. Ayer estuvo con nosotros un muchacho de la Garnucha, una de las comunidades zapatistas, que lleva tres meses aquí y ya está produciendo unos magníficos zapatos. Ya aprendió cómo hacerlos, y aprenden para regresar a sus comunidades a hacer estos zapatos y a crear una serie de alternativas.

Lo importante es el aspecto material, físico de lo que están haciendo y el tipo de relación, el tipo de nuevo tejido social que se da entre comunidades urbanas y comunidades rurales. Es, de nuevo, una forma de reconstrucción de la sociedad en que, en lugar de estar viendo hacia

arriba, sólo al estado, sólo a lo que deciden los poderosos, sólo con los pleitos de las clases políticas, la reconstrucción de la sociedad se da, se va dando, viendo hacia los lados. Quizá lo peor que se les puede hacer a las estructuras de poder de allá arriba es ignorarlas: esta es la forma más eficaz de hacerlas a un lado. Y es lo que de alguna manera se está haciendo en los caracoles zapatistas o lo que se está haciendo en este nuevo tejido social que se va dando entre comunidades urbanas y rurales.

EFRAÍN ARAGÓN: Yo quiero hacer algún comentario muy breve. Tengo la impresión de que llegamos a un momento en que nos está cayendo el veinte de que nuestras luchas habían sido muy locales. Hemos estado platicando que históricamente el enemigo que teníamos era local. Quizá nos peleábamos con el cacique, o a veces con el Municipio vecino, pero estábamos viendo muy lejos: el centro de poder. Estábamos muy acostumbrados a que ahí discutíamos y ahí más o menos resolvíamos el problema. Yo creo que en este momento estamos percibiendo que, aunque yo creo que todos los que estamos aquí estamos impulsando iniciativas de regeneración en nuestros contextos, también está claro que hay un proceso de modernización de la democracia. El estado-nación le mete cada día más dinero a la democracia: está modernizado inclusive con tecnología. Ahora, en Oaxaca, el mismo día que vas te toman la foto y te entregan tu credencial de elector, y hay una campaña fuerte para que entres al mercado del voto.

Entonces, yo creo que en este momento estamos viendo esos dos escenarios, ¿no? Por una parte está la democracia formal, modernizándose cada día más, y por la otra están nuestras iniciativas de autodeterminación, que aquí se le ha llamado "democracia radical" o "democracia comunitaria", como menciona el compañero Alvaro.

SIMPOSIO

Yo creo que esa transición que estamos imaginando tiene un componente de convivialidad, de hospitalidad muy importante. Yo lo veo, por ejemplo, en el caso de los partidos políticos en Oaxaca. Estamos dispuestos a negociar el voto con ellos porque sabemos que es algo que está ahí: la democracia formal está ahí, como un actor, igual que nosotros en nuestro intento de autodeterminación. Creo que se está siendo capaz, en nuestro contexto, de negociar ese voto. Las comunidades están claras de que le dan el voto a un equis candidato que hace un compromiso con ellos, aunque muchas veces no se cumple, pero están claros que es ese beneficio inmediato que pudieran recibir. Creo que apenas están empezando a ponerle atención a ese otro actor.

Lo que yo estaría tratando de compartir es que nos animáramos a analizar eso, ¿no? Estamos los dos actores y, ya que estamos conviviendo con ese actor, ver en qué medida lo podemos hacer más provechoso para nuestro lado.

ALVARO GARCÍA LINERA: Cuando nos referimos a “democracia”, de alguna manera nos estamos refiriendo a una forma de gobierno, a una manera de tomar decisiones sobre la vida en común de un pueblo, de una nación. Como bien se ha dicho durante mucho tiempo en el continente (en general en el mundo, pero en particular en el continente), la democracia ha sido entendida básicamente como sistemas de partidos políticos, elección (cada cuatro o cinco años) de autoridades, de gobernadores, de presidentes, de diputados. Estos derechos básicos, primarios, abstractos, como la libertad de reunión, de asociación, de pensamiento, y esta idea de democracia, han dado lugar a la formación de élites que se han profesionalizado en la política y en la democracia. Todo esto está enmarcado en lo que teóricamente se define como “la concepción minimalista y procedimental de la

democracia”, a la que otros llaman “democracia liberal”. Y claro, esta manera muy limitada, muy mutilada de entender la democracia ha engendrado procesos como los actuales, donde el elector, el representado, no se siente representado por su representante y los gobernantes pueden hacer cosas arbitrarias al margen de sus propios electores, dando lugar a una especie de privatización, también de la política. Es decir, la democracia en su forma liberal ha dado lugar a una privatización de las decisiones que afectan a todos, y esto ha generado mucho descontento popular, mucho descontento social. Pero lo interesante es que uno puede trabajar y teorizar, pero sobre todo vivir otras formas diferentes, más sustanciales de la democracia. Ciertamente, creo que ahí las comunidades indígenas, los pueblos y naciones indígenas (pero también los movimientos de tipo popular plebeyos urbanos), son portadores de un tipo de proyecto de democracia sustancial muy distinto al que está prevaleciendo al nivel del gobierno. De hecho, eso ha existido hace décadas, quizá siglos, ¿no?

Lo interesante de los últimos tiempos es que esas formas diferentes, alternativas de buen gobierno, de gobierno que se practica a nivel local por las comunidades y en algunos barrios o segmentos populares urbanos, están logrando tejerse, articularse, juntarse y proyectarse ya no como testimonio resistente (que es en lo que insisto desde la anterior charla), sino como modelo societal, como proyecto de buen gobierno a escala general. De alguna manera, los movimientos sociales (indígenas, campesinos, urbanos, rurales y populares) son tejidos, más o menos regionalizados y algunas veces nacionales, de modos distintos de tomar decisiones, de hacer acuerdos, de deliberar y debatir, que es en el fondo el hecho democrático, ¿no?

En el sentido tradicional, la democracia es básicamente la participación de la sociedad en la

CUARTA SESIÓN

toma de decisiones, ¿no?, y lo interesante es que, de alguna manera, los movimientos sociales y políticos están postulando y expandiendo formas alternativas de la democracia. Y esto, en momentos que aparentemente serían la negación de la democracia, como puede ser la guerra. La guerra fue un momento extremo aquí, en el caso de México, donde no se requirió el apego al autoritarismo de un comandante en jefe que definía la suerte de los ejércitos, sino que, aun en esos momentos extremos de la vida o la muerte en guerra, la democracia como deliberación, como consenso, como participación de todos y todas en la decisión, independientemente del tiempo que eso llevara, se pudo practicar. Creo que en América Latina hay muchos ejemplos de eso. No en momentos tan extremos, sino en la cotidianidad, pero también en temas tan grandes como la defensa de los recursos naturales, del agua, los bosques, el gas, el petróleo, o temas tan importantes como quién debe ser el gobernante o si se deben privatizar empresas.

Muchas de las intervenciones de los compañeros dirigentes y la lectura de sus propias experiencias prácticas allá donde están, hablan de que desde las civilizaciones indígenas, desde los movimientos indígenas, hay toda una propuesta de buen gobierno, una propuesta de forma de gobierno fundada en otra lógica, en otra racionalidad y en otra manera de tomar las decisiones. Menciono cuatro de estos grandes elementos que están presentes tanto en el ejemplo que nos daba el compañero de Tepito como en el de comunidades de Chiapas, Guatemala o los Andes. Como ya se dijo aquí varias veces, el sentido de la autoridad como servicio. En muchas de las comunidades hay autoridades que cumplen esa función como gasto, como pérdida económica; incluso, algunas autoridades en el mundo andino (o miembros que deben ser autoridad) se escapan de la comunidad porque saben que eso es mucha responsabilidad y van a tener que perder dinero. Aunque, por supuesto,

van a obtener el reconocimiento y la jerarquía cómo retribución simbólica al interior de la comunidad.

Esta idea de la función gubernativa como servicio, y no como beneficio personal, es un elemento transversal a las prácticas de buen gobierno de las comunidades en el norte, en el sur e incluso a nivel urbano, donde se producen otro tipo de comunidades modernas, comunidades urbanas que mezclan lo indígena con lo propiamente plebeyo del mundo urbano. Un otro elemento presente en esto que estamos definiendo como “democracia comunitaria” es el tema de la rotación de cargos, es decir, el rechazo a la privatización de un cargo público, de una función pública. Una autoridad puede estar una vez como autoridad y no puede repetir su función porque tiene que dar paso a otra autoridad que aprenderá el *taqui* (“camino”, en aimara), y el camino del ser, del ciudadano, es un transitar de funciones, de cargos que no se repiten pero que van marcando el buen camino del individuo y su reconocimiento al interior de la colectividad.

Un otro elemento, sin duda fundamental, de estas formas comunitarias es la construcción de consensos. No se toman decisiones de manera arbitraria: siempre se van a producir consensos, y no importan las horas, los días, las semanas, quizás a veces los meses, para tomar un consenso. Pero, una vez tomado, el consenso es de aplicación obligatoria. Es una mezcla entre consenso y obligatoriedad: todo el mundo tiene los derechos, la palabra, la opinión para plantear su punto de vista, para disentir, y mientras no haya consenso, no se ejecuta la decisión; pero, una vez construido el consenso, todo el mundo tiene que cumplir porque ya pasó la época del debate, ya pasó la época de las palabras y se entra a la época de las acciones. Esta combinación entre consenso y obligatoriedad de las decisiones consensuadas es un elemento característico, al menos en el mundo andino comunitario.

SIMPOSIO

Creo que la democracia comunitaria, o la democracia radical, no es ajena a la representación. No necesariamente son formas de democracia directa y permanente. Es difícil juntar 50 mil, 100 mil, 200 mil, un millón, diez millones de personas para tomar decisiones; por eso se necesita la representación, pero la gran virtud de las democracias comunitarias es que la representación no es delegación de autoridad. La autoridad sigue en el soberano, que son los miembros de la comunidad. El representante es simplemente un portavoz, un canalizador de decisiones tomadas en las comunidades, y creo que esto vuelve alternativos (o mejor, susceptibles de modernidad), a los sistemas comunitarios.

Cuando uno habla de las democracias comunitarias, a veces tiende a pensar en el localismo de un barrio, de una comunidad tradicional campesina, cuando en verdad estas técnicas comunitarias fácilmente son proyectables a nivel de un departamento, de un estado, de una sociedad entera, porque son suficientemente flexibles para dar representación pero sin entregar, sin delegar el poder, sino al contrario: manteniendo la soberanía a nivel de la base. La rotación de cargos, los consensos, el servicio, en fin, son formas alternativas que pueden ser practicadas a escala nacional, a escala general de las sociedades contemporáneas. Creo que, de alguna manera, los movimientos sociales contemporáneos son eso: son modos de proyección general de estas maneras alternativas de lo democrático.

Cuando nos preguntamos ¿democracia?, considero importante, primero, una crítica a los sistemas procedimentales y minimalistas de la democracia liberal representativa, que se muestra agotada, se muestra insustanciosa, y considero importante esta reivindicación de las prácticas democráticas de las comunidades, pero no simplemente como ejercicios de resistencia local o como testimonios de perseverancia

histórica, sino como ejemplos de democracia sustantiva, de democracia comunitaria, con ambición, en el buen sentido del término, y capacidad de expansión y de irradiación a ámbitos generales. Entonces, la pregunta es: ¿pudríamos imaginar una forma de democracia para todos los mexicanos, guatemaltecos, peruanos o bolivianos o chilenos o uruguayos, fundada en estas tecnologías de las prácticas democráticas comunitarias? Ese es uno de los elementos que me gustaría someter a debate.

BENJAMÍN CHAJ: Hay una canción de Leo Dan que dice "Tepito es mi barrio querido", y en Guatemala siempre la escuchamos. Cuando yo vine a México, lo primero que quería conocer era el barrio querido, pero lo que dijeron en el hotel era, ¡que Dios me guarde, cómo iba yo a ir a ese barrio!, y todo lo que el compañero nos comentó. Hoy otra vez tengo ganas de ir a conocer ese barrio.

A mí me parece que la democracia se puede ver como una forma de estado y como una manera de vivir. Con frecuencia exigimos que el estado y el gobierno sean democráticos, pero nosotros, como individuos, como familias, muchas veces no somos democráticos, ¿verdad? Sin embargo, en el caso de los mayas que habitamos en Guatemala, un elemento regulador, motivador o equilibrador de la democracia (no sé como llamarlo) es el calendario, nuestro calendario. Ustedes reiteradamente han escuchado hablar al compañero Andrés y al compañero Joel acerca de la importancia del calendario en nuestra vida, el calendario maya, que nos ha ayudado muchas veces a descongestionar congestiones de la democracia. Por ejemplo, es más fácil ponernos de acuerdo en base al calendario que en base a otras fórmulas o modelos para escoger quiénes nos van a representar o quiénes son los dirigentes. Sabemos que son los hermanos cuyo nagual es la serpiente, o el venado. Eso nos ha ayudado a avanzar mucho, mucho, porque

CUARTA SESIÓN

estamos todos de acuerdo: nadie está en contra de la cosmovisión, en contra del calendario. Sin embargo, si usamos la vía de la votación, va a resultar que yo no estoy de acuerdo con él o con el otro, y empiezan a decirle todas las limitaciones de uno, que siempre son ciertas. Pero si partimos de los naguales, en la práctica hemos visto que avanzamos mucho y estamos de acuerdo con esa manera. El calendario, entonces, en muchas comunidades mayas, es un buen elemento que ayuda a matizar la democracia.

La vida democrática, la vida política democrática, tiene un costo muy alto, y a veces los niveles de pobreza no permiten cubrir ese costo. En ese sentido, me parece interesantísima la experiencia de los hermanos de Tepito, de contar con recursos para proyectarlo y para vivir. Nosotros en Guatemala, también durante mucho tiempo vivimos de espaldas al estado. Es más: muchos compañeros algunas veces dibujaban figuras donde ponían hermanos campesinos con sus pies llenos de callos pasando encima de la Constitución, para expresar que, pues que no nos interesaba ni nos identificamos con la Constitución. Muchos compañeros mayas, cuando se canta el himno nacional, ni hacemos el saludo ni nada de eso. Había una serie de cuestiones que manifestaban nuestro rechazo al estado, pero el estado estaba ahí: nos seguía perjudicando, nos seguía bombardeando, nos seguía golpeando con su sistema educativo, con los impuestos.

Nos dimos cuenta de que no podíamos ser indiferentes hacia el estado cuando comprábamos una aspirina, cuando comprábamos un pan, cuando comprábamos cualquier cosa, porque está el impuesto. Además, no podemos ignorar al estado porque él no nos ignora a nosotros, aunque sea para perjudicarnos, no necesariamente para ayudarnos, y lo nutrimos con nuestros impuestos. Es más: hubo un tiempo en que también alimentábamos su ejército con nuestros hermanos

para soldados rasos. Entonces, cambiamos de actitud y, como les comentaba ayer, algunos se metieron a la guerra para tumbar al estado; otros decidieron prepararse; otros crear algunos mecanismos para subsistir; otros armaron ONGs... pero una cosa curiosa: cuando termina la guerra, sufrimos una crisis muy profunda y cada quien como que agarró su camino, e intentamos alguna conclusión en el sentido de que como que la guerra une y la democracia, o la paz, desune. Un fenómeno interesante que vivimos. Estábamos tan ansiosos que no nos importaron las lealtades y las alianzas construidas en la guerra. Por fortuna, ya estamos superando esa etapa de crisis profunda y negación de nosotros mismos.

Les comento estas ideas, tal vez un poco entremezcladas, también con el propósito y el temor (que siempre tenemos en Guatemala) de no idealizarnos y que no se nos idealice. Tenemos valores y principios y tenemos un calendario perfecto, pero nosotros no somos así: nosotros no somos perfectos, tenemos tantas complicaciones... pero también tenemos ideales y trabajamos en función de los ideales.

Ya en el proceso de paz, y después de superar nuestras grandes contradicciones, incoherencias, empezamos una negociación cara a cara con el gobierno, y hemos avanzado a tal punto, en ese proceso de negociación, que ya hemos logrado en muchas partes dejar de pensar como comunidades aisladas y pensar como nación. Porque por fortuna (para nosotros), en Guatemala somos el 70 por ciento.

El primer paso fue dejar de pensar como grupos étnicos y pensar como pueblo maya, y nos costó mucho. Entre nosotros mismos nos peleamos, nos dividimos, nos aislamos, pero la necesidad nos obligó a juntarnos otra vez y pensar como pueblo maya, pensar como nación. Luego, cuando logramos consensar que somos un pueblo, que somos una nación, empezamos la negociación con el gobierno.

SIMPOSIO

Antes, en Guatemala, fíjense que las leyes las hacían cuatro personas, como cuatro o cinco diputados vitalicios como los Clío Arellana, la oligarquía. Les decían: “miren, queremos esta ley”. En ocho días la tenían hecha. Nosotros hemos cambiado esa situación a todo nivel en la comisión paritaria de participación. Los compañeros que están negociando con el estado construyeron la nueva ley de consejos de desarrollo y el nuevo código municipal. Agotamos dos años de negociación y de diálogo y de construcción de la ley. Tuvimos que sentarnos con Ríos Montt para negociar, y algún compañero decía: “yo quisiera tener en ese momento muchas TNT para abrazarlo y morir todos”. Pero son los costos de la negociación, y de veras, querer transitar de la lógica de la guerra a la lógica del diálogo... Increíblemente, fíjense (como siempre, procuramos hablar con el corazón, ¿verdad?): en donde se encontró más apoyo fue en Ríos Montt. “No tengan pena -dijo-, con mucho gusto yo voy a hacer que esta ley trascienda”. Y así fue. Encontramos un poco de apoyo en la izquierda formal a la hora de negociar. Es una ley interesante por su contenido y por el proceso que agotamos en su construcción y negociación. Después el gobierno ya estuvo presumiendo de que ellos están cumpliendo los acuerdos de paz. No nos importa: nosotros avanzamos con esta ley.

Fíjense que en el año 1999, después de la firma de los acuerdos de paz, el tema maya adquirió un perfil alto, pero en el 98 hubo una consulta popular que perdimos y nos dio un golpe durísimo, un golpe estratégico muy duro porque con ella se pretendía el reconocimiento del pueblo maya a nivel constitucional. Perdimos por muchos factores. Entre otros, porque era un tema muy abstracto que nuestra población no comprendía y nosotros no sabíamos cómo explicar. Decía la gente: “de qué sirve, no nos da de comer que aparezca en la Constitución que la naturaleza de la nación es multilingüe, pluricultural y multiétnica”. Muchos dirigentes nuestros se pronunciaron en contra, pero

otros hermanos decían que tenían una capacidad más grande de abstracción. Decían: “es que si logramos esto ahorita, en ocho, diez años podemos exigir al gobierno que todas las instituciones del estado sean congruentes con lo que dice la Constitución”.

Perdimos la consulta popular y fue un golpe muy duro. Sin embargo, como la población siempre es sabia, lo que perdimos a nivel macro, los compañeros lo retomaron a nivel micro, y a nivel de código municipal quedó que la naturaleza de los municipios era multilingüe, pluricultural y multiétnica. Ahí no lo detectó el gobierno, ni la sociedad, ni el estado, y avanzamos bastante en ese sentido.

Una cuestión interesante en este nuevo código municipal es que, durante mucho tiempo, las instituciones del estado (me estoy refiriendo a las municipalidades) secuestraron la soberanía del pueblo porque se creían autónomas. Decían: “no, aquí la municipalidad es autónoma”, y entonces la gente tenía que obedecer totalmente a la municipalidad. Los compañeros retomaron ahí, lograron recuperar, el espíritu de que el autónomo es el municipio, no la municipalidad. En otro términos, el autónomo, el soberano, es el pueblo, no las instituciones. Avanzamos bastante en esta dirección y, en relación a los consejos de desarrollo, también. Los gobiernos habían mutilado esta institución, eliminando lo que le hemos llamado Cocodes, o sea, Consejos Comunitarios de Desarrollo. Ellos querían consejos a nivel de municipalidades. Nosotros retomamos eso, y ahorita el corazón de todo ese sistema son los Consejos Comunitarios de Desarrollo. Y lo más importante en el contexto de los consejos de desarrollo es que las comunidades indígenas, las organizaciones indígenas, no tienen necesidad de la personería jurídica propia de las instituciones del estado. No tenemos necesidad de que el estado nos reconozca para ser: somos, de hecho somos.

CUARTA SESIÓN

Políticamente, Guatemala se organiza en 23 departamentos y 320 municipios. Sin embargo, esta manera de organización ha roto y dividido las comunidades lingüísticas. Por ejemplo, la comunidad lingüística *mam* está distribuida, en términos administrativos, en el departamento de Huehuetenango, en el de San Marcos y en el de Quetzaltenango. Igualmente la comunidad lingüística quiché. Habemos quichés en el departamento de Quetzaltenango y hay quichés en el departamento del Quiché. Lo que se está ahorita trabajando a nivel de comunidad, y avanza muy despacio (por eso digo que el costo de la democracia es un costo muy alto y a veces bastante lento), es que estamos reorganizándonos por criterios lingüísticos.

Esto también va a ser un avance que va a ir permitiendo juntar a los *mames*, juntar a los *quichés*, juntar a los *anjobales*, juntar a los *quechiés*. Va a ser un salto de calidad, pero también lleva un proceso de negociación y de educación internos, porque estamos tan alienados, muchos de nosotros, que, en lugar de identificarnos con nuestra comunidad lingüística, nos identificamos con el nombre del departamento. Hay gente que dice: "¡pero ustedes están locos, para qué están haciendo eso, quién se va a juntar con los de Huehuetenango!" Pero tenemos que superar eso, tenemos que reeducarnos. Sin embargo, sí hay gente, como los *canjobales* que viven en México, que van todavía a hacer sus ceremonias a sitios arqueológicos, lugares sagrados que hay en Huehuetenango. Entonces, pensamos que un primer paso es lograr la regionalización en Guatemala por motivos lingüísticos; un segundo paso será el de trascender las fronteras entre México y Guatemala y entre Guatemala y Honduras. Los mayas somos unos solos, y allá se siente uno incómodo de decir "los mayas de Guatemala", "los mayas de México", "los mayas de Honduras". Pero estamos empezando con las experiencias locales, y trascender lo local cuesta

mucho, como el catolicismo, que nos ha hecho tanto daño y se ha metido tanto en nosotros.

Perdonen por lo desorganizado de las ideas, pero espero que por lo menos algunos elementos se capten. Muchas gracias.

JOSÉ MARÍA BULNES: Yo también puedo comentar algo de Chile y de los mapuches, sin serlo. A la pregunta que hizo Alvaro García de si habría un forma de democracia nueva, o si se pudiera ser como una sola América, yo diría así, espontáneamente, no. Esa pregunta se la hizo Bolívar. Hay una carta de Jamaica, donde dice que, si hubiera un régimen de gobierno republicano ideal ("republicano", se decía entonces; no se decía "democracia"), pues que abarcara toda América, para que América fuera grande, más por su gloria y qué se yo que por su fuerza ni poder. Pensaba en toda América como su patria, y él dice que no lo creía posible: que en cada país las cosas se iban a dar de distintas maneras. Pone muchos ejemplos y habla muy proféticamente, en algunas cosas muy acertadamente. Entre ellas, sobre México dice cosas extraordinarias. En fin, yo creo que la respuesta es no, y qué bueno, porque ¿quién dijo que sería bueno un sistema de ese tipo?

Todo eso es de un racionalismo que se contradice con lo que hemos estado oyendo, con la pluralidad y riqueza de distintas culturas, de distintas formas que se van enriqueciendo entre sí. A lo mejor eso es para llegar a una misma forma, pero a lo mejor no. ¿Quién dijo que la humanidad tenía que llegar a la misma forma? Todos los que propician una misma forma propician una forma de dominación. El presupuesto de que una misma forma es buena para todos los seres humanos, yo me pongo en guardia frente a eso, porque nada lo indica y ¿por qué tendría que ser así? Mejor sería que cada uno aportara una cosa distinta. Lo que voy decir no tiene nada que ver con el maoísmo, pero hay

SIMPOSIO

una cosa bonita en eso de la revolución cultural China: cuando se decía “florecerán mil flores”, se supone que mil flores distintas ¿no?, no una flor repetida mil veces, porque entonces es una lata. Entonces, yo diría que una misma forma no, y que además es muy dudoso que tal cosa sea deseable. Casi sería una cosa combatible, en la medida en que proponer eso es empezar a forzar las cosas.

Voy a hablar del caso de Chile, pero quería decir una cosa antes: este cuento de la sociedad civil a mí no me gusta nada, realmente. Es un concepto bien antiguo, del comienzo del siglo XIX (en realidad, fines del XVIII) y muy abrazado por un filósofo que fue Hegel, quien dijo todo lo que había que decir sobre eso. Después, en el siglo XX, un filósofo italiano, un luchador, Gramsci, lo ha tomado, y volvió a tomar fuerza. Un día le preguntaron a Gramsci que de dónde había sacado esto, y dijo “lean a Hegel”. Pero si, tiene toda la razón: lo que pasa es que los que leen a Gramsci no han leído a Hegel y no han leído ese pasaje. Bueno, da lo mismo. Todas esas son cosas muy europeas: la sociedad civil frente a la sociedad política, que significa toda una historia distinta. Muchas veces, las ONGs hablan de “sociedad civil”, de los “movimientos de la sociedad civil” y creo que hay muchas cosas que decir sobre eso.

Voy a dar un ejemplo de la cosa mapuche. Los mapuches no tienen un gobierno central: no lo han tenido nunca, no lo tienen ahora y no aspiran a tenerlo. No lo expresan así las organizaciones mapuches ni las comunidades mapuches: ¿cuándo tendremos un gobierno central mapuche? Jamás. Si hay alguna identificación, se identifican por regiones, y por eso se habla de pehuenches, que son las gente del Pehuén. Mapuches son todos, y son mapuches pehuense, nache (que son los del llano), guelagunche (la gente de mar), guillinche (los del sur), picunche (los de norte), etcétera. Ellos saben que tenían un territorio. No era el dominio de

la tierra, de un pedazo de tierra: era esa tierra que también existía en cada familia. Sin embargo, gran parte de las tierras eran comunales, y lo que ellos luchan por la tierra es ligado al territorio y a los procesos de autonomía. Además de participación, ahí hay un camino, una lucha, pero ya no tienen un gobierno central, y sus autoridades no las eligen democráticamente, como dicen ahora.

Otro cuento eso de la democracia, y no es la democracia frente a la tiranía. No, no, no: había monarquía, aristocracia, democracia. Eran tres posibles formas buenas, con unos contrarios que eran su perversión. Dentro de lo que pensaban los griegos, la monarquía era buena y lo malo era cuando se convertía en tiranía; la aristocracia no era mala, lo malo era su perversión, la oligarquía; y la democracia era buena y su perversión era la demagogia. Eso lo conocemos, ¿no? Nos hablan de democracia, y muchas veces lo que vivimos es demagogia. Entonces, no es la democracia contra la no democracia: hay muchas formas de gobierno. Los mapuches, en esos términos, no son democráticos. ¿Qué son? ¿Aristocráticos, monárquicos? No, monárquicos no, porque no tienen un gobierno central. La autoridad es el *lonco*, que es hereditario; pero, ojo, no es líder. Por ejemplo, en el Consejo de todas las tierras, una organización mapuche (siento que no esté José Naím aquí para hablar de esto), a veces buscan al presidente o al vicepresidente, pero ninguno lo es: todos son *huelquene*, que significa vocero, y en cada comunidad la autoridad es el *lonco*. Es una cosa sumamente compleja si uno la trata de traducir en términos burdos de democracia, en los términos que uno tiene metido en la cabeza, pero, a medida que uno lo va viendo funcionar, funciona: así se han gobernado, así se han sostenido, así han sobrevivido todos los siglos antes de los españoles y después cinco siglos más, luchando contra España primero,

CUARTA SESIÓN

después con su territorio y después frente al estado chileno.

Yo creo que en cada país son situaciones diferentes, y también el estado es diferente: no podemos echar un teoría política de buenas a primeras. Yo no creo en la ciencia política: no es ciencia, y la he enseñado 15 años. No es cierto, insisto, que sea historia o utopía: contar lo que uno ha visto o lo que uno puede soñar. Pero, ¿ciencia, con una capacidad de predicción cero a cinco años plazo? Comprobadamente, de todos los análisis de coyuntura política y sociológica en América Latina (hay que leer las revistas de hace 20, 30 años de las mejores universidades latinoamericanas), no se cumple nada de lo que prevén. Y en Europa tampoco.

Ya hablé de los mapuches. Ahora voy a decir algo sobre Chile, cuya historia es totalmente distinta a la de México. Se desarrolló una democracia representativa que fue avanzando, con gobiernos muy distintos y bastante abierta, durante 40 años por lo menos (y, si se quiere, 80). ¿Y qué pasó? Que, como lo dijo un secretario de estado norteamericano que se llama Kissinger, “no podemos permitir que un pueblo sea tan irresponsable para elegir democráticamente un gobierno socialista”. Eso fue lo que pasó. Tenían muchas formas de organización democrática y había un proceso de transformación interesante, y eso fue aplastado brutalmente.

En fin, el problema con el estado se plantea de manera muy distinta en cada país, y entonces yo jugaría a la variedad.

