

DOCE EXPERIENCIAS DE DESARROLLO INDÍGENA EN AMÉRICA LATINA



Los resultados, interpretaciones, juicios y conclusiones expresados en este trabajo son propios del autor o autores respectivos, y no deben ser atribuidos al Banco Mundial, a sus organizaciones afiliadas, a los miembros del Directorio Ejecutivo ni a los gobiernos que estos representan.

N. E.

En la revisión de estilo de todo el material, presentado de acuerdo con las sugerencias y recomendaciones de la coordinación general de la obra, se ha respetado, dentro de los límites de comprensión del idioma español, los modismos y las palabras utilizadas por los autores de los documentos. Por ejemplo, cuando en algún trabajo se lee “comunario”, se ha mantenido esta denominación para referirse al miembro de una comunidad, porque así se usa en la región.

Si los autores proporcionaron traducción de las palabras dichas en sus propias lenguas, aparecen en los documentos o en los glosarios, cuando se contó con éstos. En ocasiones, a fin de facilitar la lectura, y cuando se halló el significado de las palabras en obras de consulta general, se agregaron al texto. Asimismo, para los textos de Bolivia, se contó con la valiosa aportación de un hablante aymara y español. Es de hacer notar que pueden encontrarse variantes en la forma de escribir una palabra en dos documentos diferentes, aunque tenga el mismo significado; mas se ha conservado la grafía tal como aparecía en el original.

También se deja constancia de que en los casos en que los autores han utilizado los nombres de sus pueblos en singular, aunque no exista concordancia en número con el artículo empleado, se ha respetado para no españolizar la palabra al formar el plural.

ESTA PUBLICACIÓN RECOGE LOS RESULTADOS DEL PROGRAMA DE INVESTIGACIONES, CAPACITACIÓN Y DISEMINACIÓN DE INFORMACIÓN SOBRE EXPERIENCIAS DE DESARROLLO INDÍGENA, EJECUTADO POR EL FONDO PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE Y LA DIVISIÓN PARA AMÉRICA LATINA DE EL BANCO MUNDIAL, CON EL APOYO Y LA PARTICIPACIÓN DEL TALLER DE HISTORIA ORAL ANDINA (BOLIVIA), LA ORGANIZACIÓN INDÍGENA LONKO KILAPAN (CHILE) EL ECUADOR RUNACUNAPAC RICHURIMUI (ECUADOR) Y EL SEMINARIO DE ANÁLISIS DE EXPERIENCIAS INDÍGENAS (MÉXICO)

EL PROGRAMA CONTÓ CON FINANCIAMIENTO DE LA Donación IDF Núm. TF 028900 del Banco Mundial y con recursos del Fondo Indígena.

Coordinación general del Programa
Diego Iturralde (Fondo Indígena) y Jorge Uquillas (Banco Mundial)

Coordinación general de los estudios
Tania Carrasco

Revisión de los textos
François Lartigue

*T. Carrasco, D. Iturralde y J. Uquillas
(Coordinadores)*

DOCE EXPERIENCIAS DE DESARROLLO INDÍGENA EN AMÉRICA LATINA



*Fondo para el Desarrollo
de los Pueblos Indígenas
de América Latina y el Caribe*



Banco Mundial
Fideicomiso Noruego



Ediciones
Abya-Yala

2003

Doce experiencias de desarrollo indígena en América Latina

ASOCIACIÓN NACIONAL DE PRODUCTORES DE QUINUA
CENTRO DE DESARROLLO SOCIOEDUCACIONAL MAPUCHE
COMUNA PIJAL - IMBABURA
CONSEJO GENERAL DE CACIQUES DE CHILOÉ
ECUADOR RUNACUNAPAC RICCHARIMUI (ECUARUNARI)
EMPRESA FORESTAL INDÍGENA DE SAN JUAN NUEVO
FEDERACIÓN DE AYLLUS DEL SUR DE ORURO
FEDERACIÓN DE AYLLUS Y COMUNIDADES ORIGINARIAS DE LA PROVINCIA INGAVI
FEDERACIÓN DE COMERCIANTES MINORISTAS DE EL ALTO
FUNDACIÓN RUNACUNAPAC YACHANA HUASI
PARLAMENTO INDÍGENA DE GUAMOTE Y COMITÉ DE DESARROLLO LOCAL
PRODUCTORES ARTESANALES Y COMERCIANTES DE OTAVALO
SEMINARIO DE ANÁLISIS DE EXPERIENCIAS INDÍGENAS, A.C.
SOCIEDAD MAPUCHE LONKO KILAPAN
SOCIEDAD DE SOLIDARIDAD SOCIAL "VAINILLEROS DE USILA"
TALLER DE HISTORIA ORAL ANDINA

Tania Carrasco, Diego Iturralde y Jorge Uquillas, coordinadores
Quito, mayo de 1999.

Revisión de estilo y preparación del original: Josefina Lusardi

Portada y encuadernación: Plural Editores

Diseño, producción y tipografía: Amparo Morales

© Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe
Casilla 6326,
E-Mail: fpdpi@caoba.entelnet.bo
La Paz, Bolivia
Banco Mundial

1ra. Edición: Serie Documentos N° 21
1999 FPDPI, La Paz

3da. Edición: Ediciones ABYA-YALA
2003 12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla: 17-12-719
Teléfono: 562-633 / 506-267 Fax: (593-2) 506-255 / 506-267
E-mail: editorial@abyayala.org.
www.abayayala.org
Quito-Ecuador

Diseño Gráfico: Abya-Yala Editing
Quito - Ecuador

Impresión Producciones digitales
Quito - Ecuador

ISBN: 9978-04-542-2

Impreso en Quito-Ecuador , 2003

Tabla de contenido, autores y responsables

• BOLIVIA

TALLER DE HISTORIA ORAL ANDINA
Coordinación: María Eugenia Choque
Asesoría: José E. Pinelo

Página 11

La historia de nuestra organización
ASOCIACIÓN NACIONAL DE PRODUCTORES DE QUINUA
ANAPQUI
Grover Saúl Ayaviri, Nicanor Choque, Giovanna Panamá

Página 37

Nayaruxa chuymaxa ususkakituwa
A mí me sigue doliendo el corazón
FEDERACIÓN DE AYLLUS Y COMUNIDADES ORIGINARIAS DE LA PROVINCIA INGAVI
FACOPI
Simón Cussi, Delfín Calle, Antonia Mamani

Página 59

Del fortalecimiento del ayllu a la reconstrucción de la nación Quillacas-Azanaques
FEDERACIÓN DE AYLLUS DEL SUR DE URURO
FASOR
Vicente Choqueticlla, Juan Maraza, Nimeón Vásquez

Página 77

La Constitución de la Federación de Gremiales de la Ciudad de El Alto, La Paz
FEDERACIÓN DE COMERCIANTES MINORISTAS DE EL ALTO
Nicanor Calisaya, Mercedes Márquez, Blanca Quishpe

• CHILE

SOCIEDAD MAPUCHE LONKO KILAPAN
Coordinación: Julio Tereucan
Asesoría: Guillermo Davidson

Página 95

Nuestro pueblo huilliche de la tierra quiere seguir siendo de la tierra
CONSEJO GENERAL DE CACIQUES DE CHILOÉ
Carlos Orlando Lincoman, Hilda Guenteo, Manuel Muñoz

Página 117

La educación como elemento central para un proyecto de desarrollo mapuche
CENTRO DE DESARROLLO SOCIOEDUCACIONAL MAPUCHE
Ernesto Gerónimo Huenchulaf, Gladys Silvia Ancalaf, Nelson Javier Lienlaf

• ECUADOR

ECUADOR RUNACUNAPAC RICCHARIMUI (ECUARUNARI)

Coordinación: José María Cabascango

Asesoría: Natalia Wray

Página 143

**Participación y gestión indígenas en los poderes locales:
el caso de Guamote**

PARLAMENTO INDÍGENA DE GUAMOTE Y COMITÉ DE DESARROLLO LOCAL

Rosario Naula, Ángel Chimbo, Enrique Quishpe

Página 163

Los quichua-otavalo: economía e identidad

PRODUCTORES ARTESANALES Y COMERCIANTES DE OTAVALO

Mario Conejo, José Yamberla, Imbaya Cachiguango

Página 183

**Tenientes políticos, jueces y tinterillos frente al cabildo y a la comunidad
Experiencias de Pijal en torno a la administración de justicia**

COMUNA PIJAL - IMBABURA

Luis Fernando Tocagón, Luis Alberto Bautista,

Página 207

Retos de la educación indígena: experiencia del modelo educativo de Simiátug

FUNDACIÓN RUNACUNAPAC YACHANA HUASI

Julio César Sinchigalo, Vicente Ayme, Ángel Euclides Ayme

• MÉXICO

SEMINARIO DE ANÁLISIS DE EXPERIENCIAS INDÍGENAS, A.C.

Coordinación: Elías García e Irineo Rojas

Asesoría: Tania Carrasco

Página 231

La empresa forestal Nuevo San Juan Parangaricutiro

EMPRESA FORESTAL INDÍGENA DE SAN JUAN NUEVO

Tío Justí, Tío Cheto, Daniel Aguilar, Martín Uribe, Adolfo Chávez

Página 241

El retorno al pasado en busca de un mejor futuro: Proyecto Usila

SOCIEDAD DE SOLIDARIDAD SOCIAL "VAINILLEROS DE USILA"

Elías García, Manuel García, Longino Tenorio Mendoza, Teatinos Martínez

Página 263

Índice general

INTRODUCCIÓN

Tania Carrasco, Jorge Uquillas** y Diego Iturralde****

En 1995 El Banco Mundial y el Fondo Indígena auspiciaron un seminario en Cochabamba (Bolivia) en el cual representantes gubernamentales e indígenas de varios países de la región, funcionarios de organismos internacionales de cooperación y especialistas de organizaciones no gubernamentales, compartieron información acerca de cómo se estaba encarando, en proyectos concretos, el tema del desarrollo de los pueblos indígenas.

Se conocieron entonces, por la voz de sus protagonistas, experiencias del proceso de preparación, negociación e implantación de proyectos apoyados técnica y financieramente por El Banco Mundial, el Banco Interamericano de Desarrollo y el Fondo Internacional para el Desarrollo Agrícola, así como por Oxfam América y la Fundación Interamericana de Desarrollo. En todos los casos se trató de actividades ejecutadas con una alta participación de los beneficiarios indígenas y de sus organizaciones.

También se presentaron entonces los resultados preliminares de una extensa evaluación practicada por la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) y Oxfam América sobre proyectos de fomento económico en comunidades indígenas de la región, y de un estudio en curso de realización sobre las experiencias de la Fundación Interamericana de Desarrollo en comunidades del altiplano andino.

Entre otros resultados, el evento puso en evidencia diferencias de perspectiva entre los actores respecto de lo que todos denominamos desarrollo indígena; algunas dificultades para comprender el rol que les cabe en el ciclo de los proyectos a las instituciones internacionales, las oficinas gubernamentales y las organizaciones de los beneficiarios indígenas; y escasas coincidencias sobre criterios de éxito.

El seminario mostró así mismo la voluntad y el esfuerzo de todas las partes por encontrar y poner en marcha medidas que permitieran construir una visión y unas prácticas compartidas para impulsar el desarrollo indígena; teniendo en cuenta los importantes avances que se han dado en los últimos años en el fortalecimiento de estos pueblos y de sus organizaciones, en el reconocimiento constitucional y legal de sus derechos en la mayoría de los países de la región y en la definición de nuevas políticas y estrategias por parte de los organismos internacionales de apoyo al desarrollo.

Al concluir el evento, el Banco Mundial y el Fondo Indígena - que por entonces impulsábamos una iniciativa conjunta de capacitación y fortalecimiento de organizaciones indígenas - coincidimos en la conveniencia de fomentar actividades que permitieran documentar experiencias de desarrollo indígena y sistematizar los principales hallazgos de la literatura existente al respecto.

Por encargo del Banco Mundial un equipo de investigadores de la Universidad de Pittsburg, hizo una revisión cuidadosa de la literatura existente sobre el tema y analizó 42 casos de experiencias recientes de desarrollo indígena para las que se contaba con información suficientemente detallada para permitir su comparación, 28 de ellos considerados definitivamente exitosos.

Al mismo tiempo, con una donación del Fondo para el Desarrollo Institucional del Banco Mundial, el Fondo Indígena diseñó y puso en marcha un programa de estudios, capacitación y diseminación de información que permitiera documentar la reflexión de los mismos actores indígenas sobre sus experiencias de desarrollo.

El estudio encargado por el Banco estuvo listo pronto y sus resultados, disponibles en un extenso informe (Roper et al. 1996), permitieron construir una matriz de 19 indicadores que muestra el impacto (positivo o negativo) en las perspectivas de éxito de los proyectos de las siguientes variables: tenencia de la tierra; grado de aculturación; factores políticos del país; conocimientos necesarios para el proyecto; tecnología; organizaciones indígenas incluidas en el proyecto; revalori-

* Socióloga, unidad de Desarrollo Sostenible Región de América Latina y el Caribe

** Banco Mundial

*** Especialista en Asuntos Indígenas. Banco Mundial, oficina Residente de

zación de la cultura; etnicidad; asistencia financiera o técnica; venta en el mercado; involucramiento de la comunidad en el desarrollo de ideas, las prioridades y manejo del proyecto en general.

Una de las conclusiones más relevantes del análisis es que no se puede identificar los factores específicos asociados con los casos de desarrollo exitoso. Esto no solamente refleja la diversidad del desarrollo indígena sino también que no se puede establecer una guía única para el proceso y que falta de investigación y formulación teórica sobre el tema. El estudio concluye resaltando algunas de las variables que podrían servir como punto de partida para una discusión más amplia sobre el desarrollo indígena. Los resultados se agrupan en tres categorías: el contexto legal, el grado de participación, empoderamiento y autodeterminación de los pueblos indígenas, y el apoyo externo tanto técnico como financiero.

En cuanto al contexto legal se afirma que el desarrollo indígena debe estar basado en la garantía de los derechos humanos, derechos a la alimentación y seguridad alimentaria y derechos a la tierra y los recursos naturales. Para muchas comunidades indígenas el adquirir seguridad en la tenencia de la tierra y control de los recursos naturales ha sido el primer paso hacia el desarrollo autónomo.

Sobre el nivel de participación, indica que, si bien el involucramiento de los pueblos indígenas en todas las fases del proceso de desarrollo tiende a asegurar que se tome en cuenta a las prioridades locales, lo más importante para lograr la una máxima participación es que los planes de desarrollo sean internalizados por el grupo participante. Los grupos más proclives a participar en las actividades de desarrollo tenían más orgullo en su cultura y aquellos casos en que la producción orientada al mercado reforzaba la identidad fueron más exitosos.

El factor más común en los casos de desarrollo exitoso ha sido la presencia o creación de organizaciones indígenas tanto a nivel local/comunal como multi-comunal como un medio a través del cual los pueblos indígenas pueden estar representados en el proceso de desarrollo y gestionar las actividades de desarrollo. La participación de organizaciones del nivel macro en el proyecto estaba asociada a un impacto positivo alto en 71 por ciento de los casos considerados exitosos.

Finalmente, en lo que tiene que ver con el apoyo estatal al desarrollo indígena, se destaca que el apoyo externo no siempre garantiza el éxito de los proyectos.

Lo importante es que los fondos sean proporcionados sin condicionamientos, excepto aquellos que tienen que ver con la debida focalización de los recursos. Para que el acceso al crédito sea un factor que promueve el desarrollo, éste debe estar acompañado por un economía relativamente estable. Además, se debe proporcionar la capacitación y asistencia técnica necesarias para que las organizaciones que quieren apoyar a los indígenas puedan manejar los programas de desarrollo a largo plazo. En aquellos casos de desarrollo exitoso y de impacto positivo, 61 por ciento habían contado con los conocimientos y habilidades requeridas por el proyecto y 64 por ciento habían recibido asistencia técnica y financiera. El objetivo de la asistencia técnica debería ser la promoción de un alto grado de autonomía y autodeterminación indígena. Una de las áreas críticas a las que la capacitación debe dirigirse es la gestión de proyectos (Roper et al. 1996).

El programa a cargo del Fondo Indígena se desarrolló más lentamente. Se trataba de escoger un conjunto de pueblos o comunidades que hubieran estado involucrados en actividades de desarrollo en los últimos años y que pudieran documentar sus experiencias con la ayuda de equipos locales, a partir de la reflexión de los mismos actores. En alguna medida se abandonó la idea del proyecto como unidad de análisis, para privilegiar la experiencia de la comunidad - en un período de tiempo entre 10 y 20 años - como un proceso de cambio. También se descartó un criterio previo de éxito, para reemplazarlo por el de la importancia atribuida por los mismos actores a los diferentes factores que hubieran intervenido en el proceso en cuestión.

Para guardar congruencia con el tipo de trabajo propuesto y con los principios de acción del Fondo Indígena, se planteó que el diseño y la ejecución del programa debía hacerse con la participación directa de técnicos y dirigentes indígenas, dentro de los amplios límites del objetivo antes descrito y de las condiciones técnicas y administrativas de la donación del Banco Mundial.

El programa se inició con un taller de consulta a dirigentes indígenas de varios países de la región (Oaxaca, México) en el cual se delinearon los objetivos y estrategias de los estudios y se conformó una lista larga de posibles experiencias a tomar en cuenta. La Secretaría Técnica del Fondo Indígena tomó contacto con las experiencias sugeridas y evaluó la factibilidad técnica, administrativa y financiera de impulsar el trabajo. En un

segundo taller (Santa Cruz de la Sierra, Bolivia), dirigentes de organizaciones indígenas de Bolivia, Chile, Ecuador y México definieron las características administrativas de la ejecución, los términos de referencia de los equipos locales, de los coordinadores por país y de los asesores técnicos; revisaron los modelos de contratos y establecieron el calendario de ejecución. Asimismo señalaron los doce casos a ser estudiados y formularon un esquema básico para los estudios.

Conforme a los acuerdos alcanzados, el Fondo Indígena suscribió convenios de ejecución con una organización indígena de alcance nacional en cada uno de los países antes mencionados, la cual a su vez contrató los servicios de un técnico indígena como coordinador y de un profesional de su confianza como asesor de los estudios y suscribió convenios subsidiarios con las organizaciones cuya experiencia sería documentada por equipos locales de técnicos indígenas. Todos los convenios y contratos incluyeron en sus presupuestos las categorías de honorarios, gastos por eventos (talleres de consulta), servicios y materiales y gastos por supervisión. El presupuesto general, administrado directamente por el Fondo Indígena, incluyó los honorarios y gastos de viaje de un coordinador general, algunos costos de supervisión, la realización de un taller final y los necesarios para preparar la publicación de los resultados.

El resultado del trabajo de los doce equipos locales y de las cuatro organizaciones nacionales fue presentado en un taller final en agosto de 1998 (San Pablo del Lago, Ecuador), dentro del plazo previsto. Los responsables destacaron las ventajas del modelo interactivo utilizado para la realización de los estudios, según el cual los equipos locales pudieron discutir en repetidas oportunidades los avances de sus investigaciones con la misma comunidad, seleccionando lo que a criterio de ésta sería prioritario para comprender los cambios, destacar los avances, identificar los problemas y las soluciones que a lo largo del tiempo les ha permitido avanzar en sus objetivos de desarrollo. Así mismo apreciaron el hecho de que por primera vez pudieron contar con recursos y autonomía para impulsar un proceso de reflexión interna, muy distinto de las numerosas evaluaciones de proyectos a las que se había visto sujetos en otras oportunidades.

Ciertamente reclamaron la complejidad de algunos procedimientos en cuanto a las transferencias del

presupuesto y la justificación documentada de los gastos.

El taller final definió algunos criterios acerca de cómo debía prepararse la publicación de los resultados y coincidió en recomendar que ese trabajo fuera puesto en manos de un equipo editorial profesional. Una revisión final de los informes, tomando en cuenta las recomendaciones del taller y teniendo al frente todos los estudios, fue realizada por los asesores técnicos y la coordinadora general. La preparación de la versión editorial se encargó a una especialista, quien contó con la colaboración de un lector especializado.

La versión que se presenta ahora ha sido preparada especialmente para la III Asamblea General del Fondo Indígena (México, junio 1999). Es el resultado de este esfuerzo compartido entre investigadores locales (36), coordinadores (5), asesores técnicos (4), revisores de textos (2) y un lector final.

Implicó la realización de un sinnúmero de talleres locales, nacionales y regionales, y contó con la participación de dirigentes, gentes de opinión y colaboradores de las organizaciones indígenas. Una versión definitiva será publicada en breve por la Editorial Abya-Yala (Quito) acompañada de un manual para cursos y eventos de capacitación que haga posible que, otra vez, los mismos actores directos formulen las conclusiones y recomendaciones que se puedan desprender de estos doce estudios.

Quienes auspiciamos estos ejercicios de reflexión guardamos la esperanza de ampliar la experiencia a nuevos pueblos y comunidades; de fomentar medios alternativos para difundirla (radio, vídeo); de organizar discusiones entre los actores-autores, los especialistas y los responsables de programas de desarrollo en las instituciones nacionales, las organizaciones privadas y los organismos internacionales. No hemos querido adelantar conclusiones sobre los estudios, pero si podemos alentar la confianza en las organizaciones indígenas como diseñadoras, administradoras y ejecutoras de sus propias evaluaciones, entendidas estas como una reflexión sobre la experiencia global de la comunidad en torno a lo que ella misma considera relevante en la historia de sus esfuerzos por organizarse, aprovechar y conservar los recursos, participar en la vida nacional y mejorar las condiciones de vida de las familias que la integran.

LA HISTORIA DE NUESTRA ORGANIZACIÓN*

Asociación Nacional de Productores de Quinua ANAPQUI

Grover Saúl Ayaviri, Nicanor Choque, Giovanna Panamá

INTRODUCCIÓN

En Bolivia, la quinua se cultiva en el altiplano y en el valle, en los departamentos de La Paz, Oruro, Potosí, Chuquisaca y Cochabamba. La principal zona de producción se halla en el altiplano sur, específicamente en los departamentos de Potosí (provincias Nor Lipez, Daniel Campos, Antonio Quijarro y Enrique Baldivieso) y Oruro (provincia Ladislao Cabrera), porque en ellos se da un grano de buena calidad y, por ende, tiene una considerable aceptación en el mercado. En esta región se encuentran comunidades quechuas y aymaras que, desde tiempos milenarios, han cultivado la quinua, generación tras generación, ya que este producto es uno de los fundamentales dentro de nuestro régimen alimentario.

A partir de la fundación de la Asociación Nacional de Productores de Quinua (ANAPQUI), en el año de 1983, el precio de la quinua aumentó en forma paulatina debido a que su promoción y sus derivados en el mercado nacional y, principalmente, en el internacional, permiten competir y regular el precio a favor del productor, tanto en la zona de producción como en la feria principal de Challapata, en la provincia de Avaroa, del departamento de Oruro.

La ANAPQUI, en relación con otras organizaciones dedicadas a la misma actividad (producción y comercialización de quinua), es una de las más desarrolladas y fortalecidas dentro de la zona, porque tiene características muy particulares, tanto en la estructura orgánica, como en la autogestión de la dirigencia, la tecnología empleada en el procesamiento de la quinua y el sistema de acopio. Todo esto es fruto y experiencia de nuestra organización.

Los objetivos que perseguimos con la presentación de este documento son: hacer conocer cómo una

organización indígena ha logrado avanzar en medio de cambios estructurales de nuestro país e, inclusive, a nivel internacional, y la capacidad que ha tenido en la formación de recursos humanos para la administración de los recursos obtenidos. Por ello consideramos a la ANAPQUI como una organización propia, basada en las organizaciones del ayllu, y con experiencia en el proceso de desarrollo indígena.

El equipo de trabajo lo integramos tres personas. Todos somos parte del proyecto de formación de recursos humanos de la ANAPQUI. Grover Saúl Ayaviri Lutino, egresado de la Universidad Autónoma Tomás Frías, de la carrera de Ingeniería Agronómica, a la fecha ligado a la organización, apoyando en diferentes actividades de la misma. Nicanor Choque López, de profesión agrónomo, con residencia en la ciudad de Challapata, colaborando en proyectos de la organización. Giovanna Panamá Tito, de profesión agrónoma, con residencia en la ciudad de Challapata.

EXPERIENCIA ORGANIZACIONAL

Causas para la fundación de la ANAPQUI

La forma común de comercialización hasta la década de 1960, en todo el altiplano sur, era el trueque: los comerciantes interesados en la adquisición de la quinua se trasladaban hasta los centros de producción en camiones (generalmente propios), llevando trigo, harina, arroz, fideo, manteca, aceites y otros comestibles; una vez en el lugar, se realizaba el trueque, operación que consistía en entregar, por ejemplo un quintal de harina de trigo a cambio de dos de quinua. Para cada cantidad de producto había su equivalente en cantidad de quinua en grano, admitiendo los productores que el servicio que prestaban los comerciantes era una facilidad.

Con el transcurso del tiempo, cambió de manera sustancial la situación, ya que las alzas o *records* en los precios de los artículos que eran objeto de trueque no compensaban en la proporción habitual, por lo que se

* Coordinación:
María Eugenia Choque (Taller de Historia Oral Andina)
Asesoría: José E. Pinelo

vio conveniente operar con dinero y sólo en algunos casos con productos. Esto dio lugar a la proliferación de pequeños comerciantes o rescatadores (sin camión), vendedores que oficiaban como autoridades (con camiones) y grandes comerciantes (con camiones que vendían al exterior) a quienes conocemos como intermediarios.

También los intermediarios participaban en la compra anticipada de las cosechas con un precio que regía en el momento de la transacción; operación que se hacía preferentemente con la gente necesitada de dinero para subvenir gastos de fiestas o para cubrir alguna obligación importante. De la cantidad de quinua disponible, gran parte de ella salía de contrabando al mercado exterior (Perú y norte de Chile) y muy poco como exportación legal, quedando una pequeña proporción para el consumo nacional (véase cuadro 1).

Cuadro 1
Exportación y producción de quinua a nivel nacional

Año	Exp. legal Tm	Exp. ilegal Tm	Producción Tm	Sup. Hab.	Rto. Kg/Ha
1967	7.3	600	8 896	14 120	630
1968	128.5	800	8 896	14 120	630
1969	0.7	700	9 636	15 800	500
1970	19.1	800	8 750	17 500	680
1971	12.8	920	1 350	19 850	640

Fuente: Academia Nacional de Ciencias, 1976.

A partir del año 1973, la situación cambió completamente por la resistencia de los productores a vender su producto a un precio bajo. Ello se debió al hecho comparativo de que mientras a la harina de trigo se le asignaba un precio de 140 el quintal, a la quinua se le fijaba apenas 90 bolivianos.

De manera paralela a esto, la molinera Ferrari Ghezzi, como una muestra de inquietud industrial asociada a la necesidad de ofrecer un mercado seguro, que permitiera una producción regular, diseñó un equipo para la desaponificación (extracción de saponina) y realizó las primeras pruebas en el año de 1973, para funcionar en forma comercial en 1974.

Un decreto supremo, dictado en agosto de 1973, permitió el uso de fondos para la comercialización de la quinua a través del Instituto Nacional del Trigo. La utilización de maquinaria para la desaponificación y mollienda hizo realidad gran parte del esfuerzo realizado

por aquellas personas e instituciones que, de algún modo, promocionaron su cultivo y consumo.

El año de 1974 puede considerarse como el más importante porque se demostró que, sin mayores problemas ni propaganda, se podría incluir la harina de quinua en la panificación. Así, la molinera citada elaboró galletas con el 5 por ciento y fideos con el 7 por ciento, así como harina de panificación con 5 por ciento, habiéndose llegado a moler en esta gestión 1 164 toneladas métricas con un rendimiento de 67.19 por ciento de harina.

Antes de la década de 1960 se practicaba una producción tradicional en pequeñas superficies y los precios eran bastante bajos. Había una relación de tres quintales de quinua por uno de harina, que no respondían inclusive a los costos de producción. Ésta fue una de las causas para organizarse: buscar un precio justo de la quinua, abrir mercados propios y reducir la presencia de los intermediarios, que eran gente de las mismas comunidades que habían tenido la oportunidad de incursionar en las ciudades e informarse de la existencia de mercado para la quinua.

Otra de las causas fue el intenso ataque de plagas a los cultivos, por efecto de la introducción de maquinaria agrícola por los intermediarios, quienes habían tenido la posibilidad de adquirir tractores y equipo (mochilas) que facilitaron el deterioro de los suelos; lo que dio lugar a una producción extensiva sin cuidar el ecosistema. Por falta de conocimiento e información hicimos uso de esta maquinaria sin considerar las consecuencias. En ese momento no podíamos acceder fácilmente, de manera individual, a la obtención de insecticidas y equipo para el control de plagas; entonces, los productores nos vimos obligados a organizarnos para enfrentar esa situación.

Proceso organizacional (1964-1983)

La coyuntura política del país fue en algún momento muy represiva y contradictoria para los intereses del pueblo. Por ejemplo, en 1964 se tuvo un gobierno dictatorial, que no protegía los intereses de las grandes mayorías, si no nos sujetábamos a cumplir todas las leyes que el gobierno dictaba. Así, se intentó aplicar el impuesto único agropecuario; lo que fue una causa para que nuestros padres se resistieran en sus comunidades, porque no estaban conformes con el pago de dicho impuesto.

Después de la imposición, se cobró un boliviano, pero lo importante de todo esto es que cuando nos querían imponer el impuesto único agropecuario se crearon grupos sindicales, grupos comunales, en fin, una serie de organizaciones en todas partes, como resistencia o respuesta a ese impuesto y a partir de ahí fue más fuerte la idea de querer organizarnos (Germán Nina Muñoz).

En 1970-1971, el gobierno del general Juan José Torres González demostró ser de tendencia populista. Fue un período relativamente corto, en el que se pudo firmar el pacto minero-campesino-estudiantil. En el mismo año se produjo el golpe del general Hugo Banzer Suárez, que duró un período largo (1971-1978). Entonces, todo el proceso de intento de organización se truncó.

En 1983 volvió la democracia con tres elecciones consecutivas y en las tres ganó Hernán Siles Suazo. Este gobierno tuvo un carácter populista que, nuevamente, nos permitió retomar la idea de organizarnos.

Intentos de organización

Ante la falta de mercados, el bajo precio de la quinua y la proliferación de los intermediarios (comerciantes), realizamos varios intentos de agruparnos en una organización, la cual, con el transcurso de los años, evolucionó hasta consolidarse.

En 1974 hubo reuniones para organizarnos a nivel interprovincial y comunal. La primera de ellas en la comunidad de Mañica, situada en la provincia Nor Lipez, donde participamos representantes de las provincias Ladislao Cabrera y Daniel Campos. La segunda, en la comunidad La Florida, de la provincia Ladislao Cabrera (Cooperativa la Siembra Ltda.), donde participamos representantes de las provincias ya mencionadas. La tercera se llevó a cabo del 26 al 28 de agosto de 1981; se trató de la Primera Reunión Nacional de Productores de Quinua en la ciudad de Oruro.

Los temas de discusión estuvieron referidos a: producción, industrialización y comercialización de la quinua; grado de participación del agricultor, sector público y privado en la generación y transferencia de tecnologías; coordinación de actividades de las instituciones estatales y privadas en la generación de tecnologías.¹

En 1981, en la comunidad de San Juan, de la provincia Nor Lipez, llevamos a cabo la fiesta de la quinua,

a convocatoria de la Central de Cooperativas Agropecuarias Operación Tierra Ltda. (CECAOT), con participación de representantes de diferentes comunidades de la región. En la asamblea determinamos: crear el Comité de Defensa de la Quinua a nivel provincial, con el objetivo de buscar mercados y no vender la quinua a un precio que fuera inferior al costo de producción. Además, se acordó que se constituyeran comités de defensa en cada comunidad, con la finalidad de controlar a los productores para que no vendieran la quinua a los intermediarios a precios inferiores al de producción.

Al año siguiente, en 1982, se constituyó el Comité de Defensa Provincial, conformado por: Francisco Quisberth (presidente) y Guillermo Roelants (asesor). Posteriormente, el Comité de Defensa se transformó en Central Única de Productores de Quinua (CEUPROQUI). En un principio, a esta organización se le quiso dar un carácter sindical y vincular la venta de la quinua a mejores precios con la defensa íntegra de los campesinos a nivel sindical. Después, CEUPROQUI se convirtió en Sociedad Provincial de Productores de Quinua (SOPPROQUI), con personería jurídica. También en la provincia Daniel Campos se organizó la asociación provincial de productores en Llica.

La institución que apoyó a la organización en el momento de la constitución fue la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), a través de la convocatoria a un congreso nacional de productores de quinua de las distintas comunidades, ayllus y provincias por medio de sus representantes.

Fundación de la ANAPQUI

El 3 de diciembre de 1983 se fundó la ANAPQUI, en la ciudad de La Paz, con la participación de productores de quinua procedentes de los departamentos de Potosí, Oruro y La Paz. De Potosí estuvieron la provincia Nor Lipez, representada por la SOPPROQUI; la provincia Daniel Campos, representada por la Asociación de Pequeños Productores de Quinua; y la provincia Antonio Quijarro, representada por los productores del Norte Quijarro. De Oruro estuvo la provincia Ladislao Cabrera, representada por los productores de los ayllus Thunupa, Yaretani, Huatari y Coracora. La Paz estuvo representada por las provincias Ingavi, Pacajes y Los Andes.

CONSTITUCIÓN Y FUNCIONAMIENTO DE LA ORGANIZACIÓN

Ubicación física de la ANAPQUI y sus regionales

La sede de la ANAPQUI está en la ciudad de La Paz, donde se encuentran los dirigentes, la parte administrativa y ejecutiva. La población de Challapata, situada en el departamento de Oruro, cuenta con una oficina, que es el centro de operación y coordinación con las regionales y la oficina central de La Paz. Cada regional tiene un directorio y oficinas propios (véase cuadro 2).

El Alto de La Paz cuenta con infraestructura para montar un equipo de industrialización de la quinua. En la población de Challapata está la principal planta procesadora de quinua, a 124 kilómetros al sur de la ciudad de Oruro. Las diferentes regionales que conforman la ANAPQUI tienen pequeñas plantas semimecanizadas procesadoras de quinua.

Relación con otras instituciones afines para la fundación de organizaciones nacionales

Nuestra organización fue una de las que impulsó y participó activamente en la conformación de la Asociación de Organizaciones de Productores Ecológicos de Bolivia (AOPEB) y del Comité Integrador de Organizaciones Económicas Campesinas de Bolivia (CIOECB), en el período 1990 a 1991.

La ANAPQUI y la Asociación Central de Comunidades Productoras de Café (ACOPCA), al igual que otras organizaciones económicas de productores, enfrentaron una serie de problemas en la producción, la industrialización y comercialización de sus productos;

la libre exportación, el impuesto a la propiedad rural y otras medidas contrarias a nuestra organización, que llevaron a una situación de hambre y miseria cada vez mayor.

El CIOECB se constituyó el 27 de octubre de 1991, en la localidad de Sapecho, Alto Beni. Este comité se organizó como un ente matriz con prioridad social, sin fines de lucro, al servicio de los productores, para mejorar sus organizaciones de base y el nivel de autosostenimiento. Entre sus objetivos principales podemos citar los siguientes:

- ◆ Integrar, orientar y defender los intereses socioeconómicos de las organizaciones económicas.
- ◆ Representar a las organizaciones afiliadas, ante instituciones gubernamentales y no gubernamentales nacionales e internacionales.
- ◆ Intercambiar experiencias entre organizaciones de todos los niveles.
- ◆ Centralizar y proporcionar información sobre los mercados internos y externos.
- ◆ Promocionar nuestros productos agropecuarios a través de todos los medios pertinentes, para fomentar su consumo a nivel nacional e internacional.
- ◆ Apoyar la participación en nuevos mecanismos de exportación.

A raíz de que en Bolivia no se contaba con un ente certificador nacional de productos biológicos, la Central de Cooperativas Agropecuarias de Alto Beni (CEIBO Ltda.) y la ANAPQUI, después de haber exportado productos biológicos (cacao y quinua), experimentaron los precios que debían pagarse por inspec-

Cuadro 2
Distancias aproximadas de Challapata a las diferentes regionales

<i>Regional</i>	<i>Departamento</i>	<i>Provincia</i>	<i>Sede/comunidad</i>	<i>Distancia km</i>
SOPPROQUI	Potosí	Nor Lípez	Julaca	318
APROQUI	Potosí	Daniel Campos	Llica	234
COPROQUIR	Oruro	Ladislao Cabrera	Irpani	140
APROQUIRY	Oruro	Ladislao Cabrera	Challuma	158
APQUINQUI	Potosí	Antonio Quijarro	Challa Vinto	140
COPROQUINAC	Oruro	Ladislao Cabrera	Paicore	160
CEDEINKU	Potosí	Enrique Baldivieso	San Agustín	354

SOPPROQUI: Sociedad Provincial de Productores de Quinua
APROQUI: Asociación de Productores de Quinua
COPROQUIR: Comunidades Productoras de Quinua Real

APROQUIRY: Asociación de Productores de Quinua Real Yaretani

ción y certificación a entidades que solamente eran extranjeras.

CEIBO Ltda. y ANAPQUI propusieron a otras organizaciones, cooperativas, asociaciones y corporaciones agropecuarias campesinas (CORACAS) la necesidad de contar con una entidad de control y certificación para productos de sistemas ecológicos, que fuera nacional y, de esta manera, se pudieran reducir los costos de certificación. Para esta finalidad vieron la necesidad de crear y organizar AOPEB.

La AOPEB se fundó el 23 de octubre de 1991, encabezada por seis organizaciones: ANAPQUI, CEIBO Ltda., MINGA, CORACA Irupana, ACCOPCA, AGROPLAN, las que desarrollan su trabajo en diferentes ecosistemas de Bolivia. Los objetivos específicos de estas organizaciones son mantener rendimientos sostenibles por medio de una alta fertilidad de suelos y diversidad ecológica, revalorizando el saber indígena en las unidades de producción de sus asociados.

El sindicato y la participación sindical de la ANAPQUI

La Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) jugó un papel importante para la constitución de la ANAPQUI. A su vez, nuestra organización aportaba un monto económico que era un apoyo para la movilización de los líderes de la confederación.

En el año de 1983, la CSUTCB convocó a un congreso nacional en la ciudad de Cochabamba, en el cual se determinó que la confederación no tuviera dependencia económica y no fuera vulnerable ante la infiltración de dineros que distorsionaran los objetivos de la CSUTCB. Para esto se crearon las CORACAS departamentales, que vendrían a ser el brazo económico de la CSUTCB, con los objetivos siguientes:

- a) Estudiar los costos de producción y precios de los productos agropecuarios campesinos.
- b) Establecer las formas de comercialización agropecuaria ventajosas para el campesinado y para los consumidores urbanos.
- c) Aprovisionar con herramientas, semillas y otros insumos agropecuarios, así como artículos de consumo, al campesino.

Las CORACAS, después de la fundación de la ANAPQUI, ayudaron en la conformación de las regionales, que no estaban organizadas.

Logros de la organización

Autogestión

La ANAPQUI es una organización de propiedad social de los ayllus, provincias y productores de quinua, con personería jurídica y autonomía en la gestión administrativa, financiera, técnica. Como tal, no depende del Estado ni de otra entidad nacional o extranjera. Tiene independencia política e ideológica del Estado y cualquier otra institución u organización de la sociedad civil.

Infraestructura

Como toda organización nueva, la ANAPQUI y sus regionales no contaban con oficinas, almacenes de acopio, hasta que en 1986 a 1987 se adquirió un lote de terreno en la población de Challapata, para la construcción de infraestructura necesaria para el funcionamiento de la organización.

De 1990 a 1991, al ver la necesidad de contar con una planta procesadora de quinua, la ANAPQUI compró un terreno de 10 000 metros cuadrados para la edificación de dicha planta, ubicado en Challapata.

Posteriormente, en 1992 se inició la construcción de seis instalaciones para plantas procesadoras de quinua: cuatro en las regionales APROQUI, COPROQUIR, APROQUIRY y SOPPROQUI, una en Challapata y otra en Uyuni; además de haberse conseguido cinco movilidades (medios de transporte) para el acopio de quinua en las regionales mencionadas y para la planta de Challapata.

A fin de ejecutar el proyecto, se contrató a un coordinador. El problema fundamental para la construcción de la infraestructura fue la falta de compatibilidad de criterios entre los dirigentes de las regionales y el coordinador de proyectos, a fin de determinar el lugar adecuado para las plantas (1992 a 1993).

En la gestión de 1996 se llevó a cabo la infraestructura de la sede en Challapata (almacenes de acopio y oficina).

La organización adquirió un terreno en la ciudad de El Alto de La Paz, con el objeto de construir y poner en marcha la planta de industrialización de la quinua financiada por SOS FAIM (1996 a 1997).

LA IMPORTANCIA DE LA QUINUA COMO ALIMENTO ANDINO

Historia

Los habitantes del imperio incaico hicieron un culto de la agricultura, domesticando previamente plantas alimenticias importantes, como la papa y la quinua, entre otras. Por hallazgos en el norte de Chile (complejo Chinchorro), se señala que la quinua fue utilizada antes del año 3000 a. C. Para los hallazgos del área de Ayacucho, en Perú, Uhle (1919) dio una fecha, incluso, anterior, 5000 años a. C.

La quinua se consideraba entre los alimentos básicos importantes y, como tal, durante las fiestas del solsticio se ofrecía a los dioses en recipientes de oro. (Uno de los rituales de esa época consistía en la apertura de surcos con un arado de oro; acto con el cual el inca iniciaba la siembra.)

En el período republicano, en el cual perduró y se acentuó lo establecido durante la época colonial, el mestizo, que se sentía más europeo que el mismo español, al referirse a la quinua le asignaba la categoría de alimento de indios.

Generalidades

La quinua, noble producción de la Pachamama (Madre tierra), es uno de los granos más importantes en la alimentación de los habitantes del altiplano. Es un alimento que responde a las necesidades y a los requerimientos del mundo moderno.

Por su importancia nutritiva, es una de las principales fuentes de proteína, con un promedio de 12.5 a 15 por ciento, y se la puede comparar con otros alimentos, como la leche, la carne y los huevos. Se caracteriza más por la calidad de las proteínas dadas por los aminoácidos esenciales que la constituyen, como la isileocina, leocina, lisina, metionina, fenilalanina, treonina, trifófan y valina. La concentración de la lisina en la proteína de la quinua es casi el doble en relación con los cereales y gramíneas. Además de las vitaminas del complejo B, tiene vitaminas C, E, tiamina, riboflavina y un alto contenido de potasio, calcio y fósforo, entre otros minerales.

Plagas que afectan a la quinua

Las plagas, de acuerdo con el medio ecológico de cada región, se constituyen en un factor determinante

en el proceso productivo. Entre las principales que atacan al cultivo de la quinua, podemos citar las siguientes:

Ticonas: conocida también por los agricultores con el nombre de *ticuchis*. Los insectos adultos son mariposas nocturnas de color gris, las hembras depositan los huevos en forma aislada o en masa, sobre hojas o tallos de plantas tiernas de quinua o en la vegetación circundante al cultivo.

Kcona-kcona: denominada también *kepiches* y *khakho*. Son larvas del género conocido con el nombre de *Eurisata*. Es otra de las plagas más importantes. Los adultos son polillas de color pardusco o amarillo pajizo; las polillas hembras depositan sus huevos en las inflorescencias, en la cara interior de las hojas tiernas y en los brotes.

Aparte de las plagas ya descritas, existen otras de menor frecuencia, como pulgones, que pertenecen a la especie *Mysus persicae* y *Macrosiphum euphorbiae*; trips, la especie de trip *Frankliniella tubrorra* conocida vulgarmente como "llaja"; las cigarritas verdes, llamadas salta hojas, insectos que pertenecen al género *Empoasca*; las moscas minadoras, la especie que ataca a la quinua pertenece al género *Liriomiza*, de la familia *Agromyzidae*.

Principales variedades

Entre las variedades más difundidas podemos mencionar: sajama, chucapaca y kamiri, sayaña, ratuqui, samaranti, robura. Todas las variedades mejoradas de quinua toleran las heladas, resisten hasta 5°C en etapa de floración (Instituto Boliviano de Tecnología Agropecuaria, IBTA, 1996).

EXPERIENCIA DE PRODUCCIÓN Y MERCADO

Producción

La ANAPQUI ha tropezado con la falta de tecnología adecuada para garantizar y mejorar su producción.

No se tienen variedades de quinua con buenos rendimientos y resistentes a la sequía, heladas y plagas; a consecuencia de que nuestra organización no ha encarado eficientemente la parte de investigación.

Falta de investigación e inversión en sistemas de riego para el buen uso de los recursos hidrográficos de la zona.

Descripción geográfica

El área de acción principal de la ANAPQUI está en el altiplano sur de Bolivia. Las zonas más aptas para la

producción de la quinua se encuentran a orillas de los salares de Uyuni y Coipasa, donde los suelos son de textura franco arenosa.

Clima

El altiplano sur tiene las características climáticas siguientes: temperatura media anual de 5.7°C, precipitación media anual de 149 mm y heladas durante 199 días del año. Los datos determinados son promedios anuales, con período de retorno de diez años (datos del decenio 1987-1997).

Uso y tenencia de la tierra

La tenencia fundamental de la tierra es comunal y el uso es familiar. Generalmente no puede venderse. El uso de las tierras es individual para la producción agrícola (siembra de quinua, papa, cebada y haba). Dentro del sistema de rotación de parcelas, todos los campesinos de una comunidad siembran en la misma área comunitaria, la que recibe el nombre de *aynoka* o manto. El aprovechamiento pecuario es comunal: el ganado puede pastorear libremente tanto en las amplias praderas naturales, como en las tierras agrícolas en descanso.

Rendimiento y producción

Bolivia tiene una producción media (1990-1994) de 19 000 toneladas anuales, en una extensión de 38 800 hectáreas cultivadas. El rendimiento por hectárea varía de acuerdo con las prácticas culturales y los factores climáticos, en especial las lluvias, ya que no existe riego para los cultivos de quinua.

El rendimiento promedio está en el orden de 500 kilogramos por hectárea. Bolivia es el principal productor de quinua con un 65 por ciento, seguido por Perú, 31 por ciento, y Ecuador 4 por ciento (Lic. Severino Mamani, Primer Simposio Nacional de la Quinua, Anexo, Cuadro 4, "Superficie cultivada producción y rendimiento de Bolivia").

La producción nacional de quinua llegó a 21 143 toneladas métricas. En el año 1984, en una superficie de 45 807 hectáreas tuvo un rendimiento de 10 quintales por hectárea; rendimiento superior en relación con el del año 1983, que fue de 5.8 quintales por hectárea. Esto debido a la sequía que afectó a grandes regiones del país.

Actualmente la ANAPQUI produce quinua por tres vías:

a) Tecnología tradicional

Los productores de quinua asociados a la ANAPQUI somos quichuas y aymaras, que mantenemos y utilizamos la tecnología tradicional heredada de nuestros antepasados.

Una de las prácticas socioculturales que se mantiene en la región es el *ayni*, que consiste en un trabajo recíproco; por ejemplo, un productor presta sus servicios a otro por unos días con la finalidad de ser retribuido con los mismos servicios.

b) Tecnología convencional

La tecnología convencional fue adoptada con la introducción de la revolución verde, durante la década de 1970, principalmente con el uso de maquinaria agrícola e insumos químicos.

c) Producción biológica

Hasta 1990 la ANAPQUI tenía una producción convencional y tradicional apoyadas en el Programa de Investigación y Asistencia Técnica (PIAT); pero, a partir de 1991 inició la producción de quinua biológica, porque se presentaron mejores perspectivas de comercialización con el mercado externo, y surgió la necesidad de la recuperación, la revalidación del saber campesino y la posibilidad de producir un alimento de primera línea a partir de un conjunto de acciones y formas para intervenir los agroecosistemas del altiplano sur, obtener un producto de manera sostenida sin destruir ni alterar las condiciones del medio.

Para encarar e impulsar la producción biológica, en un principio se utilizó parcialmente el equipo del PIAT. Como parte del PIAT se estableció una nueva entidad denominada Programa de Producción de Quinua Natural (PROQUINAT), que se creó en 1992 para hacer conocer y cumplir las normas de producción ecológica.

Gran parte de la quinua biológica se cultiva en la-dera, en la forma tradicional; prácticamente no fueron necesarios cambios en el cultivo para cumplir las reglas de la producción biológica.

El PROQUINAT tiene los objetivos siguientes:

- ◆ Incentivar a los productores en la producción de quinua biológica u orgánica, basada en las normas

elementales de producción de la Federación Internacional de Movimientos de Agricultura Biológica (IFOAM) y AOPEB, que rigen y regulan la producción biológica en Bolivia y el mundo.

- ◆ Implementar sistemas de seguimiento y control interno para cumplir con las normas básicas en la producción, transformación y comercialización.
- ◆ Mejorar los precios que beneficien directamente al productor.
- ◆ Orientar al productor al manejo adecuado de suelos, a través de la fertilización orgánica, la incorporación de arados que ayuden a conservar el suelo y, finalmente, hacer que la producción en el altiplano sea sostenible.

Con el proyecto PROQUINAT se implementó maquinaria adecuada para la producción biológica y se realizaron las actividades siguientes: conservación de suelos con la introducción de equipo adecuado (arado de cincel, segadoras mecanizadas, motobombas); recuperación de suelos con la aplicación y compra de humus, y toma de medidas preventivas contra el ataque de plagas a los cultivos de quinua con el uso de trampas de luz y de insecticidas orgánicos (Piretro y Nim, 1997).