GUSTAVO ESTEVA: Estamos ya acercándonos al final, y quisiera elaborar uno de los puntos que subrayó Alvaro, que me parecen sumamente importantes. En el cuarto de los elementos que él mencionaba, que se refiere a la representación, sin duda una cuestión central que se repite en nuestro caso, en nuestras comunidades, es que, efectivamente, el representante no es un

delegado. No se le ha delegado el poder: la autoridad se mantiene en la gente. Yo quisiera agregar otro elemento que creo que está implícito en lo que dijo y que en nuestros casos es muy claro, muy evidente: la cuestión del mandato. Es decir, el representante llega con un mandato muy preciso: la comunidad lo manda con un mandato acotado y no puede ir más allá. Pero agregaría un elemento más que él mencionó y que está allí, manifestándose: la soberanía de la comunidad, la soberanía del pueblo. En ese sentido, quisiera subrayar que es la única que queda actualmente en el mundo. Es decir, la noción de soberanía, que nos viene de la monarquía, que es de la voluntad autónoma del soberano, del rey que hace lo que se le da la gana, se proyectó después al estado, a la soberanía del estado como una entidad en un territorio determinado, con una historia específica, en que se ejerce la voluntad de los ciudadanos en el marco de ese territorio. Esa soberanía no existe en el mundo globalizado: ha sido esencialmente disuelta. Los estados nacionales ya no pueden retener esa soberanía histórica tradicional de hacer lo que se les da la gana. Uno de los aspectos centrales a los que se asociaba la noción de soberanía era el de la economía. La principal función de los estados modernos era la administración de la economía, de la economía nacional, y ya no existe en el planeta ninguna economía nacional; por tanto, ya no puede cumplir esa función el estado nacional. Pero hay una soberanía muy efectiva que están ejerciendo las comunidades y los pueblos. Ese es el nivel de soberanía actual, activa, vigente, que podría extenderse para redefinir, en las turbulencias de la globalización, la única, auténtica soberanía, la que importa, no la de un rey o sus equivalentes en el estado moderno.

EMILY AUERBACH: Yo tuve el privilegio de trabajar en un pueblo en el centro de India, y ellos han logrado ser casi autónomos del

SIMPOSIO

gobierno indio. En un país con mil millones de habitantes, con una democracia que ha sido importada, la representación es totalmente ilusoria, y era necesario quitarle importancia al centro político. En Mindalka lo han logrado. Han logrado funcionar utilizando un gobierno que está basado en el consenso. No hay instituciones democráticas ni reminiscencia de las construcciones europeas. Son propietarios de sus tierras en la práctica, aunque técnicamente no existe un papel, y los servicios fiscales no entran a la comunidad. El estado, como ustedes saben, ha ido desplazando este tipo de comunidades, pero Mindalka ha utilizado su forma de gobernabilidad, que desarrollaron sus ancestros hace miles de años. Creo que esto sí se puede hacer. Obviamente, su sistema no es algo que se pueda imponer en otros sitios, sino algo que funciona para los gonseds del centro de India.

Esto es parte de mis experiencias y creo que es interesante para lo que estamos analizando el día de hoy.

EFRAÍN ARAGÓN: Yo pude reflexionar un poquito acerca de la invitación de Alvaro a debatir en torno a que si podemos proyectar a nivel de nación, quizás a nivel de América, el tipo de democracia que se está practicando en los pueblos y comunidades indios. Luego, el no de José María, y yo me atreví a reflexionar que creo que lo que proponía Alvaro no era hacer exactamente lo mismo que hacemos en Oaxaca y llevar exactamente la misma manera al pueblo Mapuche. Más bien, me imaginé que se estaba refiriendo a abstraer lo que ya estamos haciendo hasta ahorita. He estado descubriendo que eso de intentar abstraer nuestras prácticas nos ha sido difícil. Por ejemplo, Benjamín mencionaba que ellos perdieron el intento de elevar la nación maya a carácter de Constitución porque era una abstracción y la gente lo tomó así, como una abstracción. Entonces, se me está antojando a

mí que eso de llevar a la práctica generalizada las particularidades de nuestro ejercicio democrático sería más tratar de abstraer y llevar a un tipo de concepto, como lo hemos estado haciendo al llamarle América profunda a nuestro esfuerzo: abstraer el tipo de práctica que estamos realizando, no tanto aplicar cada uno de los términos de cada contexto y llevarlo a otro diferente.

JIM TANELON: Me gustaría comenzar respondiéndole a un par de los participantes anteriores en cuanto a la noción de lo que algunos llaman "soberanía cultural". Quiero ponerlo en el contexto de la gente de Lakota, en términos de algunos de los ejemplos que escuché aquí. Hemos tenido consejos de tribus impuestos que se orientan en cuestiones lingüísticas distintas entre los pueblos de Lakota y de Dakota. Esto ha llevado a una serie de problemas debidos directamente a la democracia; entonces, la gente rechaza de manera activa la democracia en algunas de nuestras comunidades. Esto, porque se han introducido varias limitaciones entre los grupos sociales; ejemplifico con tres cosas: uno, han sido forzados a responsabilizarse los unos de los otros y a vivir en comunidades armoniosas; dos, han introducido la competencia, especialmente en cuanto a la ocupación temporal de ciertos puestos políticos; y tres, el voto, que introduce otro tipo de relación en la comunidad y genera conflictos. Lo que esto ha hecho es construir estructuras jerárquicas en una sociedad que no las tenía antes. Asimismo, ha creado grupos minoritarios que tampoco existían antes; obliga a los grupos, a las comunidades, a tomar decisiones como la de entrar a la guerra. Entre nosotros, si alguien tiene que ir a la guerra, tiene que proponer un caso. Uno de los ejemplos que mi padre utilizaba es que un líder se sube al caballo y va de lado del pueblo cantando una canción de guerra que dice "huka he, huka, he, huka he", y si la gente no se levanta y no lucha,

CUARTA SESIÓN

lo que esta persona haría sería sentarse, fumar la pipa de la paz y olvidar el proceso de guerra. Esto es lo que destruye la democracia, y cuando nosotros hablamos de todo esto, es realmente impactante, ¿no?

Queremos construir algo como una nación que se base en esta cuestión de la soberanía cultural. El ejemplo que me viene a la mente es la forma en que la gente se relacionaba antes. Era en términos de marcadores de solsticio y equinoccio, era una cuestión de calendario. Y desde luego, en cuanto entró el gobierno esto se acabó: se acabó nuestro calendario, nuestras bases y ahora todo es nuevo. Ahora, esto se hizo para que la comunidad se uniera. Fue una cuestión social, económica, política, algo muy rudo. Yo pensaba que el calendario era muy poderoso, porque la gente tradicional hace una observación muy sencilla. Dicen: ¿de dónde surgió la idea de tener doce meses en el año (una pregunta muy interesante, ¿no?) si hemos visto, durante miles de años, que hay trece ocasiones en las que la luna gira alrededor de la tierra? La sociedad occidental ha impuesto una forma artificial de ordenar el mundo; por eso tenemos treinta días, veintiocho días, treinta y un días. ¿Qué sentido tiene todo esto? Regular el mundo. Pero entonces, en vez de tener un calendario de solsticio o de equinoccio, que es una forma de hacer que la comunidad se una, que celebre la cosecha en el equinoccio, ahora se tienen que reunir y crear estos meses artificiales que han sido impuestos.

Esto es un ejemplo de construir una nación que se base en la soberanía cultural y que supuestamente cree relaciones armoniosas. La pregunta, para nosotros, es la siguiente: ¿cómo llegamos ahí, cómo podemos resolver ésta, que es una de las cuestiones que planteamos hoy como algo principal? Yo creo que en los Estados Unidos se dan muchas cuestiones como esta. El gobierno estadounidense no quiere que suceda esto. Un buen

ejemplo que mencioné ayer, de manera breve, son los que solían ser los terrenos más ricos de los Estados Unidos, las Black Hills. El sistema de relación entre la gente y respecto a sus terrenos sagrados tiene que ver básicamente con la organización de la comunidad, pero ahora que introdujeron el sistema de votos, lo que Estados Unidos está tratando de hacer es buscar el valor de monitoreo de estas Black Hills. Y como hay consejos tribales y sistemas diversos en seis reservaciones separadas, el gobierno estadounidense trata de aprovechar esta situación, trata de entrar a estas reservas y de meterlas en el proceso de toma de decisiones para que voten y tengan un acuerdo de monitoreo en estas tierras sagradas que antes se preservaban para la soberanía cultural de estos pueblos. Lo que buscan hacer es regresar a estos sistemas primarios de antaño, porque de lo que estamos hablando aquí son naciones, pueblos, *oyates* (así se llaman) de gente que no entiende esta relación entre la tierra y el territorio como un valor monetario, sino como tener una relación directa con la gente. Es lo que llamamos *chimica oimaca*, que quiere decir: "trata la tierra como si fuera tu madre y ten una relación sagrada con la madre tierra".

Desde luego, no se ha demostrado que sea posible no sólo recuperar las Black Hills, porque el gobierno de los Estados Unidos está luchando fervientemente, sino que ahora hay un problema más fuerte: ¿cómo peleamos la noción de votar si se acepta o no un acuerdo de monitoreo? En una situación que se ha dado durante más de cien años, toda la soberanía cultural de la gente de Lakota *oyate* es que nunca va a poder haber un acuerdo monetario para una relación sagrada en esta tierra. Trato de ver esto como la noción de la soberanía cultural que, desde luego, se basa en las culturas individuales. Muchísimas gracias.□

SIMPOSIO



EL SUR PROFUNDO

(9 de diciembre de 2003,
Antiguo Colegio de San Ildefonso, México, DF)

GRIMALDO RENGIFO: Para esta sesión especial, titulada "El Sur profundo", los organizadores hemos querido aprovechar la presencia, el paso por México, de una caravana de amigos proveniente tanto de América del Norte como de la India, Nueva Zelandia y otros continentes, para incorporarlos a las sesiones de la América profunda y explorar de modo conjunto las perspectivas indígenas, tribales o como lo denominen en cada uno de los lugares, a fin de ver puntos comunes, explorar diferencias e ir afinando una mirada panculturalista de nuestra manera de ser en el mundo.

Esta sesión va a ser coordinada por Kalpana Das, hindú (o hindi, o india), que vive en el Canadá y codirige, junto con Robert Vachon y otras personalidades, el Instituto Intercultural de Montreal. Kalpana Das, a quien conozco desde comienzos de la década del 90, junto con Smitu Kothari, son personas que se han dedicado de manera muy profunda, muy profesional y muy responsable, no solamente a establecer puentes de conversación entre las culturas, sino también a abrir un marco de comprensión desde las culturas sobre la modernidad. Uno de los temas a los cuales yo asistí en el año 92, en un evento que ellos coordinaron, fue justamente una conversación, un debate y una crítica profunda a la empresa mundial del desarrollo. Fue allí donde conocí a Kalpana, a la gente del Instituto Intercultural de Montreal, y desde ahí nos hemos

visto en distintas ocasiones, en distintos escenarios, y siempre con una Kalpana muy activa, con un Instituto Intercultural promoviendo, estimulando las conversaciones. Creo que su presencia aquí nos da a todos nosotros la confianza de que este tema de la conversación intercultural a partir del Sur Profundo continuará con la profundidad con que en estos días hemos tratado el tema de la América. A Smitu Kothari también lo conozco en esa época. También es un activista hindú; es miembro muy importante de una red llamada Lokayan, existente en la India, y al mismo tiempo que está allí permanentemente con los grupos de base, alternando, promoviendo, provocando modos de vida alternativos al desarrollo, combina estas actividades con su calidad de profesor visitante en la Universidad de Princeton, en Estados Unidos.

Bueno, pues tenemos a dos personas (diríamos personalidades) cuya competencia, a no dudarlo, ampliará y profundizará los debates hasta ahora existentes. Voy a pedir a ambos una introducción, casi presentación de los temas que van a desarrollar, y luego vamos a tener una conversación con los asistentes. Bien, sin mayores preámbulos, voy a ceder la palabra a Kalpana Das, del Instituto Intercultural de Montreal.

KALPANA DAS: Voy a tratar de ser muy breve. La mayor parte del tiempo le voy a pasar el

SESIÓN ESPECIAL

micrófono a Smitu, quien ha trabajado mucho acerca de estos temas comunitarios que nos competen el día de hoy. Quiero expresar, primero que nada, mi agradecimiento más profundo y mi apreciación, y también voy a incluir a mi colega Agustí Nicolau: nuestra gratitud por la invitación que se nos hizo para estar presentes en este evento tan importante. Quiero extender mis agradecimientos especialmente a Gustavo Esteva y a Grimaldo Rengifo y a su equipo, que han trabajado tan bien de forma conjunta. Me siento privilegiada por estar aquí porque es un evento, una reunión especial.

Esta sesión se llama "El Sur profundo". Para mí, las categorías Sur y Norte no son categorías geográficas; son más bien categorías antropológicas: el Sur se puede encontrar en el Norte, y el Norte en el Sur. América profunda, esta reunión, es la reunión más inspiradora en la cual haya participado en los años recientes. Voy a salir de este evento con inspiración, con una gran inspiración, y mi ser mismo va a sentir la resonancia de lo que he escuchado durante los dos días anteriores, de lo que he escuchado de diferentes personas que vienen de Sudamérica; cómo comparten sus sueños, sus esperanzas, sus conocimientos, sus luchas. Entonces, me voy a ir con una gran inspiración y consciente de Canadá profunda y de India profunda, algo que se tiene que trabajar aún más.

El mundo desarrollado, el Norte, o las personas en el mundo desarrollado, han sido las peores víctimas de esta homogeneización de la modernidad. Ruego y espero que algún día las personas despierten y se den cuenta de la necesidad de redescubrir el Norte profundo. Sólo entonces será posible tener una reunión intercultural real entre el Sur y el Norte, entre los grupos indígenas y los grupos no indígenas, donde no se tenga ningún dominio. Ese es mi ruego, esa es mi esperanza, ese es mi deseo. Mi vida se divide entre la India y Canadá. Conozco

la dinámica que se tiene en el Norte y creo que tenemos un reto en nuestras manos: descubrir este Norte profundo.

La verdad es que esta fue una reunión muy, muy inspiradora, y les agradezco mucho por la gran hospitalidad que he recibido de todos ustedes y de Gustavo y Grimaldo. Gracias.

Ahora, Smitu va a tomar el micrófono y nos va a llevar al Sur profundo.

SMITU KOTHARI: Grimaldo, amigos: me siento muy emocionado en este momento, también he recibido una gran cantidad de inspiración por medio de las conversaciones que hemos tenido en los últimos tres días, me doy cuenta del conocimiento que ustedes tienen en sus comunidades, las peleas que ustedes tienen en Sudamérica todo lo que ustedes han mencionado en estas conversaciones me han inspirado. Primero me gustaría, en representación de las comunidades que represento y de las cuales voy a hablar, me gustaría hacer un ofrecimiento a PRATEC y al Centro del CEDI; estas comunidades me han dado unos presentes que quiero darle a Gustavo y a Grimaldo (aplausos). Para mí es un gran honor ser parte de este proceso de descubrimiento para afirmar la América Profunda, de hecho me siento inspirado, me siento inspirado para aceptar también un México Profundo y la América Profunda, yo lo que quiero es que trabajemos para también tener un Sur Profundo, un Sur Profundo en nuestro mundo frágil, como ya lo ha dicho mi compañera tanto en el Norte como en el Sur, porque el Sur y el Norte ya no son conceptos geográficos, este evento también es muy importante para mí por dos motivos. Las personas de la India, las personas de México y las personas de Sudamérica se han reunido por medio de instituciones que han facilitado eventos para que nos encontremos y vayamos a las comunidades y pasemos tiempo con las personas de las comunidades para ver cuál es su

SIMPOSIO

creatividad y para ver cuáles son sus problemas esta es una de las primeras veces que nos reunimos de forma horizontal un grupo de amigos, amigos muy queridos como Gustavo y Grimaldo y como sus organizaciones han colaborado para que nosotros estemos aquí con ustedes; y yo creo que eso es algo que debemos de agradecer y debemos de tener colaboración horizontal de este tipo en el futuro, más de este tipo de colaboración.

Vengo de una comunidad de 75 millones de individuos indígenas y cuatro millones más que viven cerca de la tierra en los bosques o en la jungla de nuestro país y su vida se encuentra íntimamente relacionada con la naturaleza, en lo que se refiere a la palabra indio pues hay muchos problemas, también hay muchos problemas con la definición de tribu: era una clasificación o es una clasificación que dieron los británicos al momento de colonizar la India hace 300 años y la verdad no podían saber como definir a 600 grupos diferentes en el país. Todos estos grupos son los que componen ahora los 75 millones de individuos indígenas que forman la comunidad indígena en la India y ese es el término que se impuso y ha sido una lucha constante, no solamente en lo que se refiere a su uso rechazado sino también en lo que se refiere a la identidad de los diferentes grupos.

En los últimos tres días he participado en sus conversaciones y me sorprendió darme cuenta la gran cantidad de cosas que compartimos entre India y Latinoamérica, cuánto compartimos, qué tanto de su experiencia, qué tanto de sus luchas y de sus dolores son comunes también para nosotros. Lo que quiero hacer en este momento es enumerar o detallar algunos de estos elementos compartidos, por lo tanto en una forma les voy a mostrar que es muy importante que construyamos esta reciprocidad colectiva, estas relaciones colectivas, compartimos una historia de colonización muy

dolorosa. Nuestras familias se han fragmentado, hemos sido desplazados de nuestras fuentes de sobrevivencia, también compartimos el abuso y el dolor que sufren las mujeres en nuestras comunidades, la pérdida y la muerte de nuestros seres queridos, la erosión de nuestra economía, la erosión de nuestra forma de ser, de ver, de vivir, de hacer, nuestra forma de vida y compartimos la realidad de la participación de nuestras personas en guerras ajenas, guerras que nosotros no hemos fomentado.

En segundo lugar también compartimos la violencia del desarrollo, la invención de la modernidad, la modernidad que se entiende como este conjunto de valores e instituciones, sistemas económicos y relaciones sociales que se originaron en Europa y que violentamente, en la mayor parte de las veces, violentamente fueron impuestos en nuestras culturas y sociedades. También compartimos la conciencia de que la modernidad es la conquista de territorios, de manipular la naturaleza, de modificar la naturaleza, de introducir violencia, de reestructurar nuestros espacios, nuestras áreas, nos han cambiado para sostener un control económico y social y esto ha sucedido en India y en Latinoamérica y eso es algo que nosotros compartimos. Pero también compartimos un historial de resistencia, en su historia tienen a Benito Juárez, a Zapata y a miles y a miles de personas. Cuando tuvimos la colonización británica hace como 200 años, 250 años, al principio estuvimos opuestos a que los británicos entraran a nuestras junglas, desde entonces ha habido diferentes luchas en contra de la colonización, en contra de nuestros intereses, de los intereses de nuestra sociedad. Por lo tanto, compartimos este historial de luchas para defender la cultura, defender las chacras, una palabra que he escuchado durante los últimos días que ha mencionado nuestro amigo, para luchar y mantener la autonomía de nuestro

territorio y de nuestra cultura, entonces compartimos esta resistencia, pero también compartimos esta idea de que nos damos cuenta de que la modernidad no es capaz, esto en India es muy claro, es una idea muy clara, la modernidad no es capaz de proporcionar soluciones a los problemas modernos, porque está subordinada al mercado. Es por eso que la violencia sigue utilizándose para regular a las personas y a las economías. El peligro, si todos nos damos cuenta de que esto es algo que compartimos, el peligro es que las soluciones actualmente vienen bajo esta bandera de democracia y participación. El dominio actual opera no a través de la conquista sino a través de la imposición de una estructura de normas, mercado libre, democracia estilo Estados Unidos, etc.

Todos nosotros hemos sido víctimas de este proceso, esto es lo que un amigo mío ha llamado fascismo social y financiero, también es lo que compartimos, pero también compartimos las esperanzas, y por eso estamos todos aquí. Estamos aquí para conversar y compartir no sólo la historia, nuestras historias, sino también nuestras esperanzas en sus luchas y mis luchas; veo una apertura del panorama plural de la economía, veo resistencia contra los reglamentos sociales del gobierno y contra los que continúan privilegiando la democracia. Lo que también vi cuando estaba yo en estas conversaciones hace dos días es que compartimos nuestros sueños, yo estaba tan conmovido porque compartieran sus sueños conmigo porque resuenan estos sueños con los míos, luchar por soñar y vivir con dignidad y por la restauración y regeneración de nuestra vida que tan fuertemente luchamos para fortalecer. También compartimos las alegrías de darnos cuenta y de traer a la realidad algunos de estos sueños, en la India hablé de 250 años de resistencia, una de las exigencias de este proceso continuo de resistencia ha sido la

demanda del autogobierno, y después de luchas dramáticas en los últimos 20 años, continuando con las luchas de los últimos 250 años.

Finalmente, el gobierno fue forzado no a promulgar una nueva ley solamente, sino también a hacer una enmienda a la Constitución de la India y reconocer el derecho de las tribus al autogobierno. Hace cinco años hubo una enmienda a la Constitución que reconoció el derecho al autogobierno y restauró los derechos a 75 millones de personas, un derecho importante a sus recursos, a sus sistemas de gobierno, de conocer y hacer las cosas y de vivir también. Para nosotros ha sido una cuestión muy emocional y un sentimiento muy difícil porque la lucha de 250 años ha sido una manera como las mentes de tantas personas de estas comunidades han sido torcidas, ha sido un tiempo difícil donde sus corazones han sido lastimados y el darse cuenta de que existe una forma de reconocimiento de lo que tenemos y de por lo que luchamos, de los procesos intensos de la colonia británica cuando esta se volvió independiente, hubo colonizaciones nuevas que cedieron lugar. Entonces, ese proceso por consiguiente se ha desplegado de manera sorprendente y se han dado esfuerzos para restaurar la comunidad y darle sus derechos. Algunas de las comunidades han restaurado los procesos de consenso más sorprendentes, en el que están involucrados, algunas personas que están en este salón y que ellas mismas han experimentado cómo durante décadas y siglos han sido interrumpidas. Entonces, se trata de luchar por traer los sistemas de conversación, que se relacionan con la tenencia de la tierra y para traer a la realidad la convergencia del autogobierno cómo existía en las comunidades de las tribus y que ha sido degenerada. La convergencia entre eso y el sueño de Gandhi de la República de la India, un mundo basado no en sistemas impuestos centralmente, de democracia, sino sistemas que tengan representación y que sea un mundo de paz con autodeterminación, el darse cuenta, el autogobierno. Por consiguiente también

SIMPOSIO

compartimos la historia impresionante de las artes, de las artesanías en lo que los artistas del pueblo y otras personas creativas han producido, compartimos lo creativo de nuestras comunidades cómo se han apropiado los símbolos de las instituciones y de los poderes, los han integrado y los han hecho propios y han utilizado dichos símbolos como símbolos de resistencia y de liberación. Colectivamente, yo quisiera decir humildemente que tenemos un papel muy profundo y esto nos une porque lo compartimos de manera común. Es un papel profundo para regenerarnos a nosotros, a nuestros seres heridos, a nuestras comunidades lastimadas y para regenerar y restaurar a la madre tierra, compartimos esto para tener cuidado de la tierra y para sanar y contribuir al proceso de amor y de sentimiento de restaurar los paisajes que tienen tantos recuerdos nuestros en los sistemas, los tienen inherentemente. Una vez más, afirmo la necesidad de que trabajemos hacia el Sur Profundo.

Finalmente también quisiera celebrar el amor y la afirmación que recibimos en la carta de nuestro amigo Robert Vachon que Gustavo leyó el día de ayer y cuya copia tienen ustedes en inglés y en español, creo que ustedes habrán estado tan conmovidos y habrán disfrutado tanto como yo el haber estado con nosotros y conmigo. Lo que he compartido con ustedes el día de hoy de la necesidad de ampliar el diálogo, de luchar para construir el Sur Profundo es parte de la invocación de Robert Vachon de un diálogo dialógico.

Otro punto quisiera compartir con ustedes: hace años en una mesa de una cafetería en los Estados Unidos Gustavo Esteva, Peter Husley que se encuentra entre nosotros, Jim Claerty que también se encuentra entre nosotros y yo tuvimos un sueño, tuvimos un sueño los cuatro de que habría un proceso que evolucionaría que se llama en la actualidad perspectivas indígenas, que éste evolucionaría y esto haría que las personas como nosotros pudiéramos colaborar de manera horizontal para compartir nuestras experiencias,

nuestro análisis profundo, para investigar de manera conjunta y enlazar a las comunidades de una sociedad con la otra y diferentes sociedades con otras y ampliar una red de cuidado y de activistas escolares; pero también facilitarle a los estudiantes, muchos de los cuales se encuentran hoy entre nosotros. Vemos un grupo, es el primer año que se ha dado la perspectiva indígena y el grupo se encuentra hoy entre nosotros. Es uno de los elementos de ese sueño colectivo que empieza a hacerse realidad. También nos encontramos en el proceso de lanzar una investigación colaboradora entre los miembros de la comunidad con las sociedades que surgen y; también estamos en el proceso de empezar a trabajar bajo lo que llama Gustavo Esteva un "diccionario vacío" porque tomamos las lenguas que son adecuadas y los sistemas adecuados y han sido manipulados y torcidos para que, de manera que perdieran la fuerza y el valor original, así como su significado para reunir desde sus perspectivas y las nuestras cuál es el significado real de un bosque, de una comunidad, del tiempo del espacio, del amor, de la libertad, de compartir nuestras artes. Quisiéramos reunir un volumen de éstas definiciones, las expresiones de la gente de éstos valores, éstas frases, lo que éstas significan y nos damos cuenta de que, es posible que se haga realidad este diálogo dialógico, esta mutualidad, esta colectividad y este fortalecimiento de América Profunda, pero también el trabajar hacia el Sur Profundo. A nombre de otras personas, yo les agradezco mucho.

GRIMALDO RENGIFO: Por tu ofrenda, por tus palabras que son parte de la ofrenda. Yo me estaba preguntando, usualmente cuando uno obsequia una canasta siempre la obsequia con algo ¿no? y me estaba preguntando ¿qué me está obsequiando Smitu? Hasta cuando empecé a escuchar sus palabras vi, realmente que era innecesario decirle que la llene, porque ya estaba llenada. Muchas gracias Smitu por tus palabras hacia Gustavo y hacia nosotros y hacia todos.

SESIÓN ESPECIAL

Bien, Smitu nos ha invitado a continuar con la conversación de este Sur Profundo. Entonces está abierta la conversación, existe un micro allá y cualquiera que por favor desee hacer uso de la palabra vamos a facilitarle el micro. Bien, está abierta la charla, el diálogo.

HÉCTOR ROSALES: Bueno, solamente para dar tiempo a que mis compañeros piensen su pregunta. Héctor Rosales de la Universidad Nacional Autónoma de México quiero agradecer toda esta reunión. Creo que es un primer, digo es un paso más de los muchos que se han dado en la historia de nuestros pueblos. Creo que ese sueño que tuvieron tres personas es un sueño recurrente en muchos lugares, algunos de ellos impensables como puede ser el metro de la Ciudad de México, como puede ser una cantina, como puede ser un jardín, como puede ser todo aquél espacio que ha sido ganado para la libertad, la autonomía y el cultivo del arte. A ocho calles de esta ciudad hay un barrio que se conoce como el barrio de Tepito, que hoy sufre una crisis terrible de narcotráfico, de violencia armada y de desintegración comunitaria. Hace 25 años nació allí una propuesta imaginada por Daniel Manrique: *Tepito Arte Acá*, que era uno de esos sueños de integración y de florecimiento de la comunidad a través del arte, no creo que ese sueño haya muerto, simplemente cambió de lugar, simplemente se universalizó y simplemente hoy existe en todo el mundo ese sueño que soñó Daniel Manrique. Yo les propongo dentro del programa de lucha, yo sí soy un luchador, yo sí soy un luchador que me parto el alma todos los días, lucho por mi hijo de tres años, lucho por mi familia, lucho por mi ciudad Cuernavaca, como puede ser también luchar por la Ciudad de México, creo que esa lucha no es una lucha violenta, es una lucha de autocontención, es una lucha de comprensión y es una lucha de amor. En esta lucha recuperemos los espacios de convivialidad, recuperemos las naciones, recuperemos los

sentimientos más amplios que han cultivado los hombres y los grandes iniciados desde Buda hasta Cristo etc., en este sentido yo creo que un punto en la recuperación de los espacios de la convivialidad tiene que ser Tepito y no por capricho, simplemente porque ahí está parte de esa memoria que nos pertenece a todos, ¡Vivan los Tepitos del Mundo!

ANTIX IQUIN: (Saludo en maya). Muchas gracias Antix Iquin, Andrés Pablo Escobar. Estamos en el calendario maya seis *ahau*, el corazón del cielo, corazón de la tierra *eltz ajón pitón*. Muchas gracias, Mi pregunta es únicamente ¿cuántos idiomas se habla en la comunidad, en el pueblo donde viene el hermano hindú y qué influencia tiene? ¿Trasciende en la vida política, cultural, económica, educativa? ¿Cómo está organizado? ¿Cuáles son los patrones de organización de su comunidad? Muchas gracias.

SMITU KOTHARI: En la India existen 18 idiomas dominantes, fueron los idiomas de las comunidades dominantes del país, la división interna del país, las fronteras internas están definidas grandemente por estos idiomas dominantes, pero existen 200 idiomas más y 5,000 dialectos, la mayoría de los cuales todavía se hablan, varios de ellos se están extinguiendo rápidamente pero siguen hablándose. La mayor parte del sistema educativo moderno está basado en estos 18 idiomas principales, así es que ha habido un proceso continuo de marginalización, de olvido y falta de respeto de los demás idiomas y dialectos del país. En los últimos 20 años ha habido esfuerzos importantes por tratar de establecer escuelas centradas en las comunidades donde los otros idiomas también se incluyen en el programa educativo y en los últimos 5 ó 6 años muchas de estas escuelas y otros sistemas de aprendizaje se han convertido en algo muy enraizado en el país, pero a la larga, el proceso dominante consiste en marginalizar los demás idiomas y dialectos. La otra pregunta

SIMPOSIO

de ¿cómo está organizada la sociedad? En comunidades de tribus, es una organización muy compleja porque hay mucha diversidad en el país, las comunidades residen como en México en sistemas igualitarios que son tan diversos como: desiertos muy cálidos y extremadamente fríos que son las montañas; y en cada ecosistema han evolucionado culturas de manera diferente, en un diálogo activo y de relación entre estos. En cada área específica, cada comunidad ha evolucionado históricamente como un sistema distinto de convivencia, de trabajo, de producción y de compartir percepción dentro de las comunidades. Por consiguiente, no existe un modelo común o un estilo común de organización interna o patrones internos. La enmienda constitucional que mencioné tiene mayor oportunidad en la actualidad frente a esta pluralidad y diversidad de patrones para que adquieran nueva fuerza, que tiene en grandes partes del país. Esfuerzos que tienden a fortalecer los sistemas internos basados en la sabiduría del pasado y en el darse cuenta y en el aprendizaje que ha surgido de la interacción con la modernidad y el desarrollo moderno. Gracias.