El productor, para pertenecer al programa de producción biológica, firma un contrato con el PROQUINAT con vigencia de una gestión agrícola. Por ese contrato, se compromete a cumplir con las normas de producción biológica y a facilitar el acceso a sus parcelas al personal del PROQUINAT.

Uno de los logros importantes del programa es el crecimiento progresivo de productores biológicos, que alcanza a 845 socios afiliados.

Para la ejecución de este programa, la ANAPQUI cuenta con el personal siguiente: un coordinador nacional, promotores regionales, comités comunales y socios afiliados al programa. El coordinador nacional es responsable de la planificación, ejecución de las actividades y capacitación de los promotores con cursos centralizados bajo la supervisión del vicepresidente de la ANAPQUI. Los promotores coordinan y ejecutan las actividades planificadas por el coordinador nacional con los comités comunales y los socios afiliados al programa de producción biológica; además, son responsables de la capacitación de los socios en temas relativos a la producción biológica.

Marco normativo del PROQUINAT

El PROQUINAT se encuentra enmarcado en las normas siguientes:

- ◆ Mantener y mejorar la calidad de los suelos.
- ◆ ayudan a mantener un equilibrio ecológico, como son los animales (tanto domésticos, como silvestres), los insectos benéficos, las plantas nativas, los forrajes, etcétera.
- ◆ Utilizar variedades bien adaptadas al medio, que den como resultado plantas fuertes, resistentes a plagas y heladas.
- ◆ Manejar, en forma equilibrada e integrada, la producción de forrajes y la diversificación hortícola, ganadera y, principalmente, la de quinua.
- ◆ No aplicar productos químicos a los cultivos.
- ◆ Producir un alimento de excelente calidad, sin impurezas, no contaminado, con alto contenido proteico y acorde a los requerimientos nutricionales de los consumidores.
- ◆ Que la comunidad, en su totalidad, logre de manera progresiva un sistema de producción sostenido, recreando así un ecosistema sano (*Pukara*, enero de 1994).

Normas de producción

El PROQUINAT asume las siguientes reglas de producción ecológica de quinua:

- ◆ Está prohibido el uso de productos químicos tóxicos durante todo el ciclo de producción de la quinua.
- ◆ Elaborar un plan de mejoramiento de fertilidad de suelos a corto y largo plazo, contando para ello con el diagnóstico y el registro del terreno elegido para cultivar.
- ◆ Se respeta como suelos fértiles las tierras vírgenes.
- ◆ Se debe roturar con arado de cincel y/o herramientas manuales, admitiendo arado de disco en terrenos que así lo exijan por el primer año de transición.
- ◆ En terrenos con pendientes se harán necesariamente trabajos de conservación de suelos.
- ◆ El control de plagas se deberá realizar necesariamente en forma preventiva, a base de repelentes caseros y/o prácticas culturales. En caso de ataques severos, se permite el uso de piretro y otros.

- ◆ La cosecha de la planta se llevará a cabo, necesariamente, con la herramienta adecuada, dejando raíces en el suelo.
- ◆ La trilla deberá realizarse de forma tal que se logre eliminar las impurezas. Se deberá evitar la contaminación del grano con gases, lubricantes y otros elementos emanados de máquinas.
- ◆ La distancia mínima que deberá guardarse, entre parcelas destinadas a la producción biológica de otras que no lo están, es de 10 metros, cuidando la dirección de donde provienen los vientos, en cuyo caso se podrá rebajar a 5 metros.
- ◆ El 10 por ciento de la superficie de la parcela debe mantenerse con vegetación nativa, preferentemente ubicada en franjas longitudinales y transversales, en parcelas mayores de 5 hectáreas, y alrededor en parcelas de menor superficie.
- ◆ Se admite para el cultivo de quinua natural, terrenos en los que no se hayan usado productos químicos por el lapso de cuatro años.
- ◆ En caso de que el productor necesite salvar su cosecha del ataque extremo de plagas, deberá dar parte al PROQUINAT para hacer uso de insecticidas químicos y anular su parcela afectada de su producción natural.
- ◆ La producción de quinua biológica (natural) deberá almacenarse en lugares separados y con los envases bien separados (*Pukara*, enero 1994).
- ◆ Para el cumplimiento de las normas de producción biológica, en Bolivia se tiene a la AOPEB, que está encargada de la elaboración de normas de producción basadas en el reglamento 2 092/91 de la Unión Europea y en los estándares básicos de agricultura orgánica de la IFOAM, lo que permite exportar productos ecológicos bolivianos a Europa o a Estados Unidos de América.
- ◆ Como organismo certificador y de inspección está Boliviana de Certificación (BOLICERT), basado en las normas de AOPEB.

Dificultades: control orgánico y biológico de plagas

Entre las normas de producción biológica o natural de la quinua, una de las más importantes señala que:

Está prohibido el uso de todo producto de origen sintético y/o químico para el combate de cualquier tipo de plagas y fertilizantes químicos, durante todo el ciclo de producción

de la quinua, ya que son productos químicos generalmente tóxicos, que pueden envenenar a los que aplican el pesticida (productores); reduce la actividad microbiana del suelo y contamina el grano de quinua, además de mantener dicho efecto por un prolongado tiempo debido a su alto poder residual.

Pero, por otro lado, en otras zonas la presencia de plagas durante el desarrollo de cultivos es tan alta que los repelentes e insecticidas caseros que se elaboran con base en plantas nativas, como la “muña” y “tholas”, llegan a ser ineficientes para el combate de esas plagas. Para no perder su cultivo, el productor de quinua se ve obligado a utilizar productos químicos, como el politrín, cipermetrín, con los cuales hace que su producción de quinua natural deje de serlo, convirtiéndose en quinua convencional.

Esta situación se presenta año tras año, por lo que recientemente se han empezado a utilizar insecticidas orgánicos que están permitidos para el combate de plagas dentro la producción biológica o natural, como por ejemplo el **piretro**, que resultó tener éxito en el combate de las diferentes plagas de la quinua, pero no se generaliza su utilización por la mayoría de los productores debido a su elevado precio: 35 dólares por litro. Razón por la cual éstos se ven casi obligados a utilizar los agroquímicos, sintéticos químicos, que son más baratos y pueden salvar sus cosechas del ataque de plagas.

En la actualidad, se introdujo un nuevo insecticida orgánico o natural, el cual se conoce comercialmente como el NIM, con un costo de 12 dólares el litro, y que en las experiencias realizadas en la pasada gestión por el promotor Tomás Lázaró (en la regional APROQUI), se observó que era efectivo para el combate de plagas, por lo cual se decidió introducir dicho insecticida orgánico en todas las regionales.

El PROQUINAT, desde el inicio y hasta el momento, atraviesa por algunos problemas, como son:

- ◆ Falta de conocimiento para el manejo y control de la producción biológica (1994 a 1995).
- ◆ Personal insuficiente para el control biológico (1994 a 1997).

Después de una experiencia de producción biológica de quinua con respecto al control de plagas mediante el uso de insecticidas orgánicos, la organización ve la posibilidad de realizar el control biológico de plagas con la puesta en funcionamiento de un laboratorio

entomológico para la investigación y experimentación de la cría y liberación de insectos benéficos existentes en la zona. El proyecto funcionará con un centro en la ciudad de Uyuni, de la provincia Antonio Quijarro, departamento de Potosí, y un subcentro en la comunidad de Puqui, de la regional de APROQUIRY, del departamento de Oruro, con un costo de 100 000 dólares financiados por NOGUB COSUDE (Suiza, 1997).

COMERCIALIZACIÓN E INDUSTRIALIZACIÓN

Comercialización

La quinua se distribuye así: de la producción total, 35 por ciento se queda en poder de las familias campesinas (consumo y semilla); 53 por ciento se vende en el mercado interno, y el restante 12 por ciento está destinado al mercado externo. De este porcentaje, 75 por ciento se comercializa en forma clandestina y 25 por ciento en forma legal.

La venta está relacionada con la extensión y el rendimiento de los cultivos; y como los volúmenes en este rubro son pequeños, se da el canal de comercialización siguiente:

Feria: Se realiza semanalmente en la ciudad intermedia de Challapata, que tiene importancia socioeconómica en el altiplano sur de Bolivia, por ser un centro urbano geográficamente estratégico, que aglutina a productores de esa zona, a donde concurren con quinua, papa, hortalizas, ganado mayor y carne. También van los comerciantes minoristas e intermediarios, que traen productos agrícolas de otras regiones de Bolivia (frutas, hortalizas), abarrotes (arroz, azúcar, fideos, maíz, aceite), artesanías (muebles, utensilios de barro, tejidos) y ropa, entre otros artículos.

Hoy en día, el sistema de comercialización es mutuo: el productor vende su producto al intermediario y al comerciante minorista; éste, a su vez, compra artículos que necesita. Hasta 1985 el productor llevaba un pequeño volumen, desde una arroba hasta varios quintales, para la venta directa en moneda o a través de trueque con arroz, harina de trigo, aceite comestible, herramientas u otros bienes.

Promoción y difusión de la quinua por la ANAPQUI

En los primeros años de actividad en el área de comercialización, la ANAPQUI difundió las cualidades y propiedades de la quinua, para incentivar su consumo

nacional mediante propaganda emitida a través de las emisoras Illimani, Panamericana, San Gabriel, Bolivia y Continental.

Asimismo, la organización promovió la quinua procesada y sus derivados por medio de la participación en ferias interinstitucionales (años 1983 a 1989) y nacionales: Santa Cruz y Cochabamba (1993), Naturex, Cochabamba (1997); así como internacionales: Taejon, en Corea del Sur; Estados Unidos; Iquique, en Chile (1993); BIOFAIR, en San José de Costa Rica; BIOFACH, en Frankfurt, Alemania (1997).

Dificultades en la comercialización

Uno de los problemas de los primeros años (1983 a 1989) fue la falta de mercado nacional e internacional para la quinua. Además, la ANAPQUI carecía de capital para el acopio, por lo que, para sus primeras ventas los productores entregaban su quinua a crédito, a fin de que, una vez comercializada, recibieran el pago de sus productos.

Posteriormente, tuvieron acceso a préstamos para realizar la comercialización, pero no eran suficientes y faltaba la infraestructura para el almacenamiento de quinua. Hasta el momento, la ANAPQUI no ha podido resolver de manera definitiva este problema, porque sus volúmenes de exportación van creciendo de manera considerable, año tras año.

En el Primer Simposio Nacional de Quinua (1995) se mencionó: se estima que un tercio de la quinua producida en Bolivia se destina al autoconsumo, el resto es comercializado para el mercado interno y el de exportación. La quinua boliviana real tiene granos más grandes que la quinua de variedades dulces que se cultivan en el Perú y Ecuador; a pesar de esto, la quinua de exportación boliviana de US\$ 1 000/Tm FOB, Arica contra US\$ 1 200 o más por la quinua ecuatoriana, FOB Puerto del Pacífico, que es de grano menor y de calidad inferior a la real, pero mejor procesado

Acopio de la materia prima

En un principio, la ANAPQUI compraba la quinua en forma directa, al productor, ofreciendo un mejor precio o, por lo menos, manteniéndolo estable, de acuerdo con lo pagado por los clientes (mercados), de modo que el intermediario o comerciante no provocara su disminución. Luego, se modificó esta forma de acopio de quinua en función de las necesidades y expe-

riencias vividas por la organización.

De 1988 a 1995, las regionales afiliadas a la ANAPQUI hacían el primer trabajo de almacenamiento directo de las comunidades productoras, para que posteriormente las regionales centralizaran esta materia prima en la sede principal de la ANAPQUI, que está ubicada en la ciudad de Challapata, utilizando sus propios recursos para el transporte.

A partir de 1996 hasta el momento, la nacional se hace cargo del acopio desde las sedes de las regionales hasta la sede principal de la ANAPQUI, disponiendo de su transporte y de los recursos necesarios para efectuar este trabajo; en otras palabras, la ANAPQUI subvenciona en esta tarea a sus regionales.

La organización también tropieza con algunas dificultades en el acopio: no cuenta con un equipo necesario para efectuar el control de calidad de la quinua, lo que hace que una quinua de baja calidad (alto contenido de impurezas) aumente considerablemente el porcentaje de merma.

Procesamiento de la quinua

El procesamiento de la quinua se efectúa de dos maneras: el artesanal, que se practicó desde la fundación de la organización hasta estos días, con diferentes modificaciones y mejoras en las regionales; y el mecanizado, que se ha implementado y mejorado en los últimos años, para la obtención de productos de excelente calidad (1997).

Procesamiento artesanal

Al inicio del funcionamiento, la ANAPQUI no tenía una tecnología adecuada para beneficiar la quinua, es decir, se realizaba de manera artesanal hasta 1990.

Éste se llevaba a cabo así: primero se calentaba la quinua con fuego de leña (“thola”), en bateones (recipientes planos) movidos constantemente para facilitar la desaponificación. Una vez calentada la quinua, se vertía a la *phiuraña* (conocida en otras regiones como *saruna*, *taquiraña* y *tiwiraña*) (repientes similares a los bateones) para frotar con la acción de los pies. Luego se procedía a la separación de la saponina y otras impurezas (piedras, tallos, hojas) mediante el venteado. Después se efectuaba el lavado para la total desaponificación y eliminación de piedras y, finalmente, el secado en “playas” de cemento.

En 1986 a 1987 se pusieron en funcionamiento las plantas procesadoras artesanales con la dotación de equipo de trabajo (escurridoras, turriles [bidones] enteros con manillas para el tostado, turriles cortados transversalmente para el lavado, y se construyeron “playas” para el secado).

La organización ha encontrado grandes dificultades en el proceso artesanal porque esta tecnología requiere mucha mano de obra y mayor tiempo. Sin embargo, mediante este proceso artesanal se obtenía un producto de mejor calidad para el mercado.

Procesamiento mecanizado

A fin de mecanizar el procesamiento de la quinua, en los años 1990 a 1991, la organización compró una máquina seleccionadora, de industria brasileña, con capacidad para separar tres tamaños de grano de quinua y, al mismo tiempo, se incorporó la separación de piedras por vía agua manual.

Posteriormente, en la gestión de 1994, se realizó la implementación y ajuste de la planta procesadora, ubicada en Challapata, con el apoyo de las Naciones Unidas.

También, en los años 1994 a 1997 se llevó a cabo el beneficiado semimecanizado en las regionales, donde se realiza un prebeneficiado que consiste en el escarificado y lavado. Los restantes pasos se efectúan en la planta que se encuentra en Challapata.

Descripción del proceso de beneficio más importante:

Pesado. Antes de empezar, se pesa la materia prima. La finalidad de esta operación es controlar las mermas sufridas en el mismo.

Escarificado. Este proceso tiene la función específica de pelar la cascarilla y extraer la saponina que tiene la quinua con un equipo escarificador, que consta de un eje cilíndrico con platinas helicoidales, el cual al girar juntamente con el grano se frota sobre una malla tejida, por la cual sólo pasa la saponina y por un conducto, al extremo, sale la quinua.

Zarandeo. El zarandeo consiste en la separación de impurezas (pajitas, palitos, piedras y heces), quinua menuda y grano partido.

Separación de piedras. Este proceso consiste en una segunda separación de piedras e impurezas mediante el uso del agua. También efectúa el prelavado del grano y la disolución previa de la saponina con el agua.

Lavado y enjuague. Tanto el lavador como el enjuagador son equipos idénticos, pero cumplen funciones algo diferentes:

El lavador. Su principal función es la de efectuar un lavado del grano y extraer la mayor cantidad de saponina que pueda contener.

El enjuagador. El principal objetivo es hacer un lavado final del grano y extraer la última cantidad de saponina que pueda tener.

Secado. Este proceso se realiza de dos maneras. La primera, en un secador solar, aprovechando el aire caliente almacenado en los colectores solares. La segunda forma de secado es la exposición del grano al sol, en "playas" de cemento construidas especialmente para esta actividad.

Clasificado del grano. En este paso se clasifican los diferentes tamaños de grano (cero, primera, segunda y tercera), para lo cual se utilizan cuatro zarandas de diferentes diámetros, y se eliminan todas las impurezas.

Dificultades en el procesamiento de la quinua

Uno de los problemas que tuvo la organización fue la falta de compatibilidad de ideas entre los dirigentes regionales, las bases y un estudio técnico para la ubicación de las plantas en las regionales (deficiencia de agua) (años 1994 a 1997).

Otro problema fundamental fue la carencia de maquinaria de mayor capacidad y de tecnología adecuada para el beneficio y procesamiento de la quinua, porque existe un permanente crecimiento en la exigencia de calidad por parte del mercado externo (años 1994 a 1997).

Mercados

En un principio el precio de la quinua variaba en función de la oferta de la producción. Por ejemplo, cuando acababa el ciclo agrícola de la quinua (cosecha de abril y mayo) existía mayor oferta del producto y los precios eran inestables porque simplemente se tenían mercados nacionales. Esto sucedió hasta que se empezaron a abrir mercados externos a través de un *broker* (agente de negocios), a quien se le pagaron comisiones por este servicio (año 1988). Posteriormente, hubo contacto directo con los clientes del exterior. La apertura de los mercados externos permitió un ascenso paulatino, considerable, del precio de la quinua hasta 1997.

El precio de la quinua FOB Puerto del Pacífico fluctúa entre 1 000 a 1 200 dólares por tonelada métrica contra precios para el trigo de 200 dólares por el mismo volumen FOB Puerto Europa. La calidad de proteína no justifica esa diferencia de precio, de alrededor de cinco veces más, pero la estrategia de comercialización de la quinua es que constituye un producto andino escaso y exótico o especial. También existe un porcentaje importante de la quinua para la que no se ha usado ningún tipo de productos químicos, a fin de controlar las plagas, ni fertilizantes, que podría exportarse como quinua orgánica a mejores precios (Primer Simposio Nacional de la Quinua, 1995).

Nacional

Los primeros mercados o clientes nacionales de la asociación fueron: la Corporación Minera de Bolivia (COMIBOL), la Empresa Nacional de Ferrocarril del Estado (ENFE), las Fuerzas Armadas de la Nación (FF.AA.), el Programa Mundial de Alimentos (PMA) y CÁRITAS, que compraron cantidades considerables en el lapso 1984-1987.

La demanda local es mayor que la oferta. El consumo *per capita* de la quinua está alrededor de 3 kilogramos por año, que es el consumo más alto del mundo. Este indicador de consumo nacional podría aumentar mucho más, a través de un programa de promoción del consumo, pues Bolivia tiene los consumidores más conocedores de la calidad y la preparación del grano. Esta sofisticación del consumidor sirve de impulso para mejorar la calidad del producto.

Los esfuerzos de los participantes de la industria, en la normalización de la calidad de la quinua para su exportación, favorecen de manera significativa el crecimiento de su participación en el mercado extranjero (Primer Simposio Nacional de la Quinua 1995, "Falta de publicidad y promoción en el mercado nacional").

Internacional

Durante el primer quinquenio de la década de 1980, las exportaciones bolivianas de quinua estuvieron dirigidas exclusivamente a Perú, con montos que oscilaban entre 3 440 y 11 400 dólares. A partir de 1986 se comenzó a ampliar los mercados y a incrementar el volumen y el valor exportado, habiendo alcanzado, en 1991, las 620 toneladas métricas, por un valor de 621 000 dólares.

Entre las empresas que demandan quinua para canalizar al mercado externo se cuentan, además de la ANAPQUI, la Central de Cooperativas Agropecuarias Operación Tierra Ltda. (CECAOT) y el INE (año de 1992).

La ANAPQUI, a mediados de 1987, comenzó la apertura de mercados para la quinua en Europa y Estados Unidos. Esta apertura fue muy importante para llegar con nuestra quinua real directamente a los mercados mencionados, lo que permitió mejorar los precios, logrando un incremento de hasta el 100 por ciento en esos momentos (Pukara, 1995).

Desde 1988 hasta 1997, la ANAPQUI llegó a vender un 32 por ciento de la exportación total y el 68 por ciento se comercializó al mercado externo por otras empresas dedicadas a esta actividad. Según el Primer Simposio Nacional de la Quinua (1995), la zona de influencia de la ANAPQUI, que es el mayor exportador desde hace más de tres años, está ubicada en el altiplano sur, en los departamentos de Oruro y Potosí, fronterizos con Argentina y Chile.

En 1990 la ANAPQUI vendió a otros países 98.6 toneladas métricas, constituyéndose en el segundo exportador. En 1991 pasó al primer lugar, con 258 toneladas métricas y con cerca del 50 por ciento del valor total de las exportaciones de la quinua boliviana. En 1992 la asociación exportó 277 toneladas métricas (INE, 1992).

Con excepción de Estados Unidos y Alemania, el consumo de la quinua en los países desarrollados está limitado al mercado naturista o a un mercado que representa un nicho relativamente pequeño comparado con otros granos, pero que es un mercado grande, muy importante para Bolivia. La demanda internacional de la quinua es mucho mayor que la oferta y representa un desafío para la agroindustria nacional.

La industria boliviana de la quinua podría trabajar con las industrias de otros países, como la norteamericana y europea, para exportar quinua de más alta calidad, como la variedad real de Potosí, para vender en redes de comercialización establecidas por empresas extranjeras. Esto ya está siendo realizado de cierta forma por la ANAPQUI.

En los años 1986 y 1989, Estados Unidos ocupó el primer lugar entre los países demandantes de quinua, llegando al 60 por ciento del valor total de lo exportado por Bolivia. En 1990 y 1991 los principales países importadores fueron Alemania, Estados Unidos, Suiza y

Perú. Entre otros países latinoamericanos compradores de quinua, se tiene a Argentina y Chile; en Europa, a Holanda, Bélgica, Dinamarca, España y Francia (MACA e INE, 1991).

Los primeros mercados internacionales de la ANAPQUI fueron: OS3 en Suiza, SAKAI en España y Estados Unidos; el último a través de un *broker* al cual se le remuneraba con 3 000 dólares, pero se ha visto que esto era un costo adicional negativo para la organización, razón por la cual se optó por desvincular este servicio y entrar directamente a los mercados como la ANAPQUI (1988-1989).

Posteriormente, se obtuvieron otros mercados de importancia, como son: GEPA de Alemania, Quinua Corporation y otros de Estados Unidos (1990-1991), PRIMEAL en Francia (1992-1993).

Un problema fundamental para la venta de quinua a los mercados de Francia es la exclusividad convenida con un cliente (PRIMEAL) (1994 a 1997), la cual no permite la apertura de nuevos y mejores mercados en ese país.

Debido al aumento de la producción de quinua biológica, el mercado de GEPA no es suficiente para comprar todo el volumen de este tipo de producción (1994 a 1995).

Industrialización

La ANAPQUI, a fin de obtener mayor valor agregado de la quinua, se dedica también a la industrialización de ciertos productos derivados. Para ello cuenta con algunos equipos artesanales y semimecanizados. También está en construcción una infraestructura para una planta industrializadora, para su posterior implementación y funcionamiento financiados por SOS FAIM Bélgica.

Productos industrializados

En el período 1994-1997, la ANAPQUI hizo funcionar un molino para obtener harina de quinua cruda y tostada. De la misma manera, echó a andar una máquina para explanar la quinua beneficiada y obtener las hojuelas precocidas. También se mejoró la pipoquera (artesanal) al ponerle un motor eléctrico para hacer girar la olla de presión y elaborar las pipocas (granos inflados).

Con muchas dificultades, la organización logró insertarse en el campo de la industrialización de la qui-

nua, para obtener algunos productos y subproductos (saponina), que son los siguientes:

Quinoa perlada. Es el grano entero, obtenido del desamargado, exento de impurezas y con un mínimo de granos partidos o desagregados.

Hojuelas de quinoa precocida. Obtención de hojuelas por compresión de los granos clasificados como quinoa primera, desamargados, exentos de impurezas y con un mínimo de desagregados.

Harina integral. Obtenida por molienda del grano de quinoa tercera desamargado; exenta de impurezas.

Pipocas de quinoa. Para la elaboración de las pipocas se emplea el grano más grande (denominado quinoa cero), libre de saponina e impurezas para obtener un producto de mejor calidad.

La ANAPQUI elabora fideos con harina de quinoa, en convenio con la empresa Coronilla de Cochabamba, para la exportación a Alemania. Asimismo, se determinó una línea de productos de mayor rentabilidad, como son fideos y barritas (1994-1997), para industrializarse en la presente gestión.

Dificultades en la industrialización

La mayor dificultad a la que se enfrenta la ANAPQUI es la falta de tecnología adecuada para la industrialización y transformación de derivados y subproductos (saponina) (1994 a 1997). No obstante esto, la organización está adecuando y mejorando la tecnología y maquinaria que tiene.

También hay pocos profesionales con conocimiento técnico y experiencia para la industrialización de quinoa (1994 a 1995) y para superar estas limitaciones.

ASPECTOS SOCIALES Y ECONÓMICOS

Aspecto social

Los primeros dirigentes tenían la misión de recorrer el área de acción de la ANAPQUI, ampliando la conciencia de la gente e informando de los objetivos de la organización y del beneficio que se tiene al estar organizados, ya que no todos los productores de las zonas de quinoa conocían la fundación y el funcionamiento de la ANAPQUI.

En un principio hubo algunas dificultades en la comunicación e información. Sin embargo, para encarar con eficiencia los problemas de toma de conciencia,

información y comunicación, la organización conformó un equipo educativo con la participación de profesionales, productores y dirigentes que estaban apoyando en las distintas regionales el fortalecimiento organizativo (años 1983 a 1989).

Además, algunos productores de la región, hasta en 1991, se sentían ajenos a la organización, por lo que no decían nada con respecto a las actividades que desarrollaba la ANAPQUI, sino que tenían más interés y preocupación por los precios de la quinoa, observándose poca consecuencia de los productores con la organización, aunque, de una u otra manera, están con la ANAPQUI, porque reciben sus beneficios (asistencia técnica, capacitación y precio) y contribuyen con la venta de su producto.

Formación de recursos humanos

La ANAPQUI, dentro de su política global, contaba con el área de información y formación educativa, cuyo objetivo fundamental era consolidar la organización económica campesina de los productores de quinoa de todas las comunidades de las regionales y, por ende, de la organización matriz, con temas económicos, sociales, políticos y culturales, no dejando de lado aspectos relativos a la misma gestión de la asociación. Esto se hacía con la expectativa de contar, a un largo plazo, con cuadros técnicos propios, que pudieran asumir funciones de coordinación administrativa y de gestión con una cierta solvencia profesional, necesaria para la conducción de una organización del tipo de la ANAPQUI.

A partir de 1992, la ANAPQUI inició el Programa de Capacitación, Educación y Comunicación (PROCEC) destinado a los productores de quinoa de las cinco regionales que hasta ese momento existían y conformaban la organización. El PROCEC desarrolló sus actividades durante dos años, al cabo de los cuales se realizó una evaluación y reflexión. El resultado se llevó al Congreso Nacional de 1994, para tomar la determinación de reajustar dicho proyecto por encontrar algunos desfases en relación con los objetivos de la organización, el currículo, la modalidad y la metodología planteada. Ante una falta de ajustes a este proyecto, se elaboró un reglamento de capacitación y formación de recursos humanos propios del PROCEC en 1994.

Los objetivos del Programa de Capacitación, Educación y Comunicación son:

- ◆ Capacitar recursos humanos propios para el desarrollo eficiente de funciones en las distintas regionales y en la nacional ANAPQUI.
- ◆ Lograr la formación de promotores en administración contable, técnicas agropecuarias y capacitadores populares.
- ◆ Dotar de conocimientos integrales a todos los beneficiarios.
- ◆ Lograr la total identificación e integración económica, política, social y cultural de las comunidades hacia sus regionales y de éstas a la organización nacional.
- ◆ Recuperar los valores económico, político, social y cultural de las naciones originarias.

Educación no formal

Actividades educativas denominadas así porque no forman parte del sistema educativo oficial, tienen carácter coyuntural y no otorgan certificados de calificación a los capacitados, ni se realiza seguimiento o evaluación de las mismas.

La ANAPQUI considera de vital importancia las tareas educativas, organizativas y la capacitación administrativa contable y técnica de las organizaciones regionales y de las comunidades de productores. A partir de 1988, comenzó un trabajo de organización y promoción con sus propios recursos, y durante 1989 logró un apoyo financiero para estos cursos por parte de COTESU con 2 000 dólares. Para 1990 recibió de esta misma institución 3 000 dólares.

Ese apoyo contemplaba cuatro cursos de contabilidad, cuatro encuentros comunales, cuatro cursos de capacitación general y cuatro cursos de técnicas agropecuarias. Asimismo, la ANAPQUI realizó dos tipos de cursos de capacitación con sus propios recursos: uno para dirigentes de las regionales y otro para el directorio nacional (Pukara, 1990).

Además, se capacitó a los productores sobre administración, contabilidad, sociopolítica y agropecuaria en sus respectivas regionales. Posteriormente, 21 productores fueron enviados a la Universidad Nacional del Siglo XX con la finalidad de ampliar sus conocimientos en computación y en las áreas ya mencionadas (1994).

Como logro de estas actividades de capacitación, actualmente algunos de estos recursos humanos capacitados apoyan a la organización.

También en el marco del convenio con CIOEC, se participó en cursos internacionales de curtiembre, pro-

ducción de camélidos e industrialización de carne de camélidos sudamericanos entre Bolivia y Perú, realizado en la ciudad de Puno, donde participaron productores de base.

Cursos comunales

Los cursos comunales o educación popular se desarrollan en las comunidades con la participación de los productores y el apoyo de PROCEC. Este nivel de capacitación viene a ser el primer eslabón de la cadena educativa gradual, que recupera las expectativas de los productores de quinua. Es un proceso de capacitación rápida, cuyos contenidos temáticos tienen que ver con aspectos de la vida orgánica de las regionales, el contexto social, político y económico del país, que afecta a las iniciativas, a la vivencia campesina, al establecimiento de líneas y acciones de motivación y movilización comunal, regional y nacional.

Cursos centralizados

Una segunda instancia de capacitación son los cursos centralizados, llevados a cabo en la población de Challapata, por medio de los cuales se realiza la capacitación técnica básica en dos áreas de especialización temática:

- ◆ Área de contabilidad y administración
- ◆ Área de organización y agropecuaria

Dichas áreas se establecieron por la urgencia de lograr niveles de especialización para fortalecer el trabajo de las regionales y la nacional, sobre todo en el caso administrativo y de regulación contable.

Participación y capacitación de la mujer

Por la característica sociocultural de la región en donde trabaja la ANAPQUI, la participación de la mujer en la unidad productiva es importante porque interviene en forma directa en las actividades agropecuarias; en tanto que su participación en los congresos, amplios y otro tipo de acciones de la ANAPQUI, es aún limitada, hasta cierto punto figurativa; sin embargo, tiene derecho a voz y voto.

En la ANAPQUI, la instrucción de la mujer es abierta, tanto en la capacitación formal como en la no formal, porque actualmente se dan posibilidades de apoyo a ambos sexos.

Educación formal o profesionalización

Constituye el último nivel de capacitación establecida por el PROCEC en casas superiores y tiene como finalidad que productores o hijos de productores sean profesionales, de acuerdo con los criterios de selección siguientes:

Nivel de escolaridad: haber vencido cuarto medio (equivalente a cuarto año de secundaria completo).

- ◆ Compromiso con la organización.
- ◆ Grado de aprovechamiento.
- ◆ Responsabilidad.

A fin de dotarse de capital humano propio, la ANAPQUI becó en una primera instancia (1991) a cuatro estudiantes (uno de SOPPROQUI, dos de COPROQUIR y uno de APROQUIRY). Luego de la implementación del PROCEC y de la afiliación de socios, se establecieron con mayor claridad las políticas de capacitación con la creación de un fondo rotatorio de capacitación y formación profesional. Dicho fondo proviene de un 10 por ciento de las utilidades generadas en cada gestión. Consiste en un apoyo económico durante el tiempo de estudio. Al culminar la formación profesional, los beneficiarios deben reembolsar los gastos efectuados para dar continuidad a la formación de nuevos profesionales.

Es así que en la gestión de 1995 se envió a cuatro socios a la carrera de contabilidad de la Universidad Autónoma Tomás Frías de Potosí, dos a la de agronomía en el departamento de La Paz, localidad Caquiaviri, y cuatro a CIFEMA, para estudiar mecánica agrícola, que egresaron en su primera fase. En 1996 se enviaron a las carreras siguientes: dos a administración de empresas en la Universidad Mayor de San Andrés La Paz, uno a agroindustria en la Universidad Católica Boliviana, uno a la carrera de *marketing* en La Paz y cinco al Centro de Investigación y Formación Especializada en Maquinaria Agrícola, de la Universidad Mayor de San Simón.

Identidad y cultura

Con la finalidad de incentivar, conservar las costumbres ancestrales de la región aymara quechua e integrar a los productores de las diferentes regionales, la ANAPQUI realiza actividades como las que mencionamos a continuación.

Wilancha chíalla

Para iniciar cualquier acontecimiento importante para la organización, como el Congreso Nacional de Productores de Quinua, se realiza un acto ritual, que es la *wilancha*. Ésta consiste en el sacrificio de una llama y un cordero de colores blancos, sahumeros y licores, para ofrecer a la Pachamama en agradecimiento a la producción, además de la petición, por parte de los dirigentes, para tener días mejores en la conducción de la organización y la buena producción de la quinua milenaria.

Todo eso matizado con la vestimenta típica de la región (las mujeres vestidas con *axos* (mantillas tejidas de lana de colores) y cargando plantas de quinua en *aguayos* (mantas), y los varones con ponchos y pantalones de bayeta tejidos en telares), demostrando la alegría de los productores al compás de la música autóctona (anatas y tarqueadas).

Festival de la quinua

La primera fiesta de la quinua real se realizó en la población de Challapata, departamento de Oruro, los días 29 y 30 de noviembre de 1996, con el objetivo de rendir homenaje al decimotercer aniversario de la ANAPQUI, compartir conocimientos, experiencias culinarias y de repostería hechas con quinua.

A esta fiesta acudieron más de 300 productores procedentes de las distintas regionales de los departamentos de Potosí y Oruro.

Elección de la Ñusta de la Quinua

A fin de enaltecer la fiesta de la quinua, cada regional presentó una Ñusta para representar a la quinua y las cualidades de la mujer productora del altiplano sur. De las seis representantes, la señorita Nelly González Gutiérrez, de la regional de COPROQUINAC, fue elegida Ñusta (Reina) de la Quinua.

Exposición de productos derivados de la quinua

En esta primera fiesta de la quinua real cada regional realizó una exposición de diferentes productos derivados de la quinua real, tales como: el pito (quinua tostada y molida), mukíuna (harina de quinua cocida combinada con queso), refresco de quinua, postres, pipocas, platos típicos y otros.

Danzas y grupos autóctonos

De la misma manera, las diferentes regionales participaron con canto y poesía dedicados a la quinua, y danzas propias; todo amenizado con música autóctona y vestimenta típica.

Comunicación

Hasta 1988, existían limitaciones en la comunicación, en especial entre las regionales y la nacional; lo que ocasionaba serios contratiempos en la coordinación de las diferentes actividades. No obstante, se llevaba a cabo de manera escrita y a través de folletos educativos orientados a mejorar la producción, distribuidos a los productores.

Mas, a partir del 27 de abril de 1989 se adquirió y se entregó de manera oficial las placas de funcionamiento de la red de radiocomunicación a los tres centros de los proyectos del PIAT, ubicados en las regionales de SOPPROQUI, COPROQUIR, APROQUIRY; otro a la regional de APROQUI; uno al centro de beneficio en Challapata y otro al FRUTCAS, con asiento en la ciudad intermedia de Uyuni.

En 1989 se inició la publicación del periódico *Pukara*, con contenido ideológico, informativo y formativo, con artículos presentados por los dirigentes y productores, así como con las principales informaciones producidas en las regionales y la nacional; las que son procesadas por el equipo técnico del PROCEC. Este periódico es distribuido a los productores a través de las regionales. De la misma manera también se realizaba la publicación y difusión de las conclusiones emanadas de los diferentes congresos para el conocimiento de las bases.

Problemas de la patente de la quinua

Representación ante las Naciones Unidas para reclamar la apropiación indebida de los derechos de propiedad intelectual a través de la patente de la quinua por estadounidenses (1994-1997).

En febrero de 1992, la Universidad de Colorado solicitó la patente de uso exclusivo por los Estados Unidos, como método para cruzar variedades tradicionales de la quinua.

En 1994, Duane Johnson y Sarah Ward, agrónomos de la universidad estatal de Colorado, recibieron la patente N8 5304718, que les otorga el control monopó-

lico exclusivo sobre las plantas masculinas estériles de la variedad de quinua tradicional boliviana Apelawa y sobre su uso para crear otras variedades híbridas de quinua. De acuerdo con los requerimientos de la patente, las semillas de variedad tradicional boliviana Apelawa están en el depósito del American Type Collection, en Rockville, Maryland, y tiene una duración hasta el año 2011.

Johnson y Ward indican que fueron ellos los primeros en identificar y usar sistemas confiables de esterilidad masculina citoplasmática en quinua, para la producción de híbridos; en concreto, para producir los machos estériles citoplasmáticos. Pero, a la vez, Sarah afirma que la planta Apelawa es de origen estadounidense. Según ella, se encontró, en 1989, como resultado de la hibridación espontánea con una especie silvestre cercana norteamericana (*Chenopodium berlandieri*).

Técnicamente, los inventores tienen el derecho legal de prohibir la entrada de exportaciones de quinua a los Estados Unidos, si fueran producidas usando su tecnología patentada; también tienen el derecho de prohibir a otros investigadores a usar el germoplasma de Apelawa para crear híbridos de quinua.

La ANAPQUI ha realizado la correspondiente defensa de la variedad de quinua patentada, denunciando esta clase de hechos a instituciones gubernamentales que tienen tuición para seguir procesos morales o legales, para penalizar este tipo de apropiaciones indebidas.

Entre el 23 y el 27 de junio de 1997, la ANAPQUI hizo una representación directa en Nueva York, en la Asamblea General de las Naciones Unidas, con el documento: "Defensa de la quinua, un patrimonio milenario de los países andinos". Estuvieron en representación el Sr. Luis Oscar Mamani Ramos (presidente de la ANAPQUI) y la compañera Gladys Carmen Ayaviri Vera (socio de la regional de APROQUI).

La ANAPQUI ha hecho conocer su voz de protesta a los investigadores de Colorado, indicando el rechazo moral a la patente de la variedad de la quinua Apelawa, en el sentido de que nosotros hemos domesticado infinidad de variedades, con una tecnología PIAT adecuada y en diversidad de condiciones de clima y suelos. También se ha indicado, al tiempo de pedir el retiro de la patente, que el conocimiento y el mantenimiento genético es de propiedad de los pueblos andinos.

Respecto a la protección de la propiedad intelectual de la quinua, nuestra constitución vigente no cuenta con un espíritu de defensa de la soberanía biogenéti-

ca, aunque el artículo 136 de la Constitución política del Estado y el artículo 3 de la ley del medio ambiente reza:

El Estado boliviano es soberano en el uso y aprovechamiento de sus recursos naturales, principio reconocido por la decisión 391 del Acuerdo de Cartagena y el Convenio sobre Diversidad Biológica (CDB), suscrito en Río de Janeiro en junio del 1992 y ratificado mediante ley de república N° 1580 del 25 de julio de 1994.

En tanto, el convenio 169 y la ley 1 257 reconocen y garantizan los derechos de los pueblos indígenas y de las comunidades campesinas a participar en la utilización y el aprovechamiento sostenible de los recursos naturales existentes en sus tierras comunitarias y, en consecuencia, el derecho a participar de los beneficios que puedan deparar la utilización de dichos recursos.

Los recursos genéticos han sido siempre parte esencial del potencial económico de Bolivia. Por tanto, lo sucedido con la variedad de quinua Apelawa es un atentado a los derechos y al conocimiento de nuestros pueblos. El hombre andino ha realizado la adaptación y conservación de los genes para dar respuesta a problemas y necesidades de las comunidades locales, ciencia que hoy empieza a ser pirateada y plagiada.

El origen de la androesterilidad en la quinua: han pasado una serie de mutaciones espontáneas, ocurridas durante el proceso de evolución o domesticación del cultivo, como lo muestra el Ing. Ms. Alejandro Bonifacio. Este proceso de conservación de una infinidad de variedades de la quinua sólo ha podido conocerse gracias a la combinación genética, que ha sido cultivada y conservada por los pueblos andinos, de los cuales, desde 1983, la ANAPQUI es su organización matriz. El patentar estos conocimientos es claro acto de usurpación de un conocimiento y manejo genético ancestral.

La ANAPQUI, en la sesión de la Asamblea General de las Naciones Unidas, ha hecho conocer que: nuestra integridad intelectual ha sido violada por esta patente, porque la quinua ha sido conservada en forma sostenible por los agricultores andinos durante milenios; por tanto, no fue inventada por los investigadores de la Universidad de Colorado de Estados Unidos.

Duane Johnson ha manifestado querer donar la tecnología a los agricultores andinos. Pero nuestra posición es que un conocimiento que ha sido plagiado, no puede aparecer como una donación a quienes lo han descubierto desde hace miles de años y sobre el cual se tiene el derecho de conservar.

Necesitamos una legislación que fomente el desarrollo y la protección de los recursos naturales y asegure el desarrollo de nuestros pueblos. Necesitamos una política general de desarrollo tecnológico, genético, agrícola y alternativas ambientales y culturales.

Nuestro derecho es conservar nuestra cultura y todos los conocimientos asociados a ella, incluyendo nuestra historia, que es la expresión de nuestra energía cultural, la misma que hemos hecho en el proceso de producción, como el manejo, la adaptación y la conservación de nuestros recursos naturales, entre ellos, la quinua, la cual es la más importante y, por tanto, sinónimo de nuestra vida (*Pukara*, 1997).

Aspecto económico

La ANAPQUI tropezó, en una primera instancia, con fuertes dificultades económicas, ya que era una institución nueva con base y asentamiento campesinos. Así, arrancó sus actividades con pequeños aportes de parte de los productores. Posteriormente, se contó con capital de acopio y comercialización de la quinua provenientes de créditos con intereses blandos y financiamientos no reembolsables de instituciones u organismos nacionales e internacionales, canalizados por la organización matriz y distribuidos a las diferentes regionales de acuerdo con el requerimiento y la capacidad de acopio.

En 1991, ante el constante crecimiento de la economía de la organización, la ANAPQUI vio conveniente apoyar a las regionales con un contador móvil y, de esta manera, garantizar el trabajo contable y administrativo de cada regional.

Dificultades

La falta de recursos económicos ha sido y continúa siendo una de las mayores dificultades para almacenar la mayor cantidad de quinua producida en cada ciclo agrícola, a fin de satisfacer y ampliar los pedidos de los mercados externos; dificultad que no permite un crecimiento económico de la ANAPQUI.

Además, las regionales carecieron de disponibilidad de fondos para trabajos de procesamiento, en el período 1994-1995. Así como hubo incumplimiento de pago de algunos clientes en el lapso 1994-1997; al que se le agregó, para el mismo tiempo, la falta de desembolsos oportunos de las financieras y, en el año de 1995, la pérdida de fondos por la quiebra del banco BBAI.

Obtención y distribución de utilidades

Desde la fundación de la ANAPQUI hasta 1993 las utilidades generadas en cada gestión se quedaban en la asociación, para fondos de comercialización; porque hasta ese momento no había socios legalmente afiliados a las regionales.

Al ver esta situación, en 1994 se inició la distribución de utilidades en las proporciones siguientes: 10 por ciento para la capitalización de la organización, 25 para el fondo de acopio, 10 para el fondo de capacitación y formación, 5 para el fondo de previsión y asistencia social y 50 por ciento repartido entre las regionales asociadas, en proporción a la participación y entrega de quinua. Este 50 por ciento distribuido a las regionales llega directamente al asociado en función de la entrega de quinua que realizó, siendo para el productor un incentivo para identificarse con su organización.

Financiamiento y créditos

Financiamientos

La ANAPQUI consiguió algunos financiamientos no reembolsables de países externos, que llegaron a través de organizaciones no gubernamentales (SOS FAIM, AOS). La mayor parte de estos fondos fueron captados de países europeos y de las Naciones Unidas.

Programa PIAT

El Programa de Investigación y Asistencia Técnica (PIAT) fue elaborado por la ANAPQUI y aprobado con un financiamiento de 650 000 dólares, en 1986-1987, por SOS FAIM con sede en Bélgica. En 1988 se ejecutó en las distintas regionales, en los centros de investigación siguientes: SOPPROQUI con el proyecto de Cultivos Alternativos, COPROQUIR con el proyecto Ganadero y APROQUIRY con el proyecto Quinua Yaretani. Los objetivos de PIAT son:

Objetivo general

- ◆ Investigar y diseminar resultados obtenidos en los diferentes centros de investigación.

Objetivos específicos

- ◆ Elevar los rendimientos por unidad de superficie, asegurar la producción de quinua para fines alimen-

ticios de la familia campesina, conocer fallas específicas en el cultivo de la quinua.

- ◆ Introducir nuevas razas de ovinos (caras negras) para el mejoramiento genético de la raza criolla, al igual que ganado bovino, para evaluar el comportamiento y la adaptación a la zona; implantar praderas de alfalfa y forrajes; mejorar la producción ganadera mediante el control de sanidad animal.
- ◆ Promocionar la venta de semillas forrajeras y hortalizas. Mejorar la dieta de los campesinos, lograr ingresos adicionales.

En el desarrollo y ejecución del proyecto se obtuvieron los resultados siguientes: aumento del rendimiento por unidad de superficie en la producción de quinua, de 694 a 1 364 kilogramos por hectárea; los campesinos dieron continuidad a la producción de hortalizas para autoconsumo; en algunas comunidades y familias se logró mejorar relativamente los hatos de ovinos.

La dificultad principal que ha tenido el proyecto fue la falta de identificación del personal técnico con los objetivos del mismo y la permanencia corta del mencionado personal.

Proyecto Naciones Unidas

En 1984, la Corporación Regional de Desarrollo de Oruro (CORDEOR) presentó al Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y al Fondo de las Naciones Unidas para el Desarrollo de la Capitalización (FNUDC) una solicitud de financiamiento de una planta procesadora de quinua, la que no fue aceptada en dos oportunidades por errores en el análisis de factibilidad.

Posteriormente, CORDEOR y Programa de Auto-desarrollo Campesino (PAC) realizaron un estudio socioeconómico de la producción de la quinua en la región, a fin de determinar su destino final (autoconsumo, comercialización, disponibilidad para el procesamiento), e inició la experimentación con una planta piloto de pequeña capacidad (92 Tm/A-O) con tecnología simple.

Después, las Naciones Unidas elaboraron un proyecto tomando en cuenta la tecnología del CORDEOR-PAC y el área de trabajo de la ANAPQUI. Luego de la aprobación del proyecto, existieron fuertes pretensiones de parte de las corporaciones departamentales de Oru-

ro y Potosí para hacerse cargo de la ejecución del mismo.

Finalmente, después de tener problemas de relación y negociaciones con las corporaciones, en 1990 se concretó a favor de la ANAPQUI el proyecto de procesamiento de la quinua con las Naciones Unidas (BOL/88/CO1). Éste consistió en la construcción e implementación de seis plantas procesadoras de quinua, de las cuales cuatro estuvieron destinadas a las regionales de SOPPROQUI, COPROQUIR, APROQUIRY y APROQUI, dos para la organización matriz, ubicadas en Challapata y Uyuni, con un presupuesto de un millón doscientos mil dólares.

Para la ejecución del proyecto de Naciones Unidas se constituyó un comité interinstitucional compuesto por representantes del Ministerio de Planeamiento y Coordinación, del FNUDC, del PNUD, de CORDEOR, CORDEPO, PAC-CEE, de la ANAPQUI y el coordinador nacional. El proyecto contemplaba los objetivos siguientes:

Objetivo general

- ◆ Mejorar los ingresos de los productores de quinua de la zona, asegurando la estabilización del precio al productor y añadiendo el valor agregado al producto.

Objetivos específicos

- ◆ Incrementar la capacidad productora agrícola de quinua del altiplano sur como efecto de la demanda de seis plantas procesadoras de 600 toneladas métricas por año.
- ◆ Transferir propiedad y tecnología a inversión futura, mediante establecimiento de un sistema de crédito con fondo rotatorio.
- ◆ Establecer estrategias de mercado interno y externo para la producción de quinua del altiplano sur.

Una vez construida la infraestructura para las seis plantas contempladas en el proyecto de las Naciones Unidas, se equipó la planta de Challapata (planta piloto); las demás, que están ubicadas en las cuatro regionales y Uyuni, no se equiparon debido a observaciones realizadas por la directiva de la ANAPQUI en el funcionamiento, rendimiento y capacidad de la planta piloto, la cual presentaba varios problemas y, al mismo tiempo, percibieron que, por esta causa, la planta no resultaba

rentable.

Por ello plantearon la necesidad de realizar una evaluación técnica y económica de las plantas. En el mes de abril de 1993, las Naciones Unidas y la ANAPQUI contrataron al Centro de Estudios y Proyectos (CEP) para realizar el trabajo indicado. El resultado del primer estudio, a nivel económico, determina que las plantas no eran rentables por los elevados costos de depreciación y operación.