JEAN MORRISSET: Soy Jean Morrisset del Deep South... el Sur Profundo me hace pensar en Lousiana que ha creado desde el Deep South esa música que se llama Jazz, una música profundamente mestiza, la palabra Jazz viene de Jazze, jazz, del criollo francés. Cuando se habla de la tierra ¿chacra? ¿la tierra chacrada? es lejos del Canadá. La chacra, se puede decir la tierra sagrada, "La Terre Sacré", había un libro que se llamaba así "Vien Nou sur la Terre Sacré" y me pregunto: ¿Cómo esas grandes marginales Canadá, el ártico, el caribe, la pampa, Brasil, todas esas tierras marginales desde el neolítico

estamos llegando aquí en el centro del poder? México, el México precolombino, y para mí es impresionante que está pasando aquí, este regreso desde Tenochtitlán hasta Macchupicchu, el contacto no sé, maya, azteca, zapoteca hasta quechúa, aimara y nosotros de allá ¿a dónde estamos? También partes de esta tierra mestiza en resistencia como el súbdito británico de India, yo soy súbdito británico desde hace 250 años, tenemos eso en común pero esa idea de la chacra de la tierra mestiza es eso. Pero cada vez que había un poder mestizo se ha dicho que era para neutralizar la tierra de los indios, no sé si por fin, a partir de aquí podemos, de nuevo, crear un nuevo contenido para la palabra mestizo que abarque a todas las Américas. *Merci*.

AGUSTÍ NICOLAU: Una pregunta, sin respuesta clara, pero sí con un sentimiento que desde el Norte los que hemos nacido y seguimos viviendo allí debemos preguntarnos también por nuestra profundidad, porque creo que si hubo una primera víctima grande y profunda de este proceso de modernización fue Occidente, él mismo, de entrada, y esto nos exige revisar dónde están nuestros anclajes en esta tierra sagrada, dónde están nuestros espacios Tepitanos o nuestras chacras tradicionales; y francamente la respuesta inmediata no es muy alentadora. En el fondo creo que estamos peores que ustedes, no a corto plazo pero a medio y largo plazo y creo que sólo podremos responder a esta profundidad del Norte en la medida en que ustedes nos fecunden también desde el Sur y no como una cuestión de compensación sino como una cuestión de supervivencia vital. Estamos tan alejados de lo que puede ser nuestra propia tradición occidental, que sólo desde el espejo de sus propias tradiciones podremos comenzar a desbrozar el terreno creo yo. Y por



eso es importante que los que vivimos y estamos en este Norte geográfico, que es más que un Norte geográfico, estemos atentos y abramos orejas y corazones porque nuestro camino será mucho más largo que el suyo, porque hace mucho más tiempo que nos alienaron de aquello que éramos, de aquello que somos, que yo creo que, al menos algunos, queremos seguir siendo pero se nos hace difícil francamente. Pero tampoco podemos dejar de hacer lo que somos como occidentales y ahí tenemos un reto y yo agradezco la posibilidad de estar con ustedes para empezar a clarificar un poco nuestro camino.

BRIAN MILLER: Soy uno de los estudiantes en el Programa Perspectivas Indígenas que se estaba mencionado anteriormente y quería ver, quiero ver una similitud que he visto en el programa, tanto en India como en México. ¿A qué me refiero? La historia, ¿cómo la historia y el conocimiento se ven en la tierra y en la agricultura y en las relaciones entre las personas?

Compartir esto con unas experiencias que he tenido en una tribu en India llamada Venay y otra en un pueblo zapoteca. En ambos pueblos vi la importancia, especialmente, por ejemplo, en Oaxaca lo importante era el maíz, en la India era el arroz, en Oaxaca, las madres tenían que recolectar el maíz todas las mañanas y hacer tortillas y; después, dos días después, tenían que llenar otra cubeta con maíz y hacer más tortillas. También trabajé con unas mujeres en Chiapas, mujeres y maíz en resistencia y veo que ellas se identifican como las mujeres del maíz. En India vimos un proceso similar pero con el arroz, cómo se destamaba el arroz, cómo la gente pasaba mucho tiempo en los arrozales, cómo comían arroz con sus manos y había personas del arroz. También ahí vimos como la modernización, a través de la manipulación de la agricultura, puede crear una dependencia entre estas personas y quiero contar mi experiencia en el pueblo de India.

Estaba sentado, estábamos teniendo una conversación con algunas personas y les preguntamos ¿cuál era su relación con el arroz? Y nos dijeron la historia de cómo el gobierno hacía 20 años había establecido lo que se conoce como *mini kits*: semillas que venían como fertilizadores. Nos contaron la dependencia que se creó cuando comenzaron a utilizar los fertilizadores, la tierra terminó sus nutrientes y al final tuvieron que comprar los fertilizantes, no pudieron regresar a sus variedades originales porque los nutrientes ya se habían lavado para hacer crecer las semillas del gobierno. En ese momento se creó, se crearon problemas y la naturaleza del arroz se había reducido debido al uso de este fertilizante, porque ahora solamente pueden cultivar ciertas variedades. Les preguntamos ¿cuántas variedades tenían antes? Y cuando mencionaban cada variedad, las personas se reían, era como si se acordaran de algo en el pasado. Los niños que estaban ahí, nunca habían escuchado algunas de esas variedades de arroz y en total anteriormente se cultivaban 14 variedades, ahora solamente cultivan 4 variedades. Yo, como persona externa, me dí cuenta de que estaban perdiendo más, no solamente el arroz, porque era su forma de conocer su historia, un conocimiento que estaba incluido en estas variedades de arroz que habían. Un conocimiento que había sido cortado al momento de introducir la nueva variedad que el gobierno quería que utilizaran: la *elcotty*.

Entonces había una ironía poética, a través de la dependencia que se crea en la agricultura que se impone del exterior, ahora solamente pueden hacer crecer una variedad y ellos han perdido no solamente las variedades sino también su historia. Yo creo que existe un paralelo en México, algo que está sucediendo con el maíz aquí. Léí que hay organizaciones de ciudadanos que se crearon entre 1989 que dice que después del TLC muchas personas perdieron su mercado

SIMPOSIO

porque el mercado había sido inundado con maíz que venía del exterior. Eso es algo que yo quería mencionar, yo creo que existe una conexión entre el Norte Profundo y el Sur Profundo.

NO IDENTIFICADO: Yo quisiera hacer una pregunta a Smitu. Hemos estado en estos días hablando de occidente, de la modernidad, como aquello que, digamos, oprime que domina y frente a lo cual parecería construirse esta identidad de la América Profunda. Sin embargo, cuando uno piensa la modernidad y occidente desde América Latina, uno no sabe exactamente qué es la modernidad y qué es occidente. Cuando uno sale a las calles aquí en México, esa noción que solemos utilizar, o esa noción con la cual nos imaginamos la modernidad: Occidente no está. Entonces, un poco mi pregunta es, porque supongo que la experiencia de la historia de la India en eso, comparte mucho: ¿cómo entender occidente y la modernidad en estos países? Porque si es aquello contra lo cual nosotros estamos luchando, aquello contra lo cual nosotros estamos resistiendo, me da la impresión de que sabemos, debemos saber bien qué es, cómo funciona, cómo actúa.

Pero la impresión que yo tengo es que a veces tenemos en nuestras cabezas una imagen de la modernidad y de occidente que no es la que existe en América Latina, que la modernidad y occidente es una cosa distinta en América Latina. Entonces, esta es una pregunta que me ha estado dando vueltas en la cabeza en estos días y quisiera aprovechar esta oportunidad.

SMITU KOTHARI: Bueno, gracias. Creo que es una pregunta muy importante porque es una pregunta que nos hacemos todo el tiempo en nuestras vidas diarias. ¿Cómo puedo responder a esta pregunta?

Yo creo que solamente hay una forma, tengo que decir que alrededor de nosotros hay elementos que encontramos diariamente, cosas

que suceden, que están dañando nuestros valores, nuestro conjunto de valores de lo que significa ser humano, de lo que significa no ser, estar pendientes a lo que está sucediendo alrededor de nosotros. Esos son procesos que están directamente e indirectamente relacionados con lo que significa ser humano. ¿Qué es lo que significa la convivencia en armonía? Por ejemplo, algunos procesos son más intensos que otros, algunos han sido impuestos y estos procesos están operando de diferentes maneras, de forma directa a través de procesos dominantes con capitalismo contemporáneo, economía privilegiada, dinero privilegiado y opera también por medio de la homogeneización de nuestra lengua, de nuestras expresiones culturales y nuestras formas de sanar por ejemplo. Entonces, ¿cómo respondemos? Tenemos que decir qué es eso que es bueno para nosotros; y yo creo que el historial de resistencia y no solamente las formas más dramáticas, todo esto nos está enseñando y están demostrando que cuando se se cambian las fuentes de significado, las fuentes de los valores, todo lo que haga eso, todo, lo que provoque ese cambio, hay que tratar de entenderlo; y tenemos que buscar una forma de responder ante este evento. En algunos casos no tenemos que estar opuestos como PRATEC ha mostrado, hay que buscar formas de digerir nuestros encuentros con las fuerzas dominantes, no necesariamente estar en contra, digerir para que no nos enfermemos durante el proceso.

Así podemos aprender, nos podemos enriquecer, por lo tanto no tendríamos que estar en contra de este modo moderno sino más bien ver cuáles son las formas de continuar o las formas de responder a esos procesos que están tratando de matar nuestros valores y buscar formas en que podemos fomentar esos caminos, haciendo, viviendo, relacionándonos unos con otros y construyendo reciprocidad entre las diferentes partes, fortalecernos, crecer. Sé que

no es una respuesta satisfactoria, pero de forma general es la única forma en que puedo responder a la pregunta.

KALPANA DAS: Solamente para agregar. Lo que hemos visto aquí en México, es que hay espacios de resistencia a pesar de las dinámicas que se están aplicando a través de la modernidad, a través del desarrollo. Existen estos espacios de resistencia aquí y tenemos que digerir, pero también tenemos que coexistir y eso es algo que viene de las culturas premodernistas que tratan de absorber y coexistir, eso es lo que yo he visto al trabajar en las calles de México o en las calles de Delhi en la India.

SMITU KOTHARI: Creo que hay algo más que agregar, otra cosa que tenemos que tomar en consideración y de la cual tenemos que tener mucho cuidado es que el sistema dominante se está haciendo cada vez más sofisticado en lo que se refiere a la forma en que manejan nuestras respuestas, las formas en que nosotros respondemos y la sofisticación. En muchos lugares puede ser violento, pero en muchos lugares ya no es opresión, ya no es marginalización, ya no es exclusión, lo cual está sucediendo en casi todo el mundo. Es más bien incluir programas, programas que se ven muy bonitos, que tienen todas las palabras adecuadas, todas las etiquetas adecuadas, que toman en consideración nuestros idiomas, que incluyen diferentes elementos culturales de forma somera. En todos estos proyectos y programas y tenemos que tener mucho cuidado con esta sofisticación, porque no están abriendo formas de expresión democrática sino que están siguiendo los patrones del poder, el poder político y financiero que existe y que domina.

No IDENTIFICADO: Dos preguntas. La primera pregunta: ¿Cómo se manifiestan en la India los fenómenos del racismo y la xenofobia y qué hacen para combatirlos? La segunda pregunta es: ¿Cuál

es vuestra propuesta de interculturalidad dialógica?

SMITU KOTHARI: Pues gracias también por estas preguntas. Es una pregunta muy grande, no es una pregunta fácil de responder. Como ustedes saben, estructuralmente, históricamente India tiene una sociedad que ha tenido un sistema de castas muy rígido, donde la jerarquía cultural se encuentra institucionalizada. Se tuvo una evolución y se tiene un sistema de interdependencia entre diferentes comunidades y entre diferentes comuneros donde se juegan diferentes papeles en una vida social intercultural de interdependencia. Con la colonización, estas relaciones se convirtieron en relaciones de explotación intensa, claro por los grupos más poderosos, por las castas más poderosas sobre las castas más pobres y estos sistemas aún prevalecen mucho en toda la India. Entonces, se da una forma de racismo y de discriminación social. Estas formas son prevalentes en muchas partes del país.

En algunos restaurantes hay una pared por ejemplo, de un lado la casta superior puede tomar té y comer, del otro lado de la pared se encuentran los miembros de las castas más bajas y no se puede tener un intercambio entre las castas, porque las castas más altas dicen que sus vasos pueden contaminarse y esto es solamente una manifestación simbólica de lo que existe. En nuestras ciudades esta discriminación, estas discriminaciones ya no son tan pronunciadas como en la campiña, pero la regla general es que la diferencia es muy profunda, por lo tanto este tipo de discriminación estructural es muy común en India.

Ahora, ¿cómo respondemos a esto? La persona o el presidente del grupo que redactó la Constitución de India se llamaba Baba Sae Amvenka, ustedes pueden leer su obra si gustan, creo que debe de haber algunas obras en español, él era un líder, un líder de una comunidad de casta baja que

SIMPOSIO

comprende el 20% de la población del país; 20 o 30 por ciento aproximadamente. Él les pidió que se convirtieran al budismo porque si permanecían como parte de la jerarquía hinduista siempre iban a tener el mismo nivel, les dijo que si se convertían en budistas iban a tener un régimen más horizontal donde se iba a respetar al individuo y también les pidió, eso es algo muy interesante y esto es parte de un diálogo muy importante en India en este momento, les pidió que se mudaran a las ciudades porque les dijo que si permanecían en las zonas rurales no iban a poder escapar, no iban a poder apartarse de esta estructuración y no iban a poder hacer valer sus derechos, y sus quejas no iban a ser escuchadas. Les pidió que se mudaran a las ciudades, porque cuando uno se muda a la ciudad se vuelve invisible y por lo tanto, la discriminación disminuye.

Esto comenzó a definir una nueva cultura, una cultura basada en una identidad en las zonas urbanas. Durante los últimos 15 ó 20 años se han creado diferentes movimientos sociales en el país que luchan en contra del sistema de castas, afortunadamente a nivel nacional y en los diferentes Estados hay más reconocimiento de estas comunidades. Durante los últimos 20 años se han tenido muchos logros, esas comunidades han realizado muchos logros, pero de todas maneras la estructura o la discriminación estructural todavía existe. Actualmente es algo que ha evolucionado durante 400 o 500 años, entonces no es fácil deshacernos de este sistema de castas. Ahora, la segunda pregunta acerca de cómo fomentamos la intercultural. Es algo muy importante, algo que se ha mencionado durante este evento y también algo que se ha mencionado en las conversaciones de los últimos dos o tres días.

Hablé con ustedes acerca de este programa, el programa Perspectivas, donde tenemos estudiantes que vienen de diferentes contextos culturales, diferentes grupos indígenas o grupos no indígenas que vienen de diferentes contextos y que

viajan a través de diferentes sociedades o en diferentes sociedades, este es un esfuerzo que estamos tratando de fomentar para crear el respeto que se necesita y para crear las interrelaciones entre diferentes culturas, pero quiero hacer otra advertencia porque el multiculturalismo se ha convertido en una moda, ahora se ha propagado popularmente en muchos sistemas y las personas se sienten orgullosas de sus sociedades interculturales, pero tenemos que tener cuidado porque ese tipo de multiculturalismo es un multiculturalismo domesticado, solamente los aspectos que toleramos son los que se aceptan en el sistema, se han acomodado ahí de forma muy cómoda y hay otros aspectos de la identidad que te hacen diferente o que te hacen distinto o que representan un reto para el sistema dominante o para las instituciones. Esos aspectos culturales no incluyen, por ejemplo, que todos los territorios que históricamente pertenecen a los pueblos indígenas se les devuelvan; pues esa petición ha tenido mucha resistencia. Por eso les digo que debemos de tener cuidado con este tipo de multiculturalismo ingeniado, porque está muy domesticado. Hay que buscar formas de no perder el enfoque, no hay que perder de vista los elementos básicos del interculturalismo.

KALPANA DAS: Usted ha presentado un problema muy complejo y creo que no se puede responder con una respuesta simple, quiero agregar algo, a lo mejor voy a tomar otra perspectiva: el racismo, los prejuicios, la xenofobia, las relaciones entre diferentes grupos culturales en India. Cuando hablo acerca de esto, tenemos que tomar este punto de vista: India antes de la colonización o India actualmente, porque estamos hablando de dos Indias diferentes.

Cuando hablamos acerca de la diversidad y de la experiencia de vida en la diversidad tenemos que buscar dos respuestas diferentes para tomar en cuenta estas dos perspectivas de India. En términos de las relaciones, como Smitu

SESIÓN ESPECIAL

mencionó, antes de la colonización ya teníamos 400 años de historia y nosotros recibimos este sistema de organización social, yo no le llamaría sistema de castas, yo le llamaría *yati*. Esa es la forma en que cada grupo lingüístico y cada grupo tenía su propio lugar, la forma en que se agrupaban. Nosotros utilizamos ese término en nuestro idioma: *yati*. Casta es una palabra extranjera, es una expresión extranjera, un término extranjero que se utiliza actualmente. La verdad, no puedo analizar el sistema *yati*, su estructura, su filosofía y su organización económica y social. No voy a hablar de esto mucho, pero después de la colonización también recibimos este sistema económico a través de la colonización, un sistema que se había dividido o que se había mezclado con el sistema moderno. Entonces, nosotros heredamos este sistema, el sistema de castas y el sistema *yati*, todo esto ha creado diferentes enfermedades sociales, diferentes daños sociales. Entonces es un sistema muy complejo, dos sistemas que han tenido una gran influencia en las relaciones diarias de las personas en las luchas políticas, etc.

Podemos ver que la segregación basada en la pureza, y estoy haciendo referencia a conceptos que son diferentes a otras civilizaciones, pero tenemos esta segregación de los *yatis*, dependiendo de las castas superiores y de las castas inferiores; también tenemos una explotación económica en la India de la actualidad. Una palabra equivalente al racismo sería comunalismo en nuestra lucha política, en nuestras relaciones políticas y sociales, esta es una palabra que ha tenido mucho impacto, nosotros creamos este término, no hablamos acerca del racismo sino del comunalismo, se basa en las diferencias entre comunidad y comunidad, no entre individuos eso sería racismo, eso sería discriminación, sino todo se basa en la comunidad, en la cultura de esa tierra.

Después de nuestra independencia política, hemos tenido dos factores muy importantes: la afiliación religiosa, porque tenemos muchas religiones en India; y el comunalismo por castas. Algo que necesito resaltar, es que creo que la India es una de las tierras -no quiero llamarla país o Estado- es una tierra donde la multiplicidad es el nombre del juego. Así es como vivimos, tenemos lenguajes múltiples, grupos étnicos múltiples, religiones múltiples y dentro de cada familia hay diferentes afiliaciones religiosas. Entonces, la diversidad en la que respiramos es una diversidad de la India. Dados todos los males sociales del sistema que tenemos y que experimentamos también tenemos cientos de oídos, de experiencias de diálogo intercultural e interreligioso y puedo dar muchos ejemplos históricos de ello. Por ejemplo, una de las tradiciones del punto de vista histórico es que tenemos la tradición que es una fusión del Islam y del Hinduismo, no puedo analizar todo eso así es que tenemos una gran tradición de fusión entre culturas, fusión lingüística que es el único extremo del mundo donde hay tantos lenguajes que proliferan. Donde había una frontera de dos grupos lingüísticos se producía otro lenguaje; así es que es algo que necesitamos reconocer. A pesar de esto, es algo muy bueno.

Hay otros puntos que queremos resaltar, Smitu habló de las culturas del multiculturalismo, del reclamo político en la parte del hemisferio occidental que es un invento de Canadá, de Australia, de Inglaterra y Francia y los Estados Unidos, mientras que en la civilización antigua el multiculturalismo es una realidad que experimentamos, es una verdadera experiencia que vivimos: la participación de diferentes comunidades a pesar de la segregación en la que vivimos.

Creo que he estado viviendo en Canadá durante 35 años y no tenemos días de vacaciones aparte de las vacaciones por tradiciones

SIMPOSIO

cristianas. En India tenemos tradiciones religiosas y tenemos vacaciones por ellas, no lo tenemos así en Canadá, así es que hay diferentes puntos que podemos discutir, que podemos ver cómo suceden, cómo se dan, cómo están organizados y lo que pienso, y en lo que voy a detenerme es en la complejidad, que es una cuestión muy importante que surgió.

DANIEL PERERA: Buenas tardes. Mi nombre es Daniel Perera y soy guatemalteco. Mi pregunta, bueno, voy a hacer una pregunta abierta después, pero una idea me ha estado dando vueltas en la cabeza en los últimos dos días y desde mucho antes y es la razón por la que quizás estoy aquí en América Profunda. Es que como guatemalteco, pero al mismo tiempo como producto de este mundo occidental moderno que no puedo negar, me cuestiono diariamente cuál es el papel que debo jugar en el mundo que vivimos tomando en cuenta los temas que hemos abordado aquí en los últimos dos días, esta resistencia tan generalizada a un sistema dominante, porque para mí el tema no se trata únicamente de la "indigenocidad" o de lo indígena únicamente desde un punto de vista cultural, sino que nos incumbe a todos nosotros y nos comprometemos a todos a aquellos que sentimos que estamos desde fuera y sin embargo, expresando una solidaridad diaria desde nuestros propios países y ante movimientos internacionales. Por lo tanto, mi pregunta es desde mi perspectiva como joven y como guatemalteco y al mismo tiempo como alguien que mamó de esta modernidad y que es producto de ella y que expresa esta solidaridad con la gente indígena de estos diversos pueblos; por eso mi pregunta es dirigida tal vez hacia los representantes de los diversos grupos indígenas que se encuentran aquí, muy abierta pues.

¿Cuál es el papel que gente como yo y como nosotros, pueden ser norteamericanos o europeos, o gente como yo de la América del

Sur, o del mundo del Sur geográficamente, pero que nos encontramos en contraposición de estos movimientos culturales? ¿Cuál es la aportación que podemos brindar y desde qué espacio y desde qué ámbito podemos ser más productivos y ofrecer este apoyo solidario, pero al mismo tiempo poder actuar de una manera tangible y diaria? ¿O es sólo que debemos estar desde fuera expresando la solidaridad o provocando, precipitando el fin de este sistema dominante que a mí me parece inevitable? ¿Será que ese es mi papel? No sé. Entonces es una pregunta muy abierta y muy general pero, si alguien la puede tomar lo agradecería. Gracias.

SERGIO BELTRÁN: Bueno, buenas tardes. Yo quisiera recordar parte de la exposición de la compañera Marcela hoy en la mañana en la mesa, porque para mí fue muy reveladora en este papel que los que estamos como en la transición, estos elementos de frontera que somos los mestizos, que de una u otra manera el contacto con la realidad de las comunidades que, el contacto amoroso con la gente de los pueblos indígenas que nos han acogido y de los cuales hemos aprendido, y Marcela decía algo muy, muy sabio esta mañana. Decía: "debemos aprender a patear con los dos pies, pero al hacerlo debemos ser muy conscientes que corremos el riesgo de meter un autogol si no sabemos bien cómo usar estos dos pies".

Creo que algo básico de dónde debemos partir es quitarnos esta obsesión, que mamamos de la cultura occidental como bien dices, me parece un término muy adecuado. Esta idea de nutrirnos de ahí porque eso nos formó de una u otra manera, de ser los redentores del mundo, parece ser que la cultura occidental moderna tiene ese prejuicio muy arraigado, tienen la determinación divina que son el sistema o la cultura elegida por Dios para salvarnos a todos, para mostrarnos el camino. Creo que debemos antes que nada, en un acto profundo de reflexión

SESIÓN ESPECIAL

y de autoconocimiento personal, descubrir si es cierto o no que ese es el papel que debemos y queremos jugar en la vida, queremos ser maestros y enseñar. Para nosotros el crecer y convivir significa hablar y enseñar, o más bien debemos ser seres pasivos que escuchan y aprenden o debemos buscar el punto medio donde lo que se debe construir es ese diálogo entre los dos mundos, ese puente de los dos mundos que nos permita acercarnos a uno y otro lado y poder avanzar hacia adelante sin imponer a unos ni a otros formas de ver y pensar el mundo, que en muchos casos son realmente incompatibles e incomprensibles unos a los otros desde su propia lógica de pensamiento. Gracias.

GRIMALDO RENGIFO: Bien, yo creo que hemos llegado a término de esta plática. Les agradecemos a Smitu y a Kalpana la deferencia que han tenido con nosotros en esta mañana y a cada uno de ustedes también. Vamos a hacer un pequeño receso de unos quince minutos, para continuar luego con la última sesión que es para los temas en una plenaria para ver los puntos de consenso y si es que hubiese también, los puntos de divergencia.

Entonces, les pido por favor, un receso de quince minutos y por favor, venir dentro de quince minutos para terminar a la hora fijada. Muy amable de su parte, muchas gracias Smitu, muchas gracias a Kalpana. □





CONFERENCIA, EVALUACIÓN

(9 de diciembre de 2003,
Antiguo Colegio de San Ildefonso, México, DF)

GRIMALDO RENGIFO: Vamos a continuar nuestra última ronda de conversaciones de esta mañana, esta vez con la presencia de Rodolfo Stavenhagen, conocido por muchos de ustedes y por muchos de nosotros, conocido a través de sus escritos y sus particulares defensas de los pueblos indígenas desde las Naciones Unidas. Vamos a aprovechar su presencia para que, desde las perspectivas de las Naciones Unidas, nos comente el papel, las actividades y el espíritu con que Naciones Unidas trabaja en relación a los pueblos indígenas. Recibámoslo con un cariñoso aplauso.

RODOLFO STAVENHAGEN: Gracias, muchas gracias. Muy buenas tardes. Mi participación en esta plenaria es un poquito improvisada e inesperada, porque habíamos quedado con Gustavo que yo intervendría esta tarde en el foro, pues no podía venir antes por estar fuera de México; pero llegué aquí directamente de este viaje y pude escuchar parte de la última sesión.

Voy a hablar, pues, respecto a la perspectiva sobre pueblos indígenas que se ha venido desarrollando en el sistema multilateral, particularmente en Naciones Unidas, que es, desde luego, el espacio emblemático de la multiculturalidad, del multilingüismo, de la multietnicidad, de la polifonía e incluso, dirían unos, de la anarquía total. Pero es ahí donde

desde hace algunos años se viene hablando y se viene consolidando (y yo creo que es un fenómeno importante) la presencia de los pueblos indígenas del mundo. Esto ya tiene algunos años. Hay una larga historia, pero particularmente a partir de los años 80, en el marco del sistema de protección de los derechos humanos de las Naciones Unidas, se fue planteando la necesidad de prestar atención a los derechos humanos de los pueblos indígenas, en aquel entonces llamados poblaciones indígenas. Después de varias décadas de trabajos preparatorios y diferentes perspectivas, se creó a principios de los 80, dentro de la Comisión de Derechos Humanos un grupo de trabajo sobre poblaciones indígenas subsidiario a la Subcomisión de Combate a la Discriminación y la Protección de Minorías, que ahora se llama Subcomisión de Protección y Promoción de los Derechos Humanos. A su vez, este es un órgano subsidiario de la Comisión de Derechos Humanos de la ONU, que está compuesta por estados miembros. Este grupo de trabajo se reunió por primera vez en el 82, con el objeto de analizar la situación de discriminación contra poblaciones indígenas en el mundo.

Por cierto, esto fue a iniciativa de algunos delegados latinoamericanos, particularmente de Bolivia, y también de un relator especial de

SESIÓN PLENARIA

Naciones Unidas, un chileno, Hernán Santa Cruz, que estaba operando en aquellos años. Habían recomendado que se prestara atención a los pueblos indígenas, y la Subcomisión recibió el acuerdo para crear este grupo de trabajo. A mí me tocó asistir como observador, porque el grupo de trabajo estaba compuesto nada más de 5 miembros de la famosa Subcomisión que eran expertos independientes. Asistí a la primera reunión y casi no había nadie, no había ningún interés en Naciones Unidas sobre eso. Estaban los expertos mencionados, algunos delegados en Ginebra de estados miembros de la ONU y uno que otro representante de alguna organización indígena. No había nadie de Estados Unidos ni de Canadá, que eran los países donde más movimiento había habido de parte de indígenas para ser reconocidos en el sistema internacional. Entre los latinoamericanos había estudiantes que estaban en Europa y que llegaban diciendo que hablaban en nombre de los pueblos indígenas del continente, lo cual desde luego fue muy impactante para los representantes gubernamentales ahí presentes. De la India no había nadie, porque en aquellos años era el mantra aceptado de que en la India no había pueblos indígenas. Todavía hoy hay delegados gubernamentales de la India que siguen diciendo eso. Yo los he escuchado, no es nada nuevo.

Poco a poco, la presencia de los pueblos indígenas se hizo más sólida, y en la última reunión del grupo de trabajo, 20 años después (este año, en Ginebra), había alrededor de mil 600 personas presentes. Y esto, la reunión del grupo de trabajo, es un gran acontecimiento anual: hay centenas de organizaciones indígenas de todo el mundo, incluyendo a la India, desde luego, y muchos otros países de Asia, de Africa (donde siempre se ha dicho: "También aquí todos somos indígenas; por lo tanto, no hay otros indígenas más que toda la población").

¿Para qué ha servido este grupo de trabajo? Básicamente, para reunir a representantes indígenas de todas partes del mundo y que hicieran planteamientos sobre los grandes problemas de violaciones de los derechos humanos que afectan a los indígenas en el mundo entero. Y eso ha ido creando una conciencia muy importante, tanto entre los estados miembros que asisten a las reuniones anuales como en el propio sistema de las Naciones Unidas, que es un mundo de organismos especializados entrelazados. El grupo de trabajo decidió también elaborar un proyecto para una Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas. Tardó muchos años en redactar un proyecto, que se aprobó en el grupo de trabajo y desde hace 8 años está estancado en la Comisión de Derechos Humanos, que es donde los estados, los gobiernos, tienen la última palabra.

Como ustedes saben, en el 92 por razones históricas se declaró un Año Internacional de los Pueblos Indígenas, y luego una década internacional de los pueblos indígenas, que precisamente llega a su término el año próximo. Se está haciendo un estudio de qué se ha logrado en esa década, y en general, la idea que tenemos es que no se ha logrado gran cosa para los pueblos indígenas en la Década Internacional para los Pueblos Indígenas que estableció la propia Naciones Unidas. Y no se ha logrado, fundamentalmente, porque desde hace muchos años los representantes indígenas le habían apostado a la aprobación del proyecto de Declaración de los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas. Pero esto no se ha logrado y es poco probable que se logre antes de que termine esta década el año próximo. Entonces, ahora está en discusión en Naciones Unidas si se va a prorrogar la década; es decir, si se va a hacer una segunda década, si se va a seguir discutiendo el proyecto de Declaración de los Derechos Indígenas o simplemente se va abandonar el intento, porque los Estados no se están poniendo de acuerdo y no han logrado un consenso para aprobar el proyecto. Ese

SIMPOSIO

es el gran debate actualmente. He hablado con algunos gobiernos que quisieran que este proyecto se aprobara tal como viene. Por ejemplo, México. Antes no era así, pero en este momento está defendiendo que el proyecto se apruebe tal cual. Y algunos países de América Latina igual. Pero otros, también de América Latina y de otras partes del mundo, como Estados Unidos, Canadá, Australia y la India, por ejemplo, no quieren que se apruebe este proyecto tal cual. Hay partes que no les gustan, y son las que tienen que ver con la autodeterminación de los pueblos indígenas, con el acceso y el control de los recursos naturales en los territorios indígenas. Hay debates, hay discusiones.

Algunas organizaciones indígenas dicen: "O se aprueba el proyecto tal como ya salió de los órganos subsidiarios, o mejor nos quedamos sin ninguna declaración". Esa es una posición extrema, si ustedes quieren. Otras organizaciones indígenas dicen: "Bueno, pues vamos a negociar con los gobiernos; si no podemos tener la declaración que nos gusta, pues no podemos tampoco bajar las manos y decir 'nos quedamos sin nada después de tantos años de luchar en Naciones Unidas por una declaración'".

Este es uno de los temas que hay actualmente, pero en otras cosas hay algunos avances. Por ejemplo, como ustedes bien saben, en una conferencia cumbre sobre desarrollo sostenible que tuvo lugar a fines del año pasado en Johannesburgo, por primera vez en la declaración final se usa la palabra "pueblos", cosa que los gobiernos no habían querido aceptar. Ese es un gran debate en Naciones Unidas, como también lo es al interior de países como el nuestro.

El concepto de "pueblos" aplicado a los indígenas no es aceptado por algunos gobiernos porque tiene, desde luego, implicaciones para el derecho internacional, para el derecho de las Naciones Unidas. ¿Por qué? Porque los pueblos

tienen derecho a la libre determinación de acuerdo con el derecho internacional, y eso se entiende como la libertad de poder separarse y crear su propio estado. Entonces, no se quiere que aparezca la palabra "pueblos" en un documento de derechos humanos de los indígenas: no vaya a ser que se interprete como la autorización para efectuar la secesión política y establecer un estado independiente.

Otro avance: en 1989, la Organización Internacional del Trabajo adoptó el famoso convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales, que ya ha sido ratificado por algunos países (sólo 17). La mayoría de los países no lo han ratificado, y ahí se usa el concepto de "pueblos", pero se hacen una serie de consideraciones para que este concepto no sea interpretado como una carta blanca para proceder a la independencia política. Hay otros tratados internacionales en que de manera creciente se habla de los intereses, las aspiraciones y los derechos de los pueblos indígenas, como es el convenio sobre la biodiversidad, que es muy importante y ha sido adoptado por una gran cantidad de países (la gran mayoría), aunque no se cumpla plenamente, como tantos otros tratados internacionales. Pero ahí aparecen mencionados los derechos de los pueblos indígenas. También, desde hace algunos años, en el marco de la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual, que es uno de los organismos especializados de la ONU, se habla de la propiedad intelectual de los pueblos indígenas, un tema del cual la OMPI, la Organización Mundial de Pueblos Indígenas, no quería saber nada porque no le parecía serio, pues ahí tratan de patentes comerciales y ese tipo de cosas. Pero finalmente, después de muchos años de cabildeo, la OMPI reconoce que el tema de la propiedad intelectual de los pueblos indígenas es un tema fundamental ya no sólo de derechos humanos, sino que tiene que ver con el comercio internacional y con una serie de cosas

SESIÓN PLENARIA

relacionadas con el patrimonio cultural de los pueblos indígenas. Y los derechos a utilizar la propiedad intelectual de un pueblos, y no sólo de un empresa comercial, es un tema que está todavía en discusión y que creo que tiene mucho que ver con muchos temas que se han tratado aquí.

Finalmente, quisiera decir que la propia Comisión de Derechos Humanos de la ONU ha establecido lo que llaman ellos “un mecanismo especial de investigación” sobre los Derechos Humanos, que es la figura del relator especial para los derechos humanos de los pueblos indígenas. A mí me toca ocupar este mandato; soy el primer relator de las Naciones Unidas para los derechos de los pueblos indígenas. Comencé hace dos años y rindo cada año un informe a la Comisión de Derechos Humanos. He rendido ya dos informes y estoy preparando el tercero. Sobre todo, se incluyen informes sobre la situación de los países. Hay ahí varios países que han sido visitados por mí como relator y que aparecen en los informes. La última misión del relator (bueno, la penúltima) ha sido aquí, en este país, en junio, y acabo de entregar el informe que será presentado formalmente a la Comisión de Derechos Humanos de la ONU en abril próximo. Hay un informe sobre Chile, otro sobre Guatemala y uno sobre Filipinas. Tal vez habrá otros en los próximos años. En ellos se tratan, desde luego, algunos de los problemas que han sido planteados aquí, en estas reuniones. Por eso me interesa mucho conocer sus conclusiones.

El Consejo Económico y Social de la ONU creó, hace dos años, una nueva instancia en Naciones Unidas en donde se discuten los problemas de los pueblos indígenas del mundo. Esta instancia se llama Foro Permanente sobre Cuestiones Indígenas, y es un grupo de 16 personas, 8 de las cuales (algunas de ellas indígenas) representan a los gobiernos y 8 han sido nombradas por organizaciones no

gubernamentales indígenas de varias partes del mundo. Este Foro se reúne una vez al año, durante dos semanas, en Nueva York, y rinde sus informes de labores y hace sus recomendaciones al Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas. Esto muestra que la temática que preocupa a la ONU respecto a los pueblos indígenas ya no está limitada solamente al área de Derechos Humanos, sino que ahora también se ocupa de cuestiones de desarrollo económico, desarrollo social, medio ambiente y las otras grandes cuestiones globales de las que se ocupa Naciones Unidas.

Este es el panorama hoy en Naciones Unidas. Si lo comparamos con lo que era hace sólo diez o 20 años, se han hecho avances: los pueblos indígenas están presentes en Naciones Unidas; ha habido una década internacional de los pueblos indígenas; cada uno de los organismos especializados de Naciones Unidas tiene un programa que debe desarrollar y objetivos que debe cumplir con respecto a los pueblos indígenas. Por otra parte, muchos pueblos indígenas tienen la sensación que todo esto es más bien muy superficial, muy retórico, tal vez muy cosmético, y que en el fondo las cosas no han cambiado mucho a nivel de los países. Y hay algunos que dicen: “Para qué dedicarle tanto tiempo a Naciones Unidas, si realmente está saliendo muy poco para nosotros en esos debates”. Sabemos también que muchos otros temas de los que se ocupa Naciones Unidas tardan muchísimos años en discutirse, y finalmente sale algún tratado, alguna recomendación, etcétera. Pero es un espacio internacional que se ha abierto y que ha sido ocupado progresivamente por una gran cantidad de organizaciones indígenas. Para mí, eso es un avance, un progreso; creo que se ha logrado algo y ahora es muy importante consolidarlo. Yo creo que las resoluciones y las propuestas y las declaraciones que puedan hacer espacios como

SIMPOSIO

este, sobre América Profunda, puede ser un insumo importante para este debate, también a nivel del sistema de Naciones Unidas. Gracias.

GRIMALDO RENGIFO: Muchas gracias, Rodolfo. Ahora vamos a escuchar unas palabras de Gustavo.

GUSTAVO ESTEVA: Grimaldo y yo queremos expresar nuestros múltiples reconocimientos a muchísima gente involucrada en este proceso. Antes que nada a ustedes, los participantes, les agradecemos que hayan aceptado la invitación, y este agradecimiento incluye los esfuerzos que muchos de ustedes hicieron. Yo creo que es importante que todos sepan que algunos de ustedes están aquí con recursos por su cuenta, personales o de su organización, para poder asistir a este evento. Les agradecemos que hayan venido y al mismo tiempo, de manera muy especial, la forma en que participaron en el coloquio y en el simposio. Fue excepcional realmente ver el espíritu, las condiciones en que se efectuaron las conversaciones. Algún amigo participante de España nos decía: "Si esto que está pasando aquí ocurriera en mi país, ya estarían sacándose los ojos y dándose de trompadas". Se oían de pronto dos puntos de vista radicalmente opuestos, el blanco y el negro, y la conversación seguía suavemente, y a partir de esas posiciones contrarias se empezaba a hilvanar un acuerdo. Fue un espíritu y una actitud excepcional de eventos como éste, y lo agradecemos mucho.

Tenemos que agradecer, desde luego, a las instituciones. Es claro que todo este esfuerzo fue posible por el apoyo decidido, respetuoso, cálido y creativo de la Dirección General de Culturas Populares e Indígenas y de su directora, Griselda Galicia García, que nos acompañó en la inauguración del coloquio. Nada de esto podría ser sin el esfuerzo personal y comprometido, de un desgaste inconcebible, de Carlos Plascencia

y de Silvia Olvera, que ahí están. Quiero mencionar que ha sido verdaderamente increíble lo que han hecho en estos días, y mucho tiempo antes, Marisol, Carolina y Nubia; qué haríamos sin Aarón corriendo por las copias (el domingo no hay copias por este lugar, y él atravesó la ciudad, a velocidades increíbles, para ir al único lugar donde hay copias las 24 horas y que pudiéramos tener todas esas copias). Pienso en Mercedes, en Norma, en Vicky, en Silvia Toledo, en Raymundo, en Rosario, en Juan José y en Abelardo y en Sandra y en no sé cuántos más.

Qué hubiéramos hecho sin esos increíbles relatores, sin Bety, Guillermo, Sergio, Isa y Oliver, que en tiempo récord hicieron un trabajo excepcional. Yo siempre estaba creyendo que era un invento, pero parecía ser una reproducción fiel de las conversaciones. Qué haríamos sin nuestros pedidores de palabras, como Jessica, Michael, Paulina. O sin Mojdhe que yo la veía el sábado a punto de morir, rompiendo algún récord internacional después de traducir sin parar, en traducción simultánea, durante 7 horas seguidas. O sin Mónica, mi nieta, que estuvo corriendo de un lado para otro, apoyando todo lo que se ofrecía. O sin los trabajos que se hicieron antes; muchos de ustedes conocieron a Mariana Kurlat, recibieron cartas de ella. Y todos los trabajos preparatorios para este lugar.

Quisiera mencionar algunos trabajos excepcionales. Hace algún tiempo nos preguntábamos qué hacer para obtener una imagen visual de este evento, cómo representar de alguna manera a la América Profunda. Nos repugnaba la idea de poner un simple mapa que, además (ya se discutió aquí), no es nuestro y es un nombre italiano y todo esto. ¿Cómo representar América profunda? Le planteamos el problema a algunos colaboradores, e Isa, que participó en la relatoría también y es una prodigiosa dibujante, encontró una ilustración de un mural en Cacaxtla que representa la planta

SESIÓN PLENARIA

de maíz con unas figuritas muy especiales dentro de la planta. A partir de esto y con su imaginación, combinó un diseño en que, a partir de los caracoles, que tienen sentido en todos nuestros pueblos (y un sentido muy actualizado a partir del pasado 8 de agosto), nace una planta de maíz, que es otro de los elementos centrales que nos han unido a todos los pueblos del continente. Y con esto hizo un espléndido dibujo, y Mónica, una diseñadora del equipo de Culturas Populares, convirtió ese dibujo original de Isa Hinojosa en los diseños que ustedes están viendo en todos los materiales que se han distribuido.

Tenemos que agradecerles a todos ellos, y a no sé cuántos más, que dieron la vida por esto. (Aplausos). Lo que ellos demostraron, y de una manera muy linda, es que la noción de servicio de que hemos estado hablando cuatro días, y que caracteriza la realidad, la actitud, la manera de ser de nuestros pueblos, no sólo se da en ellos, sino que contagia y contamina a otros, y que ha sido en ese espíritu de servicio, de dedicación al otro, como esto ha sido posible. Ha sido, también con un espíritu festivo, y con este espíritu festivo queremos invitarlos también a una fiesta. No se pueden hacer estas cosas sin fiesta: lo sabemos todos, lo hemos dicho todos los días, y queremos invitarlos a la fiesta del maíz. Es otra iniciativa que un grupo de organizaciones empezó hace un par de años y que era también un homenaje a Guillermo Bonfil. Se organizó una exposición que se llama "Sin maíz no hay país". Es claramente una expresión política en que queremos mostrar que sin el maíz no podemos sobrevivir como nación, y que ese maíz nuestro está siendo constantemente atacado. En febrero de este año se inauguró la exposición en el Museo Nacional de Culturas Populares, que fue inaugurado hace 20 años con una exposición de Guillermo Bonfil que planteaba el maíz como fundamento de la cultura mexicana. Esta bella exposición cierra sus puertas en la Ciudad de

México porque ahora empieza una itinerancia por el país, por Centroamérica, por Estados Unidos. Cierra sus puertas el día de mañana, y al cerrar las puertas esperamos que todos ustedes puedan venir. Habrá una visita a la exposición a las cuatro de la tarde; después, un pequeño foro para compartir, combinar las ideas de América profunda y del maíz, de lo que significa el maíz para todos nosotros; y al final empieza la fiesta, donde habrá todo lo que sale del maíz: tamales, memelitas y todo lo demás. Y no podremos evitar incluir algunos mezcales. Todos ustedes están invitados.

Una cosa más que por poco se me pasa: quisiéramos manifestar el reconocimiento que sentimos por ustedes con un diploma, uno de esos papeles que se usan como ritual moderno, pero no queremos hacer el ritual moderno de que cada uno de ustedes pase, todos aplaudan y le entreguemos a cada uno su diploma, su constancia de haber estado aquí. Entonces, vamos a empezar a pasar en este momento los diplomas. Están en orden alfabético de nombre, no de apellido. Cada quien toma el suyo y esto nos permitirá hacerlo más rápidamente para que puedan llevarse este diploma que expresa, sobre todo, nuestro reconocimiento.

GRIMALDO RENGIFO: Muchas gracias, Gustavo. Nuevamente, muchas gracias, Rodolfo.

GUSTAVO ESTEVA: A continuación, y para enterarnos todos de lo que sucedió en las mesas, los relatores van a leer los testimonios de cada una de ellas. Pediría en primer término a Oliver, de la mesa 1, que dé lectura a su relatoría.

OLIVER FROELING: (Lee relatoría)

GUSTAVO ESTEVA: Muchas gracias, Oliver. Por favor, la relatoría de la mesa número dos.

SERGIO BELTRÁN: Buenas tardes. Espero que haya logrado resumir la riqueza y la diversidad de nuestra charla en la mañana, y si no es así,

SIMPOSIO

pido disculpas de antemano a mis compañeros de mesa. (Lee relatoría)

GUSTAVO ESTEVA: Gracias, Sergio. Veamos la tercera mesa, por favor.

ISA HINOJOSA: Pues yo realmente sí me disculpo, porque era un mar de cosas las que se expusieron ahí y sí creo que hay bastantes omisiones.

(Lee relatoría)

GUSTAVO ESTEVA: Guillermo, por favor, la mesa cuatro.

GUILLERMO MENDIZÁBAL: (Lee relatoría)

GUSTAVO ESTEVA: Muchas gracias, Guillermo. Sea que lo hayan inventado o sea un relato fiel de la plática, se trata de muy lindos textos. Muchas gracias, Oliver, Sergio, Isa, Guillermo, por estas relatorías.

Quiero ahora presentar una muy fuerte reclamación a los organizadores: me siento francamente excluido y marginado. Cada vez que me sentaba en una mesa a escuchar una sabrosa plática, era yo expulsado violentamente de ella para atender alguna catástrofe que ocurría en otro lugar, y de esta manera no pude asistir a ninguna de las conversaciones. Lo reclamo vigorosamente, pero, como dijo Benjamín Chaj y consta en la relatoría de esta mañana, es fácil negociar con otros; lo difícil es negociar con uno mismo; es fácil perdonar a otros; lo difícil es perdonarse uno mismo. Así que estoy atrapado. Pero ayer escuché una historia de Marcela Machaca, que contó el drama espantoso de que murieron 80 por ciento de las personas de su comunidad, 8 de cada diez, y ella agregó: "Pero nos lo merecíamos, nos lo merecíamos porque habíamos dejado de oír las señas, porque no habíamos escuchado lo que nos decían los cerros y lo que nos decían los sapos, lo que nos decían los Dioses; estábamos tomando un mal camino y

por esto nos lo merecíamos". Esto que oí de Marcela me enseña que quizás no he estado oyendo bien las señas y quiero oírlas ahora, y estoy decidido a que mañana me sentaré tranquilamente a platicar con nuestros amigos en una mesa y no escucharé ningún llamado sobre catástrofes, porque además no pude resolver ninguna de las catástrofes. Mañana escucharé bien esas señas y ya no me sentiré excluido.

Ahora, para continuar esta sesión, Grimaldo Rengifo va a hacer algunos comentarios.

GRIMALDO RENGIFO: Lo que voy a hacer ahora, en unos minutos, es hacerles a ustedes una propuesta que he conversado con mi colega Marcela Machaca como parte integrante de la familia del PRATEC y también con Gustavo Esteva del CEDI, con quien nos une una vieja amistad.

Pero antes de hacer la propuesta, permítanme ustedes decirles cómo llegamos nosotros los de PRATEC a esta propuesta de América Profunda. Y lo voy a hacer, como no puedo hacerlo de otro modo, nuevamente y seguro para algunos de ustedes cansador, con una metáfora chacarera, porque eso es lo que más o menos conozco. *Chacra* es el campo de cultivo en los Andes quechuas, una palabra similar aquí sería lo de la milpa, como en aimara sería digamos *yapu*, y esta es la manera como en general se le usa, es común escuchar allá en los Andes Peruanos a los chacareros: voy a mi chacra ¿no? Voy a mi chacra; y fíjense nosotros utilizamos la palabra chacarero. Chacarero para el comunario, para el comunero, para el campesino, para el indígena, muy pocas veces, les confieso, muy poquitas veces nos llamamos indígenas, entonces lo que más usamos es la palabra chacarero, porque eso es lo que sabemos hacer, y entonces a través de esta metáfora chacarera, entiéndanlo ustedes en su dimensión, voy a tratar de rastrear cómo es que

SESIÓN PLENARIA

llegó o cómo es que llegamos a la América Profunda. La primera noción que hace referencia a chacra ya lo dije, es campo de cultivo, nosotros hablamos así: chacra de papas, chacra de maíces, chacra de habas, chacra de trigo, chacra de cebada, chacra de tomates, etc., etc., es el espacio donde nosotros cultivamos la diversidad agrícola que en los Andes cobra una de sus expresiones más ricas del planeta, pero chacra no solamente es el campo de cultivo, en los Andes especialmente en las partes altas, los criadores de llamas y alpacas suelen decir, refiriéndose a la llama, *chacra* con patas en aimara sería *kayuni*, *yapu* es chacra y *kayuni* patas, "es mi chacra con patas". Entonces chacra no es solamente el espacio agrícola, chacra es también los animales que uno cría. Pero también cuando ustedes van a la Amazonía, en la parte alta hay una impresionante cantidad de lavaderos de oro de estos ríos que bajan de los Andes hacia la Amazonía y llevan pues minerales, mucha gente de los Andes baja en cierta temporada a coleccionar pepitas de oro y como son varias comunidades, las familias reparten los riachuelos en pequeños espacios y a cada tramo de este riachuelo le llaman chacra de oro, tengo mi chacra de oro. En Cuzco, antes de llegar a Machupichu, entre Cuzco y Machupichu hay una área donde hay pirámides concéntricas, y cerca de esto hay un conjunto de terrazas donde se cultiva, donde se cría sal y la gente de Maras de esta comunidad que accede a estas terrazas de sal, usualmente suele decir: "me estoy yendo a mi chacra de sal". En los bordes del lago Titicaca hay una enorme cantidad de totora de la cual se hacen las balsas y otras cosas más, estos totorales están también de alguna manera divididos y las familias que acceden a ellos suelen llamar a estos espacios "mi chacra de totora".

Entonces, la noción de chacra en los Andes es sumamente amplia, pero también chacra no solamente tienen los humanos, chacra

tienen también la naturaleza es común por ejemplo, lo que en la agronomía solemos llamar, las papas silvestres, en la vivencia andina a estas papas que son progenitoras de las papas cultivadas les llama en quechua *atocpan* papa. En quechua *atoc* es zorro, son las papas del zorro porque es el zorro el que las cría y aparecen en las chacras de la colectividad humana. Se dice, déjalas ahí nomás porque son las chacras del zorro y así también hay chacras de las perdices; hay el maíz de la perdiz. Entonces, la naturaleza también es chacarera, cría, pero no solamente eso, los venados dentro de la vivencia andina se consideran crianza de los cerros deidad, que en quechua se llaman los apus ¿no? Éstas, las deidades telúricas también tienen su chacra, todos los animales silvestres, que nosotros llamamos silvestres porque esta dicotomía silvestre-domesticado no existe en la vivencia andina todos somos crianzas.

Entonces, un atributo dentro de la cosmovisión andina es el de ser chacarero, el ser criador, todos somos criadores, nadie está excluido de la crianza. La relación con la chacra no es una vivencia del tiempo lineal de la evolución. Algunos de ustedes probablemente han accedido a un libro de Guamán Poma de Ayala que se llama "Nueva Crónica y Buen Gobierno", que cuando ustedes lo hojean tiene unos excelentes dibujos, unos gráficos, él era catequista, y es probable que su superior en algún momento le mandó a dibujar a Adán y Eva, para enseñar dentro de la Doctrina Cristiana quiénes fueron nuestros primeros padres. Cuando ustedes se percatan bien cómo dibuja a Adán y Eva, los dibuja como chacareros. No puede pensar Guamán Poma de Ayala que alguien haya sido recolector primero, después cazador, o cazador recolector y después haya sido agricultor, la noción de revolución neolítica, pues, no existe. Nosotros por eso decimos ¿desde cuándo son chacareros? Desde siempre, ¿no? Siempre, así ha sido la vida, de modo que para nosotros esta noción de chacra está en el nudo

SIMPOSIO

mismo de la manera cómo entendemos la cultura andina, y por eso es que hemos acuñado la frase de agrocentrismo como una noción que enhebra y que tiñe la vida andina, por lo menos la peruana. El lenguaje, cuando ustedes revisan el léxico, el vocabulario quechua, que se ha hecho en general, está sumamente marcado por la agricultura. Nuestro lenguaje es un lenguaje fundamentalmente agrícola, nuestra organización, nuestra organicidad social está marcada por la agricultura. La religiosidad es fundamentalmente una religiosidad que está bastante enlazada con el ciclo agrícola. Las artes, la pintura, todo tiene que ver con la chacra, esto es increíble en nuestras culturas y esto se puede ver mucho en los mantos y se puede ver en la cerámica.

Cuando uno va a un museo, la chacra se muestra inevitablemente como una realidad que nos coge a todos. La pregunta entonces es ¿qué es la chacra? La definimos como un espacio de crianza en el cual nosotros criamos y al mismo tiempo nos crían. Y la expresión máxima de esta relación de mutualidad, de esta relación, de crianza mutua es pues, el hecho de decir: "yo tengo a mi mamá biológica, pero también la Pacha Mama es mi madre". De modo que el humano tiene una relación con la naturaleza que también es una relación sagrada. La crianza resume esta tridimensionalidad de la vida en los Andes, también sabemos decir, y esto es en gran parte el esfuerzo de acompañamiento que realizamos; los chacareros saben decir: ¿de qué sirve que una chacra florezca si el paisaje está erosionado? Es decir, normalmente en los Andes estamos acostumbrados a la pendiente, más del 85% de nuestro territorio es arrugado, entonces para nosotros la noción de plano es lo menos, y lo general la pendiente, lo escarpado es lo que tiñe nuestro paisaje. Entonces nosotros decimos: "no basta que una chacra florezca se necesita que todas las chacras florezcan, que el paisaje florezca". Y el paisaje en los Andes es una pendiente en la que, en la parte alta están los pastos naturales, luego las chacras de tubérculos, luego los maizales, luego

los frutales y los bosques en distintos lugares. Cuando esto guarda armonía decimos: "qué paisaje tan saludable". Pero lo que ocurre es que este paisaje no está saludable hoy en día en los Andes, y entonces, no estamos pasando por un buen momento en la vida andina. Nuestras chacras no están del todo floreciendo, el paisaje en su conjunto, no muestra el vigor que uno quisiera.

Ampliando nuestra noción de paisaje, lo que vemos son los Andes y en general todas las culturas chacareras como el gran paisaje de la América, y para nosotros, la erosión de una chacra, el mal momento de una cultura afecta nuestra salud porque en la medida en que una chacra maya, una chacra zapoteca, una chacra aimara, una chacra mapuche no esté bien, no estamos bien todos. El paisaje, la chacra para florecer, mi chacra para florecer requiere que el paisaje esté sano, y entonces esto es lo que nos trae a México, esto es lo que nos trae a explorar los caminos de la América Profunda, tratar de hacer *ayni*, tratar de hacer *minka*, tratar de compartir y de ver qué es lo que hay aquí que puede enriquecer la chacra nuestra y modestamente, qué semillas de nuestra chacra pueden ser útiles acá para hacer florecer el paisaje de la América Profunda.

Oteamos el mundo desde nuestra chacra, y hemos venido acá justamente para eso, para enriquecernos de las enseñanzas y ciertamente, nos vamos enriquecidos de lo que escuchamos acá. Hemos venido fundamentalmente para escuchar y porque también lo que pasa aquí nos compromete en la regeneración de nuestra chacra. Es por eso que nosotros frente a un llamado que hizo el CEDI a través de Gustavo Esteva, hace unos 18 meses, vimos un camino dentro de los variados para hermanarnos y criar esta chacra grande que es la América Profunda. Eso quería decirles y del por qué utilizar esta metáfora chacarera. Entonces dentro de este espacio de crianza mutua es que quisiera presentar a ustedes la propuesta de continuar conversando si hay la posibilidad de conversar por otros medios, lo que queremos es continuar con la

SESIÓN PLENARIA

conversación. Entonces es en este sentido que queremos lanzar esta propuesta como otro modo de seguir conversando y solamente como una propuesta que la hemos conversado entre el CEDI y PRATEC para conversar sobre esta propuesta de crear un servicio de interacción utilizando diversos medios como pueden ser la radio, los videos, la palabra impresa, la vía electrónica, y eventualmente pensar en nuevos intercambios siguiendo las propias iniciativas que puedan generarse en algún lugar. Te invito, Gustavo y te invito Marcela a que me acompañen a conversar. Marcela y su grupo han promovido una radio comunitaria: Radio Quispillacta en la Ciudad de Ayacucho, este año ha sido ganadora de un premio de la UNESCO, ella puede contar sobre esto en razón del esfuerzo que han colocado por tratar de hacer un medio de conversación entre las comunidades andinas quechuas del centro del Perú. Entonces, le voy a dar la palabra a Gustavo, y luego a Marcela para explicar un poquito esta posibilidad de poner en relación las radios comunitarias que hoy día son gestionadas por comunidades en distintas comunidades de la América.