Como resultado final del proyecto, tomando en cuenta las recomendaciones de las consultorías, se implementó una planta procesadora en la población de Challapata con capacidad de procesamiento de 720 toneladas métricas por año, más un transporte con capacidad de 200 quilogramos, y en las cuatro regionales (SOPPROQUI, APROQUI, APROQUIRY Y COPROQUIR) solamente se cuenta con infraestructura y transportes con capacidad de 80 quilogramos.

La mayor dificultad de este proyecto de Naciones Unidas fue la falta de tecnología apropiada para el procesamiento de la quinua. Hasta el momento (1997) se ha logrado solucionar la mayor parte del problema adecuando y mejorando la tecnología existente en la ANAPQUI y en el país; de esta manera se justifica su rentabilidad.

Proyecto PROCEC

En 1990-1991, la organización, al ver la necesidad de contar con un programa educativo, elaboró un proyecto y lo presentó a SOS FAIM. Esta organización no gubernamental (ONG) aprobó el financiamiento del proyecto con objetivos ya mencionados en "Formación de recursos humanos".

Otros proyectos

Antes de 1988 funcionaba el proyecto denominado Esperanza, en la provincia Nor Lípez, con sede en la comunidad de Colcha K, que proporcionaba asistencia técnica agrícola y pecuaria (con animales de corral). Finalizado el proyecto, decidieron transferir los bienes (infraestructura, taller mecánico, vehículo) a la ANAPQUI. Luego de hacerse cargo de estos bienes, se pusieron al servicio del Centro de Cultivos Alternativos, localizado en la regional de SOPPROQUI. De esta manera, se involucró al proyecto PIAT.

Durante los años 1996 y 1997, con el convenio del Programa Quinua Potosí (PROQUIPO) y la ANAPQUI

se obtuvo un financiamiento de 80 000 dólares para equipos (cisternas, segadoras y secadoras solares para dos regionales) y sueldos para personal técnico. También se transfirieron dos pequeñas plantas de selección y escarificado para las regionales de APQUINQUI y COPROQUINAC.

Créditos

Con la finalidad de incrementar su capital de operaciones, la ANAPQUI efectúa constantes contactos y relaciones con instituciones que otorgan créditos con intereses blandos. Así es que, como un primer logro, en 1989 consiguió un préstamo relativamente importante de la organización Pan para el Mundo, canalizado a través de ANED.

En 1989, ANED inició con 50 000 dólares y una tasa de interés del 6 por ciento anual, en condiciones ventajosas con respecto a cualquier otro crédito comercial. De la misma manera y en el mismo año, se consiguió otro préstamo para la comercialización por SOS FAIM, que permitió dotar a la nacional y a todas las regionales de un mayor capital de operaciones.

La ANAPQUI logró canalizar y captar fondos económicos provenientes de créditos con tasas de interés blandos, de 6 a 8 por ciento. Dichos fondos fueron de las ONGs siguientes: SOS FAIM, ANED, FADES, EDCS, PROQUIPO y AOS, y se utilizaron para el fondo de acopio de quinua (1994-1997).

Como uno de los logros en el manejo de créditos, la ANAPQUI cumplió con todas sus obligaciones con los entes crediticios con los que trabajó.

CONCLUSIONES Y REFLEXIONES

Para llegar a la fundación de la ANAPQUI hubo diferentes escenarios con intentos aislados que no prosperaron para conformar una organización a nivel nacional. Ya en los años ochenta existieron intentos serios con protagonistas consecuentes, que persistieron hasta llegar a la creación de la ANAPQUI.

Como la ANAPQUI nació con principios sindicalistas y, así estuvo hasta 1989, la concepción repercutió fuertemente en los dirigentes de aquellos años. Después, a partir de 1990, la corriente del sindicalismo se redujo de manera sustancial porque la organización tenía necesidades económicas más grandes.

Con respecto a otras organizaciones campesinas y empresas de nuestro país dedicadas a la comercializa-

ción de la quinua, la ANAPQUI se encuentra como la primera organización, porque aglutina a mayor cantidad de socios, abarca una amplia área de acción de la zona productora y un mayor volumen de exportación.

La ANAPQUI está encarando una producción de quinua biológica a través de un programa orientado al desarrollo de una producción sustentable, que crece paulatinamente con esfuerzo compartido de dirigentes y socios de la organización.

Los fondos disponibles, propios de la ANAPQUI, en un mayor porcentaje están destinados a la comercialización.

Los financiamientos externos, provenientes de instituciones solidarias, ONGs, sirvieron en alguna medida para el proceso de fortalecimiento de la ANAPQUI, tanto en la parte productiva y educativa como para la obtención de infraestructura y equipo para el procesamiento de la quinua.

La ANAPQUI, en las últimas gestiones, ha creado una amplia confianza en el cumplimiento y manejo de créditos ante organismos financieros.

En el área de capacitación de recursos humanos, la organización ha desplegado gran esfuerzo a través de un proyecto educativo con apoyo externo y recursos propios, con resultados que no cubren las expectativas esperadas.

El sistema de apoyo a la formación profesional, sin duda, es un paso hacia el futuro en la autogestión técnico-administrativa de la ANAPQUI; ya que el contar con capital humano propio, capaz de asumir niveles de decisión y de apoyo técnico, es imprescindible para cualquier organización como la ANAPQUI.

Hasta el momento, existe muy poca intervención de la mujer dentro la organización. En las asambleas, los congresos, los ampliados, donde se toman las decisiones, muchas veces no intervienen de manera efectiva. En los cargos directivos de las regionales tenemos muy poca o casi nula participación de las mujeres. En tanto que la actividad de la mujer en la unidad productiva es constante.

La ANAPQUI interviene de distinta manera en el desarrollo económico nacional y regional. A nivel regional beneficia directamente al productor con asistencia técnica agropecuaria, precios favorables de la quinua y distribución de utilidades. A nivel nacional, cumple con todos los impuestos que implica la comercialización.

El problema para el avance en la gestión propia es que la ANAPQUI no cuenta con un plan de desarrollo proyectado a corto, mediano y largo plazo. El principal

límite es el aspecto económico. Entre las dificultades están los períodos de dirigencia cortos y el personal administrativo que no se identifica con la organización.

Nota

1 En la Primera Reunión Nacional de Productores de Quinua participaron agricultores del departamento de La Paz, provincias Aroma, Ingavi y Omasuyos; del departamento de Oruro, provincias Ladislao Cabrera, Litoral y Atahuallpa; y de Potosí, provincias Nor Lípez, Daniel Campos y Antonio Quijarro. Este encuentro fue auspiciado por el Ministerio de Asuntos Campesinos y Agropecuarios (MACA), el Instituto Boliviano de Tecnología Agrícola (IBTA), CIID Canadá y corporaciones departamentales. En el mismo se determinó agrupar a los pro-

ductores de quinua en una organización nacional, a fin de velar por los intereses económicos y sociales de nuestros productores. Se nominó una comisión *ad hoc* compuesta así: Ing. Florencio Zambrana, La Paz; Ing. Winston Rodríguez Huarina, La Paz; Lic. Bernardo Navarro Llica, Potosí; Sr. Macario Bautista, Mañica, Potosí; Sr. Alfredo Lázaro, Llica, Potosí; Sr. Vidal Copa, Mañica, Potosí; Sres. Ruperto Gabriel Mamani y Vicente Mamani Salinas, Garci Mendoza, Oruro. Esta comisión no asumió sus funciones.



Anexo I: Objetivos y estructura de la Anapqui

Objetivos

Objetivo general

Mejorar las condiciones de vida de los productores de quinua.

Objetivos específicos

- a) Consolidar la Asociación Nacional de Productores de Quinua ANAPQUI, como una organización económica campesina de propiedad social dirigida hacia la auto-gestión económica y autodeterminación política.
- b) Incentivar en los ayllus, comunidades y provincias, la organización de productores de quinua en torno a ANAPQUI.
- c) Promover, por todos los medios, la comercialización de la quinua beneficiada y sus derivados, tanto en el mercado nacional como en el mercado internacional.
- d) Promover nuevas tecnologías para el procesamiento, post cosecha de la quinua, en base a las prácticas tradicionales, a fin de que este cereal de alto valor nutritivo se convierta en alimento masivo de la población.
- e) Buscar medios adecuados para la obtención de subproductos y derivados de la quinua.
- f) Fomentar la capacitación técnica y la información adecuada de los productores de quinua, para mejorar la participación y control administrativo de los productores.
- g) Fomentar el consumo de la quinua en el ámbito nacional en sus diversas formas de alimento.

- h) Mejorar el rendimiento de la quinua mediante la mecanización, utilización racional de los suelos, el uso de tecnología apropiada.
- i) Defender y representar el interés económico, político y social de los productores de quinua afiliados a ANAPQUI.

Objetivos modificados, excluidos y adicionados

De los objetivos iniciales de la ANAPQUI simplemente se modificó el del inciso d), también se excluyeron los incisos e) y g), y los demás objetivos se mantienen en vigencia. A estos objetivos se agregaron tres, que más adelante se mencionan en los incisos h), i).

Objetivo general

A raíz de la afiliación de socios, se tuvo que modificar el objetivo general de la manera siguiente:

Mejorar las condiciones de vida de los socios productores de quinua legalmente afiliados a ANAPQUI (1994).

Objetivos específicos

Objetivos modificados

Promover nuevas tecnologías para la producción, el procesamiento, industrialización y comercialización de la quinua en base a las prácticas tradicionales, a fin de que este cereal de alto valor nutritivo se convierta en alimento masivo de la población nacional y mundial.

Objetivos adicionados

Desempeñar un rol estratégico en los cambios estructurales del país, acorde con nuestra realidad.

Preservar el equilibrio ecológico y el medio ambiente en el área de influencia de ANAPQUI.

Implementar el seguro social para los productores afiliados a ANAPQUI.

Estructura de la organización

La estructura inicial de la ANAPQUI se basaba en tres departamentos: Potosí, Oruro y La Paz, con sus respectivas representaciones ya mencionadas en la parte de la fundación de la organización. Hasta los dos primeros períodos (1988) y a partir de ese año la representación de La Paz abandonó por no tener representación genuina de los productores de quinua de la zona.

La ANAPQUI, a partir de 1987, funciona orgánicamente con cuatro regionales, que son: Sociedad Provincial de Productores de Quinua (SOPPROQUI), Comunidades Productoras de Quinua Real (COPROQUIR), Asociación de Productores de Quinua (APROQUI) y Asociación de Productores de Quinua Real Yaretani (APROQUIRY), todas con sus comunidades y ayllus.

En enero de 1992 se incorporó la regional de la Asociación de Productores de Quinua Norte Quijarro (APQUINQUI). El 22 de enero de 1994 se tomó en cuenta como regional Comunidades Productoras de Quinua Natural Ayllu Coracora (COPROQUINAC). Finalmente, desde 1996 entró en prueba de afiliación como regional el Centro de Desarrollo Integral Kuichi (CEDEINKU). De esta manera, existe un total de siete regionales, de las cuales seis están consolidadas como regionales de la ANAPQUI y la última mencionada está sujeta a prueba.

Organigrama actual de la organización

El organigrama de la ANAPQUI tuvo algunas modificaciones debido al crecimiento de la organización y a problemas presentados en su interior; lo cual motivó la creación de los departamentos: contable, administrativo, técnico y educativo (1988 a 1989); se cambió la secretaría de hacienda por cajero contratado (1994); se creó el departamento de comercialización e industrialización (1996), así como un comité fiscalizador (1995). Actualmente, el directorio está conformado por el presidente, el vicepresidente y el secretario general, sujeto a Congreso Nacional.

Atribuciones del Directorio

a) Cumplir y hacer cumplir los preceptos del estatuto orgánico, reglamento y programa y otras decisiones del Congreso Nacional.

- b) Contratar al administrador y personal técnico según las necesidades e intereses de ANAPQUI.
- c) Representar a la asociación ante las organizaciones cívicas, jurídicas, institucionales, gubernamentales y otras organizaciones nacionales e internacionales.
- d) Convocar con treinta días de anticipación a congresos ordinarios y extraordinarios nacionales.
- e) Convocar con 10 días de anticipación a los consejos consultivos.
- f) Adquirir bienes muebles, inmuebles, vehículos, acciones valores, préstamos y otros según el plan anual de inversión aprobado por el congreso.
- g) Revisar analizar y aprobar la planificación anual de actividades, memorias, presupuesto general, plan de inversión y otros presentados por la administración y responsables de departamentos; para poner en consideración del congreso.
- h) Planificar, organizar y coordinar con el administrador, responsables de sección y departamentos, el buen cumplimiento de programas, planes y evaluar los resultados.
- i) Asesorar el funcionamiento organizativo y administrativo de las organizaciones regionales. Además de conocer las irregularidades en las regionales y sancionar a los culpables de acuerdo a reglamentación.
- j) Delegar la ejecución de programas al personal técnico contratado a la administración.
- k) Elaborar informes de gestión y otros para poner en consideración de los congresos y consejos consultivos.
- l) Suscribir, cancelar, aceptar contratos, convenios, préstamos, letras, hipotecas y conceder poderes públicos especiales y otros documentos comerciales a favor de ANAPQUI.
- m) Buscar relacionamiento (relación) permanente con organizaciones similares afines, con el objeto de establecer convenios a favor de ANAPQUI.
- n) Buscar mercados nacionales e internacionales en coordinación con el administrador y el departamento de comercialización para la quinua beneficiada y sus derivados.

Obtención de la personería jurídica

Al inicio de la constitución de la ANAPQUI sus regionales no estaban reconocidas orgánicamente y, a partir de la obtención de su personería jurídica (1987), existe el funcionamiento orgánico de cuatro regionales: SOPPROQUI, APROQUI, COPROQUIR y APROQUIRY. Regionales que se consolidaron de manera paulatina. La ANAPQUI tiene reconocimiento legal, mediante personería jurídica, aprobada por R.S. Núm. 202 098, emitido el 12 de enero de 1987 por el gobierno nacional.

BOLIVIA

Afiliación de socios

Ante la falta de una verdadera identificación de los productores con la organización, se hizo necesario afiliar socios a la ANAPQUI. Fue así que, de 1992 a 1993, se elaboró un plan trienal, que contempla el estudio de la afiliación de socios; para el cual la organización contrató los servicios del Centro de Estudios y Proyectos (CEP). A fin de ejecutar este estudio, se realizaron varios seminarios con la intervención de la organización (dirigentes y productores de base) y el CEP.

En un consejo consultivo, llevado a cabo en la localidad de Challapata, con la participación de los representantes de las diferentes regionales, se aprobó el reglamento de afiliación

de socios (1994). Y se inició con la afiliación de socios a principios del mes de junio del mismo año con la exigencia de los requisitos siguientes: aporte de 2 arrobas de quinua por socio, no pertenecer a organizaciones similares a la ANAPQUI, no ser intermediario, ser productor de quinua biológico, ser consecuente con los postulados de la ANAPQUI.

El aporte permitió capitalizar a cada regional y a la nacional o ente matriz, además de ligar aún más al productor con su organización. Hasta el momento, se sigue haciendo el seguimiento de la afiliación de socios.

La organización, desde su fundación hasta 1997, ha tenido siete directorios con una duración de dos años cada uno. Ellos estuvieron integrados así:

Afiliación de socios por regionales

<i>REGIONALES</i>	<i>1994</i>	<i>1995</i>	<i>1996</i>	<i>1997</i>
COPROQUIR	40	70	101	120
APROQUIRY	30	60	113	125
SOPPROQUI	50	80	133	180
APROQUI	64	80	123	210
APQUINQUI	30	50	53	90
COPROQUIN	20	40	50	60
ACDEINKU			60	

Anexo II: Secuencia de dirigentes

<i>1983-1985</i>		<i>1992-1993</i>	
Presidente	Lucas Ignacio	Presidente	Emigio Cayo
Secretario de Comercialización	Máximo Villanueva	Vicepresidente	Raúl Véliz
Secretario de Hacienda	Francisco Quisbert S.	Secretario de Hacienda	Teodoro Martínez
		Secretario de Comercialización e Industrialización	Tito Silvestre
<i>1986-1987</i>		Secretario general	Germán Nina M.
Presidente	Máximo Villanueva	Secretario de Planta	Luciano Ayaviri
Vicepresidente	Raúl Véliz		
Secretaria de Comercialización	Elba Pérez de Charaly	<i>1994-1995</i>	
Secretario de Industrialización	Luis Carlo	Presidente	Freddy Magne
Secretario de Actas	Víctor Machaca	Vicepresidente	Leoncio Mayorga
Secretario de Hacienda	Luis Mollo	Secretario de Comercialización e Industrialización	Justino Calcina
		Secretario general	Emilio Lutino
<i>1988-1989</i>		Secretario de Planta	Félix Martínez
Presidente	Germán Nina Muñoz		
Vicepresidente	Raúl Véliz	<i>1996</i>	
Secretario de Actas y Relaciones Públicas	Edwin Ticona	Presidente	Oscar Mamani
Secretario de Hacienda	Zacarías Jacinto	Vicepresidente	Severo Ayaviri
Secretario de Comercialización	Víctor Machaca	Secretario general	Benedicto Flores
Secretario de Industrialización	Pablo Calcina	Fiscalizador	Luis Mayorga
<i>1990-1991</i>		<i>1997</i>	
Presidente	Daniel Choque L.	Presidente	Oscar Mamani
Vicepresidente	Luis Mayorga A.	Vicepresidente	Severo Ayaviri
Secretario de Actas y Relaciones	Víctor Muraña	Secretario General	Germán Nina Onofre
Secretario de Hacienda	Gladys Ayaviri	Fiscalizador	Mauricio Charaly
Secretario de Producción e Industrialización	Nimeón Vásquez		
Secretario de Comercialización	Benjamín Huarachi		

Anexo III: Reconocimientos a la ANAPQUI

El 14 de julio de 1994, en acto realizado en el palacio de gobierno, el Excelentísimo Señor Presidente de Bolivia, el Instituto Nacional de Promoción de Exportaciones (INPEX) y la Cámara de Exportadores de La Paz (CAMEX) distinguieron a la ANAPQUI con el reconocimiento al mérito exportador de productos no tradicionales en la gestión 1993, por haber exportado al mayor número de países. También la ANAPQUI fue distinguida al mérito exportador en el rubro de productos agroindustriales.

La Cámara de Exportadores de La Paz otorgó el premio **Mérito al Exportador**, con una placa conmemorativa a la Asociación Nacional de Productores de Quinua ANAPQUI por ser uno de los mayores exportadores de quinua real beneficiada en la gestión de 1995.

Se establece el logotipo de la ANAPQUI y su eslogan "Alimento de los Andes para el Mundo", semilla y fuerza organizada del altiplano sur (1988-1989)

Bibliografía

- | | | | |
|-------|--|-------|--|
| AOPEB | | CSTCB | |
| 1995 | <i>Boletín informativo de AOPEB</i> Núm. 1, La Paz, Bolivia. | 1993 | <i>Bloqueo de caminos</i> , La Paz, Bolivia. |

NAYARUXA CHUYMAXA USUSKAKITUWA "A mí me sigue doliendo el corazón"

Historia de la Federación de Ayllus y Comunidades Originarias de la Provincia Ingavi*

Simón Cussi, Delfín Calle, Antonia Mamani

INTRODUCCIÓN

¿Quiénes somos?, ¿cómo vivimos?, ¿qué problemas tenemos?, ¿cómo los enfrentamos?, ¿qué soluciones proponemos? son preguntas que intentaremos responder en estas páginas. Y las responderemos relatándonos cómo vivimos cotidianamente. Además, les narraremos algo de nuestra historia.

Nosotros, que somos parte de la nación aymara, esperamos que este esfuerzo sirva y que podamos transmitirles qué es ser indígena en Bolivia. Los aymaras que vivimos a las orillas del lago Titicaca aguardamos poder hablarles acerca de qué hay que hacer para lograr el "desarrollo".

Para ello, reseñaremos parte de la historia de nuestra organización. Ésta se llama Federación de Ayllus y Comunidades Originarias de la Provincia Ingavi (FACOPI). Lo haremos porque este proceso, el de la constitución de nuestra federación, es el más importante en relación con el "desarrollo". Quizá se den cuenta de esto cuando observen que, detrás de esta constitución, estamos reconstruyendo nuestras propias formas de organización social, nuestro sistema de autoridades originarias; es decir, recuperando nuestra identidad y cultura.

Intentaremos demostrar que no habrá "desarrollo" si éste no se apoya en nuestras formas de organización y en nuestros sistemas de autoridades.

Es una historia corta: nos hemos fundado el 16 de enero de 1993. Pero para llegar a ese momento, hemos tenido que superar muchísimos problemas. ¿Cuántos años hemos trabajado, desde nuestras almas fundadoras hasta hoy, para lograrlo?

ANTECEDENTES

Para poder cumplir el objetivo de este estudio, primero nos hemos organizado. Nuestra organización, FACOPI, fue informada por el Taller de Historia Oral Andina (THOA) sobre la propuesta del Fondo Indígena y el Programa de Investigaciones, Capacitación y Diseminación de Información sobre Experiencias de Desarrollo Indígena en América Latina.

A fin de decidir si aceptábamos o no, FACOPI nos reunió en Asamblea de Líderes. Discutimos largamente y alcanzamos el consenso para aceptar. Luego, elegimos a tres personas responsables de coordinar el estudio. Los elegidos fuimos los hermanos Simón Cussi, entonces *mallku* provincial de FACOPI y actual *apu mallku* del Consejo de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ); Delfín Calle, maestro rural y actual *mallku* de FACOPI; y Antonia Mamani, *mama mallku* de la Federación de Ayllus de Mujeres Originarias de la Provincia Ingavi, quienes æjunto con todos los miembros de FACOPIæ hicimos posible que este documento finalmente saliera a luz.

Nosotros, los tres, recibimos capacitación del Taller de Historia Oral Andina (THOA) en metodologías de investigación y en técnicas de recopilación de historia oral. Con esta capacitación entrevistamos a muchas personas. Además, nos reunimos varias veces y entre todos los compañeros construimos una historia global de nuestra organización.

Para ordenar la información, utilizamos parte de la historia de nosotros, los aymaras, y tres etapas de la corta historia de FACOPI: la de su reconstitución, la de su desarrollo y la actual. En estas tres etapas hemos querido demostrar cuáles fueron nuestras estrategias iniciales, cuáles y por qué cambiaron y, finalmente, cuáles son las estrategias actuales de nuestra organización.

* Coordinación: María Eugenia Choque (Taller de Historia Oral Andina) Asesoría: José E. Pinelo

Agradecemos a todos los líderes de los diferentes ayllus y *markas* que permitieron la finalización exitosa de este trabajo.

Los que narramos nuestra historia somos:

Delfin Calle	Viacha	Actual <i>jiliri mallku</i> provincial
Severo Quispe	Wiyacha	Comunario
Félix Choque	Guaqui	"Pasado" <i>mallku</i> central
Francisco Huanca	Guaqui	<i>Mallku</i> subcentral zona A
Santiago Laura	Tiwanaku	Miembro de la comisión
Nicolasa Flores	Tiwanaku	Mama <i>mallku</i> central (femenina)
René Quispe	Desaguadero	<i>Mallku</i> central
Bernardo Llanque	Taraqui	<i>Mallku</i> subcentral Santa Rosa
Teodoro Ildefonso	Jesús de Machaqa	Miembro de la comisión
Lorenzo Inda	Jesús de Machaqa	Miembro de la comisión
Natalio Trigueros	Jesús de Machaqa	<i>Mallku</i> central
Sergio Cosme	Jesús de Machaqa	Comunario
Roque Huarachi	Jesús de Machaqa	Comunario
Eliodoro Velarde	Parcial Arriba	Miembro de la comisión
Lino Huarachi	Parcial Arriba	Comunario
Eusebio Copa	Parcial Arriba	Comunario
Simón Cussi	Parcial Arriba	<i>Apu mallku</i> de CONAMAQ
Juan Ajoruru	S. Andrés de Machaqa	<i>Mallku</i> delegado a la FDUTCLP-TK

SITUACIÓN ACTUAL DE LA PROVINCIA INGAVI

Primero, queremos darles información sobre nuestro territorio: la provincia Ingavi.

Extensión geográfica y población

¿Conocen el lago Titicaca?; ¿han escuchado hablar de Tiwanaku? Nosotros vivimos cerca de ellos. Para nosotros, el lago Titicaca es sagrado y Tiwanaku es el origen de las civilizaciones andinas.

Nuestro territorio se halla rodeado por la cordillera de los Andes. Es una provincia extensa. Tiene 5 410 kilómetros cuadrados y alcanzamos a ser unos 79 000 habitantes.

Todos somos y hablamos aymara. Unos campesinos, otros comerciantes. Unos vivimos en el campo y otros en ciudades pequeñas. Estamos cerca de la ciudad de La Paz, pero aen realidadæ esto todavía no es una ventaja.

Al oeste de nuestro territorio está la república del Perú. Hace poco asfaltaron la carretera que lleva a la frontera. Desde la frontera, a la derecha, llegamos a Puno y a Cusco. Si nos vamos por la izquierda, arribamos al Pacífico. Podemos ir a Tacna y a Ilo, en Perú. Sin embargo, y por ahora, tampoco estas carreteras son ventajosas para nosotros.

Pero este panorama que, así relatado, es idílico, contrasta con las estadísticas que hemos extractado de fuentes estatales. Nuestra provincia es la número ocho

de Bolivia. Ahí estamos, a las orillas del lago sagrado. De los 79 000 habitantes aymaras de nuestro territorio:

El 91.70 por ciento vivimos sin saneamiento básico y el Estado invierte, en este rubro, entre 0.00 y 7.40 dólares anuales por habitante.

El 84.14 por ciento carecemos de energía y la inversión estatal por habitante apenas está entre 2.33 y 2.92 dólares también anuales.

El 83.54 por ciento no tenemos acceso a servicios de salud y la inversión estatal anual, en este aspecto, está entre 1.06 y 2.12 dólares por habitante.

El 81.24 por ciento no tenemos acceso a servicios de educación y el Estado nacional sólo invierte por habitante entre 8.13 y 10.49 dólares anuales.

Economía

Esas cifras son muy reveladoras de nuestra situación. Ésos son números que demuestran las condiciones de vida que tenemos. ¿Cuáles son las soluciones?

Según algunos técnicos del Banco Mundial, la solución es que nos salgamos de nuestras tierras. Dicen: "el altiplano boliviano es inviable". Quieren que nos vayamos hacia el este, hacia el trópico y hacia la Amazonia.

Cuando nos visitan y ven que nuestras actividades económicas son, entre otras, agricultura, ganadería, pesca y producción de artesanías, dirán: "nunca saldrán de su pobreza".

Cuando se quedan a comer nuestros productos (papa, oca, quinua, trigo, cebada, avena), seguramente pensarán que se terminarán pronto, puesto que nuestras tierras ya están cansadas. Lo más grave es que tenemos pocas tierras, porque tenemos que repartirlas entre nuestros hijos. Y nos preguntan ¿por qué no se van de aquí?

Clima y altura

Eso nos preguntan sobre todo los que se quedan a dormir en las noches y sienten el frío de la cordillera de los Andes, nuestros fríos... y es que por lo general en toda la provincia predomina un solo clima: el frío con leves variaciones. Es lógico: habitamos a una altura promedio de 3 819 metros sobre el nivel del mar.

Sin embargo, de día, tenemos un cielo tan azul, un sol tan brillante y unas montañas tan blancas que quien nos visita, también vuelve.

Cuando nos hacen esas preguntas, nosotros miramos a Tiwanacu y pensamos que no podemos dejar atrás nuestras almas fundadoras. Es más, muchos de nosotros nos vamos, pero volvemos porque siempre hay alguien que nos espera. Sobre todo nuestras familias, nuestras mujeres. Muy pocos de nosotros se van a las ciudades o a otros países para quedarse para siempre y, como decimos los aymaras, “no se echa de menos” (no se acuerda).

¿Qué haríamos con nuestras llamas, alpacas, nuestros ganados vacunos y ovinos? Ellos son, en realidad, nuestro ahorro. Además, con seguridad, las vicuñas, vizcachas y perdices nos extrañarían y se morirían de pena. ¿Qué dirían los cóndores, zorros y titis?

Los que así nos preguntan, no entienden que somos indígenas pertenecientes al pueblo aymara y que mantenemos nuestras tradiciones y costumbres.

Y, por si fuera poco, además, dentro de los ayllus y comunidades originarias de la provincia perteneciente a la nación aymara, existe otra nación o cultura, los uru itu (Uru), ubicada en las riberas del río Desaguadero que, como su nombre lo indica, es el rebalse del lago Titicaca y se dirige hacia el sur.

Pero, sobre todo, no entienden porque hablamos idiomas diferentes. Por ejemplo, lean ustedes los nombres de nuestras ocho *markas* o centrales de ayllu, que son las antiguas *markas* de Wiyacha, Waqi, Tiwanaku, Desaguadero, Taraqu, Jesús de Machaqa, San Andrés de Machaqa y Parcial Arriba. En castellano es distinto: Viacha, Guaqui... La capital de la provincia tiene sede en la *marka* de Wiyacha. En esta ciudad (Viacha) funciona nuestro gobierno municipal.

Creación de la provincia Ingavi

Bolivia se fundó en 1825. El departamento de La Paz en 1548. Sin embargo, nosotros habitamos este territorio desde 3000 años antes de Cristo. No tenemos certeza de nuestro origen. Nuestros mitos sostienen que salimos de las *paqarina*, que son lugares sagrados, como cuevas, ríos, montañas. Otros dicen que vinimos del Sur. Otros que procedemos de Asia. Otros sostienen que todos hemos nacido aquí y que después nos fuimos al Asia.

Antes de la invasión española, en nuestros ayllus había lugares destinados a las ceremonias y a los cultos. A estos lugares les llamamos *wak'a*. Cuando los españoles “triumfaron”, persiguieron nuestros cultos y construyeron sus iglesias encima de nuestras *wak'a*. Ellos

dicen que nos hicieron desaparecer. Nosotros decimos que nos metimos a la tierra.

Cuando nos visiten, podrán ver que hay iglesias bellas. Podrán observar que hay ceremonias cristianas, como bautizos y matrimonios, con sacerdotes y todo. Pero luego verán *æpues* podrán participar *æ* que celebraremos nuestras ceremonias antiguas. Brindaremos (*challaremos*) con la Pachamama, que es el nombre que le damos a la tierra. ¿Cómo lo hacemos?

Antes de tomar nosotros un trago de nuestros vasos, le invitamos un poquito a ella. A eso le llamamos *ch'allaña*. Podrán ver también que no solamente le invitamos con alcohol. También le invitamos con comida. A esta ceremonia le llamamos “*mesa*”. Quizá sea nuestra “*misa*”. Lo que pasa es que en el idioma aymara no existe la vocal “*i*”, pero es una manera de devolver lo que nuestra tierra nos da.

En todo caso, si bien seguimos “*abajo*”, estamos volviendo “*arriba*”. Parece difícil explicarlo y peor aún entenderlo; pero es nuestra cultura.

QHIPA NAYRA: NOS UBICAREMOS EN LA MEMORIA DE LOS AYLLUS DE INGAVI

¿Por qué queremos reconstruir nuestros ayllus? ¿Cuál es la importancia de los mismos para el desarrollo? Antes de responder a estas preguntas, veamos qué es el ayllu.

Ayllu es un sistema de organización social. Lo más importante, es que este sistema nos permite un adecuado “control” de diversos pisos ecológicos y el manejo de los recursos naturales existentes en nuestro territorio.

Gracias a este sistema de administración, las civilizaciones andinas controlaban la situación socioeconómica de sus habitantes. Hubo y existen ayllus en Ecuador, Perú, Chile, aunque sobre todo en este último país los hicieron desaparecer.

Para mucha gente, el ayllu es un sueño. Muchos afirman que “no existen”. Otros nos critican diciendo que queremos volver al pasado a ciegas y que nos estamos equivocando. Pero esto no es así. En Bolivia hay más de 5 000 comunidades originarias y en todas ellas existen distintos niveles de supervivencia de este sistema. Los más fuertes están en el norte de Potosí. Es decir, el ayllu no es un sistema de organización arcaica.

No ha desaparecido. Este sistema de organización social de los pueblos andinos ha mantenido su vigencia hasta la actualidad, a pesar de políticas pasadas y actua-

les para su desestructuración, con las que la colonia y la república intentaron imponernos formas de organización ajenas a la realidad del mundo andino.

En el contexto de nuestra historia andina, el ayllu significa el pasado y forma parte del presente. ¿Será esto muy difícil de entender? En términos occidentales es la forma como la “sociedad civil” aymara, y también quechua, se organizó.

Fue un proceso de abajo hacia arriba. En último término, ayllu es familia. La familia es la célula principal del ayllu. Luego, por extensión, ayllu es comunidad. Las sociedades andinas se fueron estructurando a partir de las familias. Por ello, científicos sociales ligan el ayllu con términos como linaje, genealogía o parentela. Algunos lo interpretaban como un clan o grupo consanguíneo con unidad territorial.

¿Qué entendemos por ayllu o comunidad? En el Estatuto Orgánico de FACOPI (1993) decimos:

Entendemos por ayllu a un grupo de familias circunscritas a un territorio, unidas por lazos de parentesco, relacionadas entre sí por un idioma común, la realización de trabajos colectivos y por tener una religión propia. Todos estos aspectos forman lo que se denomina comunidad.

Estructura organizativa del ayllu

Los aymaras consideramos al ayllu como el sistema base del tejido de nuestra organización. No nos olvidemos que existía antes de la invasión española. Nuestros pueblos andinos tenían una organización bien estructurada. El ayllu era su base.

A partir de ese cimiento se organizaron las grandes *markas*, confederaciones de pueblos, que finalmente permitieron estructurar el imperio inca. Nosotros, cuando los españoles nos invadieron, éramos parte de ese imperio. Cuando los españoles llegaron, obviamente, no nos entendieron.

Por ejemplo, ellos nos trajeron las “cuatro estaciones”. Es decir, no conocíamos invierno, verano, primavera y otoño. Sólo nos enfrentábamos a dos: “sequía e inundaciones”. Por ello, cuando los turistas vienen a nuestros territorios, se encuentran con grandes obras hidráulicas que los españoles hicieron desaparecer. Con estas obras basadas para su manejo en el sistema del ayllu, nosotros realizábamos un buen control de los recursos naturales y podíamos prever situaciones como las que hoy conocemos: El Niño.

Tenemos una lógica distinta a la occidental: es la lógica de la dualidad. Por ello el ayllu se divide en parcialidades: los de abajo y los de arriba, *urinsaya-aransaya* en aymara, que son distribuciones equitativas y que tienen un contenido geográfico o simbólico.

En todo caso, los de arriba no son los más ricos y los de abajo, los más pobres. Tampoco es el cielo y el infierno. Simplemente son los de arriba y los de abajo que, organizados de esta manera, generan, además, sistemas de intercambio y reciprocidad. Estas parcialidades, a su vez, están constituidas por comunidades de diverso tamaño y densidad demográfica.

El ayllu-comunidad está conformado por el conjunto de familias que están asentadas en una *sayaña*. Por lo general, las *sayañas* están situadas en los lugares más fértiles y de mejor drenaje de cada zona. En cada una de estas *sayañas* se construyen casas pertenecientes a las familias, que también son usadas mientras se realiza el pastoreo de ganados y el cultivo de productos. Según las normas y costumbres del ayllu, la distribución de las *sayañas* se realiza de manera igualitaria.

La pertenencia familiar a las mismas también es ancestral. Se dividen para los descendientes: hijos e hijas. En otras regiones es la comunidad la que proporciona tierras a la nueva familia, para que ella pueda construir su propio hogar. Los derechos heredados se remontan a muchas generaciones y es muy difícil indicar desde cuándo son los derechos privados.

También nos distribuimos *aynuqa* o tierras de cultivos comunales. Las costumbres y normas de la comunidad nos obligan a todos los comunarios y propietarios de una *aynuqa* a sembrar nuestras parcelas un mismo año con un mismo producto, a rotar los cultivos todos a la vez y a dejar descansar la tierra todos al mismo tiempo.

Una autoridad, el *yapu kamani* es el que decide quién tiene acceso a la *aynuqa*, cuándo comenzar la cosecha, y es quien nos cuida y defiende de las fuerzas malignas. Otras funciones del *yapu kamani* son: ejercer el control social, organizar los ritos contra la helada, la granizada, las sequías e inundaciones. El control social está, además, dirigido hacia los comunarios para que éstos no cometan actos que, por ejemplo, puedan atraer granizadas.

Cuando hay que trabajar la *aynuqa*, sea en la siembra o en la cosecha, cada comunario tiene derecho exclusivo a la parcela que le pertenece. Las parcelas pri-

vadas en las *aynuqas* se llaman *liwa qallpa*. Cada familia procura tener por lo menos una *qallpa* en cada *aynuqa* para el sustento de sus miembros. Esta distribución interna es más de carácter administrativo, pues facilita el control y el cumplimiento de las normas en el ayllu.

Podemos concluir que la organización interna del ayllu se basa en redes de parentesco y tierras compartidas.

Dentro del ayllu funciona el sistema de reciprocidad. Ello implica una serie de actividades comuneras que desarrollamos internamente. Así, en relación con la tenencia de tierra, intercambiamos parcelas entre los comunarios de una comunidad. Este intercambio incluso se da entre familias de una comunidad a otra. También nos alquilamos a veces la *aynuqa* para el cultivo. Este alquiler lo pagamos en dinero o en especie. Asimismo, podemos alquilar las tierras para nuestro pastoreo.

Nombramiento de autoridades originarias en el ayllu

Primero, hay que conocer los nombres de nuestras autoridades. Éstos son *mallku*, *jilaqata*, *kamani*. En el Estatuto Orgánico de FACOPI decimos “son las autoridades originarias, surgidas del seno mismo de la comunidad, con las facultades de mando para un período determinado”. El proceso para su elección es realmente interesante.

Yo soy del ayllu Sapana Jayuma [dice René Quispe]. Yo he hecho los cargos inferiores en el ayllu el año pasado. En 1996 era como secretario general similar al sindicato. Entonces a mi ayllu ha tocado el cargo de Central Cantonal. Como es un ayllu pequeño, no había otra alternativa; me han apoyado y me han elevado al cargo de Central Cantonal. Nosotros lo hacemos por turno; ahora, para 1998, le toca al ayllu Centro Chiwiraya. Seguramente deben estar alistándose. Como debe saber Ud., de que cada año nuevo, el primer martes hay el cambio de autoridades o cargos. (Entrevista a René Quispe, Desaguadero, cargo mallku central, 1997.)

Segundo, necesitamos saber que los cargos de autoridad sean ejercidos jerárquicamente, empezando por el cargo menor para llegar al mayor y por turno.

Ejercer un cargo implica ser *jaqi* o persona *chacha-warmi*; o sea, una persona soltera o recién casada no puede acceder a ningún cargo de autoridad mien-

tras no haya adquirido experiencia en el ayllu. Antes debe cumplir con una serie de obligaciones establecidas en la comunidad.

Es evidente que, con el transcurso del tiempo, han habido muchos cambios. El proceso de recreación es constante. En algunos casos, los valores tienden a desaparecer, sobre todo cuando hay influencias culturales ajenas a las nuestras. Por ello mismo, en el proceso de reconstitución de nuestra federación hemos tenido que asegurarnos que se mantenga esto.

*Sí, eso hemos analizado en los congresos, porque las tradiciones del ayllu tenían que empezar con el cargo de *nina phichhiri* hasta llegar arriba. Y hemos optado [por] retomar este camino, que cada autoridad cumpla este rol, porque antes cualquier persona no más se venía y eso nos ha llevado a problemas, porque no sabían de las costumbres de las comunidades y pueblos. Por eso hemos dicho que empiece de abajo y, de esta manera, va ir ganando experiencia en la conducción del ayllu (Entrevista a Félix Choque, Guaqui, 1997).*

Vemos entonces que hay un *thakhi*, un camino que tenemos que recorrer. En este camino se encuentra el conjunto de los cargos comunales. Tenemos entonces un *thakhi* ascendente, que va llevando al comunero hacia su plena madurez y aceptación dentro de su comunidad. Cada cargo es como un peldaño que está relacionado con la responsabilidad ante la comunidad.

Es un camino ascendente muy bonito. Es como subir a la montaña más alta de nuestra cordillera. Quizá por ello a nuestros máximos dirigentes les decimos *mallkus*, que quiere decir cóndor. Veamos algunos de sus peldaños.

El primer peldaño en esta jerarquía suele ser el puesto de *cabecilla*, o sea, el organizador de un grupo de bailarines para alguna fiesta comunal, con frecuencia la comparsa en los carnavales. Sus obligaciones implican reclutar a los danzantes, organizar los ensayos, y proveerles comida y bebida abundante durante los días de fiesta.

En algunos lugares, como Machaqa, este primer peldaño puede consistir también en servir durante un año como *piqi*, cabeza de uno de los varios grupos zonales para trabajos colectivos en que se divide la comunidad.

El siguiente paso es el cargo de *altarero*, que reviste especial interés por estar en relación con el *yapu*

kamani, ¿se acuerdan de él?, que cumple una función agrícola en la comunidad. El cargo consiste en construir y mantener un altar para que el *kamani* pueda supervisar todos los campos de cultivo bajo su mando. En ese altar se sube el *yapu kamani*. Pero también es un altar donde se realizan ritos andinos.

Otro peldaño en la escala jerárquica es el cargo de **preste**, que implica muchos gastos en la comunidad. El preste tiene que dar, en la fiesta que le toque, comida y bebida a todos los que aparezcan.

Así sucesivamente, el comunario va escalando los cargos socioreligiosos y sociopolíticos. Nosotros concebimos los cargos comunales ante todo como un servicio y obligación dentro del ayllu. Cada cargo es visto como una carga que significa pérdida de tiempo y gasto de dinero, pero que también hace avanzar al comunero y a su familia en estatus y prestigio dentro del ayllu.

Para ello, la persona es avisada con anterioridad, faltando dos o tres años. Luego, mientras el avisado se prepara bien para asumir el cargo de autoridad, también debe acumular bienes, víveres y dinero. No puede asumir una persona que no esté en condiciones de correr con los gastos que implica el cargo.

En principio, las autoridades están conformadas por hombres serios y con bastante experiencia, de edad avanzada, conocedores de su cultura y de las necesidades de la comunidad. No se admite para éstos a los *yuyqalla* (jóvenes), por su inexperiencia e inmadurez. Estas autoridades manejan las reglas de juego de memoria, es decir, los mecanismos de gobierno están escritos en su memoria.

Después de haber cumplido con estos servicios comunales, la persona pasa al bloque de los “pasados”, que se constituyen en consejeros o *amawta*, cuyas funciones son más de orientación y asesoría para quienes asumirán los cargos, por poseer una vasta experiencia.

Todas las comunidades tenemos nuestra gente en distintos momentos del camino ascendente. Todos debemos cumplir porque, además, el nombramiento de nuestras autoridades es en forma rotativa. Ninguna comunidad deja de participar. Por ejemplo, veamos un ayllu: empezamos desde la comunidad de Sullcata, luego Copajira, Lakuyo San Antonio, Antamarka, Patarani y Belén Pituta.

Ésa es nuestra costumbre. ¿De dónde viene? Los abuelos dicen que estamos siguiendo la ruta del cóndor. ¿Han visto subir a los cóndores hasta el cielo? Suben en espiral. Por ello también le llamamos camino ascendente.

De esta manera, las autoridades originarias, que constituyen el gobierno comunitario y autónomo, son elegidas de manera democrática y consensual, esto quiere decir que se las elige con la aceptación unánime y participación directa y abierta de todos los comunarios.

Funciones principales de las autoridades originarias

Sin embargo, nuestro camino ascendente no es fácil. Mientras más subes, más responsabilidades tienes. Éstas están determinadas de acuerdo con las normas y costumbres del ayllu o comunidad. Son funciones específicas y las obligaciones se distribuyen también de menor a mayor. Esto quiere decir que las responsabilidades aumentan a medida que la persona asume un cargo; las mismas presentan variaciones según las regiones geográficas. Veamos por ejemplo, cuáles son las funciones principales de un *mallku* que gobierna el ayllu:

- ◆ Vigilar y velar por la tranquilidad y el bienestar de los comunarios del ayllu.
- ◆ Controlar y defender la integridad territorial del ayllu, haciendo el rodeo de linderos temporalmente.
- ◆ Administrar la distribución equitativa de tierras *sayaña* de propiedad de la familia y *aynuqa* (tierras de cultivo), con base en el sistema de rotación vigente en el ayllu.
- ◆ Administrar la justicia dentro del ayllu, a fin de evitar problemas entre familias y en el ayllu.
- ◆ Controlar la estadística de la población general del ayllu; esto significa registrar el número de nacimientos, defunciones, viudos, viudas.
- ◆ Asistir a los acontecimientos sociales, culturales y religiosos en el ayllu.
- ◆ Convocar y dirigir reuniones sociales y todo tipo de acontecimientos.
- ◆ Dirigir los trabajos comunitarios, como la *jayma*, *mink'a*, *ayni* y otros.

EL PROCESO DE RECONSTITUCIÓN DEL AYLLU Y DE LAS AUTORIDADES ORIGINARIAS

Así, de esta manera, pese a la oposición de los hacendados y sus gobiernos, de los políticos, de las organizaciones no gubernamentales (ONGs) y de los sindicatos, desde inicios de la década de 1980, en los Andes,

fuimos gestando procesos de reconstitución, fortalecimiento y unificación de los ayllus.

Hemos decidido que triunfe nuestra memoria. Ella ha constituido la base ideológica de la opción que hemos tomado: reconstituir un modelo social propio. Esta memoria ha generado conciencia. Se ha creado gracias a la memoria de los ancianos y ancianas, quienes conservan en su conocimiento todas las tradiciones y costumbres de nuestro pueblo. Ellos vivieron en carne propia la violencia y los atropellos, cometidos por parte de los mestizos republicanos, para destruir el ayllu y deslegitimar nuestras autoridades originarias con el único propósito de apoderarse de nuestro territorio y los recursos naturales existentes en su seno.

La conciencia nace de aquellos líderes que conservan el dolor de nuestro pueblo *nayarux chuymax ususkakituwa* (a mí me sigue doliendo el corazón).

Una muestra de nuestra decisión es lo siguiente:

En esos años, la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) convocaba a la marcha de trabajadores para el 1o. de mayo, a la cual los comunarios de la provincia Ingavi asistíamos, al igual que otras provincias afiliadas a esa organización matriz.

En esas marchas no nos diferenciábamos de los demás trabajadores obreros, porque los *mallkus* iban con ropa civil, dejando sus vestimentas y símbolos de autoridad que acostumbran usar en la comunidad.

Entonces, tomamos otra decisión. Los *mallkus* de Jesús de Machaqa optaron por participar en dicha marcha con sus propias indumentarias y símbolos de autoridad, con la idea de diferenciarse de los empleados civiles.

De repente aparecimos nuevamente en la ciudad de La Paz con nuestros ponchos rojos o negros, junto a nuestras esposas y ellas junto a nosotros, haciendo flamar nuestras *wiphalas* (banderas), tocando nuestros *pututus* (cuernos de toro con los que se llama a reunión), engalanados como autoridades, con nuestros bastones de mando, nuestras varas y chicotes, llevando nuestros libros de actas, nuestros sellos, en fin, marchamos orgullosos. Ese acto fue muy importante. Estábamos saliendo de abajo. Esto nos fortaleció muchísimo y fue un instrumento muy útil para demostrar nuestra existencia.

Con esta fortaleza emprendimos acciones para exigir nuestros derechos al gobierno. Un ejemplo de esto fue que durante el gobierno de Jaime Paz Zamora los

comunarios de la región de Machaqa logramos hacer modificar la ley de reforma tributaria. Este gobierno quería que las comunidades originarias pagáramos impuestos. Era nuevamente un mecanismo para dividir nuestras tierras. Pero nuestra movilización lo impidió. Ya no era tan fácil como en el pasado.

Para ello los comunarios de Machaqa nuevamente nos dimos a la tarea de recuperar los títulos coloniales otorgados por la Corona de España y revisarlos; los mismos que habían estado registrados y conservados en el Archivo Nacional de Sucre, Archivo de La Paz y otros.

Esas medidas gubernamentales que, desde luego, eran atentatorias para los *ayllus* y comunidades, sirvieron para fortalecer la unidad de los tres Machaqa. Fue de ahí de donde surgió el movimiento en la región de Machaqa; movimiento que estuvo basado siempre en la búsqueda de la identidad del pueblo.

Los abuelos habían comprado con oro y plata a la Corona de España, al virrey de Lima [del Perú] y Argentina [del Río de la Plata]; de ahí se han sacado los documentos. Los españoles nos habían considerado como si no fuéramos dueños de nuestras tierras. Nuestros abuelos habían sabido caminar y viajar, cansados, preocupados meses y meses, semanas, para encontrar estos documentos.

Ahora contamos con estos documentos, los estamos guardando biencito y, siendo así, el presidente Jaime Paz Zamora ha sacado una resolución el 30 de agosto de 1990, llamada ley tributaria, sobre la tributación de impuesto sobre la tierra D.S. 22 580. Contra eso se ha movilizado Jesús y San Andrés de Machaqa, en la provincia Ingavi, y Santiago de Machaqa, en la provincia Pacajes. Los tres Machaqa se han unido y se ha conformado una comisión (Entrevista a Lorenzo Inca, Jesús de Machaqa, 1997).