GUSTAVO ESTEVA: Lo que hemos estado platicando con otros amigos es que sabemos muy bien que nada sustituye el intercambio personal, sabemos que no hay nada que pueda suplir el tipo de interacción que hemos estado teniendo en estos días, pero podemos conformarnos también con algo menos que es claramente preferible a nada, no podemos estarnos viendo todo el tiempo, no podemos viajar tan lejos todo el tiempo para poder tener estas conversaciones personales. Y entonces tratamos de explorar cómo podríamos tener un intercambio más frecuente, una interacción más frecuente entre todos nosotros y otros amigos y los amigos de nuestros amigos para estar explorando, caminando estos caminos que les estamos llamando ahora de la América Profunda. Entonces quisiéramos empezar cosas como por ejemplo

un servicio, todo esto lo concebimos como una forma de servicio en la tradición de nuestras comunidades, un servicio que permitiera a cualquier persona desde cualquier punto de esta América Profunda compartir un texto que generó un cuadernito, o que generó un artículo o un libro completo, o el resultado de un taller, y quiere compartir eso que salió en su comunidad en su región con otras personas de toda la región. El servicio que en ese caso estaríamos ofreciendo utilizando las tecnologías electrónicas es que si esa persona puede comprometerse a adquirir ella misma 50 ejemplares de su texto, de su cuadernito, de su libro, y la red puede absorber otros 50 ejemplares quedaría garantizada la transformación de ese material en un libro, ya sea un libro de carácter impreso como el objeto libro, o ya sea un libro de tipo electrónico enviado por la red para que se reciba en una pantalla del otro lado, este sería una especie de servicio. No habría en este mecanismo un centro, un consejo editorial, alguien que decidiera: esto se publica, esto no. Es lo generado en cualquier punto de la red, que recircula a toda la red con una facilidad desde el punto de vista económico, desde el punto de vista comercial, este tipo de servicios podrían extenderse a otras áreas.

Hace 25, hace 30 años en el Perú, estuvieron haciendo unas experiencias con video realmente formidables, el vídeo que se hacía en las comunidades, la forma en que utilizaban el nuevo instrumento para platicar entre ellos, no, no eran videos didácticos, no eran instrumentos pedagógicos era una forma de platicar utilizando la imagen. Aprendimos de ellos y en México por ejemplo, con esa enseñanza, habiendo sido criados por los amigos de Perú, empezamos a trabajar con videos, y ya está, hay una efervescencia de videos producidos en las comunidades, criados en las comunidades. Parece que podemos aprender mucho unos de otros, y que podríamos estarnos enviando videos de distintos mecanismos para poder

SIMPOSIO

intercambiar estas experiencias, y hay otros campos en que esto puede ampliarse, yo quiero oír las experiencias de Marcela sobre radio comunitaria, creo que son excepcionales, pero hay también nuestras radios, algunas clandestinas, todas perseguidas, pero tenemos también nuestras radios comunitarias, se han estado generando estas capacidades en nuestros pueblos. Podemos empezar quizás a intercambiarnos algunos programas, algo que se generó en Quispillaca puede ser enviado a algo que se generó en Guelatao, podemos empezar a intercambiar programas, y al rato, ¿por qué no? seguimos soñando. Ya hay tecnologías fáciles que conectan de una radio comunitaria a otra y al rato tenemos una red que abarque la América Profunda, conectando unas radios comunitarias con otras, y podemos usar también para nuestro provecho todos los recursos del sistema electrónico, para tener nuestras conferencias, para tener nuestras páginas, todo el tiempo pensando en que pueda haber servicios idealmente múltiples, nudos de esta red que se iría formando, que no hubiera un sólo nudo. Que puede iniciarse el servicio en una parte pero que luego se multiplica y otras personas, otras organizaciones se convierten también en nudo de esa red, hasta que es una red que puede soportar un peso importante. Es simple la idea, es una propuesta, a ver si hay otros que la quieran acoger si hay otros que puedan interesarse en este sistema que puede empezar a funcionar desde pasado mañana temprano.

GRIMALDO RENGIFO: Marcela te voy a pedir que cuentes algo de la radio comunitaria a ver si esbozas unos hilos para tender una red.

MARCELA MACHACA: Bueno, gracias por la invitación, cualquiera pensaría que venimos a hacer una propuesta trayendola bajo el sobaco se dice creo. En realidad creo que estas ganas de conversar se vienen a gusto cuando precisamente las cosas no están planificadas ¿no? Creo que parte de eso es esta conversación

y que así deben saber, así deben consentirnos las deidades que nos están protegiendo, las deidades mayas, aztecas ¿no? Bueno, en esas ganas de compartir también lo nuestro igualmente con otras comunidades es que se funda, se crea la radio Quispillacta, cuyo nombre precisamente es el nombre de nuestra propia comunidad, una radio quechua, que fue como dice Grimaldo, ya ganadora de un premio internacional, el premio Comunicación Rural 2001 de la UNESCO, que este año recién en realidad hemos recogido el premio en París con el presidente de la comunidad de Quispillacta. Pero en todo caso, esta radio parece que es la única en Perú, o tal vez es el orgullo que me hace decir esto, porque mi comunidad parece ser única ¿no? Pero en todo caso es única porque está precisamente para fortalecer, para hacer brillar la chacra no sólo quispillactina ¿no? sino también hacer brillar, acompañarse, tratar de brillar, no sólo Quispillacta, no sólo dentro de la comunidad de Quispillacta, sino también comunidades que quieren hacer brillar su chacra ¿no? Y eso fue precisamente la intención o el motivo de nuestra radio, bueno si contáramos pareciera, va a ser muy largo. Esta radio nace todavía en los años 91, 92, 93. En esos tiempos peleamos, digamos como comunidad, con un proyecto de riego, es un proyecto, el más grande de esta zona, el proyecto especial Río Cachi, el que como ustedes podrán entender, supone reclamos y todo eso ¿no? Las tierra que nos quitan porque somos cabecera de este proyecto de riego del proyecto Cachi, gran parte de nuestras tierras han sido afectadas por este proyecto y pasa por nuestra comunidad, y el embalse, la represa incluso nos lleva más de 400 hectáreas de tierra comunal. Entonces, ese tiempo fue necesario, pensamos que estábamos en un momento en que nuestras quejas digamos, no se hacían escuchar sino que eran más bien tergiversadas en el sentido de que pareciera que estábamos en contra de este

SESIÓN PLENARIA

proyecto porque este proyecto iba a la ciudad, para generar electricidad pero también iba para la agricultura comercial. Bueno, pero en todo caso los medios de comunicación lo que sí habían hecho era tergiversar lo que decíamos, lo que hacíamos para enfrentarnos muchas veces con la gente de la ciudad ¿no?

Entonces esas veces siendo parte de la directiva comunal y también siendo miembro de mi organización que es la Asociación Bartolomé Aripaylla, pues conversamos mucho con las autoridades, y como en broma decíamos: "qué bueno sería que tengamos nuestra radio". Tener nuestra radio para poder comunicar lo que estamos diciendo, a lo mejor y aunque por la radio digamos, nadie va a escuchar, pero por lo menos entre nosotros pasaríamos, nos pasaríamos la voz ¿no? Bueno, fue eso, un poco la historia que nos lleva digamos a soñar en esto de tener una radio y logramos tenerla entre el año 98, 99, ya para 2000 la teníamos prácticamente saliendo al aire. En concreto, lo que hacemos por la radio, es esta forma de pensar, esta forma de sentir que no lo hacen otros medio de comunicación, porque básicamente es eso lo que hacemos alrededor de la radio.

Bueno la radio está ubicada en la ciudad, en Ayacucho mismo, se puede decir que hasta en el mismo corazón de Ayacucho, pues tenemos una oficina, un local comunal, una casa comunal, bueno parece que Quispillacta tiene todo un mecanismo de digestión de la ciudad nos hemos metido en Ayacucho, hasta en Lima tenemos una casa comunal cerquita ahí al Palacio del Gobierno. En Ayacucho tenemos esta casa, parte de este local comunal lo hemos dedicado a la radio ¿no?, y alrededor de ésta lo que nos generó, bueno ya teniendo la radio nos apoyó una ONG francesa, suiza, franco suizo, una ONG que trae dinero para comprar el equipo. Luego la tierra nos la hemos comprado con dinero que habíamos reclamado del proyecto Cachi, y esto lo hicimos dentro de la

ciudad misma. Sirvió para juntar a la gente digamos migrante, estudiante quispillactino en la ciudad. Teníamos la radio y después dijimos: -¿y ahora cómo vamos a hacer, que ahora tenemos la radio, ahora quién nos va a ayudar a difundir, a conducir? Bueno las autoridades decían, pues hay que contratar un locutor profesional y todo eso para que pudiéramos pagar, luego nos mandará nuestros mensajes y todo eso lo que queremos. Después dijimos: -sí pero para eso no lo hemos hecho, era para poder conversar nosotros mismos, para poder comunicarnos, para poder conversar a través de la radio. Y es así como llamamos a la gente, al inicio salimos casi todos locutores, operadores, miembros de mi asociación casi todos con algo de las autoridades, pero después dijimos: así no vamos a poder aguantar más porque nosotros nos dedicamos a otras cosas, ¿no? a acompañar la vida agrícola chacarera, no la radio, no estaba en nuestros planes digamos. Entonces con las autoridades llamamos por la radio diciendo nomás vamos a cerrar; y el día que llamamos se presentó gente que ni siquiera habíamos conocido ¿no? Porque en Ayacucho hay muchos migrantes de Quispillacta, los hijos de sus hijos.

Entonces ahí empezamos a decir: -mira sabes qué, tenemos nuestra radio, nuestra comunidad ha adquirido esta radio, ¿qué hacemos? Y un poco se sacan las opiniones de, bueno pues para qué es entonces la radio, es para difundir nuestra cultura, es para difundir lo que sentimos. Y formamos una especie de equipo con apoyo de otros, de otro amigo que está dedicado a la radio en Puno. Es un amigo que no es de una empresa radial pero que sí más o menos se dedica a difundir, la cultura campesina. Entonces, con ayuda de ellos un poquito nos ponemos a hacer un equipo y se seleccionó digamos unas 10 personas; de 10 personas se seleccionó como 6 personas que dijeron: -bueno yo voy a tener esta hora, tú tienes esta hora, yo de qué voy a hablar, o de qué va a ser

SIMPOSIO

mi programa central. Bueno mía va a ser la fiesta, mía va a ser la chacra, mía va a ser la organización así un poco dividiéndose ¿no?, mía va a ser el clima. Pero después, luego de haber salido, nos hemos reunido y un poco para compartir cómo nos había ido en la difusión, cómo nos había ido, cómo nos habíamos sentido, entonces dijeron: "miren saben qué, al primer día que salí en realidad yo no sabía nada de la fiesta, de la comunidad yo no había pensado en esto nunca, de difundirlo ni mucho menos. Yo no sé cómo era la fiesta del agua, pero ya he visto, y a lo que he visto es como que no me satisfacía para difundir. Entonces lo que he hecho al segundo día de haber hecho el programa es correr donde mi abuela, donde mi abuelita, donde mi mamá que está felizmente aquí en la misma ciudad así que esto me permitió interesarme en cómo era antes, cómo está ahora, cómo lo ve ahora. Entonces, la radio, este programa a lo que me llevó es a lo que muchas veces la gente me había hecho avergonzar de nuestra cultura, yo me había avergonzado de hablar de la fiesta, yo me había avergonzado de hablar de la chacra, me había avergonzado de hacer esto en la Universidad, por ejemplo. Nunca me he sentido quispillactino, yo nunca he dicho que soy de Quispillacta pero esta cuestión de hacer, difundir con responsabilidad, porque sentía ¿como digo que siento algo si no es así? O sea, digo mi opinión, pero siento que no es así, yo tengo que pedir la opinión de mi familia, la opinión del *ayllu*, la opinión de las autoridades. Eso me permitió ver que prácticamente yo no sabía nada".

Entonces, eso nos motivó mucho más y yo creo que es eso lo que estamos haciendo dentro de la radio. La radio ha sido un medio para juntar a los jóvenes que están en la Universidad básicamente, en las diferentes facultades, en los diferentes ciclos e Institutos superiores. Bueno, las radios de la competencia dicen de nosotros: "es una radio de chacras". También nos hacen ver despectivamente, ¿no? Es radio de, como quien dice, no sé pero algo

como quien dice radio de los indios, radio de los peores, de lo último digamos ¿no?

Eso se dice en el medio digamos oficial de los medios de comunicación, pero también rápidamente hemos subido lo que se llama en el *rating*, así que tenemos altísima sintonía en AM es de onda media. Y en la ciudad incluso tenemos una sintonía muy alta, altísima ¿no? De tal manera que, bueno las radios son, a nuestro parecer las demás radios de onda corta, casi no hay onda media no hay, hay una radio nomás que trata de recoger la música campesina, la música digamos, básicamente rural ¿no?

Pero entonces nos dicen mira, ¿y cómo es que van a sostenerse ustedes? entonces, otra cosa es que después de ver, de tener la radio dijimos ¿y ahora con qué nos vamos a mantener? porque no teníamos dinero para producir los programas, para pagar ni propina para los que van a conducir, no teníamos nada de eso ¿no?, no teníamos dinero. Bueno, pero cuando ganamos el *rating* de nuestra audiencia, también la gente de las propagandas se vinieron hacia nosotros: las primeras propagandas pero no son de los agroquímicos que es para la zona rural. Entonces ahí se nos plantea otro reto ¿no? Ahora necesitamos plata, pero también se está contra nuestra crianza, no nos va a permitir criarla y nosotros estamos a favor de que los agroquímicos se vayan de nuestras chacras, que no vuelvan más. Entonces, ahora cómo hacemos si nosotros mismos vamos a aceptar una publicidad de un agroquímico. Ahí dijimos, no pues, aunque no tengamos nada no tenemos que aceptar ni una de estas propagandas de agroquímicos. Bueno, no aceptamos esta publicidad de los agroquímicos, no tenemos hasta ahora ninguna publicidad, tampoco si vienen los partidos políticos. Los partidos políticos igualmente algún tiempo han querido subirse, bueno salimos en el peor momento de nuestra vida política peruana, el año 2000, es el año más tenso digamos, en el que el chinito se va pues, y quiere, pero antes de irse está con una re-reelección, pero muy, muy, muy

SESIÓN PLENARIA

fuerte. Tuvimos una intervención incluso de uno de esos diputados que prácticamente nos amenaza para que se cierre, y ustedes saben que casi todos los medios de comunicación han estado involucrados con el Fujimori, ¿no? y no hemos sido la excepción, quisieron efectivamente utilizar nuestra radio, y felizmente los apus saben lo que hacen, las deidades creo que sí saben lo que hacen, el clima también, la naturaleza misma sabe, y ese mes, me parece que fue marzo, cuando dijeron que venía este congresista a Ayacucho que radio Quispillaccta era una de las gestiones públicas del gobierno actual, y no podíamos decir no, porque aparecía en todos sus volantes. Contra esa propaganda apenas teníamos nuestros medios de comunicación, la difusión digamos, apenas no se sabía bien, pero felizmente para esa época cuando vino este congresista, llegó un rayo de esos que fulminó nuestros equipos, malogró todo el equipo y no lo hemos arreglado hasta que se vaya el congresista. Vino y dijo que sí pues, se malogró nuestro equipo y no podemos como salir ¿no?

Y bueno, mientras pasaban todas esas tensiones electorales, hasta allí ya pues prácticamente teníamos que arreglarlo. Pero entonces yo creo que sí saben los apus lo que quiere uno ¿no? Bueno esta radio está como para criar, y también para ser criado, si hay esa posibilidad de poder conversar con otras radios, bienvenida sea. Nuestro espacio está abierto no sólo para la gente digamos, de comunidades rurales sino también para las comunidades que radican en la ciudad ¿no? Ese es un espacio siempre y cuando esté para

fortalecernos y está precisamente para tender puentes entre las diferentes culturas, entre las diferentes maneras de ver, de sentir, de pensar ¿no? Bueno creo que eso sería con respecto a esta experiencia que tenemos y básicamente es pues quechua ¿no? Últimamente estamos tratando de conectarnos, claro que es difícil en las circunstancias que tenemos, porque no tenemos un equipo bueno como se puede decir ¿no?, hacemos lo que podemos, pero tratamos de salir al aire con todo lo que sabe nuestra cultura, y nuestra comunidad. Bueno ese sería el espacio que ofrece radio Quispillaccta y las posibilidades yo creo que están porque también antes de ayer nomás creo, nos conversaba uno de un medio de comunicación, no sé si estará presente aquí, que aquí también existía una radio comunitaria, no sé si será de ésta naturaleza pero también, nos decía que todos los medios de comunicación estamos en la mira del poder también ¿no? Muchas veces enlazando puentes nos podemos fortalecer también ¿no?

GRIMALDO RENGIFO: Muy bien, muchas gracias Marcela, en todo caso el día de mañana volveremos a conversar. Está digamos, expresada nuestra opinión sobre este deseo de continuar la conversación y por tanto estamos abiertos a la incorporación, inclusión ahora o más tarde de quienes se sienten interesados en esta experiencia. Muy bien Gustavo, muchas gracias por haberme dado esta oportunidad, gracias a ustedes, muchas gracias.

GUSTAVO ESTEVA: Con esto cerramos esta sesión. Gracias a todos por su participación. □



SIMPOSIO

INTERVENCIONES

(9 de diciembre de 2003, Antiguo Colegio de San Ildefonso, México, DF)

GUSTAVO ESTEVA: Deseamos ofrecerles una cordial bienvenida en nombre de los organizadores de este foro. Somos Grimaldo Rengifo, del Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas, y Gustavo Esteva, del Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales de Oaxaca. Están con nosotros Rodolfo Stavenhagen, Relator de las Naciones Unidas para los Pueblos Indios, y José del Val, en representación del Rector de la Universidad Nacional Autónoma de México, que nos ha facilitado este bello edificio. Antes de presentar a ustedes las conclusiones y acuerdos de los participantes en este encuentro, que en estos días reunió a dirigentes, personalidades, hombres y mujeres indígenas de tres continentes, queremos escuchar la voz de algunos de ellos. En primer término, le pido a Felipe Quispe, aymara de Bolivia, que nos dirija unas palabras.



FELIPE QUISPE: Muchas gracias, hermanos y hermanas. Yo soy Felipe Quispe. Soy de la nación aymara (podemos decir Bolivia). Yo vengo acá a encontrarme con mis hermanos indígenas. He aprendido mucho en estos días, pero también en algunos pasajes hemos tenido que igualar, acercar, nuestras vivencias. Por ejemplo, la discriminación racial terrible que tenemos. Ellos sufren igual que nosotros, y en su resistencia para sobrevivir somos lo mismo. Pero también

hemos visto que ellos tienen la misma forma de trabajar: la reciprocidad en las comunidades. Nosotros tenemos también la reciprocidad del aire, y así hemos encontrado otras gentes. Quizá no hemos pensado que los hermanos en México, en Guatemala, en Ecuador, en el Perú, en otros lugares, sufren y viven igual que nosotros. Esto se puede llevar hacia las comunidades y hacer esa transmisión. Lo voy a transmitir, lo voy a informar a todos mis hermanos, porque el movimiento indígena no puede ser solamente local: tiene que internacionalizarse.

Tenemos que conocernos más, porque sabemos muy bien que el enemigo no es uno solo y que el imperialismo es un peligro para nosotros. Quizá podemos tocar ese punto, porque los que dirigen acá esta América profunda se han cuidado mucho en ese campo. Pero también vemos que los indígenas no podemos continuar así por 500 años más. Es que ¡basta! Hasta aquí hemos sufrido; hasta aquí hemos sido discriminados racialmente; hemos sido confinados a los trabajos más forzados; hemos sido escalera política de los partidos políticos tradicionales en todos lugares. Ahora, esto es para nosotros. Nosotros también podemos autogovernarnos, podemos autoliberarnos. Es que eso es lo que pensamos nosotros, ese es el pensamiento verdadero de los indígenas aymaras, quechuas, guaraníes que existimos en Bolivia. Es por eso que se han hecho

FORO

muchas movilizaciones desde el 2 de septiembre hasta el 20 de octubre, hasta tumbar a un gobierno.

Yo quiero decir que nosotros, los indígenas, no podemos encarcelarnos solamente en lo cultural. Estamos por decir que nuestra cultura es parte de nosotros, pero también hay que ver la cultura política, tenemos que hablar de la visión política, tenemos que discutir.

Estoy contento, alegre, porque he aprendido mucho de mis hermanos. He escuchado a mis hermanos, lo que piensan, lo que quieren hacer acá en México y también en otros lugares. Yo creo que va a haber otros encuentros donde vamos a encontrarnos en el espíritu político. En nuestras chacras, en nuestros sembraderos, no estamos hablando solamente de nuestra cultura: no. Lo fundamental es que tenemos que ver a nuestro país, hasta cuándo vamos a ser manejados por los extranjeros, por los Colones que han colonizado nuestro territorio.

Quiero agradecerle a los señores que han preparado esta América profunda. Es un encuentro muy valioso para nosotros y va a ser bien recibido, porque he recogido esa ideología de mis hermanos. Doy agradecimientos a todos mis hermanos, a todos los que están acá, y quizá no he escuchado la cultura, las peticiones de los que no son indígenas, pero algunos hermanos mestizos han hablado, lo cual también es muy valioso. Eso es lo que podría decir, muchas gracias.

GUSTAVO ESTEVA: Escuchemos ahora a Nganeke Wilson, maorí de Nueva Zelanda.

NGANEKO WILSON: Soy estudiante en Te Wānanga-o-Raukawa, una universidad maorí de Otaki, mi ciudad. Toda la vida he crecido en el mundo maorí: empecé en una Kōhanga Reo, un centro de atención infantil donde se enseña en lengua maorí; de ahí pasé al Te Kura Kaupapa Māori o Te Rito, una escuela secundaria, para seguir en Te Wharekura o Te Rito, y de ahí a la

universidad. Todas las escuelas en que he estado se sustentan en las enseñanzas y los aprendizajes maorís.

La perspectiva maorí es similar, en muchas formas, a otras culturas indígenas. Creemos en cuidar el *papatūānuku*, la madre tierra, y todas las cosas que la rodean. Nos sentimos orgullosos de quiénes somos y de nuestra manera de ser. Tenemos nuestra propia espiritualidad en la que creemos, que respetamos y que seguimos practicando hasta ahora. Pero existe algo más que tenemos en común: nuestras luchas. Por muchos años, el pueblo maorí, al igual que otras culturas, ha sido relegado por otros. Nos estamos esforzando por recuperar nuestros derechos y tradiciones en nuestro propio país. Sin embargo, y a diferencia de muchas otras culturas de la sociedad de hoy, no enfrentamos a las fuerzas armadas ni luchamos con nuestras vidas por lo que es nuestro por derecho. Estamos tratando de educar a nuestra gente para poder luchar desde adentro. En este momento tenemos a nuestra gente dentro del parlamento, luchando y utilizando el Tratado de Waitangi, que fue firmado entre la reina de Inglaterra y los maorís en 1840. Contamos actualmente con muchas actas parlamentarias que reconocen este Tratado, así como a los valores y al estilo de vida maorí, para ayudar a luchar por lo que nos corresponde por derecho, así como para recuperar nuestro reconocimiento en Aotearoa, Nueva Zelanda.

Para mí, América profunda es algo que quiero llevar a mi comunidad y a la gente acuática de Nueva Zelanda. Es una gran oportunidad para reunir a las diferentes tribus de Nueva Zelanda, para discutir los diferentes asuntos que cada tribu está enfrentando en este momento, así como para intercambiar y compartir nuestros pensamientos y las diferentes formas de lograr lo que se necesita. Estar aquí es una experiencia increíble que comparé con mi pueblo en Nueva Zelanda. Gracias.

FORO

GUSTAVO ESTEVA: Escuchemos ahora a Fernando Ramos, zapoteco de Oaxaca.

FERNANDO RAMOS: Buenas tardes a todos los presentes, a todos y a todas. Llegamos por diferentes caminos para encontrarnos en este camino grande que fueron estos cuatro días. Aquí pudimos ver que tenemos las mismas esperanzas, los mismos sueños, porque reconocemos que, a pesar de caminar y llegar por diferentes caminos, todos tenemos un punto de partida común, una raíz común: la naturaleza. Somos hijos de las nubes, somos hijos del sol, somos hijos del maíz, somos hijos de la madre tierra. Después de encontrarnos, reconocernos y darle gusto a la palabra en estos cuatro días, regresamos por el mismo camino por donde llegamos, para regresar a casa, a nuestros pueblos y comunidades, y abrazarnos con los nuestros y compartir lo que aquí platicamos y aprendimos. Y seguiremos caminando por otros caminos, esos caminos que ya están señalados por los sueños de nuestros padres primeros. Guardamos la esperanza de volver a encontrarnos en otro camino grande para seguir compartiendo, alimentando, acariciando y criando nuestros sueños y nuestras esperanzas.

Esos caminos por los que llegamos, por los que vamos a regresar, por los que vamos a seguir caminando; esos caminos que hemos caminado siempre seguros de nosotros mismos, son las venas de esta América nuestra, de esta América profunda, de *Abya Yala*. Esos caminos son los que han dado vida, y seguirán dando vida, a esta América profunda que, más temprano que tarde (esa es nuestra esperanza y nuestro sueño) emerja y pueda expresarse en toda su plenitud.

Comunicemos pues nuestras esperanzas y nuestros sueños, porque nuestra lucha va más allá de la simple lucha por las autonomías, de la lucha política. Nuestra lucha es más profunda, como profundas son nuestras raíces y nuestros valores,

que nos hermanan a todos a lo largo y ancho de América, pero también del mundo. Gracias.

GUSTAVO ESTEVA: Nos hablará ahora Emily Auerbach, de los Estados Unidos.

EMILY AUERBACH: Buenas tardes. Me gustaría expresar mi más grande gratitud por el honor de hablar este día. Yo soy de los Estados Unidos de América, y quiero relatarles la lucha cultural que enfrente actualmente, que muy probablemente es diferente de su lucha. Yo soy de un país que es notorio por dar prioridad a sus intereses económicos sobre cualquier otra consideración, un país infame por imponer sistemáticamente nociones occidentales de modernidad. Mi cultura es la fuente de muchos reclamos, y mi modo de vida explota a otros. Ese hecho es virtualmente imposible de reconciliar dentro de mí misma, y cada vez más difícil de cambiar a un nivel estructural.

Desde el 11 de septiembre de 2001, he presenciado cómo mis conciudadanos enfrentan un enojo, temor y tristeza tremendos. Muchos ciudadanos de los Estados Unidos de América tuvieron una reacción personal muy profunda ante estos eventos, y los utilizan para justificar la respuesta violenta y divisiva de nuestro país. Esto exacerba muchos de los problemas que hemos discutido en estos últimos días. Como resultado de ese temor y tristeza extrema, es muy difícil trabajar por un cambio pacífico, positivo dentro de mi nación. Yo vengo de una cultura que necesita desesperadamente una reforma, pero que está aterrorizada de la gente que habla en contra de muchas de sus políticas injustas. Esta histeria se manifiesta más notablemente a través de la supresión inconstitucional de los derechos civiles, velada detrás de las nociones de seguridad nacional.

Sin embargo, creo en el potencial de mi país para cambiar su comportamiento. Muchísimos individuos están desarrollando

FORO

procesos innovadores para hacer realidad la sociedad con la que hemos soñado. Aunque no puedo prometer que va a surgir un pluralismo radical, sí puedo esperar la creación de un diálogo auténtico que promueva la paz. Por favor, resistan la tendencia a discriminar a todos sus vecinos del norte; a algunos se nos malorienta respecto a la mejor forma de lograr la justicia y la libertad.

En nuestras conversaciones, en estos últimos días, varias veces enfatizamos la importancia de respetar lo que Gustavo Esteva llama "la otredad del otro" o, dicho de una manera más simple, respetando la humanidad de otra persona. Después de haber oído muchas y diversas perspectivas indígenas, en América profunda me doy cuenta de que, para comunicarme efectivamente con otro ser humano, debo comenzar asumiendo que la otra persona está haciendo lo correcto de acuerdo con su propio marco cultural. Los ciudadanos de los Estados Unidos de América están luchando desesperadamente por hacer lo que creen que es correcto, pero continuamente esto causa efectos horrendos en todo el mundo.

Entonces, ¿qué podemos hacer, cómo podemos cultivar el diálogo, qué necesitamos reformar, transformar? Como dijo la escritora y activista hindú Arundati Roy una vez a un grupo en la ciudad de Boston: "quizás no han sido un país grandioso, pero pueden ser un pueblo grandioso". A lo mejor porque soy joven, o porque soy idealista, creo en la capacidad de los ciudadanos de Estados Unidos de América de terminar con la locura que es nuestra actual política exterior y volvernos grandiosos.

Pronto regresaré a mi lugar de origen, enriquecida y esclarecida, con fuerza renovada para enfrentar mi lucha. Me han otorgado algunas de las herramientas que necesito para ayudar a reformar mi propia cultura y para promover un diálogo efectivo. Por favor, no pierdan la fe en la

capacidad de los Estados Unidos de América de dominar su terror, trascender su egoísmo y cultivar su propia noción de América profunda. Yo tengo esperanza. De hecho, estoy confiada en que todos podemos superar lo que Bonfil Batalla describe como una presencia irreal e imaginaria. Podemos expandir este sentido de lo profundo hasta que abarque al mundo y abrazar la pluralidad de muchas realidades culturales. Gracias por su sabiduría, su discernimiento y su cariño. Me siento humilde e inspirada por la fuerza de sus espíritus.

GUSTAVO ESTEVA: Escuchamos ahora a Xuno Setet Sian, tzeltal de Chiapas

XUNO SETET SIAN: (Saludo en tzeltal) Buenas tardes, hermanas y hermanos de la América profunda. Sólo unas cuantas palabras. Anoche soñé un sueño. Ese sueño que soñé era que estábamos engendrando y que al mismo tiempo paríamos un caracol cósmico. Cuatro días nos vimos, cuatro días nos reunimos, juntamos nuestras palabras, dijimos nuestros sueños y anhelos, nuestros corazones se compartieron. Cuatro días para fortalecer el corazón y espíritu de los cuatro guardianes de nuestra América profunda.

América profunda no fue una experiencia más: es el eterno presente, el aquí y ahora donde se comunican y se fortalecen los corazones de cada pueblo y nación hermanados por la esperanza. América profunda, lecho de sueños y realidades que emerge a cada instante: ríos de sangre corren por tus venas, lágrimas derramadas por tus hijos. América profunda, que hablas con el corazón en tu palabra, no se encuentra otra cosa que la verdad de tu realidad: nuestra raíz, tu raíz. América profunda, has retornado porque no pudieron arrancarte el corazón; tu llama encendida no habrá de apagarse porque dejaremos de luchar cuando nos hayamos liberado del sistema hegemónico que usurpa nuestros derechos, que traiciona nuestros

acuerdos, sistema impuesto en nuestros pueblos y aceptado por quienes nos gobiernan.

Desde la América profunda demandamos un mundo donde quepan muchos otros mundos, donde no hayan vencidos ni vencedores, un mundo justo, donde los gobiernos manden obedeciendo. Han de saber que somos el sueño de nuestros más primeros padres y madres. El nuestro, son nuestros hijos, que engendramos y parimos en la oscuridad, que lucharán hasta que el sol se apague, porque más vale morir luchando que vivir de rodillas, pidiendo perdón. América profunda, ¿qué otra cosa puedes enseñarle al mundo? Ojalá todas las comunidades se vuelvan *chacras*, los pueblos y naciones, caracoles, y América profunda un gran caracol que traspase el cosmos. Caracoles, ¡que vivan los caracoles! Muchas gracias.

GUSTAVO ESTEVA: Escuchemos ahora a Magdalena Gómez, de México.

MAGDALENA GÓMEZ: Muy buenas tardes a todos y todas. Creo que la participación (sobre todo en el coloquio del fin del semana) nos dejó a todos y todas mucho en qué pensar, en qué reflexionar, pero, sobre todo, fue un ejercicio en donde los compañeros indígenas y las compañeras expusieron lo más profundo de su ser, lo más profundo de sus principios.

En lo personal, yo les diría que escuchaba, anotaba y me daba cuenta de que, pese a los años de acompañamiento a los pueblos indígenas, todavía le falta a uno mucho por reflexionar, por procesar. Pero no es tanto lo que le falte a uno en lo individual, sino la distancia enorme que hay con la sociedad no indígena, que la han educado para considerarse superior a unas culturas que, además, considera "muertas". Pensaba también, escuchando a los compañeros y compañeras, cómo sus planteamientos, sus reflexiones, su espiritualidad, son la respuesta a toda esa incomprensión, toda

esa agresión que desde los estados y las sociedades mayoritarias se les ha infligido. Pero lo más extraordinario de estos días es que los compañeros y compañeras no tuvieron necesidad de abordar a detalle los agravios que les han infligido los respectivos estados nacionales. No tenían que hacerlo con su voz, con sus planteamientos, con sus sueños (que, nos enseñaron, son colectivos, para dolor de cabeza de estas clases políticas que tenemos en nuestros países, que todo lo colectivo les causa escozor, que todo lo colectivo piensan que pone en riesgo a su mal construida soberanía, a su mal construida idea de nación excluyente).

Al escuchar estas conversaciones recordé también a aquel *rarámuri* que vino a acompañar la marcha zapatista en 2001. Era la primera vez que salía de su comunidad y anduvo acá transitando con los zapatistas y con los distintos pueblos: estuvo en Urío, estuvo en el zócalo. Llegó a informar a su comunidad y les dijo, muy contento, que había descubierto que había muchos *rarámuris* y que, además, ya les habían pasado lista en el zócalo, ya les habían reconocido en su idea y en su cosmovisión. Todo ese recorrido no daba lugar a falsedades. ¿Por qué? Porque, como nos explicaron muy bien los compañeros y compañeras, las palabras tienen vida, las palabras se respetan y eso es lo que no hemos podido transitar ni encontrar en todos estos años. También me daba cuenta que no era una reunión zapatista como la pudimos ver cuando los diálogos de San Andrés. Sin embargo, los compañeros y compañeras estaban hablando bajo los principios que hemos leído tanto estos años y bajo las razones que los zapatistas dieron ante el Congreso de la Unión y que no fueron escuchadas. Nos faltan oídos, nos falta sensibilidad y, a quienes no somos indígenas, la tarea de reflexionar, de construir puentes que no distorsionen esas voces y esos pensamientos es enorme, pero yo creo que todo lo que tenemos por delante son retos y, ahora, también mucho acompañamiento, porque fue muy

FORO

profundo lo que acá se ha planteado, como lo es y ha sido nuestra América. Muchas gracias.

GUSTAVO ESTEVA: Finalmente, Marcela Machaca, quechua del Perú.

MARCELA MACHACA: Buenas tardes con todos ustedes. Yo me siento realmente privilegiada de dirigirles algunas palabras más a quienes hemos compartido durante estos cuatro días en que la conversación la hemos hecho fiesta. Pero también quisiera dirigirles algunas palabras a las personas que hoy día vienen a este foro, a esta reunión.

Quiero hablarles, quiero dirigirles estas palabras (que para nosotros los quechuas están vivas), y espero se acerquen a cada uno de nosotros para poder animar la conversación, para seguir animando esta conversación en nuestra familia, en nuestro *ayllu*, en nuestro pueblo, en nuestra comunidad. Sabemos (creo que es el consenso en estos cuatro días de conversación) que nuestra vida no está en su plenitud, nuestras culturas no están sanas, nuestras *chacras* no están brillando como debe ser y la violencia ronda nuestra casa, ronda nuestros pueblos, es de todos los días, esa es la noticia todos los días en los periódicos. Pero también sabemos que hay pueblos, como el mío, en que se sabe digerir esa violencia, sabemos conversar también con la violencia. Ustedes saben que Perú, Ayacucho especialmente (de donde provengo), es una de las zonas más castigadas por la violencia, pero esa violencia también la hemos sabido conversar, y cuando uno sabe conversar, yo creo que hasta la violencia más violenta, digamos, sabe responder también. Y esa violencia es digerida en cada una de nuestras comunidades, porque quienes vivimos en las comunidades de las culturas originarias o indígenas tenemos una gran capacidad de digestión, un estómago poderoso. Y esta digestión se inició hace muchos años, desde el primer momento en que la colonización

pretende instalarse en nuestras comunidades, pretende adueñarse de nuestra vida, de nuestros sentimientos. Lo que nos toca hacer es entrar a esa digestión, ser parte de esa digestión que nuestras comunidades hacen silenciosamente. Esta descolonización se empezó hace 500 años en los Andes, en el Perú, en los Andes peruanos, y los que acompañamos esta descolonización tenemos que hacerlo de manera festiva también. No porque sean tan violentas estas formas coloniales tenemos que ser violentos también. Yo decía que, a veces, cuando entramos al mismo juego de la violencia, de nuestros sentimientos, de nuestros ojos, de nuestra boca también salen muy violentas palabras. Y eso no es nuestra manera de ser, no es nuestra forma de sentir, no es nuestro sentimiento. En ese sentido, hago una vez más el llamado de que esta violencia la digiramos, y hagámoslo como jugando, como lo hacen los niños. En quechua decimos que no hay que hacerlo en serio, no hay que tomarlo en serio, y tal vez ahí radica la capacidad digestiva de nuestros pueblos.

No nos quejamos. Yo dije, sobre una jornada violenta y cruel, que al final mi pueblo, sabiamente, dijo: "Parece que nos la merecemos, porque nosotros mismos no hemos sabido conversar, a pesar de que nuestras deidades, a pesar de que las plantas, a pesar de que las señas nos iban diciendo 'fijate que vienen tiempos muy violentos', si no le hemos hecho caso, creo que efectivamente nos la merecemos". Hay que hacerlo jugando, decimos, porque quien lo toma muy a pecho se desgasta y no estamos para desgastarnos. Nos hemos desgastado ya por 500 años, y otros 500 más, no nos quedan muchas fuerzas.

Yo creo que esas sabias enseñanzas de nuestras comunidades están ahí, nos las dicen día a día. Y eso de que hagámoslo jugando nomás, o como jugando nomás, yo creo que ahí está la fuerza de nuestros pueblos. El juego es

ritual también en nuestras comunidades. Específicamente en la mía, también es un ritual. Hay un día del año en que el juego se hace fiesta, en que se estimula el juego de los niños con los ancianos, con los adultos, y eso precisamente no lo sabemos hacer ya en estos días en el mundo occidental moderno. Muchos nos hemos olvidado de ser niños, de jugar cariñosamente, y ahí precisamente radica la regeneración de nuestras sabidurías. Este juego, que un día especial se hace fiesta, es para recordarnos, precisamente, que aquí ya no hay más el que un adulto es superior a un niño, ni el que un niño sabe menos que el adulto. Muchas gracias.

GUSTAVO ESTEVA: Era enteramente imposible encontrar alguna forma de representación eficaz de las muy diversas voces de personas de 36 pueblos distintos que escuchamos en estos días, pero hemos escuchado esta noche una pequeña muestra, una ilustración de cómo se configuró durante estos días nuestra conversación.

GUSTAVO ESTEVA: A continuación daré lectura al manifiesto que estamos presentando a todos.

Hacia el Consenso de los Pueblos

Más de cien personas de 36 pueblos de 14 países de tres continentes, nos reunimos del 6 al 9 de diciembre de 2003 en la ciudad de México, para platicar y reflexionar juntos sobre nuestras realidades y perspectivas.

No podemos hablar en nombre de nuestras comunidades y pueblos y mucho menos en nombre de todos los pueblos del continente. Creemos, sin embargo, que el tejido de ideas y actitudes que hemos hilvanado en el curso de nuestras conversaciones está inspirado en ellos y quizá pueda inspirar a otros.

Padecemos, como muchos otros, las consecuencias de las políticas neoliberales. El capital tiene más apetito que nunca, pero no

estómago para digerir a cuantos quiere controlar. Millones de personas se vuelven prescindibles, desechables. Los poderes constituidos de todo el mundo, en alianza con las grandes corporaciones transnacionales, aplican ciegamente las políticas insensatas del llamado Consenso de Washington, a un costo humano y ambiental cada vez más insoportable.

Más que hablar de esos males, de todos conocidos, hablamos de lo que somos, de lo que forman en un rico mosaico los muchos “nosotros” que nos definen. Hablamos de las actitudes que nos hacen ser lo que somos, de las dificultades que enfrentamos y de nuestros sueños.

Las “conclusiones” a que llegamos son sólo un momento de reflexión en un camino que empezamos hace tiempo y por el cual seguimos caminando. No ha sido un camino fácil ni recto. Lo hemos tenido que recorrer en medio del conflicto, de la confrontación que se nos ha impuesto. Es el camino de la dignidad y también de la rebeldía. Quien hoy camina por estas vías tiene que hacerlo luchando.

Una de esas conclusiones es que parece estarse formando, a ras de tierra, un Consenso de los Pueblos. Ese consenso, si efectivamente llegara a formarse, podría articular y coaligar su acción, con pleno respeto a la diversidad y autonomía de cada comunidad y de cada pueblo, que podría vivir ese consenso de distintas maneras. Esperamos que otros, particularmente en las comunidades, podrán enriquecer lo que ahora tejimos, que tiene, entre otras cosas, los siguientes elementos:

1. **Pluralismo radical.** Queremos crear un mundo en que quepan muchos mundos. Que no se sigan disolviendo pueblos y culturas, para integrar a todos en un diseño universal y uniforme, en los términos del viejo proyecto occidental de dominación. Queremos un mundo en que se aprecien y respeten las diferencias entre culturas,

FORO

para que coexistan en armonía con base en una actitud pluralista radical.

2. **Dignidad personal.** Celebramos la dignidad de cada hombre y cada mujer, que nutren las de sus pueblos y culturas. A partir de ella podrá florecer la riqueza de su diversidad. La ampliación de los ámbitos de la dignidad personal, cultural y de todo cuanto existe desafiará a todos los sistemas políticos y económicos existentes y podrá mostrar el carácter opresivo, injusto e irracional de éstos.
3. **Autonomía.** En la dignidad basamos la autonomía de hecho de nuestras comunidades y pueblos. Seguiremos luchando hasta lograr su reconocimiento jurídico. Desde las leyes de los colonizadores, las maquinarias jurídicas han estado siempre al servicio de los poderosos y el mal gobierno. Los tribunales escarnecen la justicia. Sin abandonar nuestros sistemas normativos internos, seguimos reivindicando el procedimiento jurídico y político; juntos forman la estructura de la libertad. Conquistaremos la autonomía de derecho.
4. **Nuevo régimen político.** El reconocimiento constitucional de la existencia, autonomía y autodeterminación de los pueblos que forman la capa más profunda de nuestras sociedades, podrá forjar un nuevo régimen político que deje atrás la estructura de dominación propia del estado-nación, se sustente en la soberanía de los pueblos y la preserve incluso en el desorden globalizador.
5. **Subordinar la economía.** Deseamos restablecer la política y la ética en el centro de la vida social, expulsando de él la obsesión económica del sistema dominante, que sólo concentra privilegios en unos cuantos. En vez de someter necesidades y deseos a la furia competitiva de los grandes poderes económicos y financieros, para alimentar su voracidad, pondremos la gestión económica al servicio de las personas, las comunidades y los pueblos.
6. **Democracia radical.** Frente al creciente desencanto con la llamada democracia formal, en que partidos y gobiernos se muestran incapaces de concertar los empeños colectivos en un orden justo, queremos partir de nuestra democracia comunitaria, que teje el consenso desde la base social. La democracia sólo puede estar en donde la gente está. Desde nuestros propios lugares estamos reconstruyendo la sociedad, con la participación de todas y todos, para forjar nuevos consensos sociales y políticos.
7. **Convivialidad.** Forjamos un orden convivial de vida en nuestras comunidades y barrios. No dejaremos que lo disuelva la sociedad de consumo, en la cual quien no es prisionero de la adicción a los productos y servicios que se le ha enseñado a consumir, cae preso de la envidia por los que no puede adquirir.
8. **Comunalidad.** Frente al individualismo posesivo que afecta nuestra vida cotidiana, levantamos la comunalidad, como condición de la armonía en la convivencia, con pleno respeto a la libertad y derechos de las personas naturales y humanas.
9. **Rehacer el mundo.** Cambiar el mundo y todas sus instituciones opresoras es muy difícil, acaso imposible. Podemos, en cambio, construir un nuevo mundo económicamente factible, socialmente justo y ecológicamente sensato. Ya lo estamos haciendo quienes no nos dejamos constreñir por fuerzas y estructuras que parecen incontenibles y pretenden determinarlo todo.

10. **Autonomía en los intercambios.**

Resistimos la falsa disyuntiva entre “libre comercio” y “proteccionismo”. Uno entrega la batuta a las corporaciones y otro a los burócratas, a menudo al servicio de aquéllas. El “proteccionismo” no protege a la gente. El “libre comercio” no respeta nuestra libertad. Los intercambios han de ser controlados a partir de nuestra autonomía, para que la propia gente determine los que prefiere.

11. **Socialización.**

Resistimos por igual “privatización” y “estatización”. Buscamos la socialización de bienes y servicios, construida a partir de la autonomía. Es insensato e injusto entregar a la voracidad privada recursos sociales y servicios públicos. Los monopolios burocráticos no son alternativa eficaz y apropiada. Confiamos, en cambio, en una administración descentralizada y autónoma de bienes y servicios generales, con participación ciudadana.

12. **Servicio y reciprocidad.**

Queremos que se fortalezcan y articulen coaliciones de descontentos con el sistema dominante. Desde ellas, ampliaremos nuestras interacciones, para aprender unos de otros y ofrecernos mutua solidaridad, en el espíritu de servicio y reciprocidad que nos caracteriza.

13. **Horizonte y trascendencia.**

Nuestro conocer quiere ser sabiduría. Nos orientamos al ser, no al tener. Un mismo principio inspiró nuestras conversaciones y está en el centro de todas nuestras actitudes, comportamientos y miradas. No es un principio doctrinario o ideológico. Nace del corazón, no de la cabeza. Su nombre es la espiritualidad.

Ciudad de México, 9 de diciembre de 2003

GUSTAVO ESTEVA: Vamos a escuchar ahora las palabras del doctor Rodolfo Stavenhagen, relator especial de las Naciones Unidas para Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas.

RODOLFO STAVENHAGEN: Muchas gracias. Voy a ser breve, muy breve, porque creo que sería una falta de respeto a la otredad tratar de agregar algo a lo que está bien redondeado, bien pensado, bien planteado y bien expresado.

Pero ya que se me ha pedido decir algunas palabras (y me siento muy honrado por ello), las diré para cumplir con este compromiso. Como aquí han dicho los compañeros, las palabras son vivas, y lo que hemos escuchado aquí el día de hoy (más lo poco que me tocó escuchar en la mañana) son palabras que tienen vida, que vibran. Creo que esto hay que reflexionarlo porque las palabras que vibran tienen la capacidad de movilizar a las personas, a la gente, a los pueblos, y se transforman en fuerzas sociales muy importantes, como lo han demostrado los pueblos indígenas en todas partes. Por eso yo invito a todos a que, a partir de este momento, reflexionemos conjuntamente en algunas de estas palabras fundamentales, como las que se acaban de leer en la declaración que se propone al clausurar este evento.

Podríamos comenzar con el concepto mismo que nos reúne aquí a todos: el de la América profunda, que, como todos sabemos, está tomado de aquel libro ya clásico de nuestro desaparecido amigo y colega Guillermo Bonfil, *El México profundo*. ¿Qué significa lo profundo? Yo creo que aquí se ha dicho muy bien: tiene varios significados y tenemos que pensar en lo que quiere decir cada uno de ellos. Por una parte, se ha dicho aquí, lo profundo es la raíz misma. Esto lo he escuchado de boca de varios de ustedes, pero esa raíz puede ser también muy variada, porque el segundo concepto asociado a raíz es el de una historia muy larga. Entonces, vinculamos lo profundo y la raíz con una historia colectiva

FORO

que trasciende las coyunturas y las circunstancias históricas actuales. Pero también creo que, cuando hablamos de lo profundo y de la raíz, podemos hablar de un sustrato permanente que se manifiesta en nuestra vida de todos los días y el cual, aunque se haya tratado de negar, aunque se haya tratado de orillar, de poner a un lado, está presente y siempre vuelve a resurgir. También así entiendo yo lo profundo de lo que se ha hablado, y este sustrato se expresa en varios aspectos. Puede ser en el cultural, puede ser en la vida social, pero también puede ser, como se ha dicho aquí, al interior de cada uno de nosotros, en una especie de subconsciente colectivo (para usar una palabra de la psicología contemporánea que está ahí presente, aunque desde luego haya psicólogos que no acepten esta forma de hablar).

En su libro, Guillermo Bonfil contrapuso el México profundo a lo que él llamaba “el México imaginario”, lo cual molestó a mucha gente que dijo: “no, yo no soy imaginario: yo soy tan real y tan profundo como los demás”, etcétera... Ya se pueden imaginar ustedes el tipo de debates que esto generó. Pero nosotros contraponemos esta América profunda, en sus diferentes variantes, no sólo a lo imaginario, sino también a lo llamado superficial o formal, de manera que existen lo profundo y lo formal. Recuerdo que, hace algunas décadas, hubo varios libros sobre América Latina en que se planteaba, en diferentes países, una especie de contraposición entre el país real y el formal. Desde luego, aquí en México tenemos una larga historia de cuando menos 70 años en que el México profundo se contraponía al México oficial, y, hasta cierto punto, el profundo fue creado por un México Oficial que lo quería a su propia imagen. Entonces, hay que manejar la idea de lo profundo, porque nos lleva a una serie de consideraciones diferentes y también, creo, a peligros de los que debemos ser muy conscientes y que yo podría resumir en una sola frase: no

esencializar. Porque esencializar lo profundo en lo cultural, en lo étnico, conduce precisamente a lo contrario de lo que aquí se ha planteado: a la xenofobia, al racismo, al rechazo, a la discriminación, a diversas formas de intolerancia (parte de las cuales han sido explicadas por algunos de los aquí presentes) y, en sus peores manifestaciones, a las guerras, a las violencias, a las llamadas “limpiezas étnicas” que, como sabemos y se ha demostrado en algunos países europeos hace sólo algunos años, conducen a las peores atrocidades... En fin, yo creo que todo esto es parte del concepto de lo profundo.

Ahora, el segundo mensaje que yo escucho aquí es, desde luego, la diversidad, lo multicultural. Creo que también ahí tenemos varios conceptos diferentes que nos acompañan en esta trayectoria. En primer lugar, lo multicultural (o la multiculturalidad, o como se quiera llamar) es una realidad del mundo: existe, ¿no?

Hay quienes la han querido negar y quienes han creído que iba a desaparecer bajo las aras de la modernización, pero ahí está. Tan es así, que incluso es reconocida formal y oficialmente por muchos países en sus constituciones, en sus estructuras jurídicas, aunque algunos de nuestros países latinoamericanos sólo muy recientemente se han atrevido a hacerlo un poquito. Pero la UNESCO, por ejemplo, aprobó desde hace casi dos años una declaración universal sobre la diversidad cultural; ya, es en otras palabras, parte del lenguaje oficial del sistema multilateral de las Naciones Unidas. Y en este momento, la UNESCO está trabajando en un convenio sobre diversidad cultural que deberá ser aprobado en poco tiempo por la conferencia general de todos los países miembros (espero que lo aquí planteado pueda entrar a ese debate). Pero lo que llamamos “multiculturalidad” o “multiculturalismo” no es, desde luego, sólo el reconocimiento de la diversidad cultural, sino que también se expresa a nivel cotidiano, de relaciones interpersonales y sociales. Es decir, no es sólo un fenómeno global en

el sentido de que unos países tienen una cultura, y otros, otra (por lo cual sabemos que ahí, lejos, hay algunas gentes que piensan, viven o comen distinto), sino que, en muchos países, en muchas sociedades, la multiculturalidad está aquí, con nosotros, en nuestra calle, en nuestros barrios, en nuestras escuelas, en nuestros equipos de soccer... en fin, se da en todas partes. Y esto modifica las relaciones sociales entre las personas, cosa que en general nuestras instituciones (educativas y de otro tipo) no han sido suficientemente preparadas para ver. Por lo tanto, hay un tercer elemento, que es la multiculturalidad como práctica institucional. Eso lo vemos en varios países que se han presentado aquí, como, por ejemplo, Nueva Zelanda, la India, Estados Unidos, Canadá y el Reino Unido. Ahí, las prácticas institucionales de la multiculturalidad ocupan muchísimo todos los días a la gente, y hay reglamentos, normas que seguir, etcétera. Esto lleva (a mí cuando menos) a una cuarta conclusión, que es la multiculturalidad como visión del mundo. Ahora, ahí vemos numerosas contradicciones, porque mucha gente no tiene una visión multicultural del mundo; su percepción es muy limitada: sólo ve *su* mundo y quiere universalizarlo. Eso ha causado conflictos y enfrentamientos en diferentes partes del mundo y conlleva, creo, a otras conclusiones; por ejemplo, la multiculturalidad como proyecto de nación. Hay muy pocos estados en el mundo que realmente han enfrentado eso; creo que muy pocos de nuestros países, de los aquí representados, lo han hecho. En México todavía no enfrentamos, para nada, la multiculturalidad como proyecto de nación, aunque se esté hablando de ello en las leyes y la constitución. Me imagino que en otros países de América Latina hay todavía mucho por hacer. Finalmente, podríamos también decir que la multiculturalidad es una forma de integrarse a la globalidad, y ahí viene toda la crítica a la economía global, que utiliza, como sabemos, la multiculturalidad para establecer nichos de mercado para ciertos productos y es un instrumento para la dominación,

todo lo contrario de lo que imaginamos que pudiera o debiera ser la multiculturalidad.

Aquí se ha dicho en las conclusiones, y Gustavo y otros lo han planteado, algo que yo creo muy importante: que acaso debemos desechar el concepto de multiculturalidad y asumir el de interculturalidad. Ya no es sólo decir: "sí, hay diversidad en el mundo; que se quede ahí y que en todo el mundo paralelo cada quien haga lo suyo". No: aquí se trata de crear un diálogo entre esas diferencias y de reconocer influencias recíprocas. Esto nos lleva, creo yo, a una de las grandes tareas del futuro, que también se ha planteado aquí en las conclusiones: con todo esto, ¿cómo podemos construir juntos algo nuevo, a nivel mundial, a nivel nacional y muchas veces a nivel de nuestras comunidades? Es la idea de la nueva convivencia y la nueva comunalidad. En otras palabras: sí se reconoce, y se tiene que reconocer y respetar (no sólo tolerar, sino respetar y dignificar) la otredad, como se ha llamado en el documento de conclusiones. Pero no sólo eso, sino dar el salto hacia la humanidad común de todos nosotros; creo que eso es lo difícil, y creo que es el significado fundamental de la frase, tan citada, del "mundo donde quepan muchos mundos". No sólo se trata de respetar a los muchos mundos en ese mundo que está ahí, sino de construir un mundo realmente nuevo, es decir, *un* mundo nuevo con *muchos* mundos. Yo creo que esa es la tarea, el desafío que todavía no hemos alcanzado. Es un asunto a largo plazo, desde luego; como decía Gustavo hace un momento, a lo mejor no es posible cambiar el mundo, pero si no tenemos esas utopías, pues nunca se va a hacer nada.

Debo llevar agua a mi molino, pues ya se me presentó aquí como relator especial de Naciones Unidas para Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas. Efectivamente, todo esto se plantea dentro de una perspectiva de derechos

FORO

humanos y, como bien saben ustedes, en la actualidad hay en esa materia un gran debate a nivel tanto nacional como internacional. Ese debate (que vemos aquí en México en torno a los planteamientos del movimiento indígena ante el estado y a la reforma constitucional y se presenta, con variantes, en otros países) plantea, fundamentalmente, no una disyuntiva, sino perspectivas que compiten entre sí. Son, por una parte, una visión clásica de corte occidentalista, individualista, que surge de una historia muy importante de lucha por los derechos de la persona frente a las dictaduras, los autoritarismos, las monarquías absolutas, etcétera. Son los derechos universales e individuales a los que todos tenemos (o deberíamos tener) acceso frente a la autoridad que ejerce el poder, cualquiera que ésta sea. De una u otra manera, todos reclamamos los mismos derechos y supuestamente los tenemos. Pero al mismo tiempo se plantea la otra vertiente (que aquí se ha expuesto muy bien y me parece muy importante), que es: para ejercer libremente estos derechos es preciso, también, reconocer los derechos de las comunidades, de las colectividades, de los pueblos, que es lo que nos vincula con lo que acabamos de decir. ¿Cómo dar cabida a esta diferencia, cómo incluir a las comunidades, con su cultura, con su historia, con sus identidades profundas, con el reconocimiento de las diferencias dentro de un discurso de una lucha a nivel nacional e internacional por los derechos humanos? A través del reconocimiento de los derechos de los pueblos a la autodeterminación (que incluye la autonomía en sus diferentes maneras y formas de relacionarse con el sistema jurídico nacional e internacional y con el Estado) aparece nuevamente el desafío de cómo crear una nueva sociedad. Esto es, en parte, lo que se ha planteado hoy a nivel mundial como el *altermundismo*; se trata no sólo de lo que se discute aquí, sino también en Cancún,

Seattle y otras partes, y es un cuestionamiento a los modelos dominantes, que quieren deshumanizar, fragmentar, aislar, atomizar a los pueblos y transformarlos en simples consumidores, como se ha dicho aquí.

Nada más quisiera concluir diciendo que el debate que aquí se ha hecho (y se seguirá haciendo) se está planteando también a nivel internacional, en los organismos multinacionales; concretamente, en el sistema de las Naciones Unidas. Ustedes recuerdan que el preámbulo a la carta de las Naciones Unidas dice: "Nosotros, los *pueblos* de las Naciones Unidas"... bueno, lo que hemos visto en los últimos años, sobre todo en el consejo de seguridad, es Estados Desunidos, más que Naciones Unidas. Pero los pueblos continúan ahí y, a diferencia de los Estados desunidos, están conquistando un espacio. Aquellos de ustedes que han seguido esto con alguna atención saben que los pueblos indígenas del mundo ya están presentes en las Naciones Unidas a través de varios espacios nuevos que han conquistado, y que se están consolidando como un foro permanente, un grupo de análisis y trabajo en la Comisión de Derechos Humanos que se creó apenas hace dos años. Creo que todo esto se plantea dentro de estos grandes objetivos de la rebeldía creativa, del pluralismo radical, de una democracia popular y directa que, creo, debe ser lo que complementa nuestra visión de lo profundo, lo multicultural y lo intercultural. Lo que ustedes han hecho en estos cuatro días me parece sumamente importante; ojalá estos documentos lleguen a ser difundidos lo más ampliamente posible, porque como dije al principio, no sólo son palabras vivas, sino que son palabras con capacidad de movilización real. Muchas gracias.

GUSTAVO ESTEVA: Ahora, en representación del doctor Juan Ramón de la Fuente, rector de la Universidad Nacional Autónoma de México, nos dirigirá unas palabras José del Val.

FORO

JOSÉ DEL VAL: Indudablemente, la hondura, profundidad y complejidad de las conclusiones y planteamientos de esta reunión marcan, a mi juicio, un momento singular de la discusión y de la problemática que está implicada en la construcción de la diversidad del mundo contemporáneo.