Fase de reconstitución del ayllu

Motivos para nuestra reconstitución

Para el proceso de reconstitución del *ayllu* en el departamento de La Paz nos ayudó un factor: el sindicalismo entró en crisis. El secretario ejecutivo de la CSUTCB ya no tenía autoridad, era objeto de manipulación de los partidos políticos. Así, el hermano Lorenzo Inca, uno de los principales impulsores de este proceso en la provincia Ingavi, nos dijo:

Antes, en Jesús de Machaqa se manejaba en cabildos, cuando todavía no había el sindicato; entonces un mallku era chacha-warmi, reconocido como marka awki y marka tay-

ka; sus superiores se llamaban escribano, alcalde y justicia. Después de unos años el sindicato ingresó con fuerza y tal vez en Jesús de Machaqa hubo un pequeño desfase, pero en las comunidades y ayllus los mallkus seguían vigentes.

Nosotros reflexionamos y dijimos, el mallku es para nosotros de gran respeto, cómo vamos a perder, ahora el sindicato ya anda sin nada, qalaki, agarrado del libro nomás, y ya no hay respeto; un mallku vela por todos, vigila por todos los habitantes.

La CSUTCB, confederación que aglutina a las organizaciones campesinas de los nueve departamentos del país y sus respectivas provincias, se había convertido en un espacio de lucha de poder partidario. Esto hizo que perdiera convocatoria en los sectores afiliados. Lo propio ocurrió en la Federación Departamental de Trabajadores Campesinos de La Paz-Tupak Katari (FDTCLP-TK). Esta crisis se extendió, por supuesto, a las organizaciones provinciales.

La crisis no solamente se vivía en las cúpulas sindicales. Se vivía también en el conjunto de la organización e, incluso, en las comunidades. Los comunarios de la provincia Ingavi nos dimos cuenta de ese mal funcionamiento, y perdimos confianza en la organización sindical. Había necesidad de buscar otras opciones de organización.

Yo soy de Chambi Chico; mi comunidad no fue hacienda; tenemos documentos desde 1825. Antes Tiwanaku no había sido Central Agraria; el hermano Paz Jiménez hizo aparecer la Central Cantonal con sus cuatro subcentrales. Ahora el sindicato ya no tiene fuerza, los dirigentes se han politizado, eso va en contra de nosotros... por eso hemos pensado y dijimos por qué no podemos retomar el camino de nuestros abuelos, como Tupak Katari, Leandro Nina Quispe, que han luchado por nosotros. Luego decidimos nombrar una comisión para que elaborara un Estatuto Orgánico. Después, para eso, invitamos a historiadores, sociólogos, para entender bien nuestra historia. No era tan fácil pensar para elaborar el Estatuto... (Entrevista a Santiago Laura, Tiwanaku, 1997).

Otro de los problemas que se generó con frecuencia en las comunidades fue la marginación del varón hacia la mujer. Se dio la ruptura de la dualidad de *chacha-warmi*, que existía anteriormente en los ayllus o comunidades originarias del mundo andino, donde la participación de la mujer era evidente bajo los principios de equidad e igualdad en las instancias de decisión y poder.

Con la implantación del sindicato, que es de carácter reivindicatorio e individualista, la mujer fue relegada. Esto les llevó a las mujeres a constituir su propia organización sindical, paralela a la de los hombres.

El proceso de organización: la formación de FACOPI

¿Cuáles son los pasos que dimos? Hemos tenido que ser muy cautelosos. No hemos avisado a nadie, pues los enemigos de nuestra identidad aún siguen vigentes. Los *p'iqi*, gestores de la reconstitución del ayllu, hemos visto la organización provincial totalmente debilitada; nuestra provincia confrontaba una crisis muy grave.

Así, como respuesta a este problema organizacional, que era cada vez más preocupante, los señores Lorenzo Inda, Saturnino Tiula, de Jesús de Machaqa, y otros comunarios ex dirigentes emprendimos el ansiado proceso de reconstitución del ayllu, con las consignas de recuperar la identidad, la historia, la organización, la cultura del pueblo aymara, el derecho al territorio y todos los recursos naturales existentes.

La conciencia era generalizada. Estábamos alrededor de 1992. Era un año importante. Habíamos sobrevivido 500 años después de la invasión española.

En 1993, se llamó a un Congreso Orgánico de la Provincia Ingavi, con el objetivo de analizar la situación de la organización. En ese congreso debatimos y determinamos las decisiones concretas para la solución del problema organizativo que confrontaba la provincia. Lo importante fue que resolvimos formar una comisión encargada de analizar y buscar las estrategias de salida de la crisis organizacional.

No fue de la noche a la mañana. Desde hacía dos años se había analizado y cuestionado este problema en la región de Machaqa, lo que ocurrió fue la discusión del mismo a nivel de la provincia Ingavi. Así se inició formalmente el proceso de reconstitución del ayllu en Ingavi.

Antes nuestra organización se llamaba Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de la Provincia Ingavi; ahora ya se denomina Federación de Ayllus y Comunidades de la Provincia Ingavi. Cuando en el año de 1993 el ejecutivo provincial, el hermano Santiago Osco, convocó a un congreso para elegir una comisión de trabajo, en ese entonces la provincia Ingavi ya no andaba bien, los dirigentes ya cometían una serie de errores en la conducción de la organización. Por eso se formó una comisión conformada por 16 personas, a dos personas de cada marka, para analizar el estado en el que se encontraba la provincia y los

problemas que confrontaba, tanto a nivel de organización, identidad y otros aspectos. La comisión se eligió en la marka de Desaguadero (entrevista a Lorenzo Inda, Jesús de Machaqa, 1997).

Fecha de constitución

Y nuestro día llegó. Fue un 16 de enero de 1993, cuando el señor Santiago Osco, secretario ejecutivo de la Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de la Provincia Ingavi, convocó al Congreso Ordinario de la provincia a realizarse en la población fronteriza de Desaguadero. Asistieron todos los líderes y autoridades de los ocho cantones o *markas*, llegando a un número aproximado de 300 participantes.

¿Cuál era el objetivo principal? Constituir la organización de comunidades originarias y conformar una comisión orgánica representada por los ocho cantones. A esta comisión se le encomendó la elaboración de nuestro Estatuto Orgánico. Se les dijo, con toda claridad, que éste debía redactarse conforme a las normas y costumbres de las comunidades y ayllus de las diferentes regiones de la provincia.

Por entonces, todavía no teníamos definido el nombre ni tampoco la sigla de la organización originaria que estaba renaciendo. Pero, al concluir el evento, suscribimos el Acta de Constitución de Comunidades Originarias de la Provincia Ingavi. Todo fue aprobado por consenso.

Éstos son los nombres de los líderes de esa Comisión Orgánica, así como de las comunidades a las que pertenecen:

Lorenzo Inda y Teodoro Ildfonso	Jesús de Machaqa
Florentino Gómez y Joaquín Pérez	Wiyacha
Santiago Laura y Macario Condori	Tiwanaku
Félix Choque y Mario Calle	Guaqui
Germán Mena y Sabino Cussi	Parcial Arriba
Sebastián Pari y Primitivo Aruquipa	Desaguadero
Valentín Cortés y Carlos Quispe	Taraq
Policarpio Flores y José Laura	San Andrés de Machaqa

¿Cuáles eran sus responsabilidades? Buscar las estrategias y vías para sacar de la crisis a la organización provincial y encauzarnos por un camino nuevo. Esta comisión debía plantear y construir las bases sobre las cuales podía levantarse la provincia en el futuro. Su trabajo fue arduo.

Los 16 miembros tuvieron que movilizarse por toda la provincia. A veces tenían que trasladarse en bi-

cicleta, otras, en auto, pero debían visitar todas las comunidades para recoger propuestas y consultar a los comunarios de los ayllus y comunidades de la provincia en su conjunto.

Con ese recorrido no acababa la tarea. Todos los datos y sugerencias, recogidos durante las visitas, debían plasmarse en un documento escrito, para luego, con base en todo eso, redactar el Estatuto Orgánico de la organización. Se dispuso que este trabajo concluido debía ser presentado en un evento similar luego de tres meses.

La comisión trabajó mucho. Tuvieron que discutir y analizar ampliamente los aspectos que debían contemplarse en el documento y sobre todo el nombre de la nueva organización.

El trabajo consistió en la redacción de los borradores y, después, su discusión en las comunidades a fin de recoger observaciones y sugerencias. Luego, una vez consultado con las bases, tenían que elaborar el documento final para su aprobación.

Este documento, es decir, el Estatuto Orgánico, fue presentado en un Congreso Provincial realizado en la antigua *marka* de San Andrés de Machaqa, un 11 de abril del mismo año.

Nuevamente, fueron convocados los representantes (autoridades) de los ocho cantones. Esa vez con el propósito de analizar y aprobar los estatutos elaborados por la Comisión Orgánica.

Así, logramos nuestros estatutos y también definimos el nombre de nuestra organización: Federación de Ayllus y Comunidades Originarias de la Provincia Ingavi (FACOPI).

Objetivo general

Reconquistar y recuperar nuestros derechos legítimos y fundamentales como pueblo aymara, a través del fortalecimiento de nuestra identidad y revalorización de la historia, cultura, idioma y otros valores de nuestro pueblo.

Objetivos específicos

- ◆ ¿Cómo pensamos lograr nuestro objetivo general? De la siguiente manera:
- ◆ Reconquistaremos nuestros derechos territoriales.
- ◆ Mantendremos la unidad de los mallkus centrales, subcentrales y provincial.
- ◆ Lograremos conseguir nuestro reconocimiento ante el Estado.

- ◆ Cuidaremos y defenderemos el territorio de la provincia.

Convocaremos consejos de las ocho *markas*: Wiyacha, Guaqui, Tiwanaku, Desaguadero, Taraqu, Jesús de Machaqa, San Andrés de Machaqa y Parcial Arriba, y plantaremos perspectivas de desarrollo a nivel de la provincia.

Rescataremos las costumbres y tradiciones culturales de nuestro pueblo aymara, como las *quwachas waxt'as* a los dioses divinos y la Pachamama y otros que se practicaban antiguamente en nuestros *ayllus*.

Es lo que nos dice don Lorenzo Inda:

Sí, nosotros tenemos derechos a la naturaleza (Pachamama uraqi) tanto al suelo, subsuelo; en otras palabras, en castellano dicen: espacio y territorio. El término territorio engloba todo lo que es el suelo, lo que existe en el subsuelo, los recursos naturales, agua, árboles, cerros, etcétera. Eso nos había correspondido a nosotros, y no así a los pocos que tienen el poder. Ellos dicen [que] lo que corresponde al campesino, al indio, es solamente lo que entra la reja (parte cultivable del suelo).

También apareció una ley, el Convenio 169. Ahí [se] señala que la tierra, el territorio, es de los indígenas. De acuerdo con eso en el Estatuto [se] habla [de ello] en una parte, porque el ayllu es una organización, un conjunto de familias, tiene sus costumbres, tradiciones, cultura, música e identidad. Eso pues, hermano, se ha querido mostrar en el Estatuto (Entrevista a Lorenzo Inda, Jesús de Machaqa, 1997).

¿Se dan cuenta? Hemos producido un cambio histórico. Desde ese momento fueron nombrados los primeros *mallkus* y *kamanis* de la provincia. Ellos, conforme al nuevo Estatuto Orgánico, se constituyeron en gobierno comunal. Son los encargados de la administración y conducción de la organización de la provincia, cumpliendo con los mandatos que les fueron conferidos por los ocho cantones o *markas*. A partir del año de 1993 hemos dejado el sindicato campesino. Éste estuvo vigente por más de 40 años en toda la provincia.

Según el artículo 9, las autoridades directivas son:

1. *Mallku* provincial (Como ejecutivo y organización)
2. *Sullka mallku* (Relacionadores, delegados)
3. *Jalja kamani* (Conflictos, justicia)
4. *Kipu kamani* (Actas y hacienda)
5. *Yapu kamani* (Agricultura y ganadería)
6. *Yati kamani* (Educación, cultura, salud y porta-estandarte)

7. *Chaski kamani* (Comunicador social)
8. *Anat kamani* (Deportes)

Con este modelo se establecen los cargos de Central y Subcentral de *Ayllus* en toda la provincia, diferenciándose solamente en el primer nombre. Lo propio ocurre para las comunidades originarias; pero este estatuto debe adecuarse a las normas de cada zona.

Los cargos recayeron en las personas siguientes:

Casimiro Condori	<i>Mallku</i> central de la <i>marka</i> de Wiyacha
Félix Choque	<i>Mallku</i> central de la <i>marka</i> de Guaqui
Manuel Choque	<i>Mallku</i> central de la <i>marka</i> de Tiwanaku
Santiago Quispe	<i>Mallku</i> central de la <i>marka</i> de Desaguadero
Luciano Apaza	<i>Mallku</i> central de la <i>marka</i> de Taraqu
Saturnino T'ula	<i>Mallku</i> central de la <i>marka</i> de Jesús de Machaqa
Mateo Quenta	<i>Mallku</i> central de la <i>marka</i> de San Andrés de Machaqa
Cruz	<i>Mallku</i> central de la <i>marka</i> de Parcial Arriba

¿Qué problemas enfrentamos al comienzo?

En esa fase constitutiva, estas primeras autoridades tuvieron una tarea ardua: difundir la información y aplicar el Estatuto Orgánico de FACOPI.

Dentro de ese afán, era muy importante la generación de conciencia en las comunidades. En este sentido, las autoridades buscaron estrategias de difusión y se plantearon encarar este proceso a través de la realización de varias reuniones provinciales.

Entonces, tomaron la decisión de realizar el Encuentro de Autoridades Originarias, seminario-taller en cada *marka* o cantón e, inclusive, en los *ayllus* y comunidades, a fin de que este proceso no quedara estancado, sino que, por el contrario, se fortaleciera día a día.

Este resurgimiento de la organización originaria en la provincia había despertado ya el interés de personas comprometidas con partidos políticos, quienes nos buscaron porque querían participar como asesores, para luego aparecer como autores intelectuales. Incluso, fueron estudiantes de la universidad de Tiwanaku a ofrecer su apoyo, pero nuestras autoridades fueron bastante celosas de la organización y evitaron por todos los medios la filtración de cualquier elemento ajeno.

Por tal razón, no se permitió el ingreso a ninguna institución, ni mucho menos a los partidos políticos, hasta el momento de su consolidación. Además, casi todas las instituciones que trabajan en la provincia Ingavi apoyaban al sindicato y, por tanto, no querían apo-

yar a la nueva organización originaria. Para ellos, hablar de ayllu y autoridad originaria parecía una locura. La gente decía que volver al ayllu era retroceder en la vida, dejando las cosas modernas que ésta nos brinda.

Los problemas que tuvieron que enfrentar las nuevas autoridades fueron diversos: uno de ellos fue la limitación en la difusión del Estatuto Orgánico de la nueva organización FACOPI. No fue posible que las autoridades recorriesen todas las comunidades o ayllus.

A nivel externo, FACOPI sufrió una serie de abusos y amenazas por parte de la Federación Departamental Única de Trabajadores Campesinos de La Paz-Tupak Katari (FDUTCLP-TK), a la cual estábamos afiliados. Nos empezaron a combatir porque fuimos la primera provincia en retomar la organización del ayllu. Nos comenzaron a sabotear. Informaban a otros hermanos diciendo que la provincia Ingavi ya no recibiría atención estatal o cualquier tipo de ayuda que viniera para el sector campesino.

Incluso, los primeros *mallkus* fueron perseguidos por los dirigentes sindicales departamentales. Les quitaron los sellos y sus libros de actas, por llevar el nombre de la organización del ayllu y de la autoridad originaria.

De igual manera, la provincia fue desconocida por la CSUTCB y nuestras autoridades fueron objeto de varias amenazas, poniéndoles en una situación difícil. A pesar de todos estos problemas y dificultades, las autoridades tuvieron la valentía de enfrentar y llevar adelante la organización, manteniendo la memoria y la identidad de nuestro pueblo.

Fase intermedia

¿Qué problemas enfrentó la organización en esta etapa del proceso?

El problema que más repercusión ha tenido en nosotros fue la situación creada por el gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada y sus leyes; sobre todo dos de ellas: la de Participación Popular y la de Reforma Educativa.

Primero, nadie entendía sus alcances. Por este motivo, el gobierno tuvo que escoger zonas pilotos para experimentar la aplicabilidad de estas leyes y, justamente, nuestra provincia fue declarada provincia piloto.

También hemos tenido que combatir las y lo seguimos haciendo en relación con varios de sus contenidos. Hay elementos muy buenos, pero otros nos recuerdan la historia que les hemos narrado.

La ley de participación popular tiene objetivos claros. Se trata de lograr que el Estado esté presente en el conjunto del territorio nacional. No está mal. Para ello fortalece a los gobiernos municipales y les dota de recursos según la cantidad de habitantes que tenga el municipio.

La ley establece mecanismos con los cuales el Estado recupera demandas de la población. Es lo que llamaron la planificación participativa. Es decir, el Estado se propone instrumentos para hablar con nosotros. Está muy bien.

Se consolidaron 311 municipios, al fortalecer el nivel de acción, que son las secciones. Les dotaron, como nunca, de mucho dinero. Nos parecía perfecto.

El problema apareció cuando el Estado decidió por sí mismo cómo vamos a hablar nosotros con ellos. Organizó unos comités de Vigilancia que, en nombre de nosotros, fiscalizarían la acción del gobierno municipal. A nosotros nos llamaron Organizaciones Territoriales de Base y apareció una nueva sigla: OTB. Plantearon que si queríamos hablar con ellos teníamos que llamar a nuestras comunidades OTBs. Es decir, nos quieren homogeneizar nuevamente.

Lo grave es que nuestras estructuras de representación no sirven para hablar con ellos. Tenemos que hacerlo vía OTBs o vía el Comité de Vigilancia. El Estado decidió qué teníamos que hacer para hablar con él. Muy grave. Nuevamente nos enfrentamos a políticas estatales que nos desconocen y no solamente a nuestros sistemas de representación sino, y lo más grave, nuestra identidad y cultura. Además, como un gancho para organizarnos así, nos dijeron que nos reconocerían personería jurídica a nivel de nuestras comunidades, es decir, a nivel de las OTBs.

La ley de participación popular trajo la nueva división en distritos y organización; los ayllus fueron afectados directamente. Ante esta situación, las autoridades originarias de la provincia presentaron reclamos para ser reconocidos y respetados como pueblo originario, porque las OTBs negaban a los ayllus, y la nueva división en distritos implicaba la fragmentación de los territorios.

Entonces, en la provincia se generó un ambiente de disyuntiva, algunos aceptaban y otros no querían saber nada acerca de las nuevas leyes, hasta que al final se tuvo que aceptar. Pero esta aceptación no fue sumisa. Tuvimos muchas movilizaciones y discusiones con el Estado.

Al ver esta clase de disposiciones, la provincia Ingavi pidió la modificación de dicha ley al Estado y exigió el reconocimiento de los ayllus según su antigua forma de organización, así como también el respeto a las autoridades originarias. Esto significaba que la provincia se declaraba en estado de emergencia.

En febrero de 1994 los *mallkus* de Jesús de Machaca visitaron al vicepresidente de la república, Víctor Hugo Cárdenas, para invitarle a la *marka* con motivo de un nuevo aniversario de la sublevación y masacre del 12 de marzo de 1921.

El vicepresidente aceptó visitarnos enseguida por ser aymara y porque conocía la región, su historia y a varios de sus líderes. Ese momento sirvió para mostrar la vigencia de los ayllus, de las autoridades originarias y pedir su reconocimiento y respeto, porque en esos días el Congreso Nacional estaba dando toques finales a la ley de participación popular, en medio de un gran debate público sobre el tema.

Estos problemas causaron mucha discusión a nivel de la organización provincial. Por ello las autoridades provinciales convocaron, en varias oportunidades y diferentes fechas, a reuniones y consejos de toda la provincia. De estas instancias de decisión salió un “Pronunciamiento” de la provincia, con fecha 10 de agosto de 1997, luego de realizarse un Consejo Extraordinario de la Provincia Ingavi, en la comunidad de Huancarama. En este documento se hace conocer la posición unánime de rechazo ante cualquier desmembración territorial. Para ello se menciona el Estatuto Orgánico de FACOPI, en el que se establece que el territorio de la provincia es inalienable.

Posteriormente, las autoridades originarias de la provincia pidieron la intervención de las autoridades político-administrativas de ambas provincias, a fin de dar una solución al problema conforme a las disposiciones legales del Estado. Se invitó en forma escrita a los alcaldes y subprefectos, pero estas autoridades no tuvieron suficiente capacidad y flexibilidad para atender el problema.

Los ayllus de la *marka* de Jesús de Machaca ya logramos que se rectificaran las personalidades jurídicas otorgadas de manera equivocada, con la aplicación de la ley de participación popular, con el nombre de comunidad campesina. El gobierno municipal de la sección ha rectificado sus documentos y nos ha reconocido como ayllus y comunidades originarias, basándose en los con-

venios internacionales que reconocen y amparan los derechos de los pueblos indígenas de los Andes.

La lucha contra los efectos negativos de la ley de participación popular sigue adelante. Y, como siempre, seguimos levantando nuestras banderas: ¿no se convencen?, ¿seguimos vivos!

¿Cuáles fueron los logros más importantes de la organización?

Por el momento, es difícil indicar los logros concretos de la organización, dado que la FACOPI recién tiene cinco años de vida y actualmente se halla en pleno proceso de fortalecimiento.

La reconstitución y el fortalecimiento del ayllu como proceso organizativo gestado desde la propia comunidad es, desde luego, una realidad incuestionable en las zonas tradicionales de ayllus y en toda la provincia Ingavi.

También hemos logrado mantenernos en el seno de los organismos sindicales que nos combatían. Actualmente delegamos un *mallku* (como miembro), quien es elegido por turno, según las normas de la provincia, a fin de no perder contacto con estas organizaciones y no ser marginados por completo en algunas determinaciones que se adoptan a nivel departamental y nacional.

Dentro del proceso de fortalecimiento de la FACOPI, se han organizado diferentes actividades nacionales y regionales importantes, donde la provincia Ingavi tuvo participación directa a través de nuestras autoridades elegidas conforme al Estatuto Orgánico.

Una actividad que realizó FACOPI, y que tuvo gran repercusión regional y nacional, fue el Primer Encuentro de Autoridades Originarias de la Provincia Ingavi, realizado en el nuevo cantón Pillapi, a pocos kilómetros de la antigua *marka* de Tiwanaku, en el mes de abril de 1994, en coordinación con el THOA.

En ese encuentro participaron todas las autoridades originarias de la provincia. Además, estuvieron presentes, en calidad de invitados fraternales, las autoridades originarias de Oruro y Potosí y de otras provincias del departamento de La Paz. Realmente, fue una actividad que cobró bastante expectativa, porque desde hacía muchos años que no se veía a las autoridades con sus respectivos uniformes y símbolos. La cantidad de participantes superó las 700 personas.

Esa reunión fue convocada con la finalidad de consolidar la organización del *ayllu* y sus autoridades originarias a nivel provincial. En la misma, se repartió, por primera vez, a las autoridades originarias de las comunidades y ayllus, el nuevo Estatuto Orgánico de la provincia, que había sido elaborado por la Comisión Orgánica un año antes.

En ese encuentro se discutieron, además de la estructura organizativa del ayllu y su sistema de autoridad, temas muy importantes, como el territorio y las leyes que están relacionadas con los derechos de los pueblos indígenas.

Posteriormente, se organizaron seminarios-taller a nivel provincial y de cada *marka*, con la finalidad de profundizar el análisis de los asuntos enfocados en el encuentro anterior. Para ello fue importante el apoyo que brindó el THOA desde el momento de la constitución de nuestra organización.

Luego hubo reuniones similares, a las que asistieron los representantes y las autoridades de la provincia Ingavi; entre ellas puede mencionarse el Primer Encuentro de Ayllus, en 1990, en la ciudad de La Paz, organizado por el THOA.

Otra reunión importante en la que participó FACOPI, fue el Cuarto Encuentro de Ayllus, organizado por ISALP, en Yura-Potosí, en 1994. En el mismo se conformó el Comité Impulsor de Ayllus de Bolivia (CIAB).

Después de varios encuentros realizados con la finalidad de fortalecer el proceso de reconstitución del ayllu en toda la región andina de Bolivia, había llegado el momento más importante y significativo para nosotros, aymaras y quechuas, la conformación de una organización matriz a nivel nacional con base en las federaciones regionales de ayllus de los departamentos de La Paz, Oruro y Potosí.

El Comité Impulsor de Ayllus de Bolivia (CIAB) convocó al Primer Encuentro de Autoridades Originarias de Ayllus y Markas del Qullasuyu, a realizarse en la ciudad de Challapata-Oruro, el 22 de marzo de 1997.

En esa reunión, constituimos el Consejo de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), organización que aglutina a todos los ayllus y *markas* a nivel nacional. Esta organización mayor está dirigida por tres *apu mallkus*, representantes de cada región o departamento. Para la elección de estos cargos se tomó en cuenta la antigua tradición: tener experiencia y haber ejercido cargos menores en la organización.

Para *apu mallku* que representa a la región de La Paz fue elegido justamente el hermano Simón Cussi, *mallku* “pasado” de FACOPI, quien tiene experiencia en la administración de la organización. Para nosotros esto es un gran avance; nuestra provincia sigue siendo el ejemplo para otras provincias.

¿Qué influencia tuvieron los éxitos de la organización?

Lo logrado hasta ahora ha tenido bastante repercusión y fue un verdadero ejemplo para nuestros hermanos de las demás provincias, que todavía están sujetos a la organización sindical.

Poco a poco, nuestro proceso se ha seguido en otras provincias del departamento de La Paz. Primero fue en la provincia Muñecas; en 1995 se constituyó la Federación de Ayllus y Markas Quechua Aymaras de la Provincia Muñecas (FAMQAPM). La reconstitución del ayllu abrió pasos a la legitimación de sus autoridades originarias.

Luego vivimos la consolidación de los ayllus de la *marka* de Umala, una zona tradicional de ayllu en la provincia Aroma, constituyéndose la Central de Ayllus de Umala, en el mismo año.

Posteriormente, en 1996, se produjo un fenómeno interesante en la provincia Omasuyos, cuando los comunarios de la *marka* de Achacachi, que es el bastión del sindicalismo, reconstituyeron el ayllu y consagraron a sus autoridades originarias como respuesta a la excesiva politización partidaria de las organizaciones campesinas, con el nombre de Federación de Comunidades Originarias y Ayllus de la Marka de Achacachi (FECOAMA).

Últimamente, el proceso de reconstitución se dio en la provincia Pacajes. Después de un prolongado debate y confrontación entre dirigentes y comunarios, entre el 21 de junio y el 13 de septiembre de 1997, se consolidó la reconstitución del histórico Jachía Suyo Pakajaqi.

De manera paralela, se extendió este proceso hacia otras provincias, como Los Andes, Loayza y Manko Kapak. En fin, son pasos que están promoviendo la reconstitución del ayllu y la consagración de las autoridades originarias.

El proceso de reconstitución y fortalecimiento del ayllu en diferentes regiones es parte de los cambios que el Estado y la sociedad civil protagonizan, en la búsqueda de sentar las bases de una sociedad democrática.

tica y participativa. La interculturalidad y el respeto a la diversidad y a la diferencia constituyen los postulados fundamentales de esta propuesta.

Estrategias actuales de consolidación

Todo lo que hasta ahora les hemos narrado demuestra que la única vía para recuperar el derecho legítimo de nuestro territorio es fortalecer la identidad y consolidar la unidad de todos los aymaras en torno a nuestra organización.

Una vez que consigamos la unidad definitiva, hemos de promover alternativas de acción, teniendo como eje el fortalecimiento del ayllu. Para esto, nosotros ya accionamos dentro del marco de la legislación internacional que asiste los derechos a los pueblos indígenas, como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, ratificado por el gobierno de Bolivia, como ley 1 257, el 11 de julio de 1991; el borrador de la Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas de la Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas; el borrador de la Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas de la Organización de los Estados Americanos y otros documentos.

Queremos sentar las bases de la autogestión sustentada en nuestros recursos. El modelo ayllu nos permite el manejo y la administración del territorio y sus recursos naturales.

Es evidente que algunos carecemos de varias de las habilidades de la administración occidental. Por ello nos estamos preparando para ser capaces de administrar directamente recursos de la cooperación internacional.

Actualmente, en la provincia Ingavi trabajan varias instituciones gubernamentales y organizaciones no gubernamentales, como CIPCA, SARTAWI, INTERVIDA, Radio San Gabriel, Plan Internacional y Misión Noruega. La mayoría de ellas laboran con proyectos de mejoramiento de la producción agropecuaria (carpas solares), a fin de incentivar la producción de hortalizas, y otras, con el programa de mejoramiento de la ganadería.

Pero, hasta el momento no pueden apreciarse resultados que sean dignos de mención. Esas instituciones invierten la mínima parte de los recursos que reciben a nombre de la organización, para justificar su presencia en la provincia ante las agencias financieras.

Al respecto, FACOPI está en perspectivas de buscar una alternativa de conseguir que esos fondos lle-

guen directamente a la organización sin intermediarios. Para ello se piensa realizar cursos de capacitación de líderes con habilidades de gestión.

Y es que con esas instituciones estamos en competencia por acceder a recursos externos. Tampoco las queremos eliminar. Pensamos que el financiamiento tendría que venir directamente a nuestras organizaciones y luego nosotros, según la especialidad de las ONGs, contratarlas para que ejecuten proyectos específicos y de asistencia técnica.

De esta manera, el instrumento central del desarrollo no es el “proyecto”, sino el contrato. Habrá que dar vuelta las lógicas del poder. No serán las estrategias de la cooperación internacional o de las ONGs o del Estado las que se impongan sobre nuestras estrategias. No queremos aislarnos. Estamos dispuestos a discutir políticas que permitan que avancemos. Pero, hasta ahora, todos nos imponen todo. Y lo más interesante es que sus estrategias de desarrollo fracasan. ¿Cómo no van a fracasar si nunca nos preguntan?

¿Qué problemas enfrenta actualmente la organización?

Uno de los problemas que todavía existe en la organización es la falta de conocimiento y difusión acerca de este proceso en toda la provincia. Algunas personas siguen pensando en la organización sindical, pero felizmente poco a poco se está superando este problema.

Asimismo, tenemos problemas de coordinación de actividades entre las autoridades de las *markas*. Esto se debe a que no contamos con ingresos económicos propios para cubrir los gastos de traslado y comunicación.

¿Cómo se encuentra hoy en día nuestra organización en relación con otras?

La FACOPI se halla en la fase de fortalecimiento, en vías de conseguir el reconocimiento legal ante el Estado, mediante el trámite de su personalidad jurídica.

Ello demuestra la clara evidencia de que la provincia Ingavi está llevando adelante este proceso de reconstitución del ayllu y de la autoridad originaria con bastante seriedad, mediante acciones concretas que tienen que ver con el campo legal. De esta manera, sigue siendo el ejemplo para otras provincias que están aún en el camino del sindicato.

Uno de los logros alcanzados hasta el momento, a nivel de liderazgo y autoridad, es que los promotores

del proceso de reconstitución del ayllu, en la provincia, han escalado a cargos importantes dentro los gobiernos locales. Es el caso de las *markas* de Guaqui y Jesús de Machaqa, donde el hermano Félix Choque, quien formó parte de la Comisión Orgánica, en 1993, actualmente es el alcalde de Guaqui; lo propio sucede con el hermano Lorenzo Inda, que en ese año fue el presidente de la mencionada comisión y que ahora alcanzó el cargo de subalcalde de Jesús de Machaqa.

Lo anterior demuestra que en la provincia existe el liderazgo y la capacidad de administración y gestión. Con este proceso estamos creciendo y estamos llegando de a poco a ocupar espacios de poder para luego, desde estos espacios donde se toman las decisiones a nivel de administración del poder local, exigir el respeto y el cumplimiento de los derechos de los ayllus conforme a las leyes que lo amparan.

Mirando hacia el futuro

El mensaje que aquí les dejamos es: recuperar y revalorizar las normas y tradiciones de la estructura organizativa del ayllu y su sistema de autoridad.

Después de esta historia les preguntamos: ¿habrá “desarrollo” sin los ayllus? Si en 1952 el ex presidente Paz Estenssoro soñaba con un país integrado; hoy, en 1998, les decimos que seguimos desintegrados o, en otras palabras, seguimos triunfando. ¿No les parece que tenemos la suficiente fuerza como para seguir miles de años más?

Nosotros no estamos aislados del mercado. La ciudad de La Paz es la capital de la moda aymara. Nuestra música surca por todo el continente. Nuestra cultura es poderosa.

¿No creen que algo tenemos que decir sobre cómo superar la pobreza que campea en Bolivia? No nos olvidemos cómo funcionamos.

El objetivo es que los *mallkus* o *jilaqatas* asuman verdaderamente el ejercicio del poder y puedan hacer cumplir las normas y responsabilidades como se practicaban antes. En el mes de enero se asumía el cargo de nueva autoridad. En la región de Machaqa, los *mallkus* ejercen en forma alternada las parcialidades, dos de Izquierda y Derecha.

La comunidad, en los días de carnaval realiza una elección (*chimpuña*) en forma anticipada, señalando ya para la próxima gestión a la persona que será *mallku*. Esta persona elegida tiene que vestir con su indumen-

taria típica, considerado como virtual *mallku*. Sin embargo, el cambio de autoridades se hace el 1 de enero. En esa fecha es cuando asume el cargo y es posesionado por el *mallku* central. A partir del día siguiente, el nuevo *mallku* y los comunarios van a visitar a su casa al *mallku* saliente. Ahí se complementa la directiva que va a colaborar con el *mallku*. Hasta ese momento el *mallku* saliente y el entrante están solos.

Luego, al día siguiente, los dos *mallkus* van a visitar las casas de las familias de la comunidad (*uta muyu*). Ahí es donde el *mallku* saliente le encarga las familias, diciendo y presentando al *mallku* entrante, que ya es como su padre y madre, y que le tienen que escuchar y respetar.

Esas visitas suelen demorar casi un día y medio o dos días. Después de haber pasado el *uta muyu*; al día siguiente toda la comunidad sale hacia el cerro para el reparto de tierras que serán cultivadas ese año, es decir, las *aynuqas*. Luego también pasan a la repartición de las tierras de la pampa (*pampa laki*). La comunidad tiene tierras de cultivo tanto en los cerros como en las pampas.

Lo que se busca es hacer de nuestras autoridades un verdadero poder, que nos devuelva la dignidad como pueblos. El ejercicio de nuestros derechos sólo será posible si nuestras autoridades lo exigen y lo ejecutan. De ahí la importancia de la formación de nuestros *irpiris*, quienes tienen la responsabilidad de buscar un futuro mejor para nuestros hijos.

¿No quisieran acompañarnos en estas visitas?

REFLEXIONES FINALES

Si algo puede concluirse de esta historia, pasada y presente, es que no hemos tenido oportunidad de dialogar. En todas las épocas nos han querido desestructurar. Ni siquiera conocen nuestro idioma y, por lo tanto, no pueden entender los conceptos que manejamos para hablar de riqueza y pobreza o de atraso y desarrollo.

Por ello, ojalá que quienes lean estas páginas entiendan que para que exista el “desarrollo”, primero tienen que aceptar nuestra historia, nuestras organizaciones, nuestra cultura, nuestra identidad.

¿Por qué seguimos vivos? Porque, pese a todos los intentos por aniquilarnos, hemos sabido resistir, aferrándonos a nuestra cultura. Es falso que siempre hemos sido pobres. Si medimos la historia, en realidad siempre hemos sido ricos. Solamente ahora, desde la invasión hasta la fecha, somos pobres.

La lucha de los pueblos indígenas contra el colonialismo, la discriminación, el desconocimiento de sus derechos fundamentales, ha llevado al sistema de las Naciones Unidas, mediante la Organización Internacional del Trabajo, a modificar el Convenio 107 y a redactar el Convenio 169, que prevé una serie de derechos y garantías a los pueblos indígenas. Estos derechos y garantías se refieren a:

- ◆ Reconocimiento a la conciencia de identidad de pueblo.
- ◆ Salvaguarda de los derechos de los pueblos indígenas sobre: valores culturales, costumbres e integridad.

- ◆ Participación de los pueblos indígenas en la elaboración de planes y programas que atañen a su desarrollo.
- ◆ Derecho y fomento a la autogestión.
- ◆ Reconocimiento de tierra y territorio indígena, que comprende recursos naturales y hábitat.
- ◆ Derecho a territorio.
- ◆ Participación en la utilización de recursos naturales, administración y conservación.

¿Es nuestro deber como ayllus luchar por la reivindicación de nuestros derechos como pueblos?



Anexo I: Reseña histórica

Tenemos tantas historias que contarles...

Hemos elegido dos de ellas. Con ambas queremos mostrarles las impresionantes agresiones que hemos tenido que sufrir. Tienen que ver con la forma cómo nos han quitado nuestras tierras y las políticas que han utilizado para desorganizar nuestros sistemas de representación.

No podemos hablarles de todo lo que nos ha pasado. Pero queremos pedirles que se sitúen en un contexto histórico largo. La primera historia que les vamos a contar tiene su origen en el último cuarto del siglo XIX. Si desde antes quisieron aniquilarnos, es desde esas fechas que el asunto se vuelve sistemático: es cuando el objetivo de quitarnos nuestras tierras es parte de la agenda principal de la oligarquía boliviana.

Lean, por ejemplo, el siguiente párrafo, escrito en 1864.

Arrancar estos terrenos de manos del indígena ignorante, o atrasado, sin medios, capacidad o voluntad para cultivar, y pasarlos a la emprendedora, activa e inteligente raza blanca, ávida de propiedades, es efectivamente la conversión más saludable en el orden social y económico de Bolivia. Exvincularla, pues de las manos muertas del indígena es volverla a su condición útil, productora y benéfica a la humanidad entera; es convertirla en el instrumento adecuado a los altos fines de la Providencia.

Primero, en 1866, un dictador, de apellido Melgarejo, lanzó un decreto por el cual ponía en subasta pública nuestras tierras. Se generó una resistencia muy fuerte y no lo consiguió.

Luego, en 1874, apareció la ley de Exvinculación. Esta ley decidía la desaparición jurídica de las comunidades y se obligaba a la parcelación privada.

El gobierno estaba trabajando para los latifundistas. Con estas leyes, ellos tenían respaldo para obligarnos a vender o, con apoyo de fuerzas militares, quitarnos nuestras tierras.

En 1899 hubo un levantamiento general aymara dirigido por Pablo Zárate Willca. Lo fusilaron.

Todos nos asediaban. Nos arrinconaban poco a poco.

Además, en 1900 decían que con seguridad estábamos desapareciendo:

Es preciso advertir que hace mucho tiempo se opera en Bolivia un fenómeno digno de llamar la atención: el desaparecimiento lento y gradual de la raza indígena. En efecto, desde el año 1878 esta raza está herida de muerte... de manera que en breve tiempo, ateniéndonos a las leyes progresivas de la estadística, tendremos a la raza indígena, si no borrada por completo del escenario de la vida, al menos reducida a una mínima expresión...

Tenían, y en algunos casos todavía tienen, objetivos muy concretos:

Si una raza inferior colocada junto a otra superior tiene que desaparecer, como dice Le Bon, [y si ...] hemos de explotar a los indios aymarás y quechuas en nuestro provecho o hemos de eliminarlos porque constituyen un obstáculo y una rémora en nuestro progreso, hagámoslo así franca y enérgicamente.

Luego vino la época de los gobiernos liberales, que duró desde 1900 hasta 1920. En ésta, los avances de la hacienda fueron violentos y fulminantes. En este contexto se sitúa nuestra primera historia.

La masacre de Jesús de Machaqa

En esta primera historia les narraremos cómo nos hemos sublevado, cómo hemos resistido al avance de quienes querían quitarnos nuestras tierras y nuestra derrota. Es la historia de la sublevación y masacre de Jesús de Machaqa, uno de los ayllus más importante de la provincia.

Corría el año de 1915. En aquellos años, nuestros hermanos no pudieron soportar los abusos de las autoridades y los vecinos del pueblo del mismo nombre; en especial, la tiranía del corregidor.

Los comunarios estábamos obligados a prestar servicios personales lejos de nuestros ayllus. Es lo que se llamaba la prestación vial. Nosotros trabajábamos abriendo caminos o laborando para el ferrocarril y, de esa manera, tributábamos al Estado nacional.

Así, en 1915, nuestros abuelos, indígenas aymaras de algunos cantones del departamento de La Paz, entre ellos San Andrés y Jesús de Machaqa, Guaqui, Sikasika y otros, se organizaron para reclamar, ante las autoridades estatales, la obligación de ir al trabajo del ferrocarril de los Yungas, en cumplimiento de la prestación vial. Cansados de tener que tributar físicamente, nuestros abuelos propusieron abonar con dinero.

Era una época de muchos abusos. Éstos hicieron que nuestra gente fuera acumulando rabia y no solamente en nuestro sector. Lo más grave era que estábamos viviendo una etapa de concentración gamonal de tierras. Los terratenientes, utilizando la fuerza, usurpaban nuestras *sayañas*. Ellos se metían sin problemas.

La primera reacción de los aymaras de Jesús de Machaqa contra las autoridades civiles y religiosas, que representaban a los hacendados, fue emprender una lucha permanente por medios legales, a través de sus caciques o apoderados.

Esta reacción fue constante hasta 1921, como también sucedía en toda la república, pues los comunarios habían encontrado la figura del apoderado, que cobró cuerpo en nuestras filas. Los ayllus elegían un hermano y le daban poder legal para que pudiera reclamar por esos abusos y pudiera defender, en la ciudad de La Paz, sede del gobierno y de la justicia, nuestras tierras frente a esos atropellos.

Teníamos, además, un instrumento que era para nosotros legal: nuestras tierras tenían título de propiedad. Durante la colonia los españoles nos “vendieron” nuestras tierras. Las compramos con oro y plata. Ellos nos dieron esos títulos en los siglos XVI y XVII. Con esos títulos, nuestros apoderados tenían entonces argumentos legales. Pero no sirvieron de nada.

Hay varios nombres que hoy son nuestros héroes; entre los caciques que se destacaron en su lucha están Santus

Marka T'ula, Faustino Llanki, Rufino Willka, Mateo Alfaro, Francisco Tankara y Dionisio Phaxsipati.

El cacique principal de los ayllus de Jesús de Machaqa fue Faustino Llanki, quien reclamó, en 1919, ante la Prefectura y la Cámara de Diputados, por el despojo de tierras a sus comunarios por parte de los terratenientes colindantes con los ayllus de Qallapa y Sullkatiti Arriba, quejándose contra el patrón de la finca de Antamarca, Carlos de Villegas y Guarachi, quien cometía muchos abusos contra el ayllu de Qalla.

Del mismo modo, hacía trámites de quejas contra el patrón de la hacienda de Sunimuru, de apellido Castillo, quien despojaba los terrenos a los comunarios de Sullkatiti. Asimismo, contra Pastor Escobar, patrón de la hacienda de Achajiri y vecino del pueblo, quien se introducía a las tierras de Qalla.

Nuestros abuelos y nuestra historia recuerdan al corregidor Lucio Estrada como uno de los gamonales tiranos que cometía atropellos insoportables en contra de los comunarios de los ayllus de San Andrés y Jesús de Machaqa, cobraba a cada persona por concepto de prestación vial (aunque hicieran el trabajo físico) y también les imponía, por cualquier razón, multas.

Todos estos abusos y atropellos inhumanos motivaron la sublevación de los indígenas de Jesús de Machaqa. Los trámites legales no sirvieron. Los abusos continuaron y nuestros apoderados eran tildados de “indios rebeldes”.

Esta sublevación se inició el 11 de marzo de 1921, cuando el profesor Marcelino Llanki había reunido en la escuela de Qhunqhu a varios comunarios con el objetivo de comunicarles que había llegado el momento de exterminar a los mestizos del pueblo de Jesús de Machaqa.

Al día siguiente, a las cinco de la mañana, los comunarios de los ayllus Qhunqhu, Achuma, Sullkatiti, Lawa Qullu, Yarwiri, Qalla, Parina y Jaqi Jaqi, encabezados por el profesor Llanki, armados con rifles y palos, en número de 3 000, atacaron sorpresivamente a la población mestiza de Jesús de Machaqa.

Aunque los vecinos por desesperación vivaron a los republicanos, queriendo demostrar que pertenecían al partido de los republicanos, de nada sirvió la disimulación. Los comunarios primeramente ingresaron a la casa del corregidor y victimaron a éste, su esposa e hijo. En ese ataque las víctimas no pasaron de seis o siete (El Andino 1921, Núm. II).

Al informarse de los sucesos del altiplano, el entonces presidente, Bautista Saavedra, impartió órdenes para controlar por la vía militar una posible sublevación general sin medir las consecuencias. Estas órdenes fueron enviadas a las autoridades de Pacajes, Sikasika, Omasuyos, Los Andes e Ingavi.

El día 12 de marzo del mismo año, la Prefectura ordenó al subprefecto de la provincia Ingavi a constituirse en Jesús de Machaqa con la fuerza policial, para proceder a la captura de los caciques, segundas y *jilaqatas* que encabezaban el levantamiento.

Luego, el gobierno ordenó la inmediata movilización del Regimiento Avaroa, 1o. de Caballería, que estaba constituido por 1 200 soldados bien armados y, posteriormente, envió otros 4 000, también fuertemente armados.

Con esas fuerzas, nuestros abuelos y padres fueron masacrados y, de esta manera, la sublevación aplastada. Los hacendados triunfantes se metieron a nuestras tierras. El sistema de hacienda cobró mucha fuerza y, como cuando los españoles con sus iglesias, nos empujaron hacia abajo, nuevamente nos volvimos a meter a la tierra.

Como fruto de este proceso, las haciendas que se instalaron en nuestros territorios desestructuraron nuestro sistema de ayllus. Nuestros abuelos fueron perseguidos. Nuestras autoridades tuvieron que detener su camino ascendente.

La implantación del sindicato campesino en los ayllus

La historia es largamente intensa. Los acontecimientos narrados generaron, años más tarde, sentimientos de rebeldía acumulada que estallaron contra las haciendas, en 1952. Ese año nosotros nos sumamos a la Revolución Nacional dirigida por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR).

El MNR firmó el decreto de Reforma Agraria presionado por los quechuas y aymaras. Nuestra movilización fue impresionante. Estábamos aliados al MNR, pero este partido tenía y tiene un problema. Tampoco nos entendió como cultura originaria. En 1952, Paz Estenssoro, su jefe, dijo en un discurso que en 1985 ya no existirían aymaras y quechuas en Bolivia, con lo que reveló un programa de construcción de la identidad boliviana integrada. Todo tendría que ser de un solo color. No había historia. Nuevamente estábamos amenazados. Ya desde aquellos años el MNR quería “integrarnos” a la vida nacional sin reconocer nuestras culturas.

Si los patrones fueron quienes intentaron destruirnos, luego de la Reforma Agraria de 1952, el MNR fue el que procuró reemplazar el modelo ayllu con otro modelo de representación: el sindical.

Es cierto que la conformación de los sindicatos campesinos no fue fomentada solamente por el MNR, sino que se estaba gestando en varias haciendas, con el apoyo de diversos partidos y organizaciones obreras, que ya tenían su organización sindical desde antes. Pero fue el MNR el que generalizó esta corriente, a través de sus propios comandos en el campo con fines políticos. El sindicato se impuso sobre otras formas de organización tradicional; pero esto no fue de

manera homogénea, sino según las regiones: en zonas de hacienda y en las de comunidades originarias.

En la zona de haciendas el sindicato, que fue aprendido de los mineros y obreros, en principio fue un instrumento de reivindicación para contrarrestar los abusos del patrón y, con el MNR, que trajo su reforma agraria, amplió su objetivo y se impuso por la resistencia de los comunarios al régimen de hacienda.

La sindicalización de los ayllus y de las comunidades originarias llegó tardíamente y fue bastante conflictiva, pues se trataba de crear una organización nueva, de apariencia más moderna y política, pero en sustitución de la organización tradicional, que funcionaba desde tiempos inmemoriales.

En estas comunidades o ayllus no existía la reivindicación contra el patrón; tal vez se dio en algunos casos por vía indirecta (linderos, trabajo eventual y otros). Para cumplir con la sindicalización, los comandos del gobierno del MNR manipulaban con una serie de “incentivos”, como la distribución de bonos alimenticios, la dotación de escuelas y otros. En la provincia Ingavi se introdujo el sindicato campesino en los ayllus a partir de 1952.

Poco a poco se dio el cambio paulatino en la forma de organización. Los comunarios fuimos obligados a constituir el sindicato, al igual que en otras provincias del departamento de La Paz. Incluso se formaron milicias armadas para luchar con fusiles contra los patrones, ya que durante los años que les hemos relatado a los latifundistas habían consolidado sus haciendas en las zonas más productivas, como Tiwanaku, Taraqu y Wiyacha, despojando a los comunarios de sus tierras con una serie de artimañas y sometiéndolos a la servidumbre.

Veamos el relato del hermano Lino Huarachi de Parcial Arriba:

Después de la guerra del Chaco parece que ya fue cambiado, el mallku ha perdido su legitimidad, porque ya apareció el sindicato. Algunos mallkus dejaron de usar los símbolos de autoridad, porque nos decían que ya somos civilizados. El cargo se llamó secretario general, pero las funciones de éstos fueron las mismas al principio, se ocupaban de la agricultura, ganadería y asistían a las fiestas. Ahora estos dirigentes, al parecer, ya no son así...

En principio, en algunas zonas de hacienda el sindicato había sido visto con buenos ojos por los comunarios, por ser un proceso modernizante y reivindicatorio. Pero, poco a poco, los comunarios, las autoridades y los líderes de la provincia, más que todo los *mallkus* de Machaqa, sufrieron persecuciones por los agentes del comando del MNR. Soportábamos serias agresiones de parte de estos agentes. En algunos

casos éstos iban acompañados de soldados del Regimiento Lanza, acantonado en el pueblo de Guaqui, quienes desparando al aire dispersaban a los comunarios que acostumbraban concentrarse en el cabildo de autoridades originarias.

Así, poco a poco, nuestra organización ancestral fue deslegitimándose, obedeciendo a la presión de la sindicalización forzada que había llegado a cubrir casi todo el altiplano del país. El MNR nos obligaba, como los latifundistas, a que las autoridades originarias dejaran de usar las vestimentas y los símbolos de autoridad.

El problema es que el horizonte del sindicato es la lucha de clases, es una organización de la clase obrera de carácter gremial. Se caracteriza por tener influencia capitalista y conduce a una concentración de actividades y decisiones a nivel de dirigentes. Solamente decide la directiva y, con frecuencia, una persona, el secretario general. Esta organización, por ser ajena a la comunidad, no pudo adecuarse a las normas que regían en los ayllus; más bien, sirvió para hacer desaparecer a los *mallkus* originarios, que gozaban de un poder legítimo.

Para colmo, en la década de 1970, en el régimen *de facto* del general Banzer, también tuvimos problemas. Nuestras sedes fueron intervenidas. Prohibían que nuestras autoridades usaran vestimentas y símbolos de autoridad originaria. Banzer funcionaba a través de “coordinadores”, nombrados por el Estado. Eran agentes del gobierno militar que iban a los ayllus, obligándonos a olvidar las costumbres. Nos decían que estaba prohibido usar las vestimentas autóctonas. En esa época se instauró un “pacto militar campesino” utilizado como un instrumento de control de los comunarios de los ayllus, a través de esos coordinadores que manejaban información.

Pero a este problema se sumó otro más grave e interesante. El MNR y otros movimientos políticos lograron aliados muy importantes: la cooperación internacional y las

ONGs. Nadie aceptaba nuestra cultura. Para ellos no había otro tipo de organizaciones ni sistemas de representación que aquéllos con los que estaban en relación. Algunos de ellos *challaban*, pero nada más.

Aunque estas ayudas no eran adecuadas a las necesidades de las comunidades y no tenían nada que ver con nuestros problemas reales y, mucho menos, con nuestras estrategias; con ellas en la mano, varias de las instituciones que habían ingresado a la provincia a través de programas de carácter productivo y apoyo solidario con alimentos, nos obligaron a organizarnos en sindicatos campesinos, pues, de lo contrario, no seríamos “beneficiados”.

En esos años parece que estábamos bien oprimidos y apagados, porque los ayllus de Jesús de Machaqa, Parcial Arriba y Abajo habían realizado acuerdos de reorganización con los de CIPCA. Es en esos momentos [que] nos han planteado y no sabíamos de estos acuerdos, de que ellos habían ingresado. (Con sus anteriores dirigentes.) Esto lo habían hecho en 1990, los que estaban en [el] cargo ese año, los hermanos Carmelo, Pascual, todos ellos.

Siendo así, a nosotros nos han hecho a un lado (nos han pisoteado). Nosotros teníamos nuestras propias costumbres. Yo he hecho el cargo de jilaqata en 1955. Esas veces solamente había el cargo de escribano y alcalde cuando el Alay Suxta y Aynacha Suxta eran uno solo, no estaba dividido en dos, tanto el alcalde y escribano eran uno solo, un año estaba en arriba y otro año en abajo. Esos años de 1955 estábamos juntos y el escribano era Leandro Charca y el alcalde Feliciano Charca. El mismo año se ha formado el comando de Machaqa para que aparezca el sindicato; estaban a la cabeza de Zenobio Llanqui, Basilio Llanqui, Patricio Chambilla, Braulio Chasqui y otros. (Entrevista a Roque Huarchi, de Jesús de Machaqa, 1997.)

Anexo II: Concepción Aymara

El Estatuto Orgánico de FACOPI se basa en el pensamiento del hombre aymara, el que se manifiesta en los principios fundamentales siguientes:

La materia es parte del universo, es absoluta, eterna e infinita. Nunca tuvo un principio y jamás tendrá un fin en su existencia. Siempre está en movimiento y en constante cambio.

El tiempo es circular, se encuadra dentro del cosmos. El círculo carece de punto de partida y meta. En un tiempo circular, no hay principio ni fin. Todo es energía en movimiento. Todo se mueve y toma fondo, forma y manera sin alterar su esencia: la energía pasado, presente y futuro no son nada, no tienen contenido ni significación, porque para el

aymara el pasado es futuro y el futuro es pasado. El concepto del tiempo se manifiesta y actúa en la razón. Tiempo y razón son el mismo pensamiento.

La vida es cosmos, es eterna y renovación. El hombre y su pensamiento no han salido de la nada. De la nada, nada sale. El hombre no puede existir fuera del cosmos, está sujeto a él.

La muerte es la cuna y el sepulcro, en el pensamiento aymara no existen. Mineral, vegetal, animal y el hombre cambian, pero sin dejar de ser sustancia cósmica. Ejemplo: mi padre constructor de Tiwanaku vive en mí y yo viviré en mis hijos y en su pensamiento.

Orden cósmico, el universo todo es orden, todo es armonía. En ella no hay lucha de contrarios ni destrucción, sino oposición complementaria para generar nuevos estados siempre en armonía, no en caos total.

Colectivismo-comunitarismo como práctica y como norma de vida. Consiste en trabajo grupal equitativo. Todos trabajan y todos comen. No hay ricos ni pobres. Entre las formas de trabajo tenemos: *ayni*, *mink'a*, *tunka mit'a*. El trabajo comunitario es sobre todo humano, armonioso, alegre y mediante esta instancia es la naturaleza.

Religión es cósmica. Todo el cosmos y sus leyes influyen en la vida de los aymara y es ésta la razón de su existencia. Toda la fuerza vital cósmica es Padre y Madre y todos los

seres vivos son: hermanas plantas, hermanos animales y hermanos hombres semejantes. De la convivencia recíproca el aymara, agradecido, vuelve sus ojos a la madre creadora, en actitud de veneración y reverencia, personificada como: *achachila*, *pachamama*, *kuntur mamani*, *wak'a*. El aymara debe su existencia a la madre naturaleza, quien es, al mismo tiempo, un reflejo de ella misma.

La moral está constituida por normas y reglas de conductas propias a una vida colectiva y comunitaria. La moral equivale a la amistad y a la fraternidad, respeto a todos los miembros de la comunidad, amor recíproco de la familia, ayuda mutua entre el hombre y la mujer, confianza mutua entre padres e hijos.

Glosario

Achachila. Divinidad masculina de los cerros o montañas. Abuelo.
Achuma. Río en la región central de la provincia Ingavi, afluente del Grande.

Alay Suxta. Los seis ayllu de la parcialidad de arriba.

Amawta. Consejero.

Anata kamani. El que se responsabiliza como secretario de deportes. *Anata* es juego.

Apu mallku. El cargo más alto en cuanto a la autoridad de una región o *marka*.

Aransaya. Parcialidad arriba de un territorio del ayllu o de la comunidad indígena.

Aruwiyiri. *Aru* = palabra, *wiyiri* = guiador. Guía de palabra, palabra conductora. El que lleva el mensaje.

Ayllu. Es palabra quechua. Antes era *jatha*, en aymara. Casta. Linaje. Unión familiar que, con el tiempo, ha llegado a formar la actual comunidad indígena aymara y quechua. Estructura de organización socioeconómica, cultural y territorial.

Ayni. Forma de trabajo recíproco en los distintos ámbitos de la realidad del ayllu.

Aynuqa. Tierras que se cultivan de acuerdo con un ciclo de rotación.

Aynacha Suxta. Los seis de la parcialidad de abajo.

Awki. Padre, progenitor. Patriarca. Anciano respetable.

Chacha. Varón. Marido, hombre casado, esposo.

Chaski. El que comunica.

Chaski kamani. El que se responsabiliza como secretario de comunicación social.

Iрпи. Dirigente. Tiene la responsabilidad de dirigir a los comunarios hacia un futuro mejor, más que todo para los futuros hijos.

Jalja kamani. Mediador. El que se responsabiliza como secretario de conflictos y de justicia.

Jaq'i. Categoría de ser persona, hombre o mujer en general.

Jayma. Ayuda, favor, colaboración.

Jichhu. Paja.

Jilaqata. En la nación aymara es la primera autoridad de la comunidad o ayllu.

Kamana. Encargado.

Katari. Serpiente. No es una serpiente cualquiera, es una serpiente mítica.

Kipu kamani. El que se responsabiliza como secretario de actas y hacienda.

Kiswara. Arbusto espinoso cuyas flores poseen propiedades antipalúdicas.

Lakinamaya. Población que pertenece a la *marka* de San Andrés de Machaca, provincia Ingavi.

Lawa qullu. *Lawa* = leña, *qullu* = montaña. Montaña leñosa.

Machaqa. Objeto nuevo, flamante, calidad de nuevo.

Machaqueños. Pobladores de la *marka* de Machaca.

Mallku. Cóndor.

Mink'a. Jornalero, el que trabaja por jornal. Es el trabajo que se realiza en reciprocidad; el beneficiario paga con un trabajo igual.

Pachamama. Madre tierra.

Pakajaqi. Hombre águila.

Pari. Candente. Dícese de las piedras o metal calentado al máximo.

P'iqi. Cabeza.

Qalla. Población ubicada en la provincia Ingavi.

Qallpa. Tierra que acaba de ser cosechada.

Q'alaki. Sin nada, desnudo.

Qhipa nayra. La mirada en el doble sentido: atrás y adelante.

Qhunqhu. Se refiere a un espacio geográfico de la provincia Ingavi.

Quechua. Idioma de la nación quechua, desde los incas.

Qullu laki. *Aynuqas* ubicadas en el cerro para el cultivo.

Satawi. Momento de la siembra.

Sayaña. Solar campesino. Propiedad de residencia familiar.

Sikasika. Región tipo oruga. *Marka* con esta característica.

Sullka mallku. Cargo inferior en relación con la categoría máxima de *mallku*.

Sullka titi. Pequeño gato montés, mamífero carnívoro.

Suyu. Región, distrito, territorio dentro de un país. Una de las cuatro partes del territorio Tawantinsuyu.

Suyu pakajaqi. Hombre águila que habitaba en el territorio Suyu. Actualmente está referido a la provincia Pacajes.

Taraq. Cantón de la provincia Ingavi, tercera sección municipal en la península de Tarku, al norte de Guaqui.
Tayka. Madre, progenitora. Mujer anciana.
Thakhi. Camino referido al sistema de cargos que la autoridad va realizando.
Tunka mit'a. Diez formas de trabajo recíproco.
T'ula. Arbusto del altiplano.
Uraqi. Terreno.
Urinsaya. Parcialidad abajo de un territorio del ayllu o de la comunidad indígena.

Uru. Población que habita la zona del lago Titicaca.
Uru. Día.
Uta muyu. Uta es casa. Muyu es visita. Mallkus que van a visitar a las familias de las comunidades.
Warmi. Mujer.
Waxta. Ofrenda a las deidades del mundo andino.
Yapu. Chacra, finca rústica. Parcela, tierra arada o de cultivo.
Yati kamani. Yati es saber. Kamani significa encargado. El que se responsabiliza como secretario de educación, salud, cultura y es portaestandarte.

Bibliografía

- Costa, A. Rolando
 1997 *Monografía de la provincia Ingavi*, La Paz, Bolivia, Prefectura, Departamento de La Paz.
- Choque, C. Roberto
 1986 *Masacre de Jesús de Machaqa*, La Paz, Bolivia.
- FACOPI
 1993 *Estructura Orgánica. Estatuto de la Federación de Ayllus y Comunidades Originarias de la Provincia Ingavi*, La Paz, Bolivia, Aruwiwiri.
- Mamani, C. Carlos
 1995 *Ayllu: pasado y futuro de los pueblos originarios*, La Paz, Bolivia, Aruwiwiri, Taller de Historia Oral Andina.
- Mamani, P. Mauricio y E. William Carter
 1982 *Irpa Chico: Individuo y comunidad en la cultura aymara*, La Paz, Bolivia.
- Prudencio, Q. Bruno
 1997 *Memoria histórica de la provincia Ingavi del departamento de La Paz*, La Paz, Bolivia.
- Salamanca, L. Rodolfo
 1948 "Provincia Ingavi", en *La Paz en su IV Centenario*, Buenos Aires, Vol. I, pp. 105 a 138.
- Ticona, A. Esteban y Xavier Albó
 1996 "Jesús de Machaqa la Marka Rebelde", en *La lucha por el poder comunal*, Vol. 3, La Paz, CIPCA eILDIS.

DEL FORTALECIMIENTO DEL AYLLU A LA RECONSTRUCCIÓN DE LA NACIÓN QUILLACAS-AZANAQUES

Federación de Ayllus del Sur de Oruro*

Vicente Choqueticlla, Juan Maraza, Nimeón Vásquez

INTRODUCCIÓN

El esfuerzo de mirar hacia atrás para pensar en el futuro nos ha llevado a escribir la historia de nuestra organización, con el objetivo de establecer una reflexión crítica sobre nuestro caminar y, a partir de esta experiencia, enfrentar nuestro porvenir en la búsqueda de nuestros derechos como pueblos indígenas.

La metodología de trabajo estuvo basada en la relación interactiva con nuestras organizaciones, en la recuperación de las historias de vida, ubicando a líderes que fueron parte del proceso de nuestra organización. La historia de vida fue un pretexto para entrar a la vida de la organización y, juntos, reconstruir nuestra historia.

El mirar nuestro pasado sirvió también para planificar nuestro futuro, del cual estamos orgullosos, porque sobre la base de nuestra organización, hoy, en los Andes de Bolivia, existe una organización matriz que agrupa a los pueblos indígenas. El Consejo de Ayllus y Markas del Qullasuyo viene a ser la realidad tangible que, con el transcurso del tiempo, su fortaleza y consolidación, permitirá a los andinos encaminar la defensa de nuestros derechos.

La selección de los técnicos fue bastante discutida, porque nadie en nuestra organización tenía el perfil de investigador; lo aprendimos en el camino, y la exigencia de los líderes, de hombres y mujeres, ha permitido llegar a la culminación de nuestro trabajo, que fue debatido en seminarios y talleres.

En el mismo participamos toda la organización y los responsables de la sistematización fueron: Vicente Choqueticlla, *mallku* mayor de la Federación de Ayllus del Sur de Oruro (FASOR); y los miembros Juan Maraza, del ayllu de Qaqachaca; y Nimeón Vásquez, del ayllu de Salinas.

Queremos agradecer a nuestros ayllus donde la FASOR, desde su inicio o fundación, viene trabajando. Asimismo, a quienes participaron en los tres talleres de discusión sobre el documento, realizados en Quillacas, Livichuco, comunidad del ayllu Qaqachaca, y finalmente en Challapata, Oruro.

EL TERRITORIO QUILLACAS-AZANAQUES

Los grandes reinos aymaras estuvieron intactos hasta 1574, época en que se dio la primera fragmentación con el virrey Francisco de Toledo. Esta región, donde se encuentra hoy la FASOR, en su floreciente pasado constituía una gran federación, que agrupaba a los reinos de Quillacas, Azanaques, Aullagas-Uruquillacas y Sivaruyos-Haracapis, cuyo centro político y administrativo estaba localizado en Quillacas, al sur del lago Poopó.¹

El sistema de autoridad del *jatun* ayllu Quillacas-Azanaques estaba dividido en dos parcialidades: Aransaya y Urinsaya (parcialidades de Arriba y Abajo). El territorio de Quillacas-Azanaques también poseía tierras en los *taypiranas* (cabeceras de valles) y *liquinas* (valles), en los valles de la actual provincia de Yamparac, en los de Pilaya y Paspaya, en San Lucas de Pacollo del departamento de Chuquisaca; asimismo, en los valles de Cochabamba; en las partes altas del río Pilcomayo, en las laderas del cerro Turqui y en el valle de Tarapaya.

En la república, el régimen colonial no cambió para los ayllus; por el contrario, las agresiones por usurpación de tierras de nuestros territorios se dieron con mayor ambición y fuerza, por parte de los hacendados. Así, el gobierno de Mariano Melgarejo, mediante decreto del 20 de marzo 1886, puso en subasta pública las tierras de ayllus y Tomás Frías, mediante la ley de Exvinculación del 5 de octubre de 1874, eliminó legalmente el ayllu y se habló de subasta.

Durante las primeras décadas del presente siglo, la situación de los territorios de los ayllus se vio agravada debido a una ola de asaltos a las tierras, dando lugar a la

* Coordinación: María Eugenia Choque
(Taller de Historia Oral Andina)
Asesoría: José E. Pinelo

“expansión de la hacienda”. En el período de 1874 hasta la guerra del Chaco el asalto a las tierras estuvo a la orden del día, hecho que fue encabezado precisamente por los más prominentes y poderosos líderes del Partido Liberal. El presidente Ismael Montes, principal del mencionado partido, junto con otros, como Benedicto Goitia, mediante la intervención directa, resultaron ser los primeros usurpadores de las tierras del ayllu.

Sin embargo, la defensa del territorio de los ayllus es asumida por los *mallkus*, caciques y apoderados originarios, quienes optan por el uso del instrumento jurídico legal, recurriendo a los títulos de propiedad de venta y composición adquiridos durante la época de la corona española. Se debe destacar que el cuidado de estos documentos estuvo en manos de las autoridades tradicionales (caciques, *mallkus*, *kurakas* y sus segundas personas). Además, la resistencia de los ayllus, contra la agresión latifundista y por la defensa del territorio, estuvo también marcada por una serie de levantamientos y rebeliones sangrientas.

LA IMPORTANCIA DE NUESTRA IDENTIDAD

Cada nación originaria surge de sus propias raíces de identidad cultural; por eso el refrán dice: pueblo o nación que desconoce su identidad es como un árbol sin raíces. Así como cada nación originaria se organiza con base en sus propias raíces de identidad, nuestra gran nación originaria, *Qulla jaya marca*, hoy Qullasuyu, se constituyó por grandes amautas de nuestros antepasados.

Las raíces de nuestra identidad cultural están expresadas en la *Pacha* (tiempo) *waka* (templo sagrado y palacio originario de Qulla), hoy constituido en monumento histórico y patrimonio de las culturas originarias de la madre Pachamama, hoy Kollasuyo integral Bolivia.

Pachamama es la naturaleza objetivada en la tierra: los originarios reconocemos a la tierra como una madre fecunda, porque de ella brota todo tipo de vida, sea animal o vegetal. Ella misma la genera, porque solamente algo que tiene vida puede nutrirla. Por eso los aymaras y quechuas la amamos, respetamos, veneramos y protegemos con todas nuestras fuerzas. Por veneración le denominamos también *Uywiri* (creadora), que cobija y que carga en su espalda a toda la humanidad, como la madre aymara quechua que carga a su *wuawa* (criatura).

La Pachamama, siendo vida es sagrada, y destruirla es destruirnos a nosotros mismos, razón por la cual dialogamos y agradecemos por los continuos beneficios

que de ella recibimos, en una sociedad agrícola y ganadera. En la sociedad aymara quechua el hombre establece una dependencia filial con la tierra; de ahí que la tierra sea la razón de ser de todo individuo, de toda la nación originaria del ayllu.

El originario lo es en cuanto posee la tierra, porque en ella desarrolla su carácter individual y colectivo; sin tierra es un paria, errante; es como un pueblo esclavo, sin cultura. Ésta última se forjó a través de siglos, a partir de la manera cómo se ha relacionado con la tierra y cómo ha obtenido su sustento diario.

Al perder su tierra, el originario pierde sus costumbres, su idioma, sus ritos, su organización comunitaria social. Por eso, siente y muestra un gran respeto por todo lo que existe en la naturaleza. De ahí que enseñemos a nuestros hijos, poniendo énfasis en que no hay que arrancar el pasto por gusto, porque es como el cabello de la Pachamama, y no hay que quebrar la roca, que es como quebrar los huesos y hacer sangrar a la madre tierra.

Qulla significa integración originaria, que se desarrolla en nuestro Kollasuyo; se refiere al ser cósmico desde el corazón del sur de Abya-Yala, que se expande hasta los extremos del Sur-Norte, conformando sociedades del hombre, no sólo con sus semejantes, sino con todos los que componen la naturaleza y los atributos éticos.

LA NECESIDAD DE ORGANIZACIÓN DESDE LOS AYLLUS

En el altiplano, como en todo el país, desde el año de 1952 y con la Reforma Agraria se impuso, como una manera moderna de organización, el sindicato campesino. El sindicato ha tenido acogida en las comunidades que fueron hacienda, pero en el caso de los ayllus de Quillacas-Azanaques no hubo haciendas, sino que el ayllu se mantuvo vigente bajo la autoridad de sus *jilaqatas* y *mallkus*.

A pesar de esta realidad, el sindicato se organizó en los ayllus y comunidades, aunque rápidamente se vio que no tenía ningún apoyo y sólo existía en los pueblos, en especial en las capitales provinciales y en la ciudad de Oruro. Con el tiempo, los dirigentes de los sindicatos se volvieron mañeros y ya no representaban a nadie.

De esta experiencia, el ayllu y sus autoridades salieron debilitados porque se decía que eran tradicionales, es decir, antiguos, y que el sindicato era moderno y revolucionario. En los ayllus y las *markas* no quedaron las estructuras de autoridad; en muy pocos se realiza-

ban cabildos y asambleas. Los ayllus quedaron sin representación que reclamara por su desarrollo y derechos ante las autoridades provinciales, departamentales y estatales.

Ante esta situación, las autoridades pensaban encontrar una forma de volver a reunirse entre ellos, realizar cabildos y asambleas para analizar los problemas de la comunidad. Así, en el año de 1987, en el pueblo de Quillacas se reunieron por primera vez, después de mucho tiempo, *jilaqatas*, caciques, alcaldes, corregidores territoriales, alcaldes municipales y líderes de las distintas comunidades del contorno de Quillacas. El objetivo de esta reunión fue tratar asuntos que aquejaban a las comunidades y a los ayllus. Para ver la forma de solucionar los problemas estaba previsto conformar un comité de representación ante el gobierno con el motivo de reclamar cooperación y reivindicaciones para la región, ya que la sequía de esos años había desolado y devastado las cosechas.

La reunión efectuada tuvo como resultado la exigencia de varios proyectos, referidos a canales de riego, bombas de agua, represas y la construcción de un Instituto Politécnico con sede en la localidad de Quillacas.

Esta reunión de autoridades generó una gran expectativa, pues inclusive funcionarios estatales la presenciaron, ya que se había invitado a técnicos del Fondo Social de Emergencia a fin de que fueran ellos personalmente quienes recogieran la problemática de la zona. Lamentablemente, los informes elevados no prosperaron y sólo quedaron, como siempre, en promesas. A pesar de ello, los ayllus supimos enfrentar la sequía de 1988, que afectó en gran magnitud nuestra producción.

Posteriormente, a comienzos 1989, líderes dinámicos, sobre todo de la localidad de Quillacas, Pampa Aullagas, se movilizaron durante un tiempo para insistir ante el gobierno y sus instituciones para que se cumplieran las propuestas de aquella reunión. Pero todo fue en vano. Surgieron intereses de los dirigentes ligados a partidos políticos, que quisieron desviar y aprovecharse de la situación. Hechos de esta naturaleza nos hicieron comprender que debíamos fortalecer nuestra organización, nuestras autoridades del ayllu, para buscar alternativas de mejoramiento socioeconómico y luchar por el respeto de las autoridades.

En tanto sucedía esa preocupación en la población, a mediados del año de 1989, líderes naturales de Quillacas y Pampa Aullagas, recorrieron la zona realizando reuniones con las autoridades comunales. En

muchos ayllus se llevaron a cabo cabildos abiertos en donde se informó de las gestiones vanas del comité. Por ello se logró consenso para que pudiera realizarse una “reunión grande” con la participación de todos los ayllus, por medio de sus autoridades comunales y políticas. El tema principal sería analizar el porqué de la marginación de la región como ayllu y ver alternativas de solución a las carencias de las comunidades.

Fortalecimiento del ayllu: el camino hacia el autodesarrollo

Desde la llegada de los españoles hasta hoy, el ayllu es el que mejor ha conservado la tradición de nuestros mayores. Las autoridades, *jilaqatas* y segundas, año tras año, se encargaron de mantener viva la organización, sus leyes y, en especial, el camino, que es la tradición.

Entonces es importante preguntarnos ¿qué es el ayllu?, ¿por qué los comunarios vuelven a organizarse en ayllus?

¿Qué es el ayllu?

Desde los tiempos antiguos ha existido. Es un conjunto de familias que forman comunidades que se encuentran en una determinada zona. El ayllu es una organización social, jurídica, económica, cultural, territorial y política; sus autoridades políticas son los *jilaqatas*, *mama t'allas*, los cuales se constituyen en guías y protectores de los comunarios.

El ayllu es una organización solidaria, donde todos tienen derecho a participar en su conducción. La base fundamental para el desarrollo económico, social y para cualquier actividad es la organización. Para el trabajo de las *aynuqas* se debe seleccionar el terreno y a hombres y mujeres según su experiencia. De la misma manera se organiza el trabajo de cooperación entre familias con el *ayni*, que es la colaboración en las chacras o para la construcción de casas (Juvenal Pérez, Challapata, 1997).

Sistema de organización del ayllu

Todos los comunarios están obligados a cumplir con el ayllu. El sistema de organización empieza desde la célula mínima: la familia, que va desde nuestros abuelos hasta hoy. El que representa al ayllu se llama *jilaqata*. Asimismo, a partir de la época colonial y posteriormente impuestas por el Estado, dentro del ayllu se tiene a las autoridades siguientes: corregidor auxiliar, agente co-

munal, alcalde escolar, presidente de junta auxiliar y su dirigente, vocales y otros. Estas autoridades tienen fuerza porque están en acción junto con el profesor de la escuela. Estas autoridades convocan a reuniones constantes, recomiendan y llaman la atención a las personas que tienen errores (Juan Maraza, Qaqachaka, 1997)

En el ayllu, la autoridad está de acuerdo con la capacidad y la experiencia que uno adquiere en la práctica, por haber ocupado los cargos importantes, según las costumbres, y los cargos administrativos, políticos, culturales en el territorio del ayllu o *marka*.

La autoridad tiene que ser en pareja, marido y mujer; no puede ser un soltero, ni un viudo (no sería de responsabilidad). Estas costumbres vienen de la misma cosmovisión; por ejemplo: *Uyiviri-mallku - Uyiviri t'alla*, todo es hembra y macho. No es como en otras organizaciones, como en las cooperativas, los sindicatos agrarios o el Estado boliviano. Si la autoridad del ayllu, como el *mallku* mayor de la FASOR, se tiene que ausentar, de inmediato la mujer o *t'alla* lo suple en el cargo con las mismas atribuciones.

La forma de elección es por votación y rotación. Esto ya es una norma dentro las comunidades. La elección de las autoridades se lleva a cabo en cabildos comunales, en los que deben participar todas las comunidades del ayllu. La elección tiene que ser democrática, con una base sólida de haber sido elegidos por todas las comunidades.

Una vez tomado el juramento, la autoridad saliente hace la transmisión de mando, enseña todo lo que le enseñaron sus antecesores, por dónde ir, y por dónde regresar. Debe aprender como rezo el mensaje recibido, además no tiene que sacarse el poncho, la chuspa (pequeña bolsa tejida, donde se llevan las hojas de coca), porque son símbolos comunitarios que protegen el destino de los comunarios, cada *kumum-wara* está contado en maíz, y piedritas blancas, que simbolizan y representan la responsabilidad de la autoridad frente a la población que tiene en su ayllu.

Anteriormente, las obligaciones de las autoridades eran velar por la protección de los comunarios, desde un ritual hasta cuestiones políticas. Así, la autoridad ordenaba que todos debían subir a los cerros más sagrados de cada ayllu, hacer los rituales (*ruwamintu*) o la distribución del agua de un manantial, con eso se evitaban las sequías. El acto se realizaba con los ancianos de la comunidad llamados amautas, como lo llevan a cabo en los señoríos de Quillacas todos los 20 de noviembre de cada año, para pronosticar el año agrícola.

Cambios en la organización del ayllu

El ayllu ya no es como era antes. La ropa está cambiando porque en estos últimos años apareció el *cayto* (fibra sintética) extranjero, por eso la gente poco a poco se va olvidando de hilar, tejer bayeta (de lana de oveja o alpaca). Actualmente se usan pantalones, chamarras, "tenis" blancos, pero también utilizamos ropa tradicional, como *chulus* (gorros), chalecos de lana.

El mismo idioma está mezclado, ya hablamos español, quechua y aymara. Entonces un originario de un ayllu habla una mezcla de palabras, porque antes se hablaba sobre todo el aymara.

Este cambio se está dando por la influencia de la escuela; en algunas regiones el ayllu es solamente como un apodo (Tiburcio Waraza Choque, Quillacas, 1997).

El ayllu ha sido bastante agredido por la cultura boliviana que, de alguna manera, ha perjudicado su desarrollo económico. Nuestras autoridades originales han sido reemplazadas por los representantes de las diferentes tiendas políticas; nuestras fiestas confundidas con las fiestas paganas, y nuestra religión con diferentes religiones, que lo único que hasta ahora hicieron es perjudicar el desarrollo de los ayllus.

Los cambios que actualmente sufre el ayllu son preocupantes. Las autoridades originarias no cumplen sus funciones, más bien son dependientes de las autoridades políticas; la cultura originaria se encuentra marginada, distorsionada, discriminada por la constante intromisión de culturas ajenas; la juventud es la que en este momento se encuentra arrastrada a aceptar todo lo que es foráneo en lo que se refiere a música, vestimenta, creencias, rituales.

Otro de los cambios se da en lo económico. Antes se producía para el mercado, nuestros productos salían para todas partes del país; en cambio, ahora la producción es mínima: sólo se produce para comer, nadie se preocupa de la producción, todos cosechamos a nuestra manera, porque con la intromisión del sindicato hemos ido perdiendo nuestras costumbres de producir.

Asimismo, en la política, ahora servimos a los partidos políticos. Durante los últimos años, nos hemos dado cuenta que los partidos políticos hacen uso de nuestros votos y, a la hora dada, no llega nada para nosotros. Por eso es que hasta ahora el ayllu existe porque resiste. Otro de los puntos que discutimos es la intromisión de los credos religiosos, que lo único que hacen es dividirnos y que peleemos.

En los ayllus tenemos las tres pachas: *alaxpacha* (universo), *manqaxapacha* (dentro de la tierra, subsuelo) y *akapacha* (superficie de la tierra), que también se conoce con el nombre de territorio. Es la base fundamental para la vida de todos los seres. El territorio nos da la vida con su alimentación diaria; su producción es constante, por eso decimos que es nuestro.

A los terrenos los denominamos de acuerdo con su forma y ubicación. Así, los conocemos con los nombres de *perazo*, *Mayuro qulli*, *Payuru qulli*, *Pacturu qulli*, *Ma waka sama*, y *ma milga* y otros. Estos terrenos de las mantas (zonas agrícolas húmedas o secas) pueden llegar a tener una superficie de 300 a 5 000 metros cuadrados o más.

La distribución de nuestras mantas

En las mantas mayores tenemos una autoridad que se llama *yapu pachaqa* o *yapu alcanti* o *jachi alcanti*. Está encargado de cuidar las chacras (cada chacra está en posesión de una familia) en todo el ciclo vegetativo, desde el primero de enero hasta la cosecha, así como las vigila de los animales dañinos.

Además, su cuidado se extiende a la protección contra el granizo, la helada y otros factores que impiden una buena producción. Es por eso que esta autoridad ocupaba un segundo lugar después de la autoridad principal.

También en la manta mayor existen áreas denominadas *Kumun Uraqui*, que es el terreno para las autoridades del ayllu, que a veces son tres *jilanqus*, tres *awatiris* y el alcalde mayor. Cada autoridad conoce cuál es su terreno. Con el cuidado de las autoridades tenemos buena producción, tanto en calidad como en cantidad; porque el terreno debe descansar por lo menos seis años.

Las mantas grandes ocupan un lugar determinado y están generalmente cerca de dos o tres comunidades. Cada año las mantas son diferentes. Para un mejor cuidado, la comunidad está en una manta. La manta está protegida por una muralla que no deja entrar al ganado.

En las mantas menores no existe el *yapu* alcalde y son bastante reducidas de tamaño. Las mantas menores siguen avanzando, teniendo otras mantas nuevas. Para levantar una manta nueva la gente tiene que reunirse, ponerse de acuerdo entre comunidades o familias, desde dónde corresponde la manta, viendo que alcance para la siembra y cosecha de todos.

Para delimitar una manta nueva, primero se marca el límite. Se reúne la gente diciendo ¿cómo estamos?,

en cuanto a los terrenos, ¿estamos iguales? o algunos están muy pequeños. Entonces se reúnen con sus autoridades y empiezan a reservar los terrenos uno a uno. Si alguno está un poco más grande, entonces hay que reducirlo a un tamaño igual.

El originario es quien antes pagaba la contribución territorial completa, una tasa. Pero antiguamente se pagaba en dos oportunidades; entonces el cabildo se realizaba dos veces: el 8 de septiembre, que es Nuestra Señora de Guadalupe, y el 20 de febrero, que es el día de San Sebastián. En estas dos fechas se pagaba por mitades la tasa; esto ha durado por lo menos hasta el año de 1978. Antes de llevar la tasa, se festejaba con chicha y coca, juntamente con todas las autoridades. Hasta ese año, los agregados aportaban la mitad de una tasa (4 bolivianos).

La contribución es muy importante porque define qué cantidad de tierra corresponde a la gente, considerando los agregados y los originarios. Desde 1978 hasta 1990 la contribución fue diferente porque se pagaba al tesoro departamental.

Hay otro grupo con más número de personas, al que se llama *Witu*. En esos años, ellos no tenían ni voz ni voto, pero también ocupaban terrenos y pastoreaban ganado. Entonces, estas personas aportaban según su alcance; podía ser la mitad de una tasa o una completa. Se trataba de un aporte voluntario.

Antes la vida comunitaria era importante. La convivencia pacífica, el trabajo comunitario hacía que todos viviéramos en armonía, trabajábamos juntos y no había un trabajo individual, ahora cada uno piensa para sí mismo. Con la Reforma Agraria se han empezado a destruir nuestros ayllus. Por eso es que la vida dentro del ayllu es muy importante, porque sólo en el *suma jaskaña* vamos a conseguir la satisfacción de las necesidades básicas y el control de la producción.

DESPUÉS DE MUCHO TIEMPO: EL PRIMER CABILDO

Un mes antes de la fecha de reunión, las autoridades originarias se movilizaron en sus ayllus para llevar propuestas de discusión y reflexión sobre la situación de los ayllus. Así, otra vez Quillacas fue el punto de encuentro. Llegó el 20 de noviembre. Desde el día anterior se observó la llegada de las autoridades, los representantes de los diversos poblados, inclusive de regiones alejadas del centro de reunión, como es el ayllu Tusqui, de la región de Coroma.

En realidad, la mañana del 20 de noviembre de 1989, el pueblo de Quillacas fue simbólicamente ocupado por las autoridades de cada ayllu: *jilaqatas*, alcaldes comunales, alcaldes de agua, corregidores, caciques; la mayoría portando sus varas o *santurumas*. Los líderes son de los pueblos siguientes: Santuario de Quillacas, Pampa Aullagas, Ucumasi, Aroma, San Martín, Tusqui, Condo K., Urmiri de Quillacas, Caico Bolívar, Guadalupe, Huari, Ancacato y otros. Primero, se concentraron para realizar un desfile, luciendo imponentes y majestuosas varas de mando. Las autoridades de mayor cargo o de ayllus mayores encabezaron el magno desfile. Después de hacer *jallallas* (¡hurra!) al ayllu, se levantó en alto la *wiphala* (bandera).

A continuación comenzó el acto de inauguración. Las autoridades originarias, en correcta disciplina, levantaron las varas para jurar que ese “congreso” fuera el inicio de la unificación de los esfuerzos en bien de la región y que sirviera para superar los problemas de cada ayllu. Además, se instó y se recomendó que cada participante aportara al máximo en el tratamiento del temario.

Uno de los temas de discusión fue el de que las autoridades estatales no trabajan para la comunidad, que el sindicato agrario es solamente una pantalla y no da valor a las autoridades tradicionales. Algunos hicieron alusión a las instituciones estatales que juegan un papel distorsionador con sus proyectos, pero la mayoría coincidió en el abandono total de parte del Estado, que no atiende sus demandas, pero sí los extorsiona, cobrándoles la contribución, la prestación vial, el servicio militar obligatorio. Algunos fueron rotundos en indicar que el Estado es un engaño.

La preocupación fundamental fue: cómo encarar nuestras reivindicaciones, cuál sería el instrumento que nos permitiría encontrar salida a la problemática de la región. Y, al cabo de mucha discusión entre conformar comités de defensa del ayllu y comités cívicos, surgió una propuesta inspirada en la creación de una instancia de cohesión comunitaria a nivel regional que, además, defiende los valores culturales del ayllu y su proyección socioeconómica.

Para reestablecer nuestra organización fue importante recordar nuestra historia, preguntando a nuestros mayores, sólo así podíamos edificar otra vez nuestra casa.

La organización nació a raíz de varios problemas. En 1985 existía un conflicto entre Sebaruyo y Soraqa y no había quién tratara de solucionarlo. Entonces, hubo

la necesidad de organizarnos. Así en las reuniones nos hemos informado cómo andaban nuestros abuelos en nuestros ayllus; descubrimos que el departamento de Oruro se había fundado con los ayllus grandes, Carangas, Soras y Quillacas, pero éstos eran como una pequeña nación que tiene su propia autoridad, el territorio del *jatun* Quillacas había sido grande: desde Chile hasta la Argentina (Vicente Huayllas, Quillacas, 1997).

La idea para la creación de ayllus vino de las autoridades y de los líderes de Quillacas y de Pampa Aullagas. En ese entonces

Nos hemos enterado que en Ginebra se firmó el Convenio 169, en el año 1989. El resultado era ayudar a los indígenas, pero ese apoyo nunca llegaba, más bien el gobierno estaba apoyando a sus grupos políticos, pero a nosotros, a los ayllus, nada.

Del ayllu a la organización étnica

Luego de realizadas las primeras reuniones, el intercambio de conocimientos, opiniones, surgió la pregunta: ¿cómo organizarnos?

Para llevar a cabo lo acordado recorrimos todos los ayllus. Había gran disposición de las autoridades; era oportuno porque por ese tiempo había una sequía que estaba destruyendo nuestra producción. Además, los líderes sindicales no tenían peso. En esa región no existía el sindicato agrario, no había una organización que pudiera luchar por nosotros y por las comunidades.

Así, se decidió hacer un seminario encabezado por Nicolás Torres, Eleuterio Huayllas. En esa oportunidad nos criticaron, diciendo que las autoridades originarias estaban relacionados con los corregidores y los subprefectos. La fuerza de las autoridades hizo que se impusiera la primera directiva:

<i>Mallku</i> mayor	Nicolás Torres	Pampa Aullagas
<i>Mallku</i> menor	Cirilo Acho	Guadalupe
<i>Mallku</i> secretario	Francisco Jallaza H.	Quillacas
Tesorero	Ciriaco Mamani	Ucumasi
Conflicto	Sergio Mamani	Aroma
Deportes	Jacinto Marge	Caico Bolívar

Formación de la organización

Acta de posesión

En el Ayllu Mayor del Santuario de Quillacas, tercera Sección Municipal de la Provincia Avaroa del Departamento de Oruro, siendo a horas 11.50 a.m. del día veintitrés de Noviembre de mil novecientos ochenta y

ocho años.- Se ha administrado posesión de la flamante organización Federación de Ayllus del Sur de Oruro para la mejor marcha de la Institución fue suministrado por el Sr. H. Alcalde Municipal Dn. Vicente Huayllas quienes recibieron el juramento de rigor para el cumplimiento de las funciones específicas y múltiples de la Región Sur de Oruro.

Una vez suministrada la posesión de rigor de manos del Sr. Vicente Huayllas, Honorable Alcalde Municipal, quien también recomendó a la nueva organización para que cumplan sus funciones específicas en favor de las Comunidades Ayllus del Sur de Oruro.

Así, desde su fundación ha venido trabajando en el fortalecimiento de la estructura organizativa y en el reconocimiento de sus autoridades por el Estado; para lo cual, la FASOR diseñó una estrategia de trabajo con cursos de formación, encuentros, visitas a los ayllus mayores del sur de Oruro.

La constitución de la FASOR fue muy importante porque después de muchísimos años se logró reunir a los ayllus de Quillacas, Pampa Aullagas, Condo, Huari, Qaqachaca, Kultha, Lagunillas, Peñas (Poopó) Uru Murato, Aucacato, Salinas, y los de Challapata, para tratar los problemas relacionados con el derecho de los ayllus, respecto a la administración de sus recursos naturales, su territorio y su cultura milenaria.

Los ayllus afiliados a la FASOR ocupan actualmente un extenso territorio. La falta de caminos y el difícil acceso para llegar a gran parte de los ayllus y de las comunidades dificultan aún la profundización en la formación de líderes y en el fortalecimiento de la estructura organizativa del ayllu. El trabajo se desarrolla por lo general mediante visitas a pie, realizando varias horas de caminata; situación que dificulta resolver problemas tan incómodos como el conflicto interétnico entre los ayllus Jukumanis, Laymis y Qaqachacas.

Hoy en día, los ayllus se están organizando en diferentes regiones, como en el caso de las autoridades originarias Jach'a Carangas, la Federación de Ayllus del Sur de Oruro y autoridades del Norte de Potosí, y otras organizaciones de ayllus en este territorio étnico altiplánico de Kollasuyo.

Objetivos de la FASOR

Generales

- ◆ Defender el ayllu como única alternativa de organización de las comunidades de la región sur del lago Poopó.

- ◆ Reivindicar las autoridades originarias para constituir el primer Parlamento quechua-aymara de la Nación Quillacas.
- ◆ Empezar un Plan Regional de Desarrollo en coordinación con las instituciones naturales de la región y organizaciones de desarrollo.
- ◆ Valorizar las manifestaciones culturales propias de la región, enalteciendo el idioma, la ciencia, las costumbres comunitarias, etcétera.
- ◆ Reivindicar las autoridades originarias para hacer prevalecer sus funciones y roles, de lo que es una autoridad originaria.
- ◆ Recuperar los derechos originarios, justicia social y defensa del territorio étnico heredado de nuestros antepasados.

Específicos

- ◆ Potenciar los ayllus por medio de grupos productivos en las diferentes ramas de producción.
- ◆ Recuperar los recursos naturales tanto mineralógicos y geológicos en beneficio de los ayllus bajo el control de nuestras autoridades.
- ◆ Empezar un proceso de concientización por medio de un programa que valore la cultura y coadyuve al mejoramiento de la educación y orientación en los diferentes grupos organizados dentro los ayllus.

Principales actividades de nuestra organización

Las actividades de la FASOR estuvieron centradas en: visitas a las comunidades, reuniones con autoridades, cursos, seminarios y recolección de información sobre diferentes problemas, necesidades de las comunidades, lo que nos llevó a efectuar algunas acciones en el marco de las posibilidades de la organización.

Hemos tenido varias experiencias. Una de las situaciones más preocupantes es con respecto a la tierra: el problema de la usurpación de tierras se da en la actualidad por parte de ex propietarios o latifundistas. Tal el caso de la hacienda Qariri, donde hemos encontrado seis familias trabajando para un patrón en condiciones de colonos. El propietario de la mencionada hacienda, no contento con la propiedad que tiene, trató por vías "legales" de despojar de tierras al ayllu Kuntur Apache-ta, donde la FASOR pudo intervenir oportunamente, apoyando en la defensa de nuestra tierra. También hemos encontrado, en la región de los ayllus de Qaqacha-

ka, un pleito a nivel de Prefectura, respecto a la apropiación de nuestras tierras.

Logros importantes en la vida de la FASOR

Luego de haber recordado el camino andado por nuestra organización, es importante tener en cuenta los logros obtenidos; logros cualitativos y cuantitativos que deben plasmarse en la fortaleza de nuestros ayllus y sus autoridades, así como en la mejora de la vida de los comunarios, en especial de los niños y jóvenes.

El ayllu mayor de Qaqachaca corresponde a la primera sección del municipio de Challapata, de la provincia Avaroa, departamento de Oruro.² Qaqachaca cuenta con seis ayllus menores, 20 comunidades y 53 estancias distribuidas en tres pisos ecológicos.

Cordillera. La región donde están los cerros más elevados, con 3 981 metros sobre el nivel del mar, habitada por cóndores y águilas. No produce nada, solamente llanta, chachacoma, flor de puna, papusa y copana, es decir, una serie de hierbas.

Altiplano. En esta zona se cultivan todas las variedades de papa, así como todo tipo de cebada; se crían camélidos y otros animales más.

Cabeceras. En las cabeceras de los pisos ecológicos de Qaqachaca se plantan: 50 variedades de papa, haba, maíz, oca, zapallos de mediana calidad, hortalizas y otros cereales más.

Para tener un mayor desarrollo económico se precisa bastante agua. Existen pocas filtraciones de agua natural; en algunas partes tiene salitre y en otras es normal.

Hacia la solución del conflicto territorial

Guerra por el territorio: qaqachacas y laymis

Desde tiempos ancestrales hay algunos antecedentes de esta guerra. Luego de la conquista, Qaqachaca fue una pequeña estancia de Pukuwata, en la antigua federación Q'ara-Q'ara del norte de Potosí. Quizá como resultado de ello es que los qaqachacas afirman que una de las torres de la iglesia de Qaqachaca pertenecía a los ayllus de Pukuwata, de la provincia Chayanta de Potosí, y la otra torre, del lado de la derecha, a los ayllus de Laymi de la provincia Bustillos de Potosí.

Ya avanzada la época colonial, Qaqachaca fue un anexo de la doctrina toledana de San Pedro de Condo. Éste, a su vez, formaba parte de la federación de Quillacas Azanaque. La dependencia de Condo se extendió

en los tres pisos ecológicos hasta tiempos de la república (1825).

En el siglo XVII el ayllu mayor de Qaqachaca estaba constituido solamente por tres ayllus: Cagualli, Kallapa y Sullkayama. Posteriormente, según las autoridades de Qaqachaca, con base en algunos testimonios encontrados de esa época, indican que había cinco ayllus: Quimza Cruz, Arriba Livichuco, Cagnalli-Kallapa y Sullkayana. Éstos aparecen últimamente en el croquis de Qaqachaca de acuerdo con la creación de la provincia Avaroa, promulgada por una ley del año de 1903. Qaqachaca aparece como anejo de los ayllus del altiplano del departamento de Oruro.

El conflicto

En el año de 1949, los qaqachacas iniciaron un juicio o demanda administrativa ante las autoridades de la provincia Bustillos, de que el ayllu Laymi, con sus estancias de Pata-Pata Grande y Chico y Tirani, Purakas y los jukumanis se abstuvieran de pasar sus linderos en los lugares llamados Toropalca hasta Apacheta, mojones de tierras entre los qaqachacas, laymis y jukumanis, en las provincias de Bustillos de Potosí y de Avaroa-Oruro.

En 1993 se produjo, en el territorio de Quillacas-Azanaque, un enfrentamiento por las tierras en disputa, que cobró muchas vidas de los ayllus en conflicto: los laymis, de la marca de Chayanta (provincia Bustillos), y los qaqachacas, de la marca de Quillacas-Azanaque (provincia Avaroa).

Los esfuerzos de pacificación

Un qaqachaca hizo llegar un informe a la FASOR, diciendo de que en el año de 1961, por primera vez, los jukumanis habían usado armas de fuego del ejército, hiriendo de muerte a varios niños de la comunidad de Pampahasi (ahora Villa Belén). Desde aquella fecha comenzaron los enfrentamientos con armas de fuego.

La FASOR tomó nota de las denuncias escritas por las autoridades de Qaqachacas, *jilaqatas* de los ayllus Nicanor Condori y Santos Colque, de las comunidades de Sullkayama y del ayllu Kallapa, que se encuentran en el sector de linderos en conflicto.

Nuestra actividad se centró en los ayllus de Qaqachacas. Desde 1991 nos reunimos con ellos y con todas las autoridades originarias. Los ayllus de Qaqachacas en conflicto son: Cóndor Pujio, Jilavi, Villa Belén, Chullpa Loma, Apacheta; en el norte de Potosí estaba Chiruya, Luluni y Cazacachi.

Empezamos a trabajar con los colindantes; cada cual estaba armado con sus máuseres. La demanda de éstos era muy triste. Entonces comenzamos a que los hermanos tomaran conciencia de por qué ellos estaban peleando, cuál era el motivo. En principio, decían que era por la mala delimitación; al final era por rebeldía, revancha, porque habían matado a sus padres y a sus abuelos.

Las ofensas y los ataques vienen de ambos lados. Muchos cuentan que sus familiares fueron amarrados a los cactus y así morían; que a las mujeres les ponían piedras sobre sus espaldas, las agarraban con lazo y las echaban en las aguas calientes de Juluni, o simplemente las mataban en el camino; incluso se habló de robos de mujeres de ambos lados.