Voy a ser muy breve. Quisiera señalar dos aspectos que, a mi juicio, merecen ser puestos en su consideración. Uno, el parteaguas que significa el movimiento indígena: los últimos tiempos, las últimas dos décadas de los movimientos indígenas en el continente americano (y no sólo en él) son de una hondura, en términos de la comprensión, de la reorganización del mundo, que podemos estar tentados a simplificar y confundir lo que significa y la profundidad que tiene. Hay dos tiempos que estamos viendo: evidentemente, un movimiento que arranca con una demanda de 500 años no aspira a ser resuelto en 15 años, ni en 15 días... ni en 15 minutos, por supuesto. Entonces, aun a pesar de que apenas, apenas se están escuchando las demandas de los pueblos, los estados y los organismos internacionales están dando respuestas inmediatas en el terreno jurídico. Son respuestas absolutamente insuficientes: ante la demanda de ser pueblos, se establece una legislación donde se les reconoce como pueblos pero no se les reconoce como pueblos en un juego jurídico. ¿Por qué? Porque la idea de pueblo, como lo había mencionado magníficamente Rodolfo, fue tomada, asumida (y yo diría secuestrada) por el estado. Entonces, en una respuesta inmediata a esta demanda profunda de los pueblos, los organismos internacionales y los países se apresuran a convertirse en multiculturales, pluriculturales y reconocer la diversidad, etcétera, etcétera, sin que cambie absolutamente nada de las condiciones específicas. ¿Qué hacen con esto? Ocluyen en la mirada del resto de los seres

humanos su condición de indefensión identitaria en la dimensión de pueblos; entonces, todos los demás estamos condenados a ser occidentales y nadie se reconoce como occidental, ni nadie reconocería los principios de Occidente como sus principios fundamentales de convivialidad y socialidad.

Así, la respuesta es hacer leyes inmediatamente para los pueblos, para los indígenas y depositar en ellos la diversidad cultural, negando al conjunto de la población y a los propios pueblos indígenas la reconstrucción del mundo. Todos aquellos que no somos habitantes de un pueblo y estamos en la lógica de la cultura occidental tenemos secuestrada nuestra identidad, por parte del estado, en la dimensión de pueblo. Esa es la realidad específica, y se intenta ocluir la posibilidad de construirnos en pueblos; ¿qué quiere decir eso?, ocluir la capacidad de construir una socialidad comunal, una socialidad igualitaria, y una autonomía territorial específica de relaciones humanas. Eso ha sido secuestrado por los estados, que quieren dar una respuesta inmediata a un problema de enorme profundidad, que cuestiona el principio civilizatorio mismo en el que está fundado: el poder y su centralidad del poder. Esa es una de las trampas, uno de los obstáculos principales. Si tiene un valor fundamental y reestructurador humano el concepto de autonomía, es la construcción, la reconstrucción de lo nuestro para establecer relación con los demás: es un sistema para relacionarse, no para aislarse; es un mecanismo para romper el aislamiento y fragmentación y construir un espacio de relación con los otros. Es entonces que la autonomía no es un asunto de los indios, es un asunto del conjunto de las sociedades, es un asunto de las ciudades, es un asunto de los pueblos, de los barrios, de todos sitios... Ahí está la profundidad de la demanda y del llamado radical que ha puesto en jaque a un

FORO

modelo civilizatorio por parte de los pueblos indígenas.

Mi llamado es, simple y sencillamente, a que no queramos simplificar la profundidad de esta demanda y de sus implicaciones para nosotros con soluciones rápidas, propuestas jurídicas de inmediato y una negociación donde los estados quedan predominando sobre el conjunto de la construcción social. Efectivamente, porque la única forma de destruir el sistema de acumulación es destruir su base de sustentación, que es el poder central. Lo que nos están diciendo los pueblos es: "se acabó la centralidad del poder, no tiene caso".

Yo veo nítidamente un primer ciclo del movimiento indígena (de mediados de los 70 al 2004), en el que los pueblos se constituyen, fragmentaria, insuficiente y trabajosamente como pueblos, como sujetos políticos. Hoy empieza otro ciclo que yo creo haber visto ya en la revuelta boliviana, en el planteamiento de que los pueblos indígenas se alían con otros sectores sociales, no para derrocar al estado y montar otro estado, sino para, específicamente, paralizar un sistema de reproducción explotador. Claro, es evidente que no se trata de montar un estado sobre otro, ni de cambiar el que existe ni de sustituir uno por otro: se trata de construir un nuevo tipo de socialidad que pone en jaque el modelo civilizatorio en su conjunto. Por esa hondura y profundidad, pongo a consideración de ustedes que demos un poco más de tiempo para comprender verdaderamente el significado de este asunto. Pero no lo que significa para los pueblos indios, sino las implicaciones que supone para nosotros. Les pongo un ejemplo elemental: yo me encuentro con un tojolabal, en cualquier país del mundo, y le digo "¿de dónde eres?", y él me dice "americano"; "pues yo también, pero de qué país"; "pues soy mexicano"; "pues yo también", y me dice "yo soy tojolabal, tú qué eres". Esa dimensión identitaria que esté ausente

en nosotros, no está perdida: la tenemos que reconstruir porque la reconstrucción de los pueblos es la reconstrucción del conjunto de las sociedades humanas. Esa es, creo yo, la gran señal, la que nos interpela a nosotros y nos llama a no sólo ser aliados de los pueblos por sus demandas, sino a asumir profundamente el reto de los pueblos y ver cuáles son las tareas que nos competen a nosotros para reconstruirnos como pueblos. Muchas gracias.

GUSTAVO ESTEVA: Finalmente, hará uso de la palabra Griselda Galicia García, quien en nombre de Sari Bermúdez, presidenta del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes del gobierno de México, clausurará formalmente este foro.

GRISELDA GALICIA GARCÍA: Es muy gratificante estar aquí, con todos ustedes, en esta gran fiesta de la DIVERSIDAD. Su presencia nos anima y contribuye en el empeño de que México sea un país cada vez más plural.

En el evento continental que hemos llamado *América profunda*, las ideas, la imaginación, los sentimientos y la creatividad que han desarrollado todos ustedes, son cartas de navegación para guiarnos en la travesía hacia formas de relación humana en las que la sensatez impere y la convivencia armónica no tenga obstáculos.

La libertad para pensar y expresarse prevaleciente en nuestro país ha permitido encontrarnos y generar propuestas que buscan una vida incluyente, una vida mejor para todos.

Guillermo Bonfil Batalla, ilustre pensador mexicano, y colaborador beligerante de nuestras instituciones académicas y culturales, trazó con gran visión un ancho camino arraigado en la tierra y en la realidad de los pueblos de nuestro país. Fruto de su reflexión fue el *México profundo*, planteamiento revelador en el que se reconoce la existencia y valor de las culturas indígenas de

FORO

Mesoamérica. Sé que algunas de las propuestas de nuestro ya fallecido Doctor Bonfil, han nutrido las discusiones y debates y con ello se nos han abierto nuevos horizontes para la acción.

Los conocimientos, las cosmovisiones, las experiencias organizativas, las múltiples y variadas iniciativas que se han puesto en marcha en el continente, las visiones políticas y los proyectos, se han colocado sobre las distintas mesas de trabajo, durante estos cuatro días, con el ánimo de compartir y construir.

Y precisamente de esto es de lo que se trata, de construir la unidad en la diversidad, de establecer el diálogo abierto, horizontal, sincero y amable.

Es necesario evidenciar o en su caso reconstruir en esta América profunda el tejido social que emerge de la visión comunitaria. Esta visión que nos hermana y solidariza. Esta visión que nos da esperanza de un futuro mejor.

Amplias capas de la población, es decir, las culturas indígenas y populares del continente,

son los sujetos de nuestros esfuerzos. Su vida cotidiana, su vida familiar, su vida laboral, su vida comunitaria.

Los diálogos que se han desarrollado nos dan horizonte, nos proporcionan perspectiva, nos dan material para continuar en comunicación tejiendo redes para seguir pensando y actuando colectivamente, nos dan vigencia y futuro.

A las personas que nos visitan de otros países, a las personas que nos visitan de los estados de la república mexicana les agradecemos su presencia en esta ciudad de México en la que existe la mayor concentración indígena del continente.

Durante estos días nos hemos estado recuperando a partir de lo que somos, por lo que tenemos en común, a partir de nuestros anhelos y convicciones.

Estoy plenamente convencida de que los acuerdos establecidos, durante el coloquio y el simposio, fueron construidos con el corazón.

¡Que viva la América Profunda!



AMÉRICA PROFUNDA

LOS ACUERDOS



Del 6 al 9 de diciembre nos reunimos en la ciudad de México más de 100 personas, de 36 pueblos diferentes de Argentina, Bolivia, Canadá, Chile, Costa Rica, Ecuador, España, Estados Unidos, Francia, Guatemala, India, México, Nueva Zelandia y Perú.

En un Coloquio, un Simposio y un Foro, sostuvimos una conversación libre y abierta para intercambiar ideas, puntos de vista y experiencias, para aprender unos de otros y para criarnos mutuamente.

Tardaremos en saber cuál será el fruto de nuestras conversaciones, que nos interesaron y comprometieron profundamente. Por lo pronto, queremos compartir algunas de nuestras conclusiones y acuerdos.

Nuestras conversaciones se concentraron en los llamados "indígenas". Por eso, los participantes que no entraban en esa clasificación aceptaron que en este documento usáramos la primera persona del plural al compartir lo que dijimos.

PUNTOS DE REFLEXIÓN

Hablamos de lo que somos.

Somos pueblos, cada uno con características singulares, únicas.

Los términos que se usan para hablar de nosotros son ajenos y nos homogeneizan, nos uniforman. Tienden a excluirnos y marginarnos.

Algunos usamos el término "indio", para afirmarnos políticamente; otros lo hemos enterrado. No es un término que todos aceptemos ni puede expresar lo que somos.

No necesitamos buscar una palabra genérica que mezcle superficialmente algunos atributos comunes. Sería otra manera de uniformarnos.

Para hermanarnos, partimos de nuestra realidad como pueblos diversos que tienen distintas posturas.

Al hacer a un lado términos excluyentes y homogeneizadores ajenos, no buscamos otros, nuestros, que podrían llegar a cumplir una función semejante. Lo que estamos haciendo es descubrir lo que está ahí, en plenitud. Sin los velos que la cubrían, emerge con claridad la realidad de la América Profunda, con ese u otros nombres. Está formada por todas nuestras raíces comunes y por raíces distintas que se entrelazan y nutren mutuamente. Y al hermanarnos en torno a ellas, encontramos que también las comparten muchas personas y grupos a los que se denomina "mestizos" o simplemente no se consideran "indígenas".

Además, desde la actitud incluyente que nos caracteriza, construimos puentes para entrelazarnos con quienes no comparten esas raíces de la América Profunda, pero pueden compartir con nosotros el propósito de crear un mundo en que quepan muchos mundos, con base

ACUERDOS

en el mutuo respeto y en la búsqueda de la armonía.

Hablamos de lo que tenemos en común

Al explorar nuestras vivencias y actitudes, encontramos que es más lo que nos une que lo que nos separa.

Entre otras muchas cosas, compartimos:

- el principio ético de la reciprocidad;
- la confianza en el otro;
- la comunalidad;
- el servicio;
- el cariño;
- criar y dejarse criar;
- la forma de constituir la autoridad, que se gana sirviendo y consiste en servir;
- la sabiduría —que se comparte y es comunitaria;
- la relación respetuosa con la naturaleza, con nuestra Madre Tierra;
- las formas de organización política, que se rigen por el principio de servicio comunitario y de justicia;
- la fiesta, que expresa simultáneamente un espíritu gozoso y el rechazo a la acumulación;
- el respeto a los diferentes, celebrando esas diferencias;
- la noción de propiedad comunal, contraria al afán posesivo individualista, que quiere poseer todo, incluso lo que no se puede poseer, como la Madre Tierra;
- la capacidad de resistencia, de seguir siendo lo que somos a pesar de todas las fuerzas y factores disolventes...

Hablamos de nuestros sueños.

Todos soñamos. Unos sueñan solos. Nosotros soñamos con todos.

En nuestra manera propia de soñar, en que realidades y sueños se confunden e interpenetran unos a otros, hay sueños que aparecen reiteradamente en nuestra realidad:

- Un mundo en que quepan muchos mundos, en que podamos respetar y celebrar la alteridad que nos nutre.
- Nunca más un mundo sin nosotros, nunca más la exclusión de los diferentes en cada sociedad, en cada estado, en todos los continentes.
- Un mundo que reconoce la inconmensurabilidad de ciertos amores y culturas, que pueden reunirse pero no sumarse.
- Poniendo el mundo al revés, si hace falta, para que la liberación nos permita seguir soñando.
- Nuestros sueños ya están soñados y nos indican los caminos por los que hemos de caminar, en vez de tomar prestados sueños de otros.
- Superar resentimientos, odio, rencor. Que el sufrimiento no nos convierta en lo que negamos. No queremos ser vencedores por haber sido vencidos. Mostremos que la diferencia radica en la bondad de nuestros corazones.
- Construir puentes que unan todos nuestros sueños.
- Asumir responsablemente los sueños, que están vivos y nos comprometen con el pasado y el futuro, con antepasados y descendientes; si no los cuidamos, nuestros sueños pueden convertirse en pesadillas.
- Soñar con un futuro como nos da la gana.

Hablamos del sentido de nuestras luchas.

Para unos, no se trata de lucha, sino de entender que el conflicto es parte de la vida. En vez de caer en la tramposa dualidad paz o guerra, pasividad o confrontación, necesitamos buscar cómo restablecer la armonía. Para otros existen numerosas luchas. Otros más, la reducen a una sola.

En todo caso, nuestro empeño es cósmico. Trata del ser, de la existencia, de la espiritualidad, caminando nuestros propios caminos. Buscamos ser, no tener. El tener se acaba, el ser no.

Algunos buscan el poder, con distintos motivos y razones. Quieren, por ejemplo, combatir la opresión de los poderes establecidos y acceder a ellos, a fin de realizar desde ahí cambios necesarios.

El sentido de lo que buscamos puede resumirse en la propuesta zapatista: "Para todos todo, nada para nosotros". Que se mande obedeciendo. Que se busque el servicio, en vez del poder. Que encontremos el camino en que podamos hermanarnos con todos.

Dicen los zapatistas: "Todo mundo busca el poder. Nosotros somos los únicos que no buscamos el poder. Queremos evitar el poder. Una sociedad justa sería una sociedad en la que nadie estuviera dominado por el afán de poder. Este es nuestro delirio. No es aceptable. Pero este delirio es el delirio que da sentido a nuestra lucha".

Por lo que escuchamos en nuestras conversaciones, parece que muchos compartimos ese delirio. Vemos una vida no sujeta al poder, cuyo fin es la realización de sí misma. Vemos el "poder" como no dominación. Y no dominación significa servicio. Comprendemos la vida como servicio. Quien sirve, sirve al otro. El sentido de la vida está en el otro. Así se forma el nosotros. El único poder que restaría sería el

de la vida que se explaya en la comunidad. Evitar el poder es apostar por la vida de la comunidad.

Con relaciones mediadas por el respeto y la tolerancia, queremos que resplandezca en nuestros rostros la dignidad.

Hablamos de la buena vida

Nos preguntamos en qué consiste estar y sentirse bien. Tenemos nuestras propias ideas de la buena vida, que contrastan con las nociones dominantes.

Vivir bien es recuperar la palabra, tener nuevamente contacto con la tierra y con el mar, de donde viene la palabra. Con la palabra, la realidad cósmica se hace presente en nosotros.

La buena vida es mantener una relación íntima y respetuosa con la Madre Tierra. Es velar por la familia, los vecinos, la comunidad. Es respetar a la mujer, a los hijos, a los ancianos. Es vivir en comunión con todos ellos. Es respetar y ser respetado. Es vivir en libertad. Y es de naturaleza espiritual.

Nuestra vida es buena, pero no tanto como antes. Necesitamos recuperar lo que se nos ha quitado.

Nos quita la buena vida la modernización, con el pretexto de buscar el bienestar. La cultura del dinero y el mercado socavan la buena vida. Nos crean continuamente necesidades, que son el enemigo de la buena vida. Los países más necesitados son los ricos, los que se dicen avanzados. Ahí necesitan todo.

Lo que hace el desarrollo es muy triste. Sólo va dejando ruinas a su paso. Son tristes también los derechos humanos. Vienen con muy buenas intenciones, pero son individualistas, no consideran a las comunidades. Reestructuran sus valores, homogeneizándolas.

ACUERDOS

La buena vida no es tener cosas. No nos sentimos más felices por comprar más.

Quienes vivimos en Estados Unidos, tenemos que reflexionar sobre el malestar de quienes tienen muchas cosas que se les dieron como bienestar. Ahí también se sufre la globalización. No tenemos una buena vida. Nuestra dieta es triste y ni sabemos de dónde viene. Somos víctimas de esas nociones dominantes de la buena vida, pero también sus cómplices. Por eso miles de nosotros nos esforzamos por forjar otras ideas de la buena vida y recrear la comunidad.

En general, las sociedades occidentales generan un extrañamiento de la naturaleza que sólo produce desequilibrios y permanente insatisfacción.

Hay en Estados Unidos un árbol que rompe todas las veredas. Nosotros, la gente de la tierra, también rompemos las que nos han impuesto, las que nos obligan a transitar, para caminar otra vez por las nuestras.

Hablamos de la convivencia

Para convivir, necesitamos salir de las prisiones en que quiere atraparnos el individualismo, tocar al otro y empezar a descubrir, dentro de nosotros mismos, lo que tenemos de él y lo que él tiene de nosotros. Para algunos será difícil expresar todo esto en palabras. Hay que dejar que cada quien se descubra y descubra al otro a su manera.

La generosidad y la hospitalidad son los pilares en que se edifica nuestra convivencia.

Frente a las normas verticales dominantes, levantamos la flexibilidad y vitalidad de nuestros sistemas normativos internos, siempre incluyentes.

Convivir es vivir con cariño y comprensión, cuidándonos unos a otros.

Podemos tener desacuerdos y expresarlos vivamente en nuestras conversaciones. No tenemos que estar de acuerdo en todo con todos. No hay derechos ni ideas que deban considerarse universales y generales para todos. Pero esos desacuerdos no deben afectar nuestra convivencia.

Al construir un mundo en que quepan muchos mundos, tenemos que buscar los acuerdos que lo permitan. No todos podrán entenderlos de la misma manera, porque tenemos distintas concepciones del mundo, diferentes sistemas racionales. Pero todos podemos sentirlos y dejar que hable nuestro corazón para entrelazarnos con el otro.

Estamos recuperando el sentido común, el sentido que se tiene en comunidad del que hablan nuestros abuelos. Así podemos vivir en armonía con todo y con todos.

Hablamos del diálogo entre los diferentes

Para dialogar, necesitamos preguntarnos quiénes somos nosotros y quiénes son aquellos a quienes llamamos los otros. Tenemos que aprender a ver el mundo con los ojos de los otros, para que un diálogo dialógico permita traspasar la razón y las ideas hasta tocarnos el corazón.

No puede haber diálogo con jerarquías, unos arriba y otros abajo. El diálogo sólo puede existir cuando todos están en el mismo plano. Necesitamos abrirnos al otro, para aprender de él, desaprendiendo cuanto nos impide entrar en su corazón.

Hay aspectos de la cultura de cada quien que son inaccesibles al otro. Pero podemos construir puentes que nos permitan sentirnos unos a otros.

ACUERDOS

El diálogo es como un espejo. En los ojos del otro podemos ver nuestras fortalezas y debilidades.

Los gobiernos, como todos los colonizadores, no quieren dialogar. Quieren que todo se hable en su idioma, que es el del poder, de la dominación. No hay diálogo en la desigualdad. Como no escuchan, nunca llegan a entender los significados de cada cosa en las culturas de los pueblos. Por eso nunca cumplen los acuerdos que se ven obligados a firmar.

Sólo en la equidad y en un auténtico espacio intercultural, sin opresión o dominación de una de las partes, puede haber un verdadero diálogo entre culturas.

El diálogo no niega el conflicto. Al contrario. Al reconocerlo inmerso en la vida misma, encuentra formas de diluirlo hasta restablecer la armonía.

El diálogo ha de ser respetuoso y ha de basarse en la confianza, no en la traición.

No están dados los espacios para dialogar, en los que realmente sea posible escuchar. Tenemos que recrearlos. Hay que remover las estructuras de opresión que los mantienen cerrados, pero también las que tenemos en la cabeza y el corazón. Al descolonizarnos, empezaremos a abrir esos espacios.

Hablamos de la transición

No tiene puntos de partida y de llegada. Se ha formado con el creciente descontento con el estado de cosas, cada vez más insoportable, que se siente aunque no se haya definido con precisión lo que ha de surgir.

No aceptamos ya, como si fuera un hecho ineludible, la forma de los estados nacionales, que son estructuras de dominación. Aunque su

diseño es relativamente reciente, han envejecido y no dan más de sí. Son incapaces de incorporar en su seno, a plenitud, las reivindicaciones de nuestros pueblos.

No nos satisface la democracia formal. Buscamos opciones que la trasciendan.

Abandonamos ya el espejismo de la modernidad occidental. La sociedad posindustrial está generando una diversidad tecnológica impensable en los modelos prevalecientes, cada vez más agotados. Lo único probable en la incertidumbre que generan es su próxima extinción.

El paso de una situación a otra que actualmente está planteada supone un cambio sustantivo en el papel de los llamados pueblos "indígenas" y en las percepciones sobre ellos. Hasta hace relativamente pocos años, sólo se buscaba disolverlos a través de su "incorporación" económica, social o política. Hoy no es posible negarlos, como se comprueba, con sus particularidades, en Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Ecuador, Guatemala, México, Perú... Pusimos ya en crisis terminal al estado monocultural y racista, a la economía centrada en la homogeneidad mercantil-industrial y a las formas institucionales de hacer política.

Ahora estamos mirando hacia atrás y hacia delante.

En lo político, algunos nos ocupamos de consolidar nuestras autonomías locales, para reconstruir la sociedad desde su base. Otros, como en Bolivia, pensamos que podemos gobernar para todos, trayendo un nuevo aliento al sistema existente.

En lo económico, traemos a la realidad social las formas comunitarias y principios como el de reciprocidad.

ACUERDOS

En lo institucional, proyectamos generosamente nuestras formas de organización a todas las instituciones, para darles nueva forma.

Al construir nuevas alianzas, afirmados en nuestra autodeterminación y en una nueva esperanza radical, encontramos en nuestras propias raíces la única fuente de auténtica vitalidad para el continente. Nutriendo en ellas el empeño general podemos realizar los cambios que hacen falta, aunque el resultado final sea aún impredecible.

Hemos estado aprendiendo a usar los instrumentos y condiciones de los sistemas políticos actuales, bajo los cuales se está realizando la transición. No existen fórmulas únicas para hacerlo. Pero necesitamos evitar la tentación de persistir en su empleo, lo que sólo prolongaría la agonía del régimen actual. Ponerlos a nuestro servicio no significa quedarse con ellos, sino aprender a sustituirlos por otros. No se trata, por ejemplo, de que se nos permita ejercer nuestra autonomía local a cambio de que el Estado siga gobernando para todos.

Para todo eso, hemos aprendido que lo más importante es nuestra reconciliación interna. Necesitamos tener la audacia de ponernos de acuerdo, reconociendo que nuestros caminos son muy diversos. Que unos negocien con el Estado y otros rechacen todo trato con él no debe llevar a la mutua descalificación.

El descontento que cunde cada vez más puede aumentar el desorden y el autoritarismo prevalecientes. Le estamos dando cauce al traducirlo en rebeldía creativa.

Hablamos del pluralismo radical.

La estructura actual de los estados es totalmente incompatible con nuestras comunidades.

La multiculturalidad implica tolerancia, pero no respeto. Tenemos que ir más allá de la tolerancia y multiculturalidad hacia el respeto. El multiculturalismo es una política para neutralizar a todos los que son diferentes porque acepta lo superficial, pero se niega a tocar lo profundo, que en la modernidad occidental es la economía.

Nuestro pluralismo radical consiste en resistir en nuestras vivencias y maneras de ser y al mismo tiempo respetar otras maneras de vivir, abriéndonos hospitalariamente al otro.

Dialogamos entre todos. Lo hacemos con el corazón, en contraste con "Occidente", que no ha aprendido a hacerlo. "Occidente" no es una cuestión geográfica. Ya está dentro de nosotros. El dialogo también toma lugar dentro de cada uno.

Hablamos de los acuerdos.

Para nosotros, los acuerdos son la ley. Si nos ponemos de acuerdo y lo expresamos en palabras, hay que cumplirlas.

Los gobiernos y muchos "occidentales" se comprometen continuamente en las palabras y estampan su firma en pomposos documentos. Pero no cumplen. No honran su palabra. No creen en ella.

Cuando logramos acuerdos, aunque sean mínimos, caminamos con más fuerza. Ahora lo hacemos juntos.

Hablamos de democracia.

Para nosotros, democracia es una manera de vivir. No aceptamos reducirla a los llamados procedimientos democráticos, por muy perfectos que sean — y sabemos que no lo son.

ACUERDOS

En nuestras comunidades, la democracia implica que la autoridad es servicio. Que hay rotación en los cargos, lo que impide privatizar la función pública. Que construimos con todos nuestros consensos y por eso pueden volverse obligatorios. Y que cuando empleamos la representación, no delegamos el poder en los representantes: simplemente les damos un mandato preciso y siguen bajo nuestro control. Tienen que mandar obedeciendo.

Lo que ahora estamos haciendo es irradiar las diversas formas de nuestras democracias comunitarias a todos nuestros pueblos y naciones y a las sociedades mayores en que vivimos. No pretendemos que todo mundo adopte nuestros comportamientos y que desemboquemos todos en una sola forma. En la variedad estará el gusto. Pero queremos que se arraigue y se generalice el carácter de la democracia, que sólo puede estar en donde la gente está.

Con todo esto estamos ejerciendo a plenitud la soberanía del pueblo, construida desde las comunidades, que ha de preservarse y ejercerse hasta en el desorden de la globalización, que desgarrará día tras día las supuestas soberanías de los estados nacionales.

Hemos tomado también dos

PUNTOS DE ACUERDO

PRIMERO. Establecer un servicio que nos permita seguir conversando. Será enteramente descentralizado y abierto. Incluirá

- * una actividad editorial, basada en la iniciativa autónoma de las comunidades, desde las que se producirán los materiales escritos que circularemos;
- * la extensión de las radios comunitarias, intensificando la interacción entre ellas mediante el intercambio de programas, la crianza mutua y en su caso su enlace;
- * el intercambio de videocintas y su empleo como conversación;
- * la utilización de todos los medios electrónicos, entre otros.

SEGUNDO. Presentar a nuestras comunidades, pueblos y sociedades un manifiesto que pueda contribuir a la formulación más clara del consenso de los pueblos que actualmente se está formando.

Ciudad de México, 9 de diciembre de 2003.



EL MARCO CONCEPTUAL

(Basado en la convocatoria original)



El ejercicio de reflexión en la acción **América Profunda** incluye necesariamente un esfuerzo de depuración conceptual y terminológica, entre otras cosas para superar la contradicción existente entre las palabras y categorías de corte enteramente occidental que se emplean al abordar cuestiones de otras culturas y civilizaciones y las concepciones de éstas. Como punto de partida, se propone emplear las definiciones o concepciones que aparecen enseñada.

Pueblos

Ni en la academia ni en el sistema de Naciones Unidas existe una definición generalmente aceptada del término "pueblo". Una corriente lo aborda como categoría sociológica: se aplica a grupos que comparten ciertas características identificables. Otra lo asume como un concepto político y legal, que se aplica a todos los pobladores de un territorio o de un Estado, independientemente de sus características.

Se propone que para los propósitos del ejercicio se atribuya la noción de "pueblo" a cualquier grupo humano que se afirme como tal, en sus propios términos culturales, con ese término o sus equivalentes homeomórficos.

Pueblos indios

El ejercicio se refiere a **las comunidades y pueblos que existían antes de la constitución de los estados nacionales en el continente**

americano, que mantienen hasta ahora formas propias de existencia cultural distintas a las dominantes en las sociedades en que se encuentran insertos y que siguen afirmándose en ellas para orientar sus pensamientos y comportamientos y reivindicar su autonomía. Se trata de una definición basada en el Convenio 169 de la Oficina Internacional del Trabajo.

Casi todos esos pueblos se refieren a sí mismos en términos propios, diferentes para cada uno, y en general rechazan cualquier denominación que pretenda abarcarlos a todos. Muchos argumentan que la expresión "pueblos indios" tiene origen colonial y mantiene connotaciones peyorativas. También suscitan resistencia o rechazo otras expresiones, como las de "primeras naciones" o pueblos "originales", "autóctonos", "indígenas" o "nativos", que son fuente de confusión¹.

¹ Los pueblos en cuestión no son necesariamente los "originales", sea que el término se refiera al origen remoto de todos —que aparentemente no es americano— o a los primeros pobladores del continente. Los términos "autóctono", "indígena" o "nativo" se aplican a todos los nacidos en un país, aunque se apliquen comúnmente a los grupos, comunidades o pueblos a que se refiere este ejercicio. La expresión "Primeras naciones", empleada sobre todo en Norteamérica, no puede aplicarse en rigor a estos pueblos, que no son necesariamente los primeros y que en general no constituyen naciones, en la acepción convencional del término.

En este documento se ha adoptado la expresión "pueblos indios" por el uso político reciente que en su proceso de auto-afirmación le han estado dando algunos de esos pueblos y por considerarla preferible a otras expresiones en uso. Se considera necesario seguir reflexionando sobre la necesidad y conveniencia de una denominación genérica y sobre el término más adecuado para ello.