El día 23 de marzo de 1994, las autoridades políticas, militares y las originarias, como la FASOR, nos encontramos en un lugar llamado Tripartita, que quiere decir tres mojones, un mojón de ayllus del Pocoata, otro de Jukumanis y otro de Qaqachacas. Estuvieron allí las autoridades de Potosí y Oruro, el general de la Segunda División de Oruro y del Instituto Geográfico Militar de Oruro, y el párroco de Challapata, quien realizó una misa de campaña en presencia de las autoridades y de los líderes de los ayllus Jukumanis, Qaqachacas y Laymis.

Posteriormente, se tomó en cuenta el mandato de las leyes del Estado boliviano en el marco de la Constitución Política del Estado, dando fin a la guerra entre los hermanos jukumanis, qaqachacas y laymis, porque han peleado durante años. Sin darnos cuenta, hemos ensangrentado y hemos llevado luto en la comunidad, dentro de los ayllus. También se han robado animales de carga y de alimentación y cosechas. Por culpa de esta guerra, las comunidades de ambos departamentos (Potosí y Oruro) han sido postergadas en educación, salud, nutrición, producción, vivienda, caminos, medios de comunicación, artesanías, culturas y mercados.

A partir de esa fecha se acabó la pelea entre hermanos originarios de los ayllus de Jukumanis y Qaqachacas, y también se puso fin al robo de animales y a los asaltos a las producciones de papa, trigo, maíz de sus parcelas, porque somos hermanos originarios de los ayllus de Tahuantinsuyo, no tiene que existir el egoísmo, ni envidia, ni riñas.

Desde ese encuentro en Tres Mojones se acabó todo porque estamos, los militares, por su lado, y la FASOR, por el nuestro, a favor de solucionar de manera definitiva el conflicto territorial de los ayllus Jukumanis y Qaqachacas y porque estamos dentro del marco de la

ley del Estado boliviano. Las autoridades de la FASOR han tenido empeño para solucionar este problema. El que levanta el arma de fuego tiene 30 años de prisión; el que roba, también 30 años de cárcel; el que mueve el hito, 30 años de arresto en la cárcel de San Pedro, porque las fuerzas armadas y las autoridades originarias, como la FASOR, hemos venido para poner fin a esta guerra entre hermanos. Estamos acomodando dos puestos militares Ranger 24 de Infantería y Regimiento Illimani de Uncía para velar por la pacificación entre las poblaciones colindantes en esta zona, hasta que haya una solución definitiva.

Finalmente, se decidió respetar los convenios del año de 1976, por los cuales el Instituto Geográfico Militar había puesto los hitos; se despidieron y abrazaron como hermanos para dar una solución satisfactoria al problema.

En una asamblea general, la FASOR declaró, junto con todas las comunidades linderas de Qaqachacas, como son Jilavi, Cóndor Pujio, Villa Belén, Chullpa Loma, Cohachapi, Challacunca, Oritaca, Jachusana, Parinpampa y otros más, planificar, a través de estas comunidades, con los *mallkus* de la FASOR, la organización de quiénes han de ser los representantes para solucionar el conflicto territorial de los linderos entre los ayllus Qaqachacas y Jukumanis, dónde va a permanecer el puesto militar del Regimiento Ranger 24 de Infantería de Challapata, y cuál va a ser la táctica que hemos de utilizar: el diálogo con las comunidades de los jukumanis.

Después, se decidió organizar en cada comunidad sus representantes para dialogar con las autoridades políticas y con los comunidades en conflicto; eligiéndose de esa manera a los líderes que tendrán la responsabilidad de visitar las zonas del conflicto:

Comunidad Villa Belén

1. Erasmo Caqui
2. Mario Caqui
3. Vicente Almendra

Comunidad Jilavi

1. Nicanor Copa
2. Andrés Aica (corregidor)
3. Rosendo Copa
4. Gregoria Choque

Comunidad Cóndor Pujio

1. Expedito Choque
2. Rufino Choque
3. Esteban Sanka

4. Severino Choque

Comunidad Parinpampa

1. Modesto Tarqui
2. Santos Ochoa (corregidor)
3. César Tarqui

Comunidad Cachusana (Cututo)

1. Cipriano Aica
2. Teófilo Chiri (corregidor)

Comunidad Parco

1. Mario Flores (corregidor)
2. César Tarqui

Muy temprano del día, nos reunimos la FASOR y el puesto militar Cóndor, o sea, oficiales del Regimiento Ranger 24 de Infantería, para mandar una patrulla de militares a la comunidad de Coyacachi. Determinamos mandar 12 soldados y un subteniente para que entraran en contacto con las autoridades de Coyacachi Jukumanis. Después de un largo recorrido, no ubicaron a las autoridades, ni a las familias de Coyacachi, ni a los pastores; se ocultaron en sus casas y una de las mujeres gritó:

¿Qué quieren? Ahora hemos de correr a los soldados y a las autoridades que los acompañan. Con nosotros no hay solución. Ustedes de Qaqachacas, de comunidad Cóndor Pujio, tienen que devolver a nuestros esposos que han matado. ¿Cómo es posible arreglar? si nos han robado nuestros ganados; todavía tienen pie para venir aquí a nuestras casas. Ahora los hemos de apedrear; mejor váyanse; con sus soldados no habrá paz, si no nos devuelven lo robado (testimonio de una comunaria de Jukumanis).

Escuchando esto, los soldados y las autoridades comisionados se retornaron a la comunidad Cóndor Pujio.

Los intentos de pacificación han sido muchos: unos quedaron en la nada, otros avanzaron en la comprensión y confianza hacia sus autoridades. La instalación de los puestos militares llegaba después de un largo trámite, que viene desde el año de 1992. En este proceso hubo gente sindical, con tendencia trotskista, que dificultó la pacificación. A pesar de toda la intromisión foránea, los esfuerzos de nuestra organización, al fin, se vieron coronados. La pacificación trajo alegría y bienestar a muchas comunidades; el acto fue recibido con fiestas y ceremonias rituales.

Empiezan a dialogar hermanos de Jukumanis y Qaqachacas para hacer un documento de arreglo o de pacificación definitiva del conflicto de tierras. Un acta

de transacción entre qaqachacas y jukumanis para nunca más pelear ni robar, ni tener riñas en los mojonos. Sabemos que, con las recomendaciones, está el seguimiento de las leyes del Estado. El documento está firmado por los representantes de los linderos de Jukumanis y Qaqachacas, las autoridades de la FASOR, los militares y otras autoridades de las provincias Avaroa de Oruro y Bustillos de Potosí.

El día 1 de junio nuevamente nos reunimos las comunidades linderas de Qaqachacas con la presencia de las autoridades de la FASOR para analizar el documento de transacción entre jukumanis y qaqachacas, en Tres Cruces. En primer lugar, las comunidades de Villa Belén observaron el documento de transacción, a pesar de existir la duda, porque los jukumanis se han acostumbrado a firmar cualquier documento de transacción con multas, con arrestos, y después se burlan de las autoridades superiores y se alistan para pelear. Ahora obedecerán el documento firmado en representación de todas las comunidades.

Ya estamos cansados de hacer documentos de ese tipo; hemos ido hasta el Senado a firmar documentos de buena conducta. Pero ahora estamos queriendo solucionar con el respaldo de las autoridades militares y las de la FASOR; ellos harán el seguimiento.

Luego de recibir alguna información de las comunidades participantes, la FASOR invitó a los delegados de ambos lados, llevándose el encuentro con mucha alegría y música autóctona. Las autoridades de la comunidad de Chiruya pasamos unos momentos de estadía con las autoridades de Qaqachacas y la FASOR. Asimismo, se visitó a la comunidad de Luluni, donde también fue recibida la FASOR. Se decidió apoyar a diferentes lugares con proyectos destinados a la salud, educación, producción y artesanía, entre otros.

Tras gran esfuerzo, hemos solucionado en 1994, el conflicto de los jukumanis y qaqachacas. La participación del Estado fue nula, si se considera que el trabajo de toma de conciencia y de formación en los diferentes ayllus es el que ha permitido el cese de la guerra.

A partir de esto se ha trabajado en la educación. Los profesores, después de mucho tiempo, volvieron a las escuelas. Muchas viviendas que habían sido quemadas, fueron reconstruidas. La vida, sobre todo entre los jukumanis, ha vuelto a la normalidad. Las mantas, que habían sido abandonadas por motivo de la guerra, ahora son productivas; lo mismo sucede con la crianza de sus camélidos.

Después de la pacificación entre jukumanis y qaqachacas, pareciera que el conflicto contagió a los otros ayllus de Qaqachacas, las comunidades de Huaritaka, Challacunca, Cohachapi y Chullpa Loma, y por el lado de los laymis, las comunidades de Cututu, Sorasora, Patapata y Tirani, pertenecientes a la provincia Bustillos del norte de Potosí. Los enfrentamientos en esta parte son constantes, a pesar de haber sido importante el puesto militar. La intervención estatal igualmente es nula porque, primero, no conoce la zona y, segundo, no es de interés para el Estado.

Hasta hoy, una de las actividades centrales de la FASOR es el tema del conflicto territorial. Las autoridades estatales, a pesar de los intentos de solución, no muestran preocupación, a diferencia de quienes a diario vivimos en los ayllus. La solución es difícil porque la situación data de años atrás. El esfuerzo de la FASOR en la pacificación juega un papel importante, porque es la única instancia que recorrió los linderos en disputa. Se corrió mucho peligro, incluso las vidas de los *mallkus* fueron amenazadas de muerte. Se firmaron varios convenios de pacificación, todos con resultado parcial. La solución es parcial, aún no está concluida.

EXPERIENCIAS A RECORDAR EN LA VIDA DE LA ORGANIZACIÓN

Nuestra participación, junto con nuestras autoridades locales, es decidida. Así, desde Livichuco contratamos una movilidad (un transporte) hasta la ciudad de Oruro. Con el grupo de Livichuco preparamos un carnaval verdadero de la región, que lleva el nombre de Anata. El grupo estaba conformado por 45 personas. En esa plaza nos preparamos, el conjunto, pero antes *acullicamos*, cada grupo con su coca, siempre recordándonos de nuestros dioses, *Isquinas*, *Uyviris*, *Sayxatas*, para encomendarnos en este gran carnaval andino, que era la primera experiencia de participación en la ciudad de Oruro.

En ese momento nos reunimos con nuestra autoridad originaria, el *mallku* mayor de la FASOR y partimos en compañía de nuestras autoridades originarias. Por la tarde participamos en el Teatro Aire Libre y en el concurso resultamos los ganadores del Primer Carnaval Andino.

Esta presentación se llevó a cabo en la fiesta de la Comadre, un día jueves. Desde ese momento valoramos a la FASOR, porque ya nos hemos hecho conocer con nuestra música y nuestra danza de los pueblos origina-

rios que tenemos en los ayllus.

En ese mismo año la FASOR lanzó un carnaval andino en Challapata. Ahí estuvieron presentes Qaqachaca, Kultha, Condo y otros ayllus, con sus respectivos grupos. Fue una oportunidad para enaltecer nuestra cultura, nuestra danza. Esta experiencia se trasladó a los ayllus de Qaqachaca, porque se ha hecho una costumbre la entrada de la Anata. Muchos grupos autóctonos visitaron la ciudad de La Paz, en diferentes eventos, como forma de mostrar nuestra danza, que se conoce muy poco a nivel nacional.

Piedras en el camino de la organización

El proceso organizativo de los ayllus, que es como un camino que debe ser andado por las autoridades y los comunarios en general, enfrenta una gran dificultad con la interferencia del sindicato campesino. Esta situación se produce desde la Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Oruro (FSUTCO) que, desde un principio y en forma sistemática, ha desconocido a la organización de los ayllus.

Lo primero que mostraron fueron celos por el liderazgo en la región. Los sindicalistas nos injuriaban, diciendo que existía un paralelismo, que el movimiento campesino tenía una intención derechista; pero nuestra organización está dirigida a fortalecer a nuestras autoridades del ayllu, con capacidad de enfrentar procesos que nos ayuden a salir de nuestra pobreza. Dentro de este contexto conflictivo se tramitó la personería jurídica.

Mucha gente pensaba que el ayllu era volver a cómo se vivía antes; inclusive hay que decir que las mismas personas de las comunidades, que habían emigrado hacia las ciudades, pensaban que el ayllu era muy retrasado. Esto trajo desilusión a los fundadores, quienes trabajaron mucho recorriendo, con sus propios recursos, los ayllus del sur de Oruro.

Todos andaban así: se caminaba con pan y [maíz] tostado, nos subíamos en un camión por ejemplo para llegar a Kultha y teníamos que caminar, siempre a pie. A veces, después de mucho caminar, no teníamos ningún resultado (Entrevista a Nicolás Torres, Challapata, 1977).

Otro entrevistado nos cuenta:

Que el mallku mayor de la federación en esa región ha sufrido mucho, porque a veces andaba a pie, en la lluvia, en el viento, sin comer, a veces mal dormido, haciéndose pasar con el frío hasta enfermarse; porque así es el caminar de

nuestras autoridades, en esa región se quedaba a veces semanas haciendo reuniones en cada comunidad. Entonces, me parece que la única organización, como matriz de los ayllus, responde y sabe de las necesidades que tiene la comunidad en cada región (Entrevista a Benjamín Huarachi, Challapata, 1977).

La intervención sindical a la FASOR

Dentro de nuestro caminar, uno de los principales problemas fue el enfrentamiento con los dirigentes sindicales. Cuando se produjo la intervención a la FASOR por parte de la Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Oruro (FSUTCO) estaban presentes las 15 provincias del departamento de Oruro. Una mayoría de las provincias apoyaron a la FASOR, a pesar de su línea sindical. La lucha fue de frente.

Hermanos de las diferentes provincias del departamento de Oruro y señores autoridades originarias de los ayllus. Antes de intervenir tienen que pensar bien, no se hace muy rápido, como ustedes están haciendo. ¿Por qué digo esto en cada región o zona? La necesidad nos permite organizar y también tenemos derecho de organizar como ayllus de esta región (Vicente Choqueticlla, Sivaruyu, 1977).

Cuando surgió nuestra organización, quienes se opusieron fueron los dirigentes sindicales. En el proceso también enfrentamos problemas, porque ellos cuentan con muchos recursos económicos y siempre estuvieron al mando de los partidos políticos; en cambio, nuestra organización no obedece a ningún patrón político, nuestro objetivo son nuestros ayllus, responder a las necesidades de nuestras organizaciones locales. La diferencia con el sindicato es que nosotros somos una organización milenaria, y tenemos nuestra propia voz y pensamiento, por eso luchamos por la defensa de nuestro territorio.

Nuestros objetivos actuales son los mismos de cuando se inició la organización

La FASOR de antes estaba más dedicada a responder a los ayllus con proyectos concretos. Tenemos varias experiencias, unas exitosas y otras de fracaso, donde terminado el proyecto también habían terminado las actividades; no existía el espíritu de seguir trabajando. Sin embargo, esto sirvió de experiencia para evaluar nuestro trabajo. Nuestros objetivos estuvieron destinados a responder en forma rápida a las necesidades de los ayllus.

En cambio, ahora es distinto. Nuestra organización requiere responder a necesidades e intereses más profundos; de ahí la urgencia de formar a nuestros líderes, para que desde nosotros existan propuestas de solución a nuestro problema fundamental, como es la pobreza. Además, la experiencia de nuestros ayllus y su relación constante con el Estado nos ha obligado a formarnos en temas importantes para nosotros, como es la ley 1 257, ley del Instituto Nacional de la Reforma Agraria (INRA), ley de participación popular y otras que atañen a nuestros intereses como pueblo indígena.

Cuando hablamos de cambio en nuestra organización, podemos indicar que antes, con la imposición del sindicato, nuestras autoridades eran inferiores a los sindicalistas, nuestros hermanos se dejaron llevar por la ideología izquierdista, y todo era “compañero”. Para ellos, las autoridades tradicionales representaban sinónimo de atraso en el país; nuestra cultura y costumbres pertenecían a la época arcaica; los viejos no representaban nada. A todo esto han ayudado las religiones que, como hongos, empezaron a aparecer en nuestras comunidades y ayllus. Nuestras costumbres estaban siendo olvidadas; era triste porque no existía respeto a los mayores; pero nuestra organización apoyó bastante en la consolidación de nuestra identidad.

Con nuestra organización hemos empezado a valorar nuestra vestimenta; ahora no existe el temor de usar el poncho, más bien es sinónimo de respeto, antes sólo era usado en nuestra casa y no afuera. Ahora nuestra identidad se encuentra más fortalecida. Usamos el poncho, no por querer ser exóticos, sino porque nosotros somos del ayllu, y nuestra identidad la llevamos en nuestra vestimenta, en nuestro idioma y en la forma de ser indígenas.

El sindicato tiene que ver con el surgimiento de los centros mineros y las haciendas, la existencia de peones y colonos. El ayllu no tuvo patrón; siempre en el ayllu obedecimos a nuestras autoridades. Ahora, por el desengaño del sindicato, muchas regiones como es el caso de La Paz, se están convirtiendo en ayllus. Esto como resultado de la crisis del sindicato, debido a la manipulación y corrupción de sus dirigentes. El ayllu es la única alternativa de solución para los pueblos indígenas.

Caminando: el actual proceso organizativo

Una parte fundamental de nuestro trabajo actual es formarnos como autoridades originarias, y para ello

hemos realizado cursos, seminarios y talleres sobre cómo encarar los problemas que se viven en los ayllus. Uno de ellos es la ley del INRA, que nos reconoce como ayllus, pero no nos da el derecho de gobierno en nuestros territorios.

Una de las tareas importantes es haber conformado, a partir de la FASOR, una organización matriz que agrupe a los tres departamentos, La Paz, Oruro y Potosí, y esto se ha empezado desde años atrás.

El Primer Encuentro de Autoridades Originarias nos permitió discutir sobre el rol de las autoridades. Esto se hizo en forma paralela a la Federación de Ayllus Originarios del Norte de Potosí, donde ambas organizaciones se apoyaron mutuamente. Este trabajo se amplió con la coordinación de la Federación de Ayllus y Comunidades Originarias de la Provincia Ingavi, del departamento de La Paz. Así se tuvo en los tres departamentos, tres organizaciones matrices, lo que permitió consolidar nuestro proceso como ayllus (Ramón Conde, Challapata, 1977).

Nuestra formación tiene que ver con cursos, seminarios, talleres en los propios ayllus. Todo el proceso de planificación y ejecución es realizado por la FASOR. Aquí tenemos un problema: también las organizaciones estatales y las no gubernamentales (ONGs), durante estos últimos años, han entrado a este trabajo. Nosotros vamos con nuestros propios medios, los técnicos para los temas somos nosotros; evidentemente, no somos expertos, pero nuestra experiencia nos ha llevado a pensar y a reflexionar.

La realización de los seminarios parte de los ayllus y el apoyo es mutuo. Las responsabilidades vienen de ambas partes, no como acostumbran a realizar las ONGs, que les pagan todo. A veces hemos enfrentado este problema; sin embargo, la necesidad de formarse ha sido más fuerte. A nuestros seminarios asiste mucha gente: líderes hombres y mujeres, jóvenes y ancianos. Es una alegría cuando llegamos a los ayllus, la gente nos espera con mucho entusiasmo y son dos o tres días de compartir entre nosotros, donde todos somos iguales, y todos debemos aprender a dar propuestas de solución, porque nosotros somos los que vivimos en nuestro ayllu.

Así hemos llevado muchos seminarios sobre temas como el derecho indígena. Se ha invitado a líderes de nuestros ayllus y nos hemos dado cuenta de la necesidad de formarnos en todos los aspectos, desde el liderazgo hasta la elaboración de proyectos. A partir de ello,

se ha invitado a jóvenes, hombres y mujeres, a los seminarios, para que exista una forma de trabajo conjunto.

Actualmente la FASOR tiene una preocupación y es la escuela de líderes, porque existe la necesidad de que seamos nosotros, los ayllus y sus autoridades, los responsables del futuro de nuestro pueblo. Sabemos, por diferentes hechos importantes sucedidos en el país y a nivel exterior, cómo han sido los 500 años y el Decenio de los Pueblos Indígenas, cómo las leyes nacionales e internacionales tratan el problema indígena en todo el país.

Las organizaciones gubernamentales y las ONGs son las que se encuentran trabajando en nombre de los ayllus; en cambio, los interesados nos encontramos al margen de ello. De ahí la necesidad de que sean los ayllus los que planteen propuestas de solución de sus problemas, porque resulta fácil pensar desde los escritorios, sin antes conocer la realidad en que nos debatimos.

La experiencia de trabajo y el caminar constante cerca de nuestras autoridades, curacas, *jilanqus*, segundas mayores, nos ha llevado a buscar nuestros títulos coloniales porque, de acuerdo con la ley del INRA, tenemos diez años para la modificación y la tramitación de la titulación de nuestra tierras.

En defensa de nuestro territorio

La Constitución política del Estado declara que Bolivia es un país multiétnico y pluricultural. El derecho originario de primeros pueblos (primeros habitantes) es la base jurídica y legal de la propiedad de la tierra y del derecho a la administración del territorio.

La lucha de los pueblos indígenas contra el colonialismo, la discriminación, el desconocimiento de sus derechos fundamentales, ha llevado al sistema de las Naciones Unidas, mediante la Organización Internacional del Trabajo (OIT) a modificar el Convenio 107 y a redactar el Convenio 169, que prevé una serie de derechos y garantías a los pueblos indígenas. Estos derechos y garantías se refieren a:

- ◆ Reconocimiento a la conciencia de identidad de pueblo.
- ◆ Salvaguarda de los derechos de los pueblos indígenas sobre: valores culturales, costumbres e integridad.
- ◆ Participación de los pueblos indígenas en la elaboración de planes y programas que atañen a su desarrollo.

- ◆ Derecho y fomento a la autogestión.
- ◆ Reconocimiento de tierra y territorio indígena, que comprende recursos naturales y hábitat.
- ◆ Derecho al territorio: participación en la utilización de recursos naturales, administración y conservación.
- ◆ Derecho a nuevas concesiones de tierra para aliviar el minifundio.
- ◆ Medidas colaterales de fomento a la educación en la propia cultura, lengua, formación profesional de acuerdo con las necesidades e intereses de los pueblos indígenas, y la formación y administración de institutos de formación profesional.
- ◆ Aplicación del Convenio 169, mediante su difusión a través de medios de comunicación masiva y su traducción a idiomas nativos.
- ◆ Compromiso del Estado de fomentar el desarrollo de los pueblos indígenas a través del Convenio.

Toda esta reflexión nos ha llevado a la necesidad de luchar por nuestro territorio, lo que para nosotros es la vida, y la respuesta a todo nuestro problema de pobreza. De ahí la tarea de asumir el control de nuestras propias organizaciones, la forma de vida y de organización basada en el ayllu.

NUESTRA ORGANIZACIÓN HOY EN DÍA

Después de muchos años de trabajo, la Federación de Ayllus del Sur de Oruro podemos decir que hemos alcanzando nuestros objetivos. Quizá empezamos muy de la base, teníamos experiencia local, pero ahora tenemos experiencia nacional, porque la FASOR es parte del movimiento indígena de Bolivia. Por ello la necesidad de que, desde los ayllus, enfrentemos un proceso de modernidad; por ejemplo, la instalación de un medio de comunicación, una radioemisora, en Challapata, propia de los ayllus que esté dirigida y manejada por los aymaras. Requerimos acceder a la ciencia y a la tecnología que sirvan para el bienestar de nuestra gente. Nuestros hijos tienen la obligación de educarse para servir al ayllu.

Durante estos últimos tiempos muchas ONGs han recibido cualquier cantidad de dinero en nombre de nosotros, como un apoyo económico, para que pudieran desarrollar sus actividades agrícolas o ganaderas en el ayllu. Pero, lamentablemente, esos fondos no han sido destinados a nosotros; parece que se han esfumado; quizás en las esferas del mismo Estado.

Las ONGs han llegado a muchas zonas de nuestro ayllu para poder contribuir, sobre todo en la producción agrícola y ganadera; pero esto no ha sido suficiente, sus tecnologías no se extrajeron de la propia realidad, sino que más bien han sido importadas de otras regiones, que son muy diferentes al ambiente en el cual nosotros desarrollamos nuestras labores.

OTRAS ACTIVIDADES

Durante los primeros años de vida, la FASOR apoyó un proyecto pequeño para la implementación de la escuela de Pampa Aullagas. Ahí se construyeron dos aulas: una para carpintería, mecánica y artesanía y otra para clases de alfabetización.

Después hemos tenido en el ayllu Churu un proyecto de cerámica, para la producción de ladrillos, tejas y ollas. En el ayllu Quillacas se implementaron hornos de cerámica para hacer ladrillos y tejas.

En Castilluma, cantón Kultha, se ha colaborado directamente en infraestructura, con el apoyo del grupo de belgas Chanterany, quienes financiaron. Se construyó una posta sanitaria y taller artesanal que cuenta con dos ambientes, uno pequeño, destinado a la posta, y otro grande, que es para el taller de artesanía. También es lugar de reuniones, cabildos y asambleas. En Kultha se apoyó la producción de ajo, otorgándoles semilla.

Construcción de la oficina de la FASOR

La FASOR construyó su propia oficina en Challapata, apoyada por los grupos de belgas Chanterany. Para la construcción, muchos ayllus colaboraron en forma voluntaria con mano de obra, porque era importante tener un centro o lugar de reunión.

APSU Livichuco

Los ayllus de Qaqachaca reciben el apoyo de la FASOR con cursos de orientación, pero antes había una organización de artesanos en la comunidad de Livichuco, llamada APSU. Entonces el líder de la comunidad de Livichuco entró en contacto con los miembros de la FASOR, enviando una carta de apoyo en los teñidos naturales. Así se programaron varios cursos. De esta necesidad salió el apoyar a este centro artesanal.

Ahora la organización APSU está a punto de construir su propio centro en la ciudad de Challapata. En la organización APSU se producen textiles y prendas de

vestir. Ya estamos en la primera etapa de producción artesanal. El objetivo central es hacer de APSU una microempresa, manejada por la organización.

Vuelta Blanca-Proyecto Colchones

Los miembros de la FASOR prepararon este proyecto en la comunidad de Vuelta Blanca, que está ubicada en el cantón Huancani. Ahí se construyó un depósito, una oficina y un taller para elaborar y producir colchones de lana especial. Estos señores no lograron concluir todo su trabajo porque la materia prima que ellos tenían era de pésima calidad y estaban yendo a comprar la lana a Sucre.

Creo que no funciona. Entonces, no se ha dado seguimiento al acabado de la construcción de la infraestructura, pero de alguna manera hoy los comunarios están utilizando esos ambientes para otras actividades del pueblo.

Proyecto Quinua

El apoyo al proyecto de producción de quinua en Sebaruyo ha permitido constituir un fondo rotatorio, el que se distribuye entre quienes participaron en este proyecto. A pesar de las deficiencias y dificultades, el proyecto logró salir exitoso, por cuanto muchas familias se beneficiaron.

El apoyo de OXFAM América

Con mucha suerte se recibió la visita de un representante de OXFAM, que oportunamente apoyó y permitió empezar otra etapa de la FASOR. De esta manera, en la presente gestión, podemos enumerar una movilización más dinámica de sus dirigentes, sobre todo en el aspecto organizativo.

Al comenzar este período, hemos entrado en otra etapa: recomenzar el trabajo de la organización con mucha más calma. Reconocemos que al fundarse la FASOR había un apuro: demostrar a las comunidades que esta organización sí funcionaría, evitando quedarse en el simple discurso. Pero, como dijimos, la FASOR quizás se estaba convirtiendo sólo en una organización tramitadora de proyectos, pues recibía pedidos permanentemente y la organización se preocupaba por atender esas necesidades, aunque previamente hacíamos reuniones con la comunidad para discutir y verificar la justificación del proyecto. Rescatamos esta experiencia co-

mo positiva, ya que la comunidad quiere ver hechos y no palabras. Pero la FASOR nace con un gran contenido ideológico y creíamos que el activismo nos estaba haciendo perder la perspectiva. De ahí que en este último período nos dedicamos principalmente a la formación de nuestros líderes.

CONCLUSIONES

FASOR: parte de un proceso nacional de ayllus (CONAMAQ)

La FASOR, con base en una preocupación colectiva de los mismos ayllus, impulsamos la constitución de una organización mayor, que nos permita consolidarnos como ayllus, y que represente, a nivel nacional, a todos los pueblos indígenas, a las autoridades originarias y comunarios de los diferentes ayllus de los departamentos de La Paz, Oruro y Potosí. Además, con la finalidad de establecer una relación de igual a igual con el Estado boliviano, respetando los derechos que nos corresponden como pueblo indígena.

Es por eso que fundamos el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), el 23 de marzo de 1997, en una reunión realizada en la localidad de Challapata, departamento de Oruro. En la misma participaron en forma masiva las diferentes autoridades originarias de los departamentos del occidente boliviano. Creamos el CONAMAQ para nuestra propia protección como pueblos originarios de la región andina de Bolivia, porque el sector occidental de Bolivia no cuenta con ningún tipo de organización que nos represente en diferentes instancias, por lo que nos encontramos postergados en nuestro desarrollo como pueblo indígena. Y, a la vez, para que exija la plena aplicación y ejercicio de nuestros derechos como indígenas, reconocidos en diferentes normas positivas, como es el Convenio Internacional de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) Núm. 169, ratificado mediante la ley 1 257.

Sólo de esta manera la región occidental de Bolivia podría acceder a un trato igualitario con las instituciones que se dedican a promocionar el desarrollo, elevar la calidad de vida de los pueblos indígenas, tal como ocurre en el oriente boliviano con la organización del CIDOB, CEPIB.

El CONAMAQ, como una organización similar, dedicará su labor a la protección de nuestros derechos, al mejoramiento de la calidad de vida, para que podamos acceder a los servicios básicos, al desarrollo econó-

mico, porque en la actualidad nos encontramos sumidos en la pobreza. De ahí que la tarea inmediata, propuesta dentro de los marcos generales, sea impulsar con esfuerzo propio la aplicación del Convenio 169, ley 1 257, para el pleno reconocimiento del territorio y su correspondiente administración de los recursos naturales.

Identificación de problemas, logros y propuestas

Hoy en día, el CONAMAQ, una vez consolidado como organización nacional, nos encontramos en pleno proceso de organización, en el apoyo a la reconstitución en el departamento de La Paz (provincia Ingavi, Pacajes, Omasuyos, Aroma, Los Andes, Inquisivi y otros) y en los diferentes procesos de participación.

En varios *tantachawis* (reuniones) vamos analizando los problemas que tenemos como organización. Para esta discusión se organizaron 12 comisiones que se encargan de diversas áreas importantes, como son la Comisión de Derechos Humanos, Territorio, Medio Ambiente y Desarrollo.

El CONAMAQ se organiza por regionales, teniendo representación a nivel departamental para una mejor coordinación de trabajo en los diferentes departamentos.

Después de un año de vida, en homenaje a su fecha de creación, CONAMAQ realizó un Seminario Taller de Evaluación Anual de Trabajo, en el que analizamos los problemas, los logros y las propuestas de trabajo. La reunión fue encabezada por los tres *apu mallkus*, autoridades máximas de nuestra organización; asimismo, las comisiones dieron sus informes.

Uno de los principales problemas es la dificultad de llegar a los diferentes ayllus y comunidades, lo que

nos lleva a tener una difusión y publicidad limitadas de nuestra organización. Si la difusión fuera amplia, total, nos serviría para establecer relación, incluso externa, con las diversas entidades y organizaciones del CIDOB.

Otro problema es la carencia de un reconocimiento legal por parte del Estado, el que se realiza a través de la obtención de la personalidad jurídica, requisito importante para exigir la participación en distintos niveles gubernamentales y no gubernamentales.

En cuanto a logros, tenemos la consolidación del CONAMAQ como organización nacional, la elaboración de su Estatuto Orgánico y Reglamento Interno, que se encuentra en pleno proceso de revisión, la forma de organización del CONAMAQ en regionales y por comisiones.

Para una etapa posterior nos planteamos las tareas o desafíos siguientes: obtención de la personería jurídica para nuestra organización y apoyar en la obtención de personerías jurídicas a los diferentes ayllus y comunidades, a fin de reclamar la plena aplicabilidad de nuestros derechos como pueblo indígena. Nuestro objetivo inmediato es obtener el reconocimiento del territorio, que constituye y permite la base del desarrollo en los niveles económico, social y cultural del pueblo indígena.

En todo este proceso, la FASOR trabaja regionalmente dentro del marco del CONAMAQ, porque nuestra federación fue parte impulsora de esta organización a nivel nacional. Por ello no escatimaremos esfuerzo en hacer de nuestro pueblo una nación digna, que el futuro de nuestro hijos se establezca en una relación de igualdad de oportunidades, para una vida mejor y para el desarrollo de nuestros pueblos.

Notas

1 Los ayllus que hoy conforman la FASOR son los mismos de la época de los grandes reinos aymaras; son 10 ayllus mayores o *jatun* ayllus: Quillacas con 4 ayllus (1er. Collana, 2do. Collana, Moscocha, Mallcocha), Qaqachaca con 6 ayllus (Livichuco, 1er. Jujchu, 2do. Jujchu, Sullkayana, Kallapa, Quimza Cruz), Kult'a con 5 ayllus (Collana, Kawalli Araya, Kawalli Abajo, Yanaque, Ilave), Challapata con 7 ayllus (Ilave Grande, Tacagua, Quillakas, Andamarca, Sullka, Cawalli, Callapa), Ancacato con 1 ayllu (Ilave Chico), Peñas con 2 ayllus (Tapacari, Cóndor Apacheta), Pampa Aullagas con 5 ayllus (Collana, Jiwapacha, Tak'a, Sacatiri, Choro), Wari con 6 ayllus (Sullka, Cochoka, Wallpa, Mallkoka, Yucasa, Iluta Chawara), Condo con 7 ayllus (Collana, Callapa, Sullka Yana 1ro., Sullka Yana 2do., Callapa Araya, Cawalli Maja, Cawalli Araya), y la nación Uru Muratos con 3 ayllus (Llapallapani, Villañeque, Puñaca). Los 10 ayllus mayores están si-

tuados en cuatro provincias: Avaroa, Sebastián Pagador, Ladislao Cabrera y parte de la provincia de Poopó, en el departamento de Oruro.

2 El ayllu de Qaqachaca limita al norte con el ayllu Jukumanis y Laymis de la provincia Bustillos; al noreste, con la comunidad de Cayacachi de los ayllus de Jukumanis de la misma provincia Bustillos de Potosí; al noroeste, con la comunidad de Kututus, Payrumani, Pata-Pata, del ayllu Laymi de la provincia Bustillos, y con una parte del ayllu Chico del cantón Ancacato de la jurisdicción de antiguo pueblo (o marka) Challapata de la provincia Avaroa; al este, con los ayllus de Pocoata de la provincia Chayanta, departamento de Potosí; al oeste, con el ayllu Tacagua, Ilavi Grande; y al sur, con el ayllu de Macha y Kultha, Condo de la provincia Avaroa-Oruro.

Anexo: Historia de Don Vicente Choqueticlla Mallcu

Don Vicente Choqueticlla Mallcu nació el 19 de julio de 1939 en la comunidad de Tambo Viejo del ayllu mascoca, jurisdicción de Quillcas, provincia Avaroa, departamento de Oruro.

Mis padres fueron don José Santos Choqueticlla y doña Cornelia Mallcu de Choqueticlla. He sido de una familia humilde. En mi infancia me dediqué al pastoreo del ganado y a la agricultura familiar. A partir de los 9 años de edad comencé a estudiar hasta el 5o año básico. Terminado este curso, me regresé al campo a trabajar, porque mi mamá se encontraba sola, con mis hermanitos, debido a que mi papá trabajaba en la empresa minera Patiño Jochek. Mis hermanitos recibieron educación a través de mi persona.

Toda la familia de la comunidad de Tambo Viejo tenía mucho cariño y respeto a la Pachamama, para el barbecho, la siembra y la cosecha, y a través de esas costumbres cuidábamos el año agrícola.

A los 19 años me hice de mi esposa. Ella se llama Segundina Quispe de Choqueticlla. He tenido cuatro hijas y un hijo y trabajé en una empresa aurífera minera privada Avicaya. Fui responsable directo de una cuadrilla de ocho personas como jefe de personal. No me gustaba la dirección sindical, más me gustaba ser parte de la organización del Club de Fútbol.

Después de 18 años de trabajo en la empresa de Avicaya me retiré voluntariamente, antes del decreto 21 060 del gobierno. Y me fui a mi campo, con toda mi familia, mi esposa y mis hijos, nuevamente a dedicarme a la agricultura.

Estando en la comunidad durante un año, la comunidad y el ayllu mascoca me eligieron corregidor titular del ayllu en el cantón Villcani. Como corregidor, participé en un Seminario Taller de la Federación de Ayllus del Sur, que se había estado realizando con todas las autoridades originarias de los ayllus, en el cantón Challapata, en las oficinas del corregimiento de Challapata, en el año 1990.

En ese seminario entré en contacto con el Ing. Igidio Navida, con el *mallcu* Nicolás y el asesor Trifón y el *mallcu* menor Félix Chungara de los ayllus de Challapata. Ellos me encomendaron abrir la oficina de la FASOR.

Abrí una oficina de la FASOR, siendo el secretario permanente *ad honores* casi durante tres años, de 1990 a 1993. Recibía en mi casa a las autoridades originarias de las cuatro provincias: Avaroa, Poopó, L. Cabrera, S.

Pagador. Asimismo, tuve que comprar muebles con mi dinero para una oficina. Los *mallcus* solamente me trajeron el letrero de FASOR y nada más. Pero, después de un año me trajeron una mesa, 2 bancos, 2 sillas y material de escritorio.

Ejercía el lugar de *mallcu* y asesor, como secretario, porque ellos no tenían actividad como *mallcus* ni como asesores, nunca se identificaban como *mallcus* de la FASOR, porque vivían en La Paz y Cochabamba. Para mí fue un trabajo muy recargado; a la fuerza tenía que tomar acciones como *mallcu* de la FASOR, sin ser elegido por las autoridades originarias de los ayllus del sur de Oruro, en las marchas, en las reuniones y en otras actividades (seminarios, cursos, talleres). Los *mallcus* aparecían para la inauguración del evento y para la clausura del mismo y se regresaban a sus localidades.

Terminado el acto de posesión por un cacique del ayllu Ilave Grande Santiago Cáceres de los ayllus de Challapata, tomé las acciones como *mallcu* mayor de la FASOR. He estado durante un año, en donde he hecho actividades prioritarias en el conflicto territorial entre jucumanis y qacachacas.

Para todo esto he mantenido relaciones con los dirigentes del norte de Potosí, como ser el Ejecutivo de la FSUTCNP y las autoridades originarias de los ayllus. Un 20 de mayo de 1994 fuimos al sector de tres mojones por primera vez con la intención de buscar solución al conflicto, FASOR y FSUTCNP, haciendo varias reuniones entre organizaciones y autoridades sindicales del norte de Potosí Bustillos.

Hemos avanzado con mucho cuidado de ambas organizaciones, con seminarios, charlas en las comunidades, orientaciones, explicaciones de defensa y el estado mayor del ejército hasta lograr el puesto militar; ya logrado, también nos dedicamos a tramitar ante el Instituto Geográfico Militar de Oruro, el que se encargó de poner los hitos o mojones de la delimitación entre las comunidades jucumanis del norte de Potosí y qacachacas de la provincia Avaroa de Oruro.

Para este problema, la FASOR realizó sus actividades durante dos meses en el sector del conflicto, con cursos y talleres, además de charlas en las comunidades del conflicto Qacachaca, orientando a las autoridades de su gestión, porque había temor al conflicto donde viven dentro de sus comunidades tanto el *mallcu* como el asesor de la FASOR.

(Solamente don Vicente se hizo cargo de todas las actividades, en donde las autoridades ya directamente le toman como *mallcu* de la FASOR. En un encuentro de autoridades originarias se declaró que se debía llamar a un 3er. Parlamento de Autoridades Originarias y Líderes de las cuatro provincias: Avaroa, L. Cabrera, S. Pagador y Poopó.)

Posterior a ese encuentro de autoridades originarias, los *mallcus* de la FASOR, Nicolás Torres y Félix Chungara y el asesor Trifón Choque convocaron para el 3er. Parlamento de Autoridades Originarias y Líderes y Mama T'allas en la sede de la Universidad Técnica de Challapata. En ese 3er. Parlamento se discutieron problemas de las comunidades y de la FASOR. Después de un debate de dos días se llegó a complementar a los *mallcus* de la FASOR, en donde por mayoría de las autoridades de las cuatro provincias, se determinó, por los caciques, *jilaqatas*, curacas y *mama t'allas*, formar una estructura representativa de los ayllus; y se eligió *mallcus*, en donde ha sido absoluto ganador mi persona, y otros *mallcus* más para la FASOR.

Vicente Choqueticlla	Quillacas
Félix Chungara	Challapata
Félix Sequeiros	Peñas
Silvano Yucra	Challapata
Juan Maraza	Qacachaca

Y así terminó el 3er. Parlamento de Autoridades Originarias, en donde mi persona, y mis hermanos elegidos conmigo, fueron posesionados inmediatamente por el *jilaqata* de Challapata en pleno del Parlamento de autoridades y líderes, y sindicales de Oruro y Challapata en la sede de la Universidad de Agronomía.

Posterior a eso se realizó un cabildo en Cacachaca, con las autoridades de los seis ayllus. En ese cabildo se sacó una conclusión, para hacer una representación a nivel de gobierno sobre los problemas prioritarios de Cacachaca.

1. Conflicto territorial Jucumanis-Cacachacas
2. Mejoramiento de camino Catari-Collo-Cacachaca
3. Medios de comunicación
4. Internado Rural Cacachaca
5. Refacción del núcleo escolar
6. Problema de salud
7. Problema de educación

Se organizó una comisión de autoridades originarias de Cacachaca y la FASOR, y el corregidor titular pa-

ra viajar a La Paz, con un programa para visitar a las autoridades del ministerio. En esto participaron *jilaqatas*, caciques, corregidores auxiliares. Fuimos 18 participantes en esa delegación, a la cabeza del *mallcu* de la FASOR don Vicente Choqueticlla y su asesor Trifón Choque. Y nos reunimos con el vicepresidente de la república, Lic. Víctor Hugo Cárdenas.

Él nos dijo que va a apoyar los problemas de tierra y a la solución, en el conflicto, a través del Ministerio de Defensa. También tuvimos otra reunión con los militares del Ministerio de Defensa, en donde nos recibieron bien. Y un programa de actividades conjuntas con la FASOR y la Secretaría de Asuntos Étnicos. Nos retornamos en conjunto la delegación de La Paz, ya para hacer conocer a las bases, en un cabildo de autoridades y líderes comunarios, en Cacachaca.

Mientras nuestro viaje a La Paz con las autoridades originarias de Cacachaca, Challapata, Condo, Peñas, Poopó, el Sindicato Campesino de Oruro llamó a un Congreso Departamental de sus bases, en el cual se programó llevar otro congreso en Challapata, para defender el recurso natural de la mina Achochicani, para la fecha 1 y 2 de agosto de 1994 en el pueblo antiguo de Challapata.

En ese congreso se reunieron las 16 provincias del departamento de Oruro, y la decisión de los dirigentes de FSUTCO era desconocer a la FASOR y tomar su oficina para la central provincia de Challapata. La posición de las autoridades fue una trampa para la organización FASOR, en donde los dirigentes de la FSUTCO apuntaron invadir a la FASOR. (Pero el *mallcu* mayor Vicente Choqueticlla, su esposa Segundina y su hija Celia contrarrestaron el problema de FSUTCO, al no dejarlos ingresar a la oficina de la FASOR. El asesor Trifón Choque J. había traicionado a los *mallcus* de la FASOR. Las oficinas de la FASOR se retomaron, juntamente con las autoridades de Cacachaca, Kulta, Quillacas, y así el poder del ayllu, el poder de una autoridad originaria, calificó el liderazgo de verdad del ayllu de Quillacas don Vicente Choqueticlla y su esposa y su hija. Ahora el *mallcu* fue declarado un gobierno de verdad del ayllu relacionado con la naturaleza y lo cósmico. Ahora tiene más poder, después de contrarrestar a los dirigentes sindicales y periodistas de ese organismo foráneo.)

Jalla - Jalla - Madre tierra - Pachamama
 Jalla - Jalla - Padre sol - Tata Inti
 Jalla - Jalla - FASOR

LA CONSTITUCIÓN DE LA FEDERACIÓN DE GREMIALES DE LA CIUDAD DE EL ALTO

Federación de Comerciantes Minoristas de El Alto, La Paz*

Nicanor Calisaya, Mercedes Márquez, Blanca Quishpe

INTRODUCCIÓN

La Federación de Gremiales de la ciudad de El Alto, una de las más importantes en su tipo, se conformó el 4 de marzo de 1971 por cuatro organizaciones: el Sindicato de Comerciantes Minoristas Central El Carmen, la Asociación de Comerciantes Minoristas Mercachifles, el Sindicato de Comerciantes Minoristas en Patatas y Artículos de Primera Necesidad y la Asociación de Trabajadores Colchoneros de El Alto-La Paz.

La federación fue la base que permitió la constitución de la Feria 16 de Julio, que hoy es considerada la feria más importante en El Alto. En la actualidad forman parte de la federación entre 150 y 200 organizaciones de vendedores minoristas. Casi todos los que vendemos en la feria hablamos aymara y vivimos en El Alto.

Los objetivos de la federación son:

- ◆ Defensa de los puestos de venta de los gremiales-inmovilidad.
- ◆ Consecución de las patentes de venta.
- ◆ Rechazo al pago del impuesto sobre la renta.
- ◆ Sujeción al régimen simplificado.

Algunos de los logros de la federación son:

- ◆ Un terreno para el mausoleo gremial.
- ◆ Un edificio para la sede social.
- ◆ El mejoramiento del sector: adoquinado (empedrado) de calles y avenidas.
- ◆ La capacitación de líderes.

Las principales dificultades que tuvimos en la organización son:

- ◆ Inestabilidad de los dirigentes.
- ◆ Persecución de dirigentes durante los gobiernos dictatoriales de Banzer y García Meza.
- ◆ Crecimiento del sector de comerciantes ante la falta de otras fuentes de trabajo.
- ◆ Injerencia de los partidos políticos.
- ◆ Sacrificio de los dirigentes al hacer el trabajo *ad honores*, sobre todo al principio, restando tiempo al hogar y al trabajo.

ANTECEDENTES

El Mercado Santos Mamani está ubicado en la zona 16 de Julio, en El Alto Norte de la ciudad de La Paz, Bolivia, a 4 100 metros sobre el nivel del mar. En el mercado se lograba vender artículos de primera necesidad, como carne, verduras, arroz y fideos. En cambio, para ropa y vestimenta no existía venta. Además, era un mercado con muy poca comodidad para los vendedores de ropa. Éste fue el motivo por el que salimos a exponer la mercadería a la avenida 16 de Julio, es decir, fuera del mercado.

Respecto a esa década, el compañero Pablo Torres, uno de los líderes importantes de nuestra organización, cuenta:

Antes, en la Plaza Libertad, estaban las maestras mayores. Mi señora ocupaba un cargo en las maestras mayores. Entonces, trabajábamos en el mercado Santos Mamani. Yo tenía mi puesto adentro, vendía ropa, pero como no había venta, salí a vender a la calle. En la calle vendí tres años y nuevamente las maestras mayores me ordenaron que me pusiera adentro (entrevista a Pablo Torres, secretario general 1970-1971).

(Las maestras mayores son las principales autoridades en el mercado. La esposa de Pablo Torres era parte del directorio, por ello le había sido permitido salir durante los primeros años. Posteriormente fueron las

* Coordinación: María Eugenia Choque
(Taller de Historia Oral Andina)
Asesoría: José E. Pinelo

mismas compañeras las que le exigieron volver al puesto del mercado.)

Los abusos a quienes vendíamos fuera eran constantes. Primero, por los comisarios en turno, designados por la Sub-Alcaldía de El Alto, quienes se habían acostumbrado a decomisar nuestros productos. A esto se sumaba el rechazo de las monjas de la parroquia Santa María de los Ángeles y de los dueños de casa, que no permitían la ubicación de nuestros puestos en la calle.

Es así que decidimos conformar cuatro asociaciones, porque el ingreso de los afiliados era cada vez mayor: Sindicato de Comerciantes Minoristas Central El Carmen, Asociación de Comerciantes Minoristas Mercachifles, Sindicato de Comerciantes Minoristas en Patatas y Artículos de Primera Necesidad y Asociación de Trabajadores Colchoneros de El Alto La Paz.

Por el rechazo de tantas entidades, como la parroquia, las maestras mayores del mercado Santo Mamani, los dueños de casas de la avenida 16 de Julio, buscamos asociarnos a la Federación de La Paz. También en la federación era muy difícil realizar una vida orgánica como sindicato. Participamos en diferentes movilizaciones; pero los reclamos de “las bases” eran constantes, porque era difícil ir hasta la ciudad de La Paz desde El Alto.

FUNDACIÓN DE NUESTRA ORGANIZACIÓN

Pasamos tres años sufriendo atropellos constantes. De ahí que decidiéramos, después de muchas reuniones, hacer un ampliado general en un salón del mercado Santos Mamani, teniendo como meta formar la Federación de Gremiales de El Alto. Así, el 4 de marzo de 1971, todos los comerciantes minoristas, con la participación de las cuatro asociaciones, fundamos la Sub-Federación de El Alto, con el nombre de Federación Mixta de Trabajadores del Comercio Minorista de El Alto, La Paz. También recibía el nombre de Federación Distrital, debido a que El Alto en ese entonces no era considerado “ciudad” porque pertenecía a la “hoyada”, es decir, a la ciudad de La Paz. La única federación existente era la de La Paz; las otras eran denominadas federaciones distritales.

Los principales líderes que participaron en la conducción de la federación fueron: la compañera Carlota Luque, de la Asociación de Comerciantes Minoristas Mercachifles, y el compañero Pablo Torres, quien fue nombrado secretario general de la federación.

Antes de que los dirigentes tomaran posesión, se trabajó con mucha estrategia para lograr el apoyo de las instituciones cívicas, gubernamentales y comunales.

Con esa humildad de ser buenos dirigentes, invitaron al ministro de Trabajo, representante del gobierno central; a las autoridades de la honorable Alcaldía Municipal Distrital de El Alto y a otros integrantes sindicales de la Federación de La Paz.

Después de cuatro meses, tomó posesión el directorio, en un acto solemne realizado ante la presencia de autoridades invitadas. Asistieron el Sr. Claudio Riveros, ministro de Trabajo, el Dr. Edmundo Roca Vaca Díaz, ministro de Industria y Comercio, y mujeres y hombres gremialistas.

El Comité Ejecutivo de la Federación de Gremiales de El Alto de La Paz se integró por los compañeros siguientes:

Secretaría General	Pablo Torres
Secretaría de Relaciones	Anastasio Callisaya
Secretaría de Hacienda	Julio Gutiérrez
Secretaría de Conflictos	Antonio Fernández
Secretaría de Organización	Cipriano Torres
Secretaría de Prensa y Propaganda	Luis Castro
Secretaría de Cooperativas	Braulio Esprellas
Secretaría de Cultura	Feliciano Apaza
Secretaría de Beneficencia	Isaac Calamani
Secretaría de Deportes	Fabián Zapana
Portaestandarte	Filomena Vargas

Así tomó posesión el directorio de la Federación Mixta de Trabajadores del Comercio Minorista de la zona de El Alto de La Paz, fundado el día 4 de marzo de 1971.

Organizados pudimos defendernos más de los atropellos, a pesar de haber sido criticados, por ser pocos en relación con la federación de la ciudad de La Paz. Asimismo, “se nos veía mal porque en ese tiempo existían fuentes de trabajo, había pocos vendedores en las calles, entonces los gendarmes hacían lo que querían con nosotros”.

El objetivo central de la organización fue:

Velar por los intereses de los gremiales, defendiendo los puestos de venta y rechazar los impuestos, patentes y otros, que van en perjuicio de nuestro sector.

La federación fue importante no sólo para el sector gremial, sino también para el mejoramiento de calles y avenidas en la ciudad de El Alto, porque eran los mismos comerciantes los que exigían a la Alcaldía el

adoquinado, el empedrado de las calles, ya que era antihigiénico extender productos sobre el suelo de tierra.

Nosotros queríamos que todos los comerciantes minoristas se organizaran en todas las zonas de El Alto, para que pudieran vender con libertad. Esto nos obligó a capacitar a los líderes, hacer reuniones y discutir sobre el funcionamiento de nuestra federación y las principales actividades que se deberían cumplir (entrevista a Pablo Torres, La Paz, El Alto, 1977).

Los afiliados a la federación fueron en aumento y necesitábamos formar a nuestros dirigentes. Las ferias crecían cada vez más y se inscribían a la federación. La tarea principal de los dirigentes era reivindicar la lucha sindical, ya fuera en contra del gobierno central, como del comunal. Asimismo, se tenía el objetivo de pedir el reconocimiento de la federación a la Confederación Nacional de Gremiales de Bolivia, para tener representatividad en los diferentes congresos a realizarse.

Nosotros, como fundadores, queríamos que la federación siguiera creciendo y ser reconocidos por la Confederación de Gremiales de Bolivia, para tener autonomía en la misma organización y poder enfrentar nuestras necesidades, primero como pobladores de El Alto y, segundo, como gremiales.

Para nosotros era muy importante asistir a las reuniones con la confederación; así uno aprendía a dirigir y luchar por nuestro sector. Yo era aún muy joven, entonces no tenía experiencia; pero, con el transcurso del tiempo, he ido aprendiendo desde cómo dirigir una reunión. Para mí fue muy importante asistir a los cursos que ellos tenían o reuniones, porque era una forma de capacitarme. Sólo así se tenía el respeto de las bases (entrevista a Pablo Torres).

ACTIVIDADES DE LA PRIMERA ÉPOCA

Las tareas durante ese período fueron importantes, porque por ser reciente, la fundación, se necesitaba trabajar más. Existían muchas dificultades externas e internas. Con respecto a las primeras: los constantes enfrentamientos con personeros (funcionarios) estatales y del gobierno comunal; en relación con las segundas, problemas entre asociaciones y otras actividades que “nos consumían el tiempo”.

Nosotros nos dedicábamos mucho, todos los días, a las actividades de la federación. Ya no me preocupaba mi hogar, porque constantemente estaba en reuniones, posesiones de las organizaciones; porque en el día existían tres, cuatro po-

siones de organizaciones y había que asistir, porque nuestra asistencia era muy importante, pues impulsaba a que fueran autoridad y fueran respetados en sus organizaciones, aunque eran muy pocos los que me acompañaban en esta difícil tarea. (Entrevista a Pablo Torres.)

¿Quiénes apoyaron el proceso de organización?

Para fortalecer el proceso de organización de la Federación de Gremiales de El Alto se necesitó persistencia, solidaridad e inquietud de las mismas bases de las organizaciones existentes. Como pioneros de la fundación, había que apoyar moral y materialmente las reuniones constantes, que se realizaban con sugerencias e ideas que beneficiaban al director, don Pablo Torres.

El apoyo recibido de las mismas organizaciones de base, porque encaminar una organización es muy difícil. En esa época hasta los vecinos estaban en contra de los comerciantes minoristas. Teníamos el eslogan: DEFENSA DE NUESTROS INTERESES SIN PARTICIPACIÓN DE PARTIDOS POLÍTICOS. Entonces no había mucha intromisión de los partidos políticos en las organizaciones. Sólo se velaba por los intereses del sector (Felipe Limachi, secretario general, 1986).

Los compañeros que encabezaron este proceso de organización habían acudido a la Federación de La Paz para recibir algunas orientaciones de cómo llevar una federación.

Por lo tanto, los compañeros de La Paz vieron la necesidad que tenía El Alto de una federación para dirigir más de cerca a las asociaciones que sufrían el atropello de otros sectores, y la incomodidad de asistir a los acontecimientos que se realizaban en la ciudad de La Paz. Los compañeros dirigentes de la federación vieron conveniente apoyar el proceso organizativo en El Alto. Los que más colaboraron fueron los señores Carlos Gallardo y Manuel Varviri.

A nosotros nos ayudaron la Federación de la Oyada; la Central Obrera Departamental, con la que sostuvimos reuniones no muy constantes; pero sí fue valioso el apoyo y la colaboración de parte de los ejecutivos de una entidad matriz, porque significaba el respaldo de todos los trabajadores de la ciudad de La Paz y El Alto.

¿Quiénes fueron los iniciadores de la federación?

Los iniciadores de la Federación de Gremiales de El Alto fueron los representantes, los secretarios generales que dirigían a las bases afiliadas a cada asociación. El

principal hombre que tuvo la feliz iniciativa de cumplir el sueño de la familia gremial de El Alto, que luchó con bravura y sagacidad, defendiendo a los comerciantes en el sector de la zona 16 de julio, fue el compañero Pablo Torres y sus seguidores, que ocuparon las secretarías del Comité Ejecutivo de la Federación Distrital de El Alto.

Los ejecutivos de las cuatro organizaciones de base organizaron la federación, encabezados por el compañero Pablo Torres, como secretario general. Esas personas asumieron en ese entonces la llamada Secretaría General, y no Comité Directivo, porque la organización era la Federación Distrital. Estos compañeros afrontaron la gran tarea que las bases les habían encomendado: trabajar en bien de la familia gremial.

Estos dirigentes llevaron la federación sin egoísmo, ni intereses personales, con una conducción sindical. No permitieron la intromisión de partidos políticos, que solamente pueden crear el divisionismo en este sector del comercio minorista. Aunque las personas éramos libres de pertenecer a partidos políticos, pero orgánicamente éstos no se podían meter. En ese entonces las cosas eran más estrictas con los partidos.

¿Qué problemas enfrentaron al comienzo?

Al principio de la fundación hubo muchos problemas, como toda organización los sufre cuando empieza. Primero, hubo problemas con las representantes del mercado Santos Mamani, que son las maestras mayores, quienes se oponían al asentamiento de comerciantes minoristas fuera del mercado, en la avenida 16 de julio, porque les quitaban la venta. (Años más tarde ellas mismas tuvieron que salir a la calle a instalar sus puestos, porque dentro del mercado no había venta.)

Los vendedores de ese entonces expedían en sus puestos artículos de primera necesidad, como carne, verdura, hortalizas y productos comestibles. Asimismo, vendían ropas y otros productos. Ante la competencia generada por la instalación de nuevos puestos, eran las mismas maestras mayores las que pedían “batidas” a la Sub Alcaldía Distrital de El Alto los jueves y domingos, días en que los comerciantes exponían sus mercaderías. Hubo muchos decomisos por la comisaría designada a esa zona.

Pese a todo ese atropello, la feria se fue agrandando hacia La Paz, donde se encuentra la parroquia de Santa María de los Ángeles. Los comerciantes fuimos ocupando esa avenida. Las mujeres de la parroquia salían con agua para echarla a los comerciantes, arguyen-

do que los comerciantes daban mal aspecto y dejaban basura, ensuciando y dificultando la entrada a la iglesia.

Cuando nosotros nos asentamos en la zona 16 de Julio, las monjas de la iglesia Santa María de los Ángeles salían con agua para baldearnos: “vayan lejos a vender, ustedes ensucian la avenida, dan mal aspecto”. A ellas se sumaban los dueños de casa. Los ataques fueron desmedidos. El proceso de asentamiento fue dificultoso, por cuanto las peleas eran continuas. Los gremialistas nos organizamos para evitar atropellos y estar alertas ante cualquier problema.

Los gremialistas de la zona 16 de Julio motivamos la constitución de la Federación Distrital de El Alto por cuanto era la única manera de defendernos. Como todo inicio, la formación de los primeros líderes era débil; asimismo, dentro de la misma federación no existían normas que pudieran regir el buen funcionamiento de la organización.

Los líderes de ese entonces fueron celosos de cuidar de su organización; no permitían la intromisión de partidos políticos, incluso estaba prohibido saludar a personas que pertenecían a una línea política. El control interno era bastante fuerte, el sentimiento de defensa de los derechos de las bases era fundamental para el compromiso de sus líderes con la organización. Para la conformación del directorio, dentro de los principios de la federación está el que todos los candidatos sean dirigentes de su propia organización y comerciantes, no pertenecer a ningún partido político.

La etapa de constitución fue difícil para los dirigentes porque la atención a las bases era bastante y el descuido de los puestos de venta ocasionó problemas en sus propios hogares.

Los problemas poco a poco fueron apaciguándose; los dueños de casa pidieron un monto de dinero a los comerciantes por permitir el derecho de ocupar la acera y en lugares donde no era aceptado por el dueño de casa, simplemente era difícil vender. La lucha en defensa del puesto de venta fue fuerte. Todos los domingos teníamos que sufrir, pero nosotros seguíamos vendiendo en el lugar hasta que los acostumbramos y, al final, ya no nos dijeron nada.

Muchos dirigentes estuvieron ligados a sus bases, defendiéndolas, porque en la mayoría de los casos era la única forma de ingreso para sus hogares. Si bien durante los primeros años de vida de la federación el proceso fue difícil, fuerte, existía el apoyo de las bases.

Pánfilo Véliz, dirigente antiguo, compara el rol de la federación de antes con el de ahora:

Antes los líderes sabían pensar, existían buenos planteamientos en defensa de nuestra federación y para mandar a las bases. Ahora la federación simplemente es otra cosa: campea el color político y esto perjudica totalmente la vida de la organización.

La federación, en comparación con otras organizaciones, era respetada, porque se defendía el no pago del impuesto planteado por el gobierno central.

LOS AÑOS OCHENTA

Uno de los problemas fundamentales que enfrentó la federación, fue el golpe de Estado de García Meza, del 17 de julio de 1980. Muchos dirigentes sufrieron atropellos y persecuciones, fundamentalmente los que pertenecían a partidos políticos. Estaba prohibido cualquier tipo de reunión; caso contrario, eran detenidos y obligados a dejar la federación. Mucha gente inocente debió dejar sus puestos, por el solo hecho de haber estado escuchando la reunión. Esto debilitó a la federación, porque muchos de sus dirigentes dejaron el cargo, para sólo dedicarse a la venta en sus puestos. Otros, que seguían trabajando en la federación, eran exiliados.

En esos años, cuando yo desempeñaba el cargo de secretario general en 16 de Julio, había elección general en la federación. Esa vez no había congreso y nos reuníamos en un canchón [terreno] grande, ubicado en Villa 16 de Julio. En esos tiempos yo estaba en la fórmula del compañero Sabino Mayta, joven trabajador que no tenía mucha experiencia, y la gente nos eligió. Fuimos posesionados por la Confederación de Gremiales de la ciudad de La Paz y el Ministerio de Trabajo.

En nuestra organización existían 30 asociaciones afiliadas. Por ese tiempo eran muy pocas las organizaciones; por ejemplo, en Villa 16 de Julio había ocho organizaciones; en la calle Nery, dos organizaciones; en la avenida Alonso Ugarte, tres; en Alto Lima, una; en avenida La Paz, una; en Río Seco, una; en la zona Brasil, otra, Villa Adela; en Villa Dolores había dos organizaciones. De éstas se eligió una directiva, que empezó a trabajar (Juan Vargas, ex ejecutivo, gestión 1982).

La organización de la federación fue un tanto dificultosa, debido a la inexperiencia de Sabino Mayta, quien tenía problemas y fue desconocido y, a la vez, elegido Militón Espinoza, quien tenía un puesto de ferretería en la calle Nery. También fue destituido y reemplazado por Militón Huanca, Isaac Espinoza.

Durante la época de García Meza la situación estuvo bastante controlada, hubo persecuciones y violencia. La Intendencia Municipal, los gendarmes y comisarios, atacaban con mayor fuerza a los gremiales, las multas eran altísimas, “todo era delito, faltaba un gramo, y estaba la multa de 500, 600 y 700 bolivianos. Esa vez los militares tenían mucho dinero; apareció la corrupción. Así, por ejemplo, la organización Central Alfonso Ugarte, constituida por uno de los intendentes de El Alto, cobraba por afiliado la suma de 500 a 600 bolivianos; en cambio, el valor de la papeleta era de 112 bolivianos. Fue una organización que sufrió mucho debido a la intolerancia y prepotencia del intendente”.

En 1981 la situación empeoró. La federación, con Militón Espinoza a la cabeza, tuvo que afrontar todos los problemas y conflictos sociales que vivía el país. No había libertad sindical ni de expresión, no se podían llevar a cabo las reuniones en la calle; todo se hacía en forma escondida, por temor a ser detenido. A pesar de esto, el compañero Militón Espinoza había sido elegido en un ampliado que se llevó a cabo en la zona 16 de Julio, en un canchón (terreno grande) de la calle Nery.

Posteriormente, él viajó a la ciudad de Cochabamba, al Congreso organizado por la Federación Departamental de La Paz. Por lo general, todos se movilizaban con sus propios recursos. En ese congreso muchos dirigentes desaparecieron. En la memoria del Sr. Hilarión Mamani, podemos recordar quiénes fueron detenidos en esa oportunidad: “Fue el compañero José Quispe, quien fue perseguido, no sólo él, sino también su familia, por un capitán de la policía. Recuerdo que hubo muchos exiliados y detenidos.” Asimismo, Felipe Lima-chi, secretario ejecutivo de 1991-1992, recuerda: “No solamente el sector gremial fue perseguido, sino también los trabajadores fabriles y mineros, los campesinos, los artesanos, cualquier ciudadano que se movilizaba para su propio domicilio con mucho cuidado.”

La persecución de los líderes fue motivo de la división de la federación. Mucha gente inocente fue perseguida. Los mismos líderes negaban su participación en la organización. Como consecuencia de esto, la Federación Distrital de El Alto se dividió en dos secretarías generales: Alto Norte y Alto Sur. El Norte, encabezado por Militón Espinoza, después asumió el compañero Julio Valencia, uno de los líderes principales de la organización; y el Sur, con el compañero Chani y Choque.

Ante las situaciones difíciles causadas por la Intendencia, se buscó una relación estrecha con la Federación

de La Paz, la Central Obrera Boliviana (COB) y la Departamental para que, juntos, afrontáramos la diversidad de problemas.

Luego, la Federación de El Alto estuvo encabezada por Julio Valencia, Mario Chuquimia, quien convocó después de mucho tiempo al Congreso de la Federación del Comercio de Minoristas de La Paz.

Ya en 1982, durante la Presidencia del Dr. Hernán Siles Suazo, el país entró en la etapa de la democracia y las organizaciones empezaron a consolidar sus actividades. Fue el momento en que se reconocieron las organizaciones matrices, tanto las sindicales, como las deportivas y culturales, y a partir de esa época se comenzó a pensar en la unificación de la federación.

Es así que en 1983, a la cabeza de Saturnino Jalja, Julio Valencia, se discutió la unificación y fue en el Congreso del Cine México que, en 1984, se nombró al Sr. Jorge Gómez como representante de la Federación de El Alto, con el objetivo de establecer la unidad entre la sub-federaciones del Norte y del Sur. La Federación Departamental de La Paz influyó en la unidad de la organización.

El proceso de unificación no fue una tarea fácil; hasta ese entonces quienes habían adquirido mayor fuerza política, incluso económica, era el sector Sur, encabezado por el compañero Chani. Su fuerza radicaba en que los gremiales que le apoyaban, salían a sus puestos todos los días, y en la parte Norte, Nicolás Chambi era apoyado por los gremiales que se ponían en las ferias de los jueves y domingos. Hubo una serie de conflictos en la labor sindical; de ahí que la gestión de 1983 y 1984 fuera de disputa entre el Sur y el Norte, porque simplemente no se cumplían las resoluciones emanadas del congreso.

De esa etapa es necesario mencionar a los líderes que pusieron mucho empeño, que se sacrificaron mucho para lograr la unidad y el fortalecimiento de nuestra federación: Jorge Gómez, Julio Valencia, Roberto Tola, Militón Espinoza, Domitila Aranda, Lino Flores, Juan Vargas.

Ya en 1985, en el Congreso de la calle Nery, con la asistencia de 45 organizaciones, se desconoció al compañero Chani y Choque y se nombró un nuevo Comité Ejecutivo; el cual quedó integrado así:

Secretaría General	Nicolás Chambi
Secretaría de Relación	Tomás Ramos
Secretaría de Conflictos	Julio Valencia

Secretaría de Organización	Roberto Tola
Secretaría de Deportes	Roberto Chuquimia

Con esta dirección hubo un proceso de fortalecimiento, y se logró el reconocimiento de la Confederación de Gremiales de Bolivia, pero aún seguía dependiendo de la Federación de La Paz. Por problemas personales dejó el cargo el compañero Nicolás Chambi y asumió Felipe Chuquimia, porque no había otra persona. Con éste último hubo una actividad muy dinámica y es por primera vez que, con mucho empeño, se empezó a cumplir el estatuto orgánico.

Los llamados defensores de los gremiales comenzaron a trabajar con sus organizaciones, porque el sector del comercio crecía, el problema de los puestos era incesante, la inestabilidad de los dirigentes perjudicaba el buen funcionamiento de la organización y había otros problemas, como la relación con la Alcaldía, que perjudicaba nuestra labor.

La Feria 16 de Julio, que hoy en día es considerada la más grande de Bolivia, crece a diario. Toda la avenida Alfonso Ugarte está copada por puestos; salen del mercado Santos Mamani las vendedoras: verdureras, floristas, fruteras, carniceras, a pesar de haberse prohibido la venta de la carne en la calle; los comerciantes invaden todos los espacios porque simplemente en el mercado no hay venta.

Crece el comercio en la feria principal, asimismo la afiliación de sus organizaciones se va expandiendo y van avanzando en el espacio de ubicación. Los sectores de los comerciantes están divididos por productos y especies.

La necesidad de unificación era muy grande debido a que las exigencias también eran grandes. De ahí que con Mario Chuquimia a la cabeza se haya decidido hacer el congreso para la unificación. Fue el congreso donde hubo mayor participación de las organizaciones y, al final, todos salieron conformes y contentos con la esperanza de que la unidad del Norte y del Sur de El Alto fuera una realidad.

Para la realización del congreso se invitó a representantes de la COB, la Federación Departamental de La Paz y la prensa. Se realizó en la multifuncional de El Alto, conformándose varias comisiones. En este congreso existió mayor control de asistencia y cuidaron la intromisión política de algunos líderes, para que no dificultaran el desarrollo de la reunión. En esa oportunidad el compañero Carlos Mamani salió con muchos reconocimientos. La nueva directiva quedó integrada así:

LA CONSTITUCIÓN DE LA FEDERACIÓN DE GREMIALES DE LA CIUDAD DE EL ALTO, LA PAZ

Secretaría Ejecutiva	Carlos Mamani
Secretaría General	Mario Fernando Luque
Secretaría de Relaciones	Hilarión Mamani,
Secretaría de Relaciones	Luis Velasco, Andrés Gutiérrez y Santiago Guarachi
Secretaría de Hacienda	Rosa Alavi viuda de Tapia
Secretaría de Organización	Manuel Chirinos, Tomás Cusi
Secretaría de Conflictos	Eusebio Loza, Agustín Atahuichi y Paulina Matías
Secretaría de Propaganda y Prensa	Roberto Salluca y Ana Apaza
Secretaría de Deportes	Roberto Hinojosa y Toribia Quispe
Vinculación Femenina	Antonia Mamani
Beneficencia	Eusebia Sacaca
Portaestandarte	Valentina Janku y Alejandrina Flores

A partir de ese congreso, reconocido por la prensa nacional y demás organizaciones, la federación tiene el nombre de Federación de Trabajadores Gremiales, Artesanos, Comerciantes Minoristas y Vivanderos de El Alto, denominación con la que actualmente se le conoce.

Los éxitos de esa gestión son: la inmovilidad de los puestos de venta, el no pago del impuesto sobre la renta, el régimen simplificado, el régimen general y otros que permitieron consolidar nuestra federación.

En esa época la lealtad a la federación fue fuerte: no se permitía la influencia de partidos políticos. Tal fue el caso del compañero Luis Velasco, quien fue destituido de su cargo por “haber almorzado con dirigentes del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR); fueron las propias organizaciones que le suspendieron de su cargo”. Con este hecho ejemplificador nadie se acercaba a los partidos políticos, nadie se atrevía a simpatizar o ser de una línea política, existía incluso el temor de “saludarse”.

Otra de las experiencias de esa época fue que el compañero Jorge Gómez asumió, por primera vez, el cargo de intendente municipal, por muy poco tiempo, en la ciudad de El Alto. Fue uno de los primeros gremialistas que llegó a ocupar un cargo jerárquico, de autoridad.

Después de Carlos Mamani, asumió la Secretaría Ejecutiva Luis Velasco, quien también llegó al cargo de la Intendencia Municipal, a través del cual colaboró con las organizaciones para obtener sus ordenanzas municipales.

Muchos siguieron ese ejemplo, como el compañero Justo Choque, quien llegó a ser intendente municipal, y la compañera Leonor Blanco, subintendente municipal. Wilfredo Mamani asumió también la Intendencia Municipal y Ramiro Llusó la Sub-Intendencia, en nombre de los gremiales. En 1988, Ramona Fernández fue concejal; y en el año de 1990, Julia López y Andrés Gutiérrez fueron concejales, todos del partido Conciencia de Patria (CONDEPA).

Uno de los hechos más importantes ocurrió durante la gestión de 1986 a 1987: la inmovilidad de los puestos de venta, las ordenanzas municipales en favor del sector gremial; la suscripción de convenios con la Alcaldía, el control de las patentes en las ferias, para no pagar altos costos, el no pago del impuesto sobre la renta, evitando de esta manera la doble tributación. Durante ese período también se firmó el convenio con la Federación de Juntas Vecinales de El Alto, para la defensa del fuero sindical.

Otro hecho importante de 1987 fue el que los líderes de entonces constituyeron la Central Única de Trabajadores de El Alto, encabezados por Andrés Gutiérrez.

Nosotros fuimos los fundadores de la Central Obrera Regional. Anteriormente formábamos parte de la Central Única de Trabajadores de El Alto, porque se tenía mucha necesidad como organización, porque la dependencia hacia la Federación Departamental era fuerte e impedía la autonomía de nuestra organización. Así reunidos, carniceros, panaderos, choferes, se fundó la Central Obrera Regional. Las primeras comisiones que trabajaron estuvieron integradas por Hilarión Mamani, Andrés Gutiérrez, Estanislao Tarqui y Lucio Mendoza. La participación de estos líderes permitió la fundación de la Central Obrera Regional.

La Central Única de Trabajadores de El Alto (CUTAL) se fundó en las oficinas de la Federación de Gremiales de El Alto de La Paz. Las reuniones se llevaban a cabo en la calle 8, en la casa de Eloy Mancilla. Posteriormente contrataron un local. Lograron también entrar en contacto con los gremialistas de Oruro, para no pagar impuestos municipales y sobre la renta.

En la gestión de 1987, el compañero Luis Velasco hizo muchos aportes favorables a nuestra organización: la movilización para no pagar los impuestos fue nuestra principal tarea, con marchas y huelgas de hambre en diferentes lugares. Así, se instalaron piquetes de huelga en las oficinas de la Federación de Juntas Vecinales de El Alto, en la Federación de Gremiales, en la iglesia Santa

María de los Ángeles (Villa 16 de Julio) y en otros lugares, y se consiguieron muchos beneficios a favor de nuestro sector:

Se nombró a la compañera Gregoria para dirigirse al Ministerio del ramo, por lo que Víctor Paz Estenssoro (presidente de la república) llamó a un diálogo para detener las movilizaciones y la huelga de hambre que crecía.... (entrevista a Luis Velasco, dirigente gremial).

En la gestión de 1988, el secretario ejecutivo de la federación fue el compañero Jorge Rocha, rodeado de un grupo de gremialistas luchadores. Los logros más importantes fueron: la ratificación de la inmovilidad de

los puestos de venta, las ordenanzas municipales a favor del gremio, la obtención de la personería jurídica.

En esa gestión se peleó nuevamente contra el régimen simplificado y por la defensa de los comerciantes. Una vez más la estrategia de lucha fue la movilización del sector. Otro ataque contra los trabajadores fue la eliminación de la organización sindical, al punto que no se tenía ninguna garantía. Por eso, mediante manifestaciones callejeras, hicimos respetar el fuero sindical.

En esa ocasión, el secretario ejecutivo de la institución gremial logró viajar a Lima, Perú, a un curso de capacitación organizacional.

Anexo: Entrevistas a dirigentes gremiales

Felipe Limachi

Después de muchos problemas, con la asistencia de 40 organizaciones, se inauguró el congreso. En el presidium estuvieron: Eloy Mancilla, Hilarión Mamani y Julio Valencia. Se realizó el 10 de marzo de 1986 en el Multifuncional de El Alto y se llamó el Primer Congreso, entonces denominada Federación Distrital, liderados por Carlos Mamani Yawincha, secretario ejecutivo, y Mario Fernando Luque, Timoteo Sucho, Adolfo Mamani, Carmela Ortega y Felipe Limachi. Así se llegó a conformar el primer Comité de la Federación.

Una de las primeras preocupaciones fue cómo responder a la ley 843, ley tributaria, con la cual muchos estaban disconformes. El trabajo encarado fue dificultoso, sobre todo por la situación del país: se vivía un período de represión y mucha gente era perseguida.

El empadronamiento para la tributación ya había empezado en la ciudad y muchos habían decidido encarar la situación en forma personal, a pesar de tener asesores. El pago del régimen tributario era alto; esto generó protestas, movilizaciones y huelgas de hambre en varios lugares.

En el mes de abril de 1990, con el objetivo de fortalecer la organización y como una forma de defender nuestros intereses, se presentó un convenio con los puntos centrales siguientes:

Primer punto: inmovilidad de los puestos de venta; había un acuerdo para no mover a nadie.

Segundo punto: dotación de terrenos para el mausoleo que se había logrado.

Tercer punto: nuevos asentamientos, que también se habían aceptado en consulta previa con los integrantes del Comité Ejecutivo, las Juntas Vecinales y la Alcaldía.

Ese convenio se cumplió en su totalidad. Sólo así se logró frenar los atropellos y hubo un mejor entendimiento. Se ha trabajado en forma interinstitucional para defender a la población de El Alto en su integridad con la Federación de Juntas Vecinales de El Alto, la Central Obrera Regional y la Federación de Gremiales. Estas tres organizaciones grandes han trabajado en forma solidaria para que El Alto salga adelante.

En ese entonces logramos un decreto denominado Ciudad en Emergencia, que el gobierno de Jaime Paz Zamora dictó al ver la realidad de la ciudad de El Alto. También hemos conseguido un financiamiento de alrededor de 4 millones para que la Alcaldía trabajara.

Logros de la época

Se consiguieron muchos beneficios; entre ellos, un terreno destinado al mausoleo gremial en las cercanías del Cementerio Mercenario, también un terreno sobre la carretera a Oruro; la sede social (edificio actual). Cuando dejé la conducción de la organización, también dejé recursos, como 2 500 bolivianos, que se entregaron a la Comisión del Presidium del 4o. Congreso. También dejé 100 bolsas de cemento, más de 2 000 ladrillos. Hubo muchos trabajos positivos, pues se apoyó a muchas organizaciones para sacar sus ordenanzas.

Sólo quiero decir que las bases, de aquí en adelante, dirán quién ha trabajado en forma honesta y progresiva; porque si nos ponemos a enumerar, no acabamos

ni en dos días. También trabajamos con las organizaciones no gubernamentales, y realizamos cursillos de orientación y otras actividades. Me ha costado mucho sacrificio, pero estoy satisfecho porque he visto que hay varios dirigentes nuevos, tanto mujeres como varones. Yo tenía esa intención, de que hubiera progreso mediante los cursos de capacitación (entrevista a Felipe Limachi, secretario general, 1986).

Juan Vargas

Bueno, primero quiero agradecerle, ante todo felicitarle a usted. Indudablemente mi trayectoria es mucha: desde mi juventud he sido siempre gremial y artesano. Desde 1953 he estado afiliado a una organización en la ciudad de La Paz; esa organización se llamaba Cooperativa Sindical de Trabajadores del Vestuario. Durante muchos años serví a esa organización como secretario de actas y posteriormente, en 1968, pasé a ser secretario de Relaciones, función que ejercí dos años y luego, además de la Secretaría de Relación, fui organizador del supermercado y Asociación Vinnur Adyacentes, que fundamos con el compañero Pascual Zegales a la cabeza. Estuve en dos gestiones, de 1971 a 1973. Posteriormente organizamos una Federación de Vestuarios en esa misma área. (Parece que desapareció, que ahora no existe.)

De ahí, con el golpe de Estado de Banzer, los dirigentes de las organizaciones pasaron a ser coordinadores, pero yo no. Después, digamos de 1975 o 1976, voy a El Alto de La Paz, a la 16 de Julio, a vender. Como no me conocía mucha gente a mí, entonces me acomodé tranquilamente en un lugar y me afilié a la Asociación de Comerciantes Minoristas Artículos y Varios.

En esa época de coordinador; después, en 1978, volvió la democracia. Entonces, en una asamblea general de la asociación, fuimos elegidos, yo como secretario de actas, y Carmelo de la Cruz, secretario general. Terminamos ese período y en 1979 fui elegido secretario general. En ese lapso, la Federación de El Alto estaba encabezada por el compañero Sabino Mayta y otros más.

Compañero, me puede decir ¿cómo es que ha llegado ser miembro de la Federación de Gremiales de aquí de la Ciudad de El Alto?

Mira compañera, evidentemente, cuando yo era secretario general, en 16 de Julio hubo una elección general en la federación. (Esa vez no hubo congreso.) Enton-

ces había un local grande, un canchón, en la 16 de Julio, en la calle Nery. Ahí participamos varios frentes; yo estaba en la fórmula del compañero Sabino Mayta y salimos elegidos como ganadores. Fuimos posesionados por la Confederación de Gremiales y el Ministerio de Trabajo.

Hemos actuado bien porque el compañero Sabino Mayta era un joven, claro que no tenía mucha trayectoria en el campo orgánico, pero sí era un joven más coordinador, más alentador, le gustaba trabajar, tenía intenciones en el campo orgánico. Por lo tanto, trabajamos.

Esa vez no hubo muchas organizaciones, apenas unas 30. Cuando hicimos esa elección no había más organizaciones. Por ejemplo, en la avenida 16 de Julio había unas ocho organizaciones; en Alfonso Ugarte, unas tres; en la calle Nery, unas dos nada más; en Alto Lima había una; en Avenida La Paz, otra; después había otra organización en Río Seco, zona Brasil, Villa Adela; en Villa Dolores había dos organizaciones de la calle frente del mercado.

Cuando fueron elegidos, ¿qué cartera ocupaba?

Yo estaba en la fórmula del compañero Mayta como secretario de Organización. Después Sabino Mayta tuvo problemas; la gente de las organizaciones estaban disconformes con él. En un ampliado Sabino Mayta fue desconocido y se eligió a un tal Militón Espinoza, que era vendedor de ferretería, que tenía él en la calle Nery. La base sólo lo desconoció a él, las demás carteras no fuimos desconocidos. Por lo tanto, nosotros seguíamos en ejercicio, con Militón Huanca, Isaac Espinosa.

Estando así, vino el golpe de García Meza, el 17 de julio de 1980. En ese momento, los dirigentes de las organizaciones que pertenecían a algún partido político fueron perseguidos. Mientras que como yo no pertenecía a ningún partido político, a mí no me tomaron en cuenta. Muchos se escaparon, muchos se ocultaron porque eran perseguidos.

En ese lapso, de julio a octubre, la Intendencia Municipal, a través de los gendarmes, los comisarios, atacó especialmente al sector abarroteros. Todo era delito, enganar un gramo era delito, la multa era de 500, 600, 400 bolivianos. Esa vez hicieron plata los militares, como un coronel de carabineros que vino a ser intendente aquí, a El Alto, La Paz. Inclusive la organización Central Alfonso Ugarte cobró 500, 600 bolivianos por afiliado, por decir que a cada uno le iban a extender una patente. Pero esa patente no costaba 500, sino 112 bolivianos. Con papeleta de patente pagada, acomodaron por lo menos

unos 600 personas en Central de Alfonso Ugarte, en cuatro filas. Actualmente esa organización existe, está en la Central de Alfonso Ugarte, en la parte de arriba.

Compañero, usted me estaba contando que con ese golpe de Estado ya no había federación, ¿cómo es que se volvió a organizar la federación?

Después de que volvió la democracia. Antes de que regresara la democracia, hubo un ampliado nacional de la Confederación de Gremiales al que asistimos varios compañeros de las organizaciones de base de El Alto. Es ahí cuando me eligieron a mí ejecutivo de la Federación de El Alto, para que la representara. Ejercí a partir de diciembre de 1979 a marzo de 1980.

Había un programa del gobierno en que todas las organizaciones de base de federaciones y confederaciones debían organizarse a partir del mes de febrero hasta marzo. En ese lapso yo organicé, elegí unas diez organizaciones, sus dirigentes. Con base en esas diez organizaciones, se organizó nuevamente la federación. Éstas eligieron un comité organizador con el compañero Julio Valencia a la cabeza. Él ejerció unos cuantos meses y posteriormente lo eligieron ejecutivo y no me acuerdo cuánto tiempo ejerció como tal. Como yo ya no tenía participación en la orgánica, entonces me alejé totalmente.

Compañero ¿por qué usted ya no participaba en la federación? y desde ese entonces ¿quién asumió el cargo?

Después de que hubo un programa de parte del gobierno, que se publicó el 22 de enero de 1982. A partir de esa fecha, indicaba muy claramente que en el mes de marzo debían organizarse los comités de base, los trabajadores gremiales minoristas en escala nacional. Y en ese lapso, organicé y se eligieron las directivas de unas 10 organizaciones. Con base en esas 10 organizaciones, se eligió secretario organizador al compañero Julio Valencia. No sé cuántos meses ejerció. Posteriormente eligieron a Mario Chuquimia como secretario ejecutivo.

El compañero Mario Chuquimia fue quien hizo el Primer Congreso Gremial de la ciudad de El Alto de La Paz en Polifuncional. Allí yo también participé, con mi organización, como fiscal general. En ese congreso inclusive me querían elegir como ejecutivo. Yo me salí por la puerta de atrás para no ser secretario ejecutivo de la

Federación de El Alto. Yo tenía un compromiso en el supermercado de La Paz para ser secretario general. Me importaba eso, no me importaba la federación. Y por eso abandoné la sala. Entonces, en ese congreso fue elegido el compañero Carlos Mamani.

Usted me contaba que fue miembro de la federación como cuatro meses, como organización, y cuatro meses como ejecutivo y los demás también por corto tiempo, ¿por qué ha sido eso compañero?, ¿me puede decir?

Sí compañera. Como con el golpe de Estado había un servicio civil obligatorio, todo estaba prohibido: hacer marchas, reuniones, cobrar alguna cuota, fiestas, aniversarios. En el tiempo de García Meza todo estaba prohibido. Por eso las organizaciones se manejaban unos meses y otros meses, no. Durante los dos años que estuve en mi organización, no cobré ni un centavo; he manejado con el gasto de mi bolsillo. En toda la federación era igual, no había nada.

Ya que usted es conocedor, antiguo dirigente, quisiera hacerle preguntas saliendo del marco. Antes de Sabino Mayta ¿quién fue el dirigente de la federación?, ¿se puede acordar del nombre?

Del nombre no me acuerdo, compañera; pero sí de su apellido; recuerdo que es Mendoza. Éste se eligió en democracia, después de Pablo Torres, porque Pablo Torres estuvo unos siete años. Este compañero fue elegido en 1978, cuando ya volvió la democracia.

Posteriormente, porque hubo ciertas peleas dentro de la federación, desconocieron al compañero Mendoza, no le dejaron terminar su gestión. De ahí que hubiese habido otra elección. En ésta se eligió al compañero Sabino Mayta. Después, tampoco la gente estaba de acuerdo con Sabino Mayta, fue desconocido y elegido el compañero Militón Espinoza.

Cuando estaba en ejercicio Militón Espinoza, hubo el golpe de Estado de García Meza. Entonces todas las organizaciones, federaciones, confederaciones, se fueron a la nada, se deshicieron. Pero después de un tiempo se organizaron, después de casi un año, la Federación de El Alto, encabezada por mí. Pero yo duré por lo menos cuatro meses, no más.

Luego, ya vuelta la democracia, había otras organizaciones, la encabezaba Julio Valencia, después Mario Chuquimia, quien convocó al Primer Congreso de Gre-

miales de El Alto, La Paz. A partir de esa fecha hasta ahora, sigue teniendo congresos la Federación de El Alto de La Paz.

Compañero, me puede decir ¿cómo puede medir desde el inicio de la federación hasta ahora?

Desde el Primer Congreso de Gremiales de El Alto, La Paz, convocado por el compañero Mario Chuqui-mia, quien después se fue y fue elegido Carlos Mamani, yo no le veo con buenos ojos, no hay mucho avance de la federación, no hay. Más bien, hubo divisiones; muchos se han integrado a los partidos políticos. Los partidos políticos han manejado a la organización gremial. Y es por eso que no ha habido mucho avance.

Antes no había ni siquiera una sede social de la federación; las asambleas, las reuniones se hacían en la calle no más. Pero ahora por lo menos tiene una sede social. Me parece que esto es un avance, una conquista. Aumentaron las organizaciones tanto; cuando yo estaba solamente había 40 organizaciones en todo El Alto. Pero ahora cuántas existen, más de 200. Unas buenas, otras no tan buenas, sino regulares, pero hay organizaciones. Gracias.

Quisiera retroceder a lo que me contaba anteriormente, cuando el golpe de Estado hubo compañeros gremiales que cayeron en las calles y avenidas, ¿cuáles fueron?, ¿en qué avenidas fueron los heridos?

Eh... Mira, cuando estuvo García Meza, no hubo mucho eso, pero cuando fue el golpe de Natusch Busch, cayeron muchos compañeros, que desaparecieron, pero del Sector Alfonso Ugarte. Yo me acuerdo que un domingo yo estaba caminando por Alfonso Ugarte, cuando desde un helicóptero se ametralló toda la avenida. En ese lapso yo me escondí en una puerta. Detrás de eso venían los “caimanes” [camiones de la policía] a los muertos, a los heridos se los llevaban. No sabemos a qué destino se los llevaban, pero los llevaban los “caimanes”.

Por lo tanto, cayeron varios de nuestro sector; pero como ya las organizaciones estaban deshechas, no había a dónde reclamar ni cómo hacerlo. Había muchos atropellos de la Intendencia, con el mismo alcalde, a través de la gendarmería. Yo quisiera decirle una cosa, por ejemplo, en Alfonso Ugarte en la parte Central, con el golpe de García Meza cuánta gente fue colocada en esa Alfonso Ugarte: 700 personas a las que les cobraron por la patente 500 bolivianos, cuando el valor de la patente

era de 112 bolivianos. De eso se aprovechó un Mayor, no me acuerdo su apellido, pero era Mayor de la Intendencia Municipal de El Alto. Eso sería todo compañera.

Entonces yo quería formar, desde la clandestinidad, hay que luchar, hasta que un día formamos la nueva federación. En esa época, en la confederación había un compañero de Cochabamba. Entonces nos hicimos reconocer en la confederación y después en la COB.

Ya teníamos que caminar libremente. En el mes de marzo convocamos a un congreso nacional, que encabezé, para asistir a ese congreso. Este Congreso Nacional se llevó a cabo en Cochabamba. De ahí volvimos tristes porque allá los artesanos se regresaron sin ocupar ninguna cartera. Y en mitad del congreso lo abandonaron y se volvieron.

Muy bien compañero. Le agradezco por el tiempo prestado, porque nosotros estamos aquí, en la federación, para poder recabar la información desde la fundación. Gracias compañero y hasta otra oportunidad.

Sí compañera. Mire, quiero decir dos palabritas más. Yo conozco la historia, pero en estos instantes no me acuerdo de las cosas por orden, porque la historia es grande. Quizás podamos hacer las cosas mejor en otra oportunidad. Pero, de todas maneras vale la pena esta declaración. Muchas gracias.

Pablo Torres

(Una vez constituida la Federación Mixta del Comercio Minorista en El Alto, cuando en el gobierno central estuvo el general Juan José Torres González, los dirigentes, encabezados por el compañero Pablo Torres, después de haber jurado lealtad al sindicalismo para conducir las asociaciones y demostrar el trabajo con honestidad, decidieron encaminar con bien la familia gremial, sin importarles el tiempo que emplearían, restándose muchas veces al hogar, que también es responsabilidad de ellos mismos.)

Claudina:El problema se suscitó con algunos vecinos que no les dejaron vender: pedían paso a cada puerta, a los garajes y tiendas. Pero no fue mucho porque los vecinos no estuvieron muy bien organizados, ni las calles estaban asfaltadas, ni adoquinadas, por esa situación hubo el acuerdo con la mayoría de los vecinos para coordinar algunos trabajos en conjunto.

Pablo Torres: Los vecinos siempre han sido enemigos de la familia gremial porque ellos consideran que

los gremiales les cierran las puertas a los ingresos de sus casas, sus garajes. También consideran que los gremialistas dan mal aspecto, con el argumento de que cuando hacen las ferias, dejan mucha basura y de que el vecino tiene que limitarse a barrer. Este tipo de argumentos son los que ellos arguyeron y hasta ahora arguyen.

Los vecinos en ese tiempo no estaban bien organizados, las casas alejadas, ni las calles estaban limpias ni había cordones de aceras. Uno que otro vecino nos molestaba, pero la mayoría de los vecinos nos apoyaron.

Nosotros nos perjudicamos mucho. Todos los días dedicados a eso. Yo ya no me preocupaba de mi hogar, porque me ocupaba en las reuniones y posesiones de las organizaciones, que se organizaron en esa gestión. Ahí íbamos. Aparte de eso también íbamos a los congresos y ampliados.

La dedicación de estos compañeros no fue sólo pérdida de tiempo, sino que también aportaron económicamente a los gastos de viajes, para los cuales erogaron de sus bolsillos, quitándoles el pan a sus hijos. Estos gastos se hicieron para participar en los distintos ampliados y congresos a los que convocó la Confederación Nacional de Bolivia en los diferentes departamentos de Bolivia: Santa Cruz, Oruro, etcétera.

Para ir a los congresos, las organizaciones daban una cuota. Con eso íbamos, pero eso no era suficiente porque teníamos que movernos por todos lados para hacernos reconocer con la confederación y con las demás federaciones a nivel Bolivia.

Por ejemplo, compañero, le cuento: cuando fuimos al Congreso de Santa Cruz, el aporte de las organizaciones se nos acabó al llegar. Nosotros teníamos que erogar de nuestros bolsillos, pero también se nos agotó. Pensamos y decimos una pequeña cuotita entre nosotros para mandar a un compañero a La Paz y que nos esperen con dinero, porque ya no teníamos para nuestros pasajes de vuelta. Hasta tuvimos que rogar, a la flota [conductor del autobús] para pagar en La Paz, y nos aceptó. Así sufrimos compañeros.

Mientras nos organizábamos mejor, en Bolivia hubo un golpe de Estado: el general Juan José Torres fue derrocado por el general Hugo Banzer Suárez, un 21 de agosto de 1971. Hubo mucha prepotencia de parte de este gobierno en contra de los dirigentes sindicales. La Federación de Gremiales, pese a esa dificultad, supo sobrellevar la unidad como una organización recién nacida. El sufrimiento fue de los dirigentes, que trabajaban incansablemente, sin ningún interés personal.

Felipe Limachi: Bueno, una organización sufre al inicio para encaminarse, incluso los dirigentes trabajaban *ad honores*, pero con mucha honestidad. La tarea principal era que la organización fuera fuerte y bien establecida.

La tarea que se les había encomendado a estos compañeros era la de llevar la dirigencia sindical en bien de la familia, que en ese tiempo sufría mucho. Pero los cuatro años de gestión del Sr. Pablo Torres y su directiva fueron de lucha incansable, con mucha honestidad. Luego se llamó a un ampliado de organizaciones, que ya no fueron sólo cuatro, sino también las asociaciones que se habían fundado y esto fue el crecimiento de la federación. En ese ampliado se llamó a una elección general para elegir un nuevo directorio, que pudiera continuar con la conclusión de la federación.

Esa elección se llevó a cabo democráticamente. En ella se eligió a un vecino de esta ciudad de El Alto, quien asistía a las reuniones aportando opiniones, que aparentemente era muy activo para la constitución de la federación y que había demostrado amor al sindicalismo y de la misma forma a los comerciantes. Este compañero vecino se llama Mateo Cortez, que fue el segundo secretario general de la Federación Mixta del Comercio Minorista.

La duración de ese directorio fue de ocho meses por la situación de viaje de Mateo Cortez, quien desapareció de la Federación de El Alto, sin que nadie supiera su paradero. Las asociaciones quedaron abandonadas, sin dirigente. Le buscaron en el domicilio donde vivía, se encontraron con la sorpresa de que ha habido sido vendido y la oficina de la federación justamente estaba en el domicilio del Sr. Mateo Cortez.

Fue un momento de amargura que se vivió en la familia gremial, quedando sin los documentos, como el libro de actas donde estaba suscrita la fundación y también la posesión del directorio, que ocupaba cargos en la federación. No había los símbolos patrios, como el estandarte tricolor y otros.

Viendo la situación de la federación, que quedaba sin cabeza, se llamó a un ampliado de las asociaciones para poder nombrar un nuevo directorio, que pudiera conducir a la federación hacia el bienestar de todos los comerciantes minoristas de El Alto.

Pablo Torres: En mi período estuve cuatro años. Después elegimos a Mateo Cortez, quien estuvo un año y abandonó, llevándose los estandartes, libros de actas y otros. Entonces nosotros, al año siguiente, como a mí

me conocían, me dijeron: como usted es el fundador, usted no más hágase cargo y me eligieron nuevamente. Estuve a la cabeza tres años; en total siete años. Después se nombró a otra persona.

(En ese ampliado, por el trabajo demostrado por el compañero Pablo Torres, fue elegido de nuevo como secretario general de la Federación Mixta del Comercio Minorista de El Alto La Paz.)

(En esa nueva gestión del compañero Pablo Torres era muy difícil dirigir la federación, porque nuestro país estaba gobernado por un gobierno militar *de facto*, donde había mucha prepotencia hacia los dirigentes, obligando a los secretarios generales a que se convirtieran en coordinadores, como aliados del gobierno. Los dirigentes que se resistían, o no querían traicionar a sus afiliados, fueron perseguidos por agentes de la policía nacional. No solamente fueron perseguidos los dirigentes de la federación, sino también fueron perseguidos los dirigentes secretarios generales de las asociaciones que no estaban conformes con un gobierno dictatorial. Estos secretarios generales sufrieron el allanamiento de sus casas y algunos fueron atropellados en sus puestos de venta en las ferias.)