Como punto de partida de la reflexión, se propone la definición que aparece en el primer párrafo de este inciso, que recoge las aportaciones de diversos documentos del sistema de Naciones Unidas y de los propios movimientos indios de auto-afirmación.²

Cultura

El término es claramente occidental. Tenía diversas denotaciones y connotaciones en el lenguaje ordinario cuando la antropología empezó a emplearlo para referirse a las formas de pensamiento y comportamiento de los pueblos "primitivos" que empezó a estudiar, como una

² Existen diversas definiciones en el sistema de Naciones Unidas, pero la más empleada actualmente en sus textos es la contenida en José R. Martínez Cobo,

Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas (vol. V, Conclusiones, propuestas y recomendaciones), Nueva York: Naciones Unidas, 1987, y es la siguiente:

Son comunidades, pueblos y naciones indígenas los que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o en partes de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales.

forma de aludir a su diferencia respecto a la visión del observador. Cuando comenzó a aplicarse también a ésta y regresó con una nueva carga semántica al lenguaje ordinario su sentido estalló en todas direcciones. No parece existir consenso sobre su denotación precisa, ni entre los especialistas ni en el uso común.

Se propone, como punto de partida para el ejercicio, la siguiente definición: **Cultura es el conjunto de figuraciones de un pueblo o comunidad que en un periodo y lugar determinados establecen los ámbitos de su modo de ser, pensar y actuar, así como las manifestaciones morfológicas y estructurales de esas figuraciones.**

Esta definición emana de la analogía del árbol, que ha cobrado creciente vigencia en las reivindicaciones de los movimientos de auto-afirmación india, los cuales han estado reiterando: "Arrancaron nuestros frutos, quebraron nuestras ramas, quemaron nuestro tronco, pero no pudieron secar nuestras raíces". En la definición,

- las **manifestaciones morfológicas** serían el equivalente de la fronda del árbol y comprenderían los aspectos visibles, enteramente evidentes, de las formas de ser, pensar y comportarse de un pueblo o comunidad (lenguaje, vestido, comida, habitación, etc.);
- las **manifestaciones estructurales** serían el equivalente del tronco: aspectos en parte visibles y en parte invisibles (que se descubren mediante el análisis y la observación), los cuales articulan y ordenan las prácticas sociales (composición y estructura de la familia, organización del orden político, disposición particular de prácticas religiosas, médicas, etc.);

- las **figuraciones** y **ámbitos** serían el equivalente de las raíces y comprenderían los aspectos habitualmente invisibles del árbol cultural: los horizontes de inteligibilidad, los territorios de sentido, las cosmovisiones...

Los aspectos morfológicos y estructurales son habitualmente tomados en cuenta en las definiciones y prácticas técnicas relacionadas con la cultura. En cambio, prevalece la confusión y la controversia en cuando a los demás aspectos, habitualmente invisibles. A menudo, se da por sentado implícita o explícitamente que son universales, definitorios de la condición humana, por lo que sus versiones occidentales han de aplicarse sin cambios a otros pueblos. Serían raíces comunes, que nutren troncos y frondas diferentes. En la definición, por lo contrario, se asume que constituyen fuentes de sentido radicalmente diferenciadas, diferentes desde la raíz, inconmensurables. La posibilidad de que tengan ámbitos comunes o de comunión estaría aún por explorarse: no puede afirmarse o negarse *a priori*. Sólo a través de un auténtico diálogo intercultural podría establecerse su existencia. Explorar esto formaría parte del ejercicio que se plantea en este documento.

La riqueza de sentidos de las palabras **figuración** y **ámbito**, tanto en español como en otras lenguas occidentales, y su pertinencia para lo que se desea explorar, han llevado a incluirlas en la definición, que en todo caso sigue siendo una forma occidental de conceptualización. El ejercicio debería explorar, en este y otros casos, los equivalentes homeomórficos de este concepto en las culturas indias.

Civilización

En usos técnicos y comunes, netamente occidentales, la palabra **civilización** tiende a aludir a estadios superiores en una escala

evolutiva. Aunque se emplea en muchos casos como sinónimo de cultura, cuando se le da precisión supone un enjuiciamiento valorativo, en que se califica o descalifica a determinados pueblos y culturas con base en ciertos criterios implícitos o explícitos. Es el caso general en relación con los pueblos indios, a los que se ha considerado incultos o incivilizados, asumiendo la legitimidad del empeño de incorporarlos a la civilización occidental al darse por supuesta la superioridad de ésta.

Se propone que el término civilización se defina como **la cristalización, en un momento y lugar determinados, de procesos civilizatorios, los cuales serían los rasgos o hechos culturales compartidos por varios pueblos o sociedades, sus ámbitos de comunión cultural**. Esta definición se enmarca en sólidas tradiciones de la antropología occidental (Mauss, Bottomore... Ribeiro, Bartolomé...) y tiene claros equivalentes homeomórficos en las culturas indias.

Interculturalidad, diálogo intercultural

Se propone adoptar para el ejercicio un enfoque intercultural, el cual se definiría como **la actitud que da explícitamente por supuesta la diversidad de las culturas y civilizaciones y aborda su relación o interacción en términos que les puedan ser comunes a partir del diálogo intercultural y con base en el mutuo respeto**.

El enfoque intercultural se distingue del enfoque **culturalmente sensible**, que define una actitud abierta y hospitalaria hacia otras culturas desde la propia.

El enfoque intercultural parte del supuesto de que no es posible clasificar las culturas. Toda clasificación presupone un trasfondo común. Como cada cultura posee el suyo, que la constituye, no es legítimo apelar a un criterio

supra-cultural de clasificación, que no sería sino la extrapolación abstracta del trasfondo común de la cultura que clasifica. La homogeneidad, semejanza o incluso identidad de todas las culturas (por ejemplo en una noción unívoca de humanidad), o su heterogeneidad, diversidad o diferencia, pueden postularse y se postulan, pero siempre desde una cultura: no es culturalmente legítimo absolutizar la clasificación. Implica imperialismo intelectual o práctico.

El enfoque intercultural refleja la adopción consciente de una actitud pluralista, que convierte el supuesto de la inconmensurabilidad de las culturas en el reconocimiento de las limitaciones de la propia (la imposibilidad de captar la totalidad de la experiencia humana desde cualquier cultura) y el respeto a las demás.

Un enfoque intercultural permite rechazar el **multiculturalismo**, que supone la reducción de todos a una forma de homogeneidad **sustantiva**, a partir de la cual se clasifican diferencias **adjetivas**, para definir tratamientos diferenciales a grupos minoritarios (por ejemplo mediante sistemas de cuotas, a la manera norteamericana). Conforme a la analogía del árbol, el multiculturalismo implica la reducción de la cultura a sus manifestaciones morfológicas o cuando más a las estructurales. Se niegan así las raíces, que sólo podrían reconocerse con una actitud de **pluralismo radical**.

El enfoque intercultural se orienta a la realización del diálogo entre culturas, bajo el supuesto de que éste implica trascender el plano del *logos*, el sistema conceptual propio de cada cultura, para que la interacción no se produzca en los términos de una de ellas, ni en el plano de sus **supuestos** ni en el de sus **presuposiciones**.

Un **supuesto** es un enunciado que asumimos de modo explícito en la base de nuestro pensamiento y acción. Suponemos, por ejemplo, que tal persona

tiene autoridad sobre nosotros porque es el jefe de la oficina en que trabajamos, o que este autobús nos llevará adonde dice el boleto porque es una línea confiable, hay experiencia de ello, etc., y actuamos en consecuencia.

Una **presuposición** es algo que damos por supuesto sin someterlo a crítica o reflexión, algo que asumimos de modo implícito, que no cuestionamos y ni siquiera enunciamos conscientemente. Por ejemplo, damos por sentado que la muerte de una persona fue por voluntad de Dios... o por su cáncer, que llovió o dejó de llover por lo que hicimos o dejamos de hacer... o por la confluencia de una serie de fenómenos naturales, etc.

Está en cuestión si el diálogo intercultural, en esos términos, puede o no conducir a un común **entendimiento**, a una forma de comprensión racional común, puesto que aún no sabemos si los diversos sistemas racionales de distintas culturas tienen elementos en común. Pero se da por supuesto que pueden existir ámbitos de comunión entre las culturas, que permitan concertar *acuerdos*. La palabra **acuerdo** (cuya etimología la vincula al corazón) recoge en diversas tradiciones culturales el compromiso de todo el ser (no sólo de la razón) con la reconciliación pacífica.□



Directorio de Participantes

Nombres y apellidos	Correo electrónico	Dirección	Teléfono	Pueblo	Lugar de Origen
Aaron Mejía Antropólogo social. Dirección General de Culturas Populares e Indígenas.	armejia@correo.conaculta.gob.mx	Avenida Revolución 1877 6º piso. San Ángel	584 04840 casa 125 39759 ofic.		México
Agustí Nicolau (Intercultural Institute of Montreal)	anicolau@iim.qc.ca	4917 rue St-Urbain Montréal (Québec) H2T 2W1	1-514-288 7229 fax int+ 1-514-844-68 00	Catalán	Canadá
Alison Ray (Universidad de Vermont)	alison.ray@uvm.edu				
Alvaro García Linera (Universidad Mayor de San Andrés)	rgaagl@ceibo.entelnet.bo rgaagl@yahoo.com.ar	Av. Arce Edificio Santa Isabel N° 32, La Paz. Bolivia	243-1623 (domicilio) 706-45794, (cel.)		Bolivia
Amanda Cook	yubyub99@hotmail.com	P.O. Box 1924, Ferndale, Wa. 98248		Shuswap, Wampanoag	Estados Unidos
Ana Gabriela Blanco Ramirez (CIDECI)	cideci@prodigy.net.mx	Avenida de la Juventud 158 Barrio María Auxiliadora. San Cristóbal de Las Casas CP 29290	01 951 51 513 13		Chiapas
Ana Mattos	anamattos@ono.com				Colombia
Andrew Hamill Estudiante de Antropología	ahamill@bates.edu	25 Reservoir St, Cambridge, Ma 02138			Estados Unidos
Angélica Solís Ochoa (El Manojó Comercio Justo. Cooperativa de Artesanos)	elmanojito@terra.com.mx	Prol. Ahuatepec N° 304 esq. Taxco. Col Lomas de la Selva, Cuernavaca, Mor.	01-777-314-2574		Morelos
Antixh Tz'ikin (Adrés Pablo Escobar). Comunidad Lingüística S'anjobil Academia de las lenguas mayas de Guatemala. ALMG		Sede central: 3 Calle 11-52, zona 1, Sede S'anjobil: Santa Eulalir, Huehuetenango.	Tel. Sede central: 2323404; Fax 23 29342. Sede S'anjobil: 411-6417 765-9647 celular	Maya	Guatemala
Beatriz Ramirez Caballero Lic. Psicóloga Clínica	betryram32@hotmail.com	Xicotencatl N° 917, c-p. 68000. Oaxaca, Oax.	01 951 51 51313 512 41 533 84		Oaxaca
Benjamín Chaj (CARE) Lic. Ciencias Políticas y teología,	benjaminchaj@hotmail.com	30 Av. "D" 13.08 Zona 7 Ciudad de Plata	Cel: 2054029 Ofic.: 339-1139	Maya Kiché	Guatemala
Benjamín Maldonado (INAH-Oaxaca) Antropólogo social	benjaosax@yahoo.com.mx	INAH Oaxaca	51 50400 51 50002 31454 casa		Oaxaca
Beth Heaney Universidad de Connecticut	beth.heany@trincoll.edu	54A Eagle Dr. Laconia, NH 03246	603 524 0258		Estados Unidos
Brian Miller Estudiante Colorado College	b.miller@coloradocollege.edu	5129 Amestoy Ave, 91316 Encino, Ca	(181)783-5129		Estados Unidos
Carlos Borge Carvajal (SEDER) Antropólogo	cborge@racsa.co.cr	Apdo. Postal 648-3000 Heredia	Tel. 506 260-6916 / Cel. 387-8194		Costa Rica
Carlos Plascencia Investigación y Estudios Culturales de la DGCPI	cplascencia@correo.conaculta.gob.mx		555 410 17 casa 125 397 72 ofic. 044 551 1337 311		México
Carolina de la Rosa Loza Socióloga. CONACULTA. DGCPI	cdealarosa@correo.conaculta.gob.mx	Avenida Cofradía San Miguel lote 7M 40, Colonia Cuahuitlán. Ixcalli	261 16330 casa 125 397 66 ofic. 0445 5123 6851 8		México
Celina García Morales Secretaría Museo de Culturas Populares			5783 5128 casa 917 28840 ofic. ext. 111 o 126.		México
Claudia Brunel Tradiciones para el Mañana	castries@infosel.net.mx	Calle G Mz. 5 N° 13, Colonia educación c.p. 04400 México, D.F.	5549 8628		México
Corrine Glesne International Honors Program	ceglesne@yahoo.com	121 Norwood Avenue, Ashville, North Carolina 28804, USA.	828 350 1312		Estados Unidos
Courtney Bajdas Boston University	sweefiepicib@yahoo.com		716 632 5088		Estados Unidos
Damián López Castillo Fundador de Universidad de la Tierra /Bibaani AC	didxa13@hotmail.com	16 de setiembre N° 67 int. Col. Centro	01-951-51 513 13	Zapoteco del Istmo	Oaxaca

APÉNDICE

Directorio de Participantes

Daniel Perera & Megan Smith		1417 B. calle José López Alavez. Barrio Xochimilco. Oaxaca. Oax.	(529) Oaxaca 518 5586		Oaxaca
Dara Burke Estudiante de IHP	dvburke@zo.uvm.edu	25 Highst Karnan NY 10536 USA			Estados Unidos
Deborah Adelman Profesora de Letras y Estudios Interdisciplinarios	adelman@ednet.cod.edu	Collage of Dupage Liberal Arts Division 425 Fawell Blvd. Glen Ellyn Illinois 60 137	630 942 3406		Estados Unidos
Domingo Gómez López Agente de Pastoral		Barrio Vista Hermosa, Oxchuc, Chiapas	01-919-673 8004	Tselatl de Oxchuc	Chiapas
Efraín Aragón Comité Voluntarios para Reforestación y Protección al Ambiente S.C. (COVORPA)	covorpa@hotmail.com	Conocido Reyes Mantecón, Oaxaca C.P. 71256	01 951 06 920	Zapoteco	México
Emily Auerbach International Honors Program. (estudiante)	e_auerbach@coloradocollege.edu	WB 716 902. North Cascade Ave. Colorado Springs, CO 80946 USA	610 946 7122		Estados Unidos
Enrique Aragón	covorpa@hotmail.com	Conocido Reyes Mantecón, Oaxaca C.P. 71256	01 951 06 920	Zapoteco	México
Esteban Krotz Universidad Autónoma de Yucatán.	kroqui@prodigy.net.mx	Apartado Postal 9-08 97200 Mérida, Yuc.	(999) 981 0195		Yucatán
Fabiola Escárzaga Socióloga. Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco	fnicte@cueyatl.uam.mx	Triángulo 107, Col. Prado Churubusco, c.p. 04230, Coyoacán	5670 4780 (casa) 5483 7000 ext. 3249 (cubículo) 5483 7110 secretarías 5594 9100 (fax)		México
Felipe Burbano de Lara (FLACSO-Ecuador) Sociólogo Político.	fburbano@flacso.org.ec	FLACSO Ecuador. Pazz y Patria Esquina	(332) 246-1036 (332) 255-5730		Ecuador
Felipe Quispe Conf. Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia y Movimiento Indio Pachacutik	mallkuquispe@hotmail.com	Av. Saavedra 2045, Miraflores López. Bolivia	(591) 7158 1428 (591) 7725 4124 Cel.	Aymara	Bolivia
Félix Patzi (Universidad Mayor de San Andrés) Sociólogo	patzifelix@hotmail.com		005912- 278 6169 005912 -278 4207	Aymara	Bolivia
Fernando Ramos Lic. Ciencias Políticas	yashoora@yahoo.com.mx	Av. Benito Juárez o.Guelatado de Juárez, Oaxaca. Oax.	01 9515 5360 24 01 9515 5360 11	Zapoteco de la Sierra de Juárez	Oaxaca
Fernando Cabrero	ferran.cabrero@undp.org f.cabrero@unesco.org		PNUD 1-212-906-6845 hasta mayo 2004. UNESCO cat 34-93-458 95 95	Catalán	Estados Unidos
Gabriel Castillo Sociólogo, periodista. Productor de documentales	gabovocho@yahoo.com.mx	Avenida Hidalgo 289, Carolina del Carmen. Coyoacán.	561 81653 casa 9172 8840ext.105 y 111 oficina		México
Grimaldo Rengifo Vásquez (PRATEC- Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas) Lic. Educación.	grimaldorengifo@gmail.com pratec/pratec.org.pe	Martín Pérez 866, Magdalena del Mar. Lima, Perú.	Oficina: (51-1) 261-2825 Casa: (51-1) 564-3201		Perú
Guillermo Mendizábal Rico. Editor	gmendir@yahoo.com	Tintorero 115-402. Colonia Noche Buena	5563 7624 casa 0445 531347980		México
Gustavo Esteva (CEDI. Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales) Universidad de la Tierra	gustavoesteva@gmail.com	Azucenas 610, Col. Reforma, Oaxaca. Oax. C.P. 68050, México.	(951) 5151 313 5151 241		México
Gustavo Ramírez Santiago Estudios de biología y desarrollo sustentable	grsix@yahoo.com	Av. General Fidencio Hernández N° 19 Ixtlán de Juárez. Oaxaca.	01 55 5528 9836 México. 01 9515536 111	Benne Laayetzi (zapoteco de Ixtlán)	Oaxaca
Gustavo Terán North Carolina for the Advancement of Teaching	terang@nccat.org	29 Terrance St. Montpelier VT 05602	802-229 5987	Chicano	Estados Unidos
Ian Provencher	ianprovencher@yahoo.com				Canadá
Inocente Ortiz Carreño		Covorpa Oaxaca	10 508 48		Oaxaca

Directorio de Participantes

Ireneo Rojas Hernández (Centro de Investigación de la Cultura Purépecha de la UMSNH) Doctor en Física	irerojas@zeus.umich.mx	Porfirio García de León 203 Col. Nueva Cha. Sur, Morelia, Mich. México C.P. 582800	01 443 3223500 / 1102	Purépecha	México
Jake Díaz (Boston University) Estudiante de posgrado Educación	jacob.diaz@uvm.edu	983 Calma Dr. Chula Vista, Ca.	619 482 9853	Chicano	Estados Unidos
James Fenelon (University of California) Prof. de Sociología	jfenelon@csusb.edu				Estados Unidos
Jean Morisset	morisset.jean@uqim.com	4577 Melrose, Montreal H4A 258, Québec, Canadá	514 482 5443	Québec	Canadá
Jeremy Oldfield Estudiante Williams College	05jdo@williams.edu	6682 32 nd st. NW. Washington, DC 20015	(202) 966-4192		Estados Unidos
Jessica Tomko Lic. Estudios de medioambiente	atlicpac@terra.com.mx	Azucenas 610, Col. Reforma. Oaxaca. Oax. C.P. 68050, México	52-951 5151 313		Oaxaca
Joan Jensen Estudiante Universidad de Stanford	umi@stanford.edu	P.O. Box 783, Mannla, Ha 96717		Hawaii	Estados Unidos
Joel Mejía (Fundación Cholsamaj) RENOI	fundacioncholsamaj@yahoo.com kensamaj@yahoo.com	1ra Avenida 9-18 Zona 1. Guatemala	(502) 232 54 17 232 5959, 232 5402	Maya Kaqchikel	Guatemala
Jonh T. (Juan) Cabral	juanzote@hotmail.com	134 Clinton Aseme Oak Park, IL USA 60302	708/524-0205 Casa	Chicago	Estados Unidos
Jorge Nahuel Coordinador Mapuche de Neuquén	jnahuel@hotmail.com		0054 299 4471 761	Mapuche	Neuquén, Argentina
José María Bulnes (Universidad Arcis) Profesor Universitario	depain@entel.chile.net	Riquelme 312, Dpto. 202, Santiago de Chile	386 6750/ 695 5638. Casa: 743 1444		
José Nain (Consejo de Todas las Tierras) Comité Internacional Indígena FIB sobre Biodiversidad	nainjose@hotmail.com			Mapuche	Chile
Josué Villalobos	toloache13@hotmail.com				Oaxaca
Juan José Pérez Galarza	jjastures@hotmail.com	Avenida Revolución 1877, 6º piso, San Ángel	558 285 51 casa 125 39 750 ofic.		México
Kaitlin Dougherty Estudiante	kdougherr@uvm.edu				Estados Unidos
Kalpana Das (Intercultural Institute of Montreal)	anicolau@iim.qc.ca www.iim.qc.ca	4917 rue St. Urbain Montréal (Québec) H2T 2W1	1-514-288 7229 fax int+ 1-514-844-68 00	Hindú	Canadá
Kathleen Orlinsky Estudiante Colorado College	OKatiee@aol.com				Estados Unidos
Laura Cavin. Estudiante Williams College	05lpc@williams.edu	69 Brewer Parkway. So. Burlington, Vt. 05403			Estados Unidos
Lauren McCabe Estudiante Universidad George Washington	mccabe@gwu.edu	5506 Dawson Rd. Va Beach, Va 23451	(757) 491-0006		Estados Unidos
Leah Kabran International Honors Program	leah_kabran@hotmail.com	308 Greenhill Way, Silver Spring, Maryland 20904	301 622 1949		Estados Unidos
Leonida Zurita (Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia Bartolina Sisa)	gapotter@albatros.cnb.net	Cochabamba, Plazuela Busch entre 16 de Julio y Oquendo, Calle Bolívar	Of. 450 9686 Dom. 71 70 7939	Quichua "Chapacé"	Bolivia
Lorin Symington Cia Candiense de energía solar.	o_z@hotmail.com	936 Beanchamp Ave, Orleans, ON, K1C 3A8, Canadá	515 1313 Uniterra, Oaxaca		Canadá
Luis Arévalo Venegas	luisarevalovenegas@hotmail.com	Av. Héroe de Granaditas N° 113, Dpto 302, Eje 1 Norte, Col. Morelos, Tepito	Taller Libre de Tepito del Arte del Calzado 5795-5327		México
Madhuri Khalkho	madhurixalxo@hotmail.com			Tribal India	India

APÉNDICE

Directorio de Participantes

Magdalena Gómez (Universidd Pedagógica Nacional). Abogada, Derecho indígena	magdgomez@hotmail.com	Apartado Postal 57-132 c.p. 06501 México, D.F.	553 545 43		México
Marcela Machaca Mendieta Asociación Bartolomé Aripaylla	aba-ay@wayna.rcp.net.pe		Telefax 0051-66- 817036	Quispillaccta	Perú
Marcela Vera Esperanza Comité de Voluntarios "Sin maíz no hay país"	veranza@hotmail.com	Santos Degollados 415, Centro, Oaxaca, Oax. C.p. 62000	(951) 516 9503		Oaxaca
Marcelino Hernández Gómez			01-967-6783 548	Tseltal de Chanal	Chiapas
Mariana Kurlat Antropóloga. CEDI, Unitierra.	dialogos@terra.com.mx mariana_kurlat@yahoo.com.mx	Azucenas 610, Col. Reforma. Oaxaca. Oax, C.P. 68050, México	52-951 5151 313 515 1241		Oaxaca
Marisol Valladolíd Comunicóloga, Promotora radiofónica.	marysolvalladolid@yahoo.com.mx	Navarra 225-2 Colonia Alamos Delegación Benito Juárez C.P. 03400	557 946 17 casa 125 39761 oficina 0445 5135 07763		México
Mercedes Miranda Comunicóloga. DGCPi	mercedesmiranda@yahoo.com.mx	Avenida Revolución 1877, 6º piso, San Angel.	576 39 237 casa 125 397 52 ofc. 044 5585 7849 45		México
Michael Sacco (Queens University) ASTRA. Tecnologista	dr_sacco@hotmail.com	6 Milne Place, Kanata, Onto. K2K- 1H9, Canadá	515 1313 Unitierra Oaxaca.		Canadá
Mojdeh Hojjati	mojdeh@prodigy.net.mx	Francisco Sarabia 112, Colonia San Juanito, Texcoco, C.P. 56170 Edo. México	(01-595) 951 1664		Irán
Mónica Alejandra Carmona Esteva Promotora ambiental	gnomia_18@yahoo.com.mx	Apartado Postal 28. C.P. 62520 Tepoztlán Morelos.	(01-739)3953 431 casa		México
Moroni Benally Diné Development	moronitb@yahoo.com	P.O. Box 2343, Shiprock, NM		Navajo	Estados Unidos
Néstor García Canclini (UAM) Profesor Investigador	plegarreta@yahoo.com		01 (55) 560 63 757		México
Nicole Blanc Economista	dialogos@terra.com.mx	Camino al Seminario s/n. San Pablo Etla, Oaxaca, México	(951) 5204 009		México
Nina Hoe Antropóloga, Matemática	nhoe@coloradocollege.edu	463 W Chestnut Hill Ave, Philadelphia, Pa 18118			Estados Unidos
Norma Camacho Socióloga. DGCPi	cordicentro@yahoo.com.mx	Avenida Revolución 1877, 6º piso, San Angel	568 49 701 casa 125 39750 oficina 0445 591948648		México
Nubia Ramos Higuera Comunicóloga DGCPi	inculturas@hotmail.com nubiaramoshiguera@hotmail.com	Luis G. Inclán 43, Colonia Toriello Guerra, Tlalpan.	566 55730 casa 917 28840ext,111 126 oficina		México
Olivia Pérez Museo Nacional de Culturas Populares.		Av. Hidalgo 289 Col. Del Carmen. Coyoacán.	522 23968 casa		México
Oscar Casas Castillo		Av. Revolución 1877, 6º piso. San Ángel.	044 5519 0221 19		México
Paulina Hassey & Paulo Peña	phassey@hotmail.com paulo1976@yahoo.com	Manzana 56, Col. Del Valle, México, D.F.	557 507 47		México
Peter Horsley Coordinador Programa Perspectivas Indígenas	p.g.horsley@massey.ac.nz				Nueva Zelanda
Putnam Ivey Estudiante Davidson College	puivey@davidson.edu	83 Stagecoach Road, Afton, Va.			Estados Unidos
Ramón Velasco Pérez Coordinación Mayense de Teología India			01-919 673 6129	Tseltal de Altamirano	Chiapas
Raquel Gutiérrez	raquagui@yahoo.com		56- 6135 18		
Raymundo Sánchez Barraza (CIDECI) Centro Indígena de Capacitación Integral "Fray	cideci@prodigy.net.mx	Avenida de la Juventud 158 Barrio de María Auxiliadora. San Cristóbal	67 816 97 67 802 06		Chiapas

APÉNDICE

Directorio de Participantes

Ricardo Torres Magaña DGCPi		Av. Hidalgo 289 Colonia del Carmen. Coyoacán	917 288 55 ofic. 0445 521990895		México
Roberto Ochoa (IXTUS) Lic. Derecho, Master Filosofía Política	rxchoa@yahoo.com	Saturno 9 Col. Jardines de Cuernavaca, Cuernavaca, Morelos.	(777) 376 6311 (777) 382 1588		México
Roberto Restrepo (UNESCO) Historiador	consultores55@epm.net.co	Calle 36 D Sur, N° 27D 166, casa 226, Unidad Gascaña, Envigado, Antioquia.	270 0962 celul. 315 5926 358		Colombia
Rogelio Gutiérrez Aguilar DGCPi		Av. Hidalgo 289, colonia del Carmen. Coyoacán	587 48035 casa 917 288 55 ofic.		México
Rosario Bautista Comunicóloga. DGCPi	dcolor_imaginacion@yahoo.com.mx	Av. Revolución 1877, 6° piso, San Ángel	560 862 32 casa 125 39793 ofic.		México
Rubén Valencia Núñez Bibaani A.C. Activista social	librepensador13@hotmail.com	Cuauhtémoc y Trujado s/n 1ª. Sección, Cd. Itepec, Oax.	01-971 727 0177	Zapoteco	Itepec
Sandra F. Montes Nava Diseñadora gráfica. DGCPi	mujerdelmayab@yahoo.com.mx	Guadalupe I. Ramírez 21 B. San Juan. Xochimilco C.P. 16000	555 59282 casa 125 35793 ofic.		México
Sarah Bourdeau Estudiante de Antropología	bour1540@mail.plattsburgh.edu	1243 Floral Avenue Schenectady, NY, 12306	518-357-2797		Estados Unidos
Sergio Beltrán Arruti Universidad de la Tierra	dialogos@terra.com.mx uniterra@prodigy.net.mx	Azuencas 610, Col. Reforma, c.p. 68050	01-951 5151 1313		Oaxaca
Silvia Olvera DGCPi. Profesora	sossilvia@hotmail.com	Refugio 86 Colonia Nativitas C.P. 03500 México, D.F.	557 986 52 casa 553 806 63 casa 125 397 50 oficin. 044 5591 6602 45		México
Silvia Toledo Museo Nacional de Culturas Populares.		Av. Hidalgo 289, Colonia del Carmen. Coyoacán	552 4656 9 casa		México
Stephanie Rabins Estudiante Colorado College	s_rabins@coloradocollege.edu				Estados Unidos
Tracey Samuelson Estudiante Williams College	05tds@williams.edu	37 Cypress Rd. Wellesly, Ma. 02481			Estados Unidos
Valeria McFarren-Aviles Estudios Internacionales	Valeriamcfarren@tricol.edu	P.O. Box 1696 La Paz, Bolivia	591-2272 2325		Bolivia
Virginia Sáyago Vergara DGCPi	viniasagve@yahoo.com.mx	Retoño 715, Col. El Retoño. Delegación Iztapalapa. México D.F.	553 974 29 casa 917 288 56 ofic. 0445 5543 33864		México
Xuno Setet Sian CELALI	setet@endoramil.com	Flavio A. Paniagua 48-A San Cristóbal las Casas, Chis.	01 967 6745 603	Tseltal de Tenejapa	Chiapas
Yuriria Benitez Cervantes Licenciada en Actuación.		Pimentel 31, dpto. C-5, Colonia San Rafael. México, D.F.	570 57463 casa		México

APÉNDICE