Felipe Limachi: Bueno, hubo muchos problemas cuando el gobierno de Juan José Torres fue derrocado en agosto de 1971. Entró un gobierno dictador; había mucha prepotencia, persecución a los dirigentes, allanamientos de sus casas, hasta los secretarios generales fueron atropellados en las ferias y arrestados porque en ese entonces no había libertad sindical.

No solamente fueron perseguidos los dirigentes de ese sector sino también los dirigentes mineros, campesinos y otros. Estos dirigentes querían que se respetaran los derechos ciudadanos, porque había la defensa de los derechos humanos, derechos sindicales y derechos ciudadanos. Estos principios eran pisoteados, los dirigentes reclamaban y es por eso que se les perseguía. Como ese gobierno era una dictadura, no respetaba estos derechos; por el contrario, eran pisoteados, y los dirigentes que pedían que se respetaran esos derechos, eran perseguidos.

Los compañeros que fueron detenidos, algunos fueron llevados a la cárcel, otros desaparecieron y otros se exiliaron. Los desaparecidos, no se sabía dónde estaban; la policía los seguía de cerca. Incluso el compañero Pablo Torres fue apresado, el compañero José Quispe fue perseguido por un capitán de la policía. Pero había otros que, como ya es mucho tiempo, no recuerdo.

Mira hermano, los dirigentes éramos perseguidos. El compañero Pablo Torres fue detenido, no me acuerdo muy bien si estuvo preso dos o tres meses. Yo no fui a verlo porque yo también era dirigente; pero otros sí lo fueron a ver y me decían que estaba en la cárcel. Así fue en ese tiempo hermano.

Julio Valencia: En ese tiempo de gobierno dictatorial hubo mucho miedo de los dirigentes porque había “entrega” de parte de algunos. Sabían que encabezaba una asociación y en las reuniones de las asociaciones hablaba en contra del gobierno. Por esa situación fueron a informar al gobierno. Y la persecución era para los dirigentes. Es por eso que hubo miedo; pese a toda esa persecución, se fue superando.

Felipe Limachi: Pese a todo, ese suceso se fue superando y tranquilizándose la situación, porque también hubo cambios de gobierno; algunos a favor de los pobres y otros, no.

En la federación también hubo cambios de los que ejercían la dirigencia sindical: algunos compañeros sin trascendencia para la familia gremial, que manejaron la federación.

Así pasaron como unos dos años con un poco de tranquilidad sindical y luego hubo otro gobierno dictatorial, el del coronel Alberto Natusch Busch. De nuevo comenzó la persecución de los dirigentes. Esa vez ya no pasaron a ser coordinadores sino que se les dio el nombre de relacionadores. Esto ocurrió durante la gestión del compañero Sabino Mayta y otros, que seguían en ese directorio.

La gestión del compañero Sabino Mayta afrontó el golpe de García Meza, que aterrorizó a los dirigentes con una persecución más fuerte; hasta se dictó la ley marcial, por la cual no existía derecho para el sindicalista.

Carlos Mamani

Los problemas influyeron para el cambio de los objetivos

Los problemas en la federación fueron a causa de diferentes factores. En el mismo directorio no se “entendían”; un grupo, encabezado por Andrés Gutiérrez, era de políticos o politiqueros, y se les llamaba “saltamontes” por estar en un partido y pasar al otro...

Bueno, la única manera es decirles que sean políticos y cumplan con el fuero sindical para poder luchar en favor de los necesitados, que son los gremiales. Hay más vendedores que compradores. Entonces hay mucho más fortalecimiento porque se han engrosado las fi-

las de la federación, de los ... asociados. Por lo tanto, hay mucha más fuerza, pero tiene que ser un dirigente que sea político, que nunca se meta en la política, no.

Todos los compañeros que han pasado por la Federación de Gremiales hasta, por ejemplo, Rocha, estaba todo bien; no, hasta Felipe Limachi. Posteriormente, se produjo la división del sindicato de la Federación de Gremiales, con Carlos Yujra y Eloy Mancilla. Desde esa vez hubo divisiones. Desde entonces comenzó la politiquería, en realidad.

Es decir, que los dirigentes sean políticos; pero si ellos siempre están detrás de los políticos nunca se va a ver esa misma lucha, esa fuerza, no. Entonces yo creo que los compañeros tienen que emplear el fuero sindical para que haya esa unidad seria de los gremiales de El Alto de La Paz.

En realidad, nosotros a los alteñosæ hemos buscado nuestro interés personal porque ya no queríamos depender de la ciudad de La Paz; ésa era la meta.

Bueno, enfrentamos diferentes problemas, porque realmente no fue fácil organizarse. En ese momento conquistar a la gente, como se dice, convencer a la gente, era un poco difícil. Nos costó varios días y semanas, incluso meses, para poder organizar la Federación de Gremiales, porque no contábamos con recursos económicos, ni con apoyo económico de diferentes autoridades. Hoy en día cuentan con algún financiamiento, porque ya hay intromisión política; antes no hubo intromisión política en las organizaciones vivas ,cívicas, como hoy se ve.

No podemos dar fechas exactas porque con el transcurso del tiempo se nos escapa de la mente, pero la Federación de Gremiales, como siempre, ha conquistado a través de la unidad, a través de la fuerza viva e, incluso, hemos tenido que pedir algunas bajas de las autoridades que nos atropellaron. Se logró el respeto que hoy por hoy se nos tiene. Es por eso que las autoridades no se atreven mucho a entorpecer a la familia gremial.

¿Cómo influyeron los problemas en la vida de la organización?

Siempre hubo, como le decía, problemas para la captación de recursos económicos. Nos tuvimos que abocar a defendernos de los atropellos y a poder mantener las patentes y los sentajes [pagos por los lugares de venta] en el nivel que hoy están. También peleamos para que se nos anulara la patente, pero el gobierno central dictó sus leyes e, incluso, optaron por empadronar-

nos. Primero los comerciantes hicimos largas filas en diferentes bancos autorizados y posteriormente nos arrepentimos. Por eso también se peleó, se luchó. Nuestros dirigentes a nivel nacional, y también a través de la confederación, luchamos para pagar en una escala, tal vez un poco favorable. Pero eso todavía no satisfacía al sector gremial. No pagamos a la Dirección General de la nación; simplemente pagamos a la Dirección de la Honorable Alcaldía Municipal.

Felipe Limachi: Bueno, quiero decir que el progreso siga adelante (*nayraatar sartawi*). De verdad, no es fácil conducir a una organización, pero hay que dar fuerza, valor, ética y moral. En estos días se ve mucha corrupción, deslealtad e inmoralidad en las organizaciones. Por eso pido una reflexión a los compañeros del comité ejecutivo, que manejen con fuerza, voluntad personal para llevar adelante la federación.

Hoy por hoy hay muchos intereses de diferente índole. Antes había una dirigencia, una dirigencia sola y con un criterio de defensa de su clase. Hoy hay un interés, creo, de diferentes dirigentes, más que todo por la intromisión política. Hoy por hoy hay dirigentes que, evidentemente, no son gremialistas netos, pero aparentan ser gremialistas. También se ve mal la COB.

Preguntas y respuestas de varios dirigentes

¿Cuál fue la opinión de los miembros de la federación?, ¿cuál fue la forma de solucionar todos estos problemas?

Unirnos todos para llevar adelante esta institución gremial, no ser partícipes de ningún color político; sólo así poder reestructurar las luchas que fueran sindicales y demostrar cómo conducir las organizaciones.

¿Cuál fue la opinión de los miembros de la organización respecto a estos problemas?

Carlos Mamani: Bueno, había unanimidad de que se debía luchar hasta el último momento.

Mi opinión de la Federación de El Alto, como alteño, como habitante gestante de esta ciudad; veo con mucha amargura y tristeza que los dirigentes se hayan entregado directamente por un plato de lentejas a algún partido político. Actualmente éste es un gobierno comunal, central o cualquiera que fuere o haya sido; como Jorge Paredes, quien ha trabajado directamente con CONDEPA. Paco, el poco tiempo que duró, trabajó directamente con el partido Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), que estaba entonces en el gobier-

no. A Paco le acompañaron adenistas [partidarios de Acción Democrática y Nacionalista], miristas [partidarios del Movimiento de Izquierda Revolucionaria], uce-sistas [partidarios de UCS], y no supo hacer su función de dirigente, sino que quiso sacar algún beneficio.

Lo que veo y he visto, se los digo para llamarles a una reflexión. Son muchos dirigentes jóvenes con experiencia que están actualmente. No dejen pasar las arremetidas de bienes municipales; en el caso del doctor Rosquido, se hace lo que él manda. Un intendente que ha llegado, que es un ex cachascanista [ex luchador]; no sé qué poder tendrá dentro del partido.

Mientras nosotros antes, [cuando] cualquier intendente hacía esta clase de abusos, teníamos que someterlo a presión para que el alcalde cambiara. Proponíamos una terna y ellos proponían una terna y quienes tenían mejor *curriculum* y podían estar ahí, estábamos de acuerdo.

¿Cuál era la opinión de los que no eran miembros de la organización?, ¿qué decía la gente?

Carlos Mamani: Bueno, en realidad no puedo dar esa respuesta; pero sí de las otras asociaciones. Se decía que éramos unidos. Cualquier asociación que se declaraba en estado de emergencia, siempre planteaba sus necesidades y también respaldaba a la Federación de Gremiales de El Alto de La Paz.

Las organizaciones, a la primera llamada se hacían presentes. Nosotros teníamos la confianza de poder afrontar a cualesquiera de las autoridades que no cumplían con nuestros reclamos. Por ejemplo, cuando la administración del MIR, se dio el caso de la situación del intendente Román Mancilla, que cometió abusos, hubo muchas denuncias; entonces, con una marcha se logró que dejara su puesto. Así por el estilo, todas las situaciones que se presentaban se resolvían a través de la unidad de todo el sindicalismo de los gremiales de El Alto de La Paz.

Los que no eran dirigentes de la federación, los que no eran vendedores, la gente, ¿qué habrá dicho de ustedes que han sacado adelante a la organización?

Felipe Limachi: Había mucho aliento de las organizaciones matrices, como la Central Obrera Departamental. Desde antes la Confederación de Gremiales siempre estuvo un poco mal organizada. Es por eso que, con el apoyo de la COB y de la Central Obrera Departamental, se mejoró y se fortaleció la gestión del compañero Carlos Mamani.

Bueno, fracasos hay muchos porque se ha fundado por primera vez el comité ejecutivo y también varias organizaciones se estaban formando aquí en la ciudad de El Alto. Por eso era muy difícil llevar adelante esta organización, porque algunos no comprendían el progreso y fortalecimiento de la organización.

¿Cuál fue la opinión de los miembros de la organización respecto de estos problemas?

Entrevistado: Los compañeros dirigentes de diferentes organizaciones afiliados a su ente matriz, la federación, se expresaban directamente para poder defendernos y tener conquistas en favor del sector gremial.

¿Cuál era la opinión de los que no eran miembros de la organización?, ¿qué decía la gente?

Entrevistado: Yo creo que en especial para los trabajadores debe de ser admirable que la familia gremial hoy por hoy sea una familia grande a nivel nacional, extendida en toda Bolivia, por falta de fuentes de trabajo y la pobreza que existen aquí en nuestro país.

¿Cómo llegó a fortalecerse la organización?

Entrevistado: La federación se fortaleció por medio de la lucha conjunta, del esfuerzo de sus dirigentes y también de los aportes sindicales, alrededor de 5 bolivianos. Por lo menos dos pequeños aportes se han dado para el desenvolvimiento de los dirigentes en diferentes actividades.

¿Qué esfuerzos demandó?

Felipe Limachi: Para la creación de la federación los esfuerzos fueron muchos: en primer lugar, la pérdida de tiempo: cada dirigente disponía de su tiempo sin importarle el hogar, donde le esperaban con ansiedad, dejando de lado el rol que desempeñaba, el ser padre o madre.

Los miembros del comité ejecutivo dedicados a la federación estaban atendiendo los problemas de las asociaciones donde los necesitaban, en las reuniones, orientando a solucionar algunos problemas internos. Hubo bastante cambio de dirigentes de la organización: uno fue el del compañero Luis Velasco, por haber ido a almorzar con un partido político; no sólo era el cambio, sino que se le suspendió de su cargo de ejecutivo.

Problemas que se presentaron en esa época también influyeron para la destitución del alcalde de ese año y para el cambio de algunas personas de la Alcaldía de El Alto, así como también para la remoción de los intendentes, a través de las movilizaciones.

Todos esos problemas influyeron bastante también en la modificación de la estructura de la Federación de Gremiales de El Alto, para el cambio de los ejecutivos anteriores.

Bueno, hemos logrado todo eso llevando a cabo reuniones, asistiendo a las asambleas para dirigir e informar a las bases, participando en congresos en el ámbito de la confederación.

¿Nuestros objetivos actuales son los mismos de cuando se inició?

Entrevistado: Los objetivos de antes eran diferentes de los de hoy. Los objetivos de antes eran: unirnos, hacernos respetar, ayudarnos y luchar por la igualdad ante cualquier intromisión. Los objetivos de hoy son diferentes porque los dirigentes pensamos que deben haber otras mejoras, mayores a las que ya hemos logrado.

Hoy la familia gremial necesita un financiamiento, un banco financiero para poder ayudarnos; un hospital gremial, una casa a donde poder obtener capacitación y muchos otras cosas más que necesitamos. Es por eso que es diferente el pensamiento de un dirigente gremial, porque hoy por hoy no podemos seguir con lo mismo de antes, sentados por las calles en diferentes lugares de la urbe alteña; hoy tiene que cambiar, tiene que haber mercados grandes donde podamos ya ingresar y expender nuestras mercaderías.

¿Cómo lograron solucionar todos esos problemas?

Entrevistado: Los logramos solucionar con la participación de todos los miembros de la Federación de Gremiales de El Alto. Poco a poco se fue logrando una participación total, unificada.

Tuvimos que recurrir de vendedor a vendedor que estaban asentados en diferentes calles. En vista de que había atropellos, la gente lloraba. Solamente llantos por aquí, por allá, pero no había personas que pudieran afrontar esta lucha, no había quién defendiera a la persona humilde. Entonces fue un poco difícil podernos organizar.

Gracias a la lucha y gracias a los pensadores. Pensadores organizaciones, organizadores, así como un en-

te matriz que es esta federación. Se ha beneficiado directamente a la gente humilde, la gente desposeída, que por necesidad está asentada en diferentes lugares, sufriendo las inclemencias del tiempo, como es el viento, el frío, la lluvia, la polvareda. También se beneficiaron de no sufrir atropellos de diferentes autoridades.

Actualmente veo que no hay tanto atropello, más bien hay respeto hacia los comerciantes porque es una organización viva, una organización que aglutina a alrededor de 80 000 comerciantes. Son los comerciantes que están en diferentes calles, avenidas y plazas. Por eso es que digo gracias a los que han pensado en organizarnos para poder defendernos, que hoy creo que se ven protegidos por lo menos algo. Fue un beneficio absoluto.

Carlos Mamani: Bueno, esfuerzos en realidad del dirigente, a través de su asistencia a la oficina de la Federación de Gremiales, porque ningún dirigente estaba pagado, como actualmente sí lo están. Nosotros hacíamos un gran sacrificio para poder estar todos los días en el compromiso y defensa de los trabajadores gremiales de El Alto de La Paz.

En abril de 1991, la Federación de Trabajadores Gremiales Artesanos, Comerciantes Minoristas y Vivanderos de El Alto, en un Cuarto Congreso Ordinario, con la participación de más o menos 150 organizaciones afiliadas, enfrentó una etapa muy crítica, de resquebrajamiento, donde se sentía el dolor en la familia gremial, olvidándose de los problemas que pasaban las asociaciones. Todo esto fue producto de la intromisión de los partidos políticos, como son el MNR y la CONDEPA. La federación se fraccionó en dos grupos: uno dirigido por Carlos Yujra, del partido CONDEPA, y el otro, por Eloy Mancilla, que fue apadrinado por el partido MNR.

(Fue un año y siete meses de división. Esta intromisión no fue beneficiosa para la federación; por el contrario, se dio un paso atrás, sin cumplir los proyectos que se tenían del compañero Felipe Limachi.)

(En esa división de la federación, los dirigentes de ambos sectores no pudieron coordinar por falta de entendimiento y diálogo, que es muy necesario para la reivindicación sindical y la lucha que se programa en contra del gobierno en turno, sea comunal o central. Una de las cabezas convocaba a una marcha de protesta que se realizaba en contra de la honorable Alcaldía Municipal de El Alto, que estaba dirigida por el compañero Eloy Mancilla, mientras el otro grupo, dirigido por el compañero Carlos Yujra, contrarrestaba la marcha porque el alcalde de entonces era de su mismo color político.)

co. En todos estos hechos los únicos perjudicados fueron los comerciantes minoristas de El Alto.)

(En esa división no pudieron tener logros, solamente sirvieron de escalera y sirvientes de los partidos políticos, por los intereses personales creados por los dirigentes de esa gestión, dando cobertura a los políticos que se encuentran en el campo sindical.)

(Las organizaciones afiliadas a la federación lucharon pidiendo la unidad de la familia gremial a los representantes de cada sector; de la misma forma pidieron a la institución representativa de los trabajadores, como es la COB, que convocara a un congreso de unidad.)

(Y, a mucha exigencia, se convocó a un congreso de unidad, donde se logró la unificación de la Federación de Trabajadores Gremiales, Artesanos, Comerciantes Minoristas y Vivanderos de la ciudad de El Alto, encabezada por el compañero Lorenzo Isidro Villca como nuevo ejecutivo representante de la Asociación de Comerciantes 20 de Enero.)

Lorenzo Isidro Villca: A cada una de las organizaciones, encabezadas por el compañero Yujra y el compañero Mancilla, se pidió en sus ampliados que hubiese de una vez por todas la unificación. Entonces, se unificó en noviembre de 1992. Yo fui como representante de la organización 20 de Enero y fui elegido secretario general. Encabezada por mí, se unificó la organización.

La unidad de los trabajadores gremiales en una lucha conjunta; se reconstruyó y fortificó la federación en la vanguardia de lucha sindical, haciendo respetar las ordenanzas municipales y los puestos de venta de cada afiliado y para los que se organizaban en nuevas asociaciones, ayudar a los distintos trámites y documentación que una organización requiere, como la personería jurídica, los estatutos orgánicos o reglamentos internos, las ordenanzas municipales, etcétera.

Si no éramos escuchados por las autoridades del gobierno central o comunales, los gremialistas nos veíamos obligados, con la unidad de lucha que caracteriza a este sector, a pronunciarnos con movilizaciones, blo-

queos y huelgas de hambre, hasta lograr ser escuchados por las autoridades correspondientes.

LEMA: “Sólo la unidad nos hará libres de la oligarquía”

¿Qué esfuerzo demandó? y ¿respondieron los afiliados?

Felipe Limachi: Desde que empecé hasta cuando concluí mi gestión hubo muchos avances, porque en mi gestión se trabajó con más de 150 organizaciones. Al principio de mi gestión sólo había 80 organizaciones, pero fueron aumentando poco a poco. De ahí que siempre consiguiéramos colaboraciones como, por ejemplo, con equipamiento, máquinas de escribir, sillas, escritorios y otros implementos. Hubo avances y cuando concluimos nuestra gestión, en el cuarto congreso, se presentaron problemas de los que buscan intereses personales y los que de verdad queremos el progreso y la defensa de nuestros intereses de sector.

En ese cuarto congreso, llevado a cabo en el cine Pacajes, hubo mucho boicot de los partidos políticos, especialmente de UCS, encabezado por el compañero Andrés Gutiérrez. En el momento en que se estaba eligiendo el comité ejecutivo, hasta cortaron la energía eléctrica. Tuvimos que llevar el congreso con velas.

A raíz de esos hechos, varias compañeras lloraron junto con sus hijos, pero resistimos valientemente ese boicot. Por eso hay mucho resentimiento y amargura. No sólo son los problemas entre el directorio y las asociaciones, no sólo es la pérdida de tiempo, sino también el aspecto económico. Cada dirigente miembro del comité ejecutivo no percibe ningún salario, trabaja por fortalecer la unidad de la federación, velando por los intereses de cada afiliado, sin egoísmo personal, sólo con amor sindical. Esto los caracteriza en las reivindicaciones y luchas contra las leyes aplastantes que dictan los gobiernos en turno, queriendo imponer los impuestos que están en contra de la familia gremial, que día tras día sufre la inclemencia del tiempo, soportando el sol, la lluvia, para llevar el pan a su hogar.

NUESTRO PUEBLO HUILICHE DE LA TIERRA QUIERE SEGUIR SIENDO DE LA TIERRA

Consejo General de Caciques de Chiloé*

Carlos Orlando Lincoman, Hilda Guenteo, Manuel Muñoz

INTRODUCCIÓN

Nosotros no llegamos de ninguna parte, a nosotros Chao Ngüenechen nos puso en estos territorios; somos de la primera nación, por eso tenemos un deber sagrado con la Mapu Nuke [Madre Tierra]... El espíritu protege nuestra nación, por eso no han podido sacarnos de nuestras tierras los grandes millonarios... Después que llegaron los winka [extranjeros, no huilliche], nuestros caciques se levantaron por todos lados... Ellos son los que han sufrido los más grandes atropellos, pero han sido valientes... Tenemos la bandera poderosa de la tierra, el mar y el cielo; ésa es la que flamea en los días de infortunio, cuando hay que defender esta causa que nos ha dejado Dios... (María Raín, comunidad de Güequetrumao).

Aquí, en la isla de Chiloé, el clima marítimo lluvioso acompaña un paisaje, donde el bosque siempre verde y el mar conviven en armonía y cercanía.

Cuando llega la hora del descanso, nuestras familias se reúnen alrededor de los fogones, en nuestras cocinas, compartiendo el mate y la historia de nuestro pueblo.

El trabajo que presentamos tiene mucho de conversación al calor del mate. Nos hemos reunido en grupos de trabajo en las comunidades, hemos revisado los documentos antiguos, recordado nuestras experiencias y pensado en lo que sentimos como huilliche frente a los cambios que han ocurrido en nuestra isla y en el país. Por varios meses hemos abordado nuestras formas de trabajo, las dificultades y los logros, nuestras esperanzas, confiados en que algún día conseguiremos el

mejoramiento de nuestra calidad de vida sin dejar de ser hombres y mujeres de la tierra, hombres y mujeres huilliche.

En esta reflexión hemos participado: Carlos Orlando Lincoman, *lonko* [cacique] mayor del Consejo General de Caciques de Chiloé, Hilda Guenteo Raín, presidenta de la comunidad huilliche de Güequetrumao y maestra tradicional, y Manuel Muñoz Millalongo, antropólogo y asesor técnico del Consejo General de Caciques. Para ello, hemos recorrido las comunidades, participado en las reuniones, juntado los documentos, compartido las experiencias frente a los dirigentes de la organización y, finalmente, llevado al papel lo que entre todos hemos dicho.

UBICACIÓN Y POBLACIÓN DE LA PROVINCIA DE CHILOÉ

Nuestro pueblo huilliche vive ancestralmente en el Archipiélago de Chiloé, provincia que integra la X región de Los Lagos, en el sur de Chile.

El archipiélago está constituido por la Isla Grande, de forma rectangular, con una superficie de 800 000 hectáreas aproximadamente (9 181,60 km²), de unos 250 kilómetros de longitud norte-sur y un ancho promedio de 30 kilómetros, y más de veinte islas menores adyacentes en su mar interior.

Cuadro 1
Características de la región

Superficie regional	Densidad de población	Población total
66 997 km ²	14.2hab./ km ²	953 330

Fuente: Censo Oficial de Población de 1992.

* Coordinación: Julio Tereucan
(SOCIEDAD MAPUCHE LONKO KILAPAN)
Asesoría: Guillermo Davidson

CHILE

Cuadro 2
Provincias de la región

<i>Provincias de la región</i>	<i>Población estimada en la región</i>
Valdivia	336 999
Osorno	220 246
Llanquihue	248 057
Chiloé	123 663
Palena	18 770
Total	953 330

Fuente: Censo Oficial de Población de 1992.

La provincia de Chiloé está dividida administrativamente en diez comunas y tiene una población total de 130 389 habitantes, tanto en zonas urbanas co-

mo rurales. La población mapuche reconocida por el Censo Oficial de Población de 1992 es de 4 918 habitantes.¹

Cuadro 3
Distribución de la población mapuche en la provincia en relación con la región y el país

<i>Población</i>	<i>Provincial</i>	<i>Regional</i>	<i>Nacional</i>
Hombres	2 618	36 857	470 730
Mujeres	2 300	31 870	457 330
Total	4 918	68 727	928 060

Fuente: Censo Oficial de Población de 1992.

Las 15 comunidades huilliche organizadas nos ubicamos principalmente en la Isla Grande del Archipiélago de Chiloé, en los sectores rurales de las comunas de Chonchi, Queilén y Quellón. Somos unas 865 familias,

que constituimos una población estimada en 5 000 personas, y representamos aproximadamente el 26.5 por ciento de la población rural de las comunas antes indicadas.²

Cuadro 4
Distribución de las familias por comunidad

<i>Comunidad</i>	<i>Comuna</i>	<i>Núm. de familias</i>
Huentemó y Chanquín	Chonchi	90
Rahue	Chonchi	55
Contuy	Queilén	30
Apeche	Queilén	50
Lelbun	Queilén	30
Compu	Chonchi y Quellón	150
Guaipulli	Quellón	50
Güequetrumao	Quellón	100
Querempulli	Quellón	35
Coinco	Quellón	60
Yaldad	Quellón	50
Tugüeo y Piedra Blanca	Quellón	125
Cailín	Quellón	40
TOTAL		865

NUESTRA COSMOVISIÓN

Nosotros somos hijos de la Mapu Ñuke. Nuestra Madre Tierra es la que contiene los árboles, los animales, los mares, los ríos, los lagos y a todos nosotros; ella es la expresión de la vida. Nosotros tenemos una relación de cariño con la Madre Tierra y en esta relación se sostiene nuestra forma de ver la vida, nuestra religiosidad. En ella hacemos nuestras ceremonias a Chao Ngüenechen, para pedir por las siembras y las cosechas, para interrogar por nuestro futuro y para defender nuestro territorio (el mar y la tierra). Para nosotros la Mapu Ñuke está viva, nos habla a través de sus espíritus, aunque los no huilliche piensan que todo lo que nosotros creemos y sentimos es mitología.

De la relación con la Madre Tierra ha surgido también nuestra vida en comunidad, nuestra organización, nuestras formas de trabajo en la tierra y en el mar. Nosotros vivimos de nuestras actividades en la tierra de cultivo, en el bosque y en el mar. En la tierra de cultivo practicamos la agricultura para el sustento de la familia, principalmente plantamos papas y hortalizas. El bosque lo usamos para sacar la leña, la madera para la construcción de nuestras casas y nuestras embarcaciones, los remedios para distintas enfermedades que afectan a personas y animales, y también madera para vender a través de los aserraderos de las comunidades. Del mar sacamos los mariscos, las algas, los peces y, actualmente, también cultivamos algas (*Gracilaria*) para la venta a empresas particulares, que la compran para la exportación.

Todo nuestro trabajo lo hacemos de acuerdo con las enseñanzas de los antiguos, que se mantienen de generación en generación. Dejamos descansar la tierra de cultivo; seleccionamos los árboles maduros y muertos para la explotación; sacamos los mariscos, cuando alcanzan su tamaño de consumo, con herramientas de madera propias, que no dañan la playa. El cariño y respeto a la Madre Tierra significa no terminar con los recursos.

En cada comunidad, tanto la tierra de cultivo, como el bosque y el mar, se distribuyen entre todos los que trabajan. No hacemos diferencias, siempre que se respeten las formas de uso, que no se saquen los recursos pensando solamente en el dinero, con malas intenciones.

A partir de la última década, nuestro pueblo ha sumado a la defensa de la tierra la búsqueda de alternativas que nos permitan enfrentar los problemas que

nos ha originado el proceso de explotación industrial de los recursos naturales de Chiloé. Esta búsqueda nos ha llevado a incorporar en nuestras demandas la protección de los recursos marinos y forestales, de tal manera que la explotación irracional de los recursos, que ha afectado a toda la isla de Chiloé, pueda ser frenada en nuestro territorio, evitando la licitación de nuestros bosques, considerados fiscales, así como la parcelación de nuestro mar³, lo que se ha producido por la permanente entrega de concesiones marítimas a particulares.

Durante tantos años hemos defendido y demandado nuestro territorio. Hoy, defendernos significa no sólo defender la tierra como medio de producción y subsistencia, sino también defender nuestro derecho a reproducir nuestra cultura en el territorio que hemos heredado de nuestros antepasados. Es decir, practicar nuestras tradiciones espirituales y fortalecer nuestras formas de trabajo, que han permitido que vivan las distintas generaciones de nuestro pueblo. Todo esto lo hacemos desde nuestra organización originaria, porque es en el marco de la defensa de la Madre Tierra y en la comunidad donde se refuerza y se mantiene la organización de nuestro pueblo huilliche.

Teniendo presente lo dicho, nos parece muy importante compartir en estas páginas lo que es nuestra cultura y los caminos que estamos siguiendo para aspirar a un desarrollo integral de nuestro pueblo. Esta reflexión es muy necesaria por las razones que exponemos a continuación.

En primer lugar, porque los estudios existentes sobre nuestro pueblo no los conocemos y los que conocemos no recogen más que el punto de vista de los investigadores, dejando de lado nuestra visión de la vida. Además, muchos proyectos de desarrollo, ejecutados por terceros en nuestras comunidades, han fracasado sin que nos enteremos de las causas que los originan ni de las razones que entranpan su ejecución.

En segundo, el hecho de que nuestras comunidades no sobresalgan por diferencias morfológicas radicales respecto de las comunidades campesinas de Chiloé, a los ojos de los investigadores *winka* (extranjeros no huilliche), ha llevado a que los propios agentes de desarrollo nieguen nuestra existencia como pueblo indio. Esto significa que se ha subvalorado nuestra cultura, no considerándose nuestras particularidades socio-culturales y se nos ha tratado como a grupos de campesinos pobres, dejándonos sin posibilidades de intervenir como comunidad en la toma de decisiones para

abordar problemas que afectan directamente a nuestro desarrollo.

Nosotros sentimos que nuestra forma de pensar no puede seguir quedando aislada y desconocida por muchas personas. Por eso, desde el año de 1992 empezamos a sistematizar nuestra experiencia como pueblo organizado, de tal manera que de nosotros surja la fuente y la propuesta a considerar para la ejecución de iniciativas de cambio o fortalecimiento de nuestro desarrollo en las comunidades huilliche.

Al dar a conocer nuestra realidad y nuestro pensamiento, estamos haciendo una invitación al resto de la humanidad a saberse y sentirse también hijos de la Mapu Ñuke, como lo sabemos y sentimos nosotros.

Creemos que es fundamental que las autoridades nacionales, así como los profesionales y las instituciones y ONGs, conozcan sin prejuicios la visión de nuestro pueblo. Sólo así nacerá una visión integral del desarrollo huilliche, que recoja nuestra propuesta, que no se basa en la competencia con el hermano, en las ganancias de grandes cantidades de dinero, ni en la prepotencia frente a la Mapu Ñuke, sino en el desarrollo armónico de toda nuestra vida.

ORGANIZACIÓN DE NUESTRO PUEBLO

Estructura de la organización

En la isla de Chiloé, nuestro pueblo está organizado desde la época colonial en el Consejo General de Caciques de Chiloé. Esta organización, aunque con variaciones, se ha mantenido a través del tiempo y en ella están representadas todas las comunidades huilliche de Chiloé.

Las comunidades

Como dijimos al principio de este trabajo, nosotros vivimos en 15 comunidades. Cada una de ellas está compuesta por un número de familias *æmachullaæ* y está a cargo de un *lonko*, que es la autoridad máxima de la comunidad.

La autoridad del *lonko* alcanza a toda la comunidad. Él debe representar las decisiones que toma la comunidad en asamblea; también debe resolver los conflictos entre familias respecto al uso de las tierras, hacer respetar las formas de uso del bosque y del mar, y par-

ticipar en todas las reuniones del Consejo de Caciques, entre otras responsabilidades.

La dignidad de *lonko* se adquiere por herencia o por nombramiento de la comunidad reunida en asamblea y se mantiene durante toda la vida. Cuando el *lonko* es recibido en sagrada ceremonia, recibe el poder de la Mapu Ñuke y este poder no se borra nunca, se queda con él para siempre.

La Asamblea de la Comunidad nombra un nuevo *lonko* cuando el que ha fallecido no tiene hijos que puedan reemplazarlo, cuando ha dejado de ejercer por enfermedad o cuando no cumple sus deberes ante la comunidad.

Hay situaciones en que la comunidad se ha desorganizado por muchos años y en el momento de su reorganización no tiene *lonko*. En este caso, la Asamblea de la Comunidad propone a una persona y ésta es ratificada y nombrada por el Consejo General de Caciques de Chiloé.

Además del *lonko*, la asamblea de cada comunidad elige una directiva, la que está compuesta así: un presidente de asamblea, un secretario, un tesorero y dos o más directores. El presidente es quien mantiene el orden de participación en la asamblea, el secretario es el que toma notas o recuerda las decisiones de la asamblea y acompaña al *lonko* en todas las reuniones que éste tiene fuera de la comunidad; el tesorero es el que se encarga de cobrar la cuotas que se pagan periódicamente y de reunir los aportes de los comuneros cuando hay alguna actividad comunitaria (como rogativas y reparaciones de la sede de la comunidad). Los directores son los encargados de mantener informados a todos los comuneros sobre reuniones de la comunidad y de llevar los mensajes del *lonko* a los comuneros, al igual que de actuar como consejeros del *lonko*.

ESTRUCTURA DE LA ORGANIZACIÓN DE LA COMUNIDAD



El Consejo General de Caciques

Como ya dijimos, los *lonko* son la autoridad máxima de cada comunidad. Éstos, a su vez, se organizan en el Consejo General de Caciques de Chiloé, consejo que elige a un *lonko* mayor, que es la autoridad máxima de nuestro pueblo en la isla de Chiloé.

Asimismo, el consejo elige a un secretario general del *lonko* mayor, quien se encarga de hacer las actas y de acompañar al *lonko* en todas las reuniones que tiene con las autoridades.

El Consejo General de Caciques de Chiloé se reúne regularmente una vez al mes en la sede central de Compu o en Chonchi. En las reuniones se ven las situaciones de todas las comunidades y se atienden según la urgencia que tengan.

En las reuniones de consejo participan todos los *lonko* con sus secretarios, pero también pueden asistir los comuneros que lo deseen. Cuando alguien necesita plantear alguna situación particular, debe hacerlo saber antes del inicio de la reunión y, dependiendo de la importancia que tenga, se trata al final de la tabla que se establece mes a mes.

El *lonko* mayor, como autoridad máxima, tiene la responsabilidad de visitar una vez al año a todas las comunidades, resolver situaciones conflictivas que no ha podido solucionar la propia comunidad y, por sobre todo, conocer y defender el territorio de las comunidades huilliche de Chiloé.

También, el *lonko* mayor atiende consultas de los comuneros una vez por semana en Chonchi y los otros días en su oficina de Compu.

El Consejo de Lonko (o caciques) representa la continuidad histórica de la organización de nuestro pueblo desde sus orígenes. Así lo ha establecido la nueva ley indígena, por cuanto desde su promulgación se acepta la institución originaria de los *lonko* y sus ámbitos territoriales, lo que significa que ante el Estado los *lonko* son autoridades tradicionales reconocidas y, como tales, deben ser respetadas.

El reconocimiento legal de la condición de autoridades de los *lonko* significa que las autoridades comunales, provinciales, regionales y nacionales deben consultarnos en relación con todas aquellas decisiones del Estado que tocan a nuestras comunidades.

Nosotros, hasta ahora, ateniéndonos a las disposiciones legales, hemos exigido que las autoridades nos consulten respecto a diversas materias que afectan a

nuestras comunidades y a nuestro territorio, y hemos podido intervenir frente a programas del Ministerio de Bienes Nacionales, programas de salud, otorgamiento de patentes municipales para la venta de bebidas alcohólicas en nuestras comunidades y resguardo del patrimonio ambiental y cultural, entre otros.

De este modo, se ha ido consolidando nuestra autoridad frente al Estado y se va dando un proceso de mayor diálogo y participación entre nuestro consejo y las autoridades, sobre todo a nivel de la región y las comunas.

En 1995, el consejo realizó los trámites para obtener personalidad jurídica, adecuándose a los procedimientos establecidos en la ley indígena. De este modo, nuestro consejo ha buscado fortalecer las disposiciones legales que reconocen a la institución de los *lonko*, manteniendo la unidad de nuestro pueblo.

Además, desde que tenemos personalidad jurídica, con base en los estatutos internos de nuestra comunidad, regidos por la costumbre huilliche, los hermanos de otras comunidades, que están permanentemente reorganizándose desde 1993, pueden ser acogidos bajo la personalidad jurídica, superándose los problemas de división de comunidades que genera la aplicación directa de la norma legal contenida en la ley indígena, en sus artículos 10 y 11.⁴

La forma de trabajo del Consejo de Caciques

El contacto diario de los *lonko* con su comunidad es lo que nos permite conocer más directamente las inquietudes y los intereses de nuestros hermanos, y es en nuestro trabajo en el Consejo General de Caciques en donde podemos canalizar todas esas inquietudes e intereses que cada huilliche tiene sobre el presente y el futuro de nuestro pueblo.

Así, la naturaleza de nuestra organización se encuentra en la participación directa de cada comunero en las decisiones de su comunidad, a través de la Asamblea de la Comunidad. De forma comunitaria solucionamos nuestros conflictos internos y de la misma manera también presentamos propuestas en los distintos ámbitos, las que hacemos llegar al Consejo de Caciques por medio de nuestros *lonko*.

Nuestro accionar en los últimos siete años

Desde que se reinstauró la democracia en Chile, se ha fortalecido nuestro propio consejo a través de una

CHILE

ESTRUCTURA DEL CONSEJO GENERAL DE CACIQUES DE CHILE

ASAMBLEA DE LA COMUNIDAD



CONSEJO DE LONKO DE LA COMUNIDAD



Lonko de Huentemó
Lonko de Chanquín
Lonko de Rahue
Lonko de Contuy
Lonko de Apeche
Lonko de Leibun
Lonko de Compu
Lonko de Guaipulli
Lonko de Güequetrumao
Lonko de Querempulli
Lonko de Coineo
Lonko de Yaldad
Lonko de Piedra Blanca



LONKO MAYOR

recuperación y comprensión sistemática de la historia de nuestras tierras.

La recuperación de la historia de nuestros territorios la comenzamos a través de la Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI), comisión que fue creada por el gobierno de Patricio Aylwin con el objetivo de atender la realidad de los pueblos indígenas y abordar la elaboración del proyecto de ley indígena para Chile.

Ya en 1990, le habíamos solicitado a la CEPI que iniciara la recuperación de la historia de nuestras tierras desde los tiempos de la Colonia. De este modo, mediante estudios realizados por profesionales de dicha comisión de gobierno, nos hicimos de una parte importante de la documentación de nuestras tierras. Con esta información, nuestro consejo comenzó a capacitarse y a compartir la historia de nuestros territorios con todas las comunidades.

En la misma idea de fortalecer nuestra organización, hacia 1991 encargamos al hermano *lonko* mayor, que intentase conseguir solidaridad de profesionales huilliche y no huilliche para que acompañaran el proceso de comprensión de nuestros derechos. Fue así como los profesionales jóvenes respondieron a nuestro llamado para colaborar con nosotros, formándose primero un comité de apoyo a las comunidades huilliche y, luego, un primer equipo profesional.

La búsqueda de solidaridad profesional obedecía a la conciencia que tenemos de que sin asesoría no podemos enfrentar la diversidad de situaciones que constatamos a través de nuestra historia. Asimismo, durante casi diez años recibimos la colaboración de ONGs para la resolución de problemas. Estas organizaciones, si bien en un primer momento respondieron con diferentes acciones a nuestras necesidades, terminaron por irse cuando comenzamos a exigir mayor participación en los diferentes proyectos que se ejecutaban en nuestras comunidades y que no siempre venían a fortalecer a nuestro pueblo, dado que no se consideraban nuestras particularidades.

Como resultado de nuestro trabajo, en 1993 parte del equipo de profesionales ya se incorporó a la Comisión de Estudios y Regularización de Tierras Huilliche de Chiloé⁵ en representación del consejo y/o acompañando como asesores a los *lonko* de cada comunidad.

Con la presencia de los hermanos profesionales (abogados, antropólogos, ingeniero forestal, educadores, médico, técnicos agrícolas), el proceso se aceleró

considerablemente en nuestras comunidades. Nuestro consejo comenzó a planificar acciones en los diferentes niveles de su quehacer, teniendo presente para ello la experiencia histórica de trabajo. De este modo, se definieron acciones prioritarias y comenzaron, en diferentes momentos, a ejecutarse distintos programas de trabajo, los que dinámicamente se mantienen hasta el día de hoy. Estos programas son: el de Comunicaciones, el de Sistematización de la realidad huilliche, el de Financiamiento de las actividades de la organización, el de Relaciones interinstitucionales, el de Elaboración de proyectos, el de Capacitación, el de Formación de monitores, el de Asesoría y asistencia jurídica y el de Demarcación territorial.

Programa de comunicaciones

Este programa se definió en función de fortalecer y mejorar las comunicaciones del Consejo de Caciques a nivel interno y externo. A nivel interno se trataba de abordar la lejanía que existe entre las comunidades; a nivel externo buscamos superar la distancia geográfica de los centros políticos y administrativos del país, en tanto nuestro pueblo vive en sectores rurales.

Para este fin se aprovechó la existencia de algunos comunicadores populares preparados, que eran parte de las comunidades⁶, los que, junto con un periodista, comenzaron a prestar su colaboración.

Con este programa el consejo se dio a conocer ante la opinión pública, al exponer la diversidad de problemas existentes a través de los diferentes medios de comunicación nacional y al capacitar a los jóvenes huilliche como comunicadores.

Una vez que el programa empezó a funcionar, también se fueron estableciendo con mayor claridad las necesidades, lo que dio lugar a que en 1994 se pusiera en marcha el primer programa radial del Consejo de Caciques en la Radio Comunitaria Madre de la Divina Providencia de Chadmo, de propiedad de la Iglesia católica.

A partir de esta experiencia juvenil, el consejo presentó un proyecto ante la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena⁷ (CONADI) para dotar a cada comunidad de grabadoras y capacitación y, de esta manera, hacer una red de comunicadores huilliche (reporteros) que dieran a conocer el acontecer de las comunidades en las emisoras provinciales de radio y profundizaran en la recuperación de la cultura huilliche.

En la actualidad, las comunidades nombran a sus comunicadores y los responsabilizan de ser expresión de la comunidad en los medios de comunicación provinciales. Cada comunidad reconoce la importancia de estos medios como espacio de conocimiento de nuestro pueblo y proporciona un lugar de participación que siempre entusiasma a los jóvenes.

Programa de sistematización de la realidad huilliche

Un segundo programa es el de sistematización de la realidad huilliche. Este programa surgió para verificar que la realidad de cada comunidad fuese abordada en forma sistemática por el consejo. En las reuniones, cada *lonko* presentaba la diversidad de problemas de sus comunidades, pero los mismos no estaban priorizados, por lo que se hacía difícil abordarlos en conjunto.

En todas las comunidades había problemas con usurpadores de tierras, lo que a través de los años ha sido parte importante de nuestro quehacer, pero a esto se sumaban otros, como ser la contaminación del mar, la devastación de los bancos naturales de mariscos, los vertederos sin autorización, que las empresas salmonearas hacían en los bosques, la interpretación arbitraria de nuestra cultura por parte de organismos del Estado, la falta de recursos para emprender acciones productivas y la desinformación respecto de los fondos sociales del Estado para llevar adelante iniciativas de desarrollo, entre otros. Cada uno de los *lonko* podíamos detallar lo que pasaba en nuestras comunidades. Sin embargo, a la hora de dar a conocer la realidad, la autoridad gubernamental tomaba lo que a ella le parecía y no lo que nosotros sentíamos que era más importante.

Por lo anterior, nos propusimos llevar adelante el programa de sistematización de nuestra realidad. Para hacer esto el equipo de asesores se abocó a la elaboración de instrumentos (cuestionarios), los que discutimos en sesión de consejo. Luego, cada *lonko* se responsabilizó de obtener la información e hizo las preguntas a cada uno de los jefes de familia. Así nació nuestro primer trabajo de diagnóstico.

Con el apoyo de la organización no gubernamental Solidaridad y Organización Local (SOL), con asiento en Concepción (Chile), los asesores pudimos llegar a todas las comunidades y trabajar con cada una de ellas la veracidad de la información, discutir la que existía y complementar lo que faltaba. Este trabajo se amplió posteriormente, orientándose de manera específica a los problemas ambientales.

Este programa se ha mantenido de manera ininterrumpida y ha dado lugar a que se consoliden metodologías de trabajo en las comunidades, sobre todo en lo referido a la recopilación de información. Desde 1995 el consejo solicita la participación de estudiantes de antropología que deseen hacer sus prácticas profesionales en nuestras comunidades, de acuerdo con los objetivos que se les plantean. Para estos efectos, es la propia comunidad la que se hace cargo del traslado de los estudiantes desde su universidad (Universidad Austral de Chile, Valdivia, principalmente) y de su manutención en la comunidad. Para el procesamiento de la información, cuando es posible, se pone a disposición del estudiante la oficina del consejo y el apoyo de algún asesor.

Programa de financiamiento de las actividades de la organización

El primer paso de este programa fue ubicar la oficina del Consejo General de Caciques en la ciudad de Chonchi, ya que hasta ese momento todo se hacía en nuestra sede central, que se ubica en Compu, donde si bien tenemos espacios amplios no existen posibilidades de instalar teléfono, la red eléctrica es deficiente y movilizar a los profesionales hacia allá es difícil por tiempo disponible y por costos.

La oficina se consiguió mediante el auxilio de la Iglesia católica. Primero se instaló en la parroquia de Castro y luego en la de Chonchi.

Desde que se instaló la oficina, cada comunidad comenzó a pagar una cuota mensual de 5 000 pesos (10 dólares), también una cuota de leña para la calefacción y a esto se suman los aportes voluntarios por parte de los comuneros cuando solicitan trámites específicos que no forman parte de los programas de atención del consejo. Con estos aportes, que son unos 350 dólares, hasta hoy se pagan los gastos imprescindibles de la oficina. Desde 1996 la parroquia de Chonchi nos ha entregado en comodato parte de sus dependencias, lo que nos permite contar en la actualidad con salas de reuniones, bodega y cocina.

Programa de relaciones interinstitucionales

La formación del equipo de asesores del Consejo de Caciques, si bien nos permitió tener asesoría profesional directa, también nos hizo caer en la cuenta de que la falta de recursos económicos torna poco efectiva su gestión. De ahí nace el programa de relaciones inte-

rinstitutionales. A través de este programa buscamos establecer vínculos entre el Consejo General de Caciques e instituciones gubernamentales y ONGs, de tal manera de encontrar espacios de colaboración permanente para las diferentes situaciones que debemos abordar como consejo por el bien de nuestras comunidades.

A partir de este programa se establecieron relaciones con las municipalidades⁸, para lo cual se formaron comisiones de *lonko* que se presentaron ante los concejos municipales⁹, exponiendo las diferentes situaciones existentes en cada comunidad. Asimismo, se entró en contacto con los organismos de cooperación técnica del Estado, a fin de apoyar las acciones productivas de las comunidades, al igual que con el Ministerio de Salud, el Obispado de Ancud de la Iglesia católica y las organizaciones ambientalistas.

Por medio de este programa se ha logrado establecer convenios específicos de cooperación con el Estado, en lo que se refiere a apoyo para la realización de diferentes acciones, tales como elaboración de planes de manejo forestal, asistencia técnica agrícola, mejora del acceso a los consultorios de salud, regularización de la situación de los pescadores artesanales, becas para estudiantes indígenas en las escuelas agrícolas de la provincia, asistencia jurídica con privilegio de pobreza por parte de los programas estatales, asistencia profesional para la formación de microempresas huiliche, implementación del programa de Jardines Infantiles Étnicos de la Junta Nacional de Jardines Infantiles (JUNJI).¹⁰

Programa de elaboración de proyectos

El primer paso de este programa fue establecer criterios básicos para la elaboración de proyectos, en el entendido de que éstos deben:

- ◆ Favorecer el resguardo de la Mapu Ñuke.
- ◆ Apoyar la conservación de la unidad de nuestro pueblo, fortaleciendo la organización y el respeto a nuestras autoridades tradicionales.
- ◆ Estar orientados a la validación de nuestros derechos territoriales.
- ◆ Favorecer nuestras tradiciones comunitarias.
- ◆ Tener como beneficiarios directos o indirectos a todas nuestras comunidades.
- ◆ Reflejarse en acciones concretas y visibles a los ojos de nuestras comunidades.

Dentro del programa establecimos dos subprogramas, los que se mantienen hasta la actualidad y que son: el de Asesoría técnica a las comunidades y el de Elaboración y ejecución de proyectos del Consejo de Caciques.

El subprograma de Asesoría técnica a las comunidades consiste en el acompañamiento de técnicos y profesionales a las iniciativas de las comunidades y a la búsqueda de recursos, particularmente de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), a la que cada comunidad postula.

La Elaboración y ejecución de proyectos del Consejo de Caciques es un subprograma encargado de la implementación de proyectos generales, teniendo como beneficiarias a todas las comunidades, de acuerdo con el consenso de los *lonko* en el consejo. Los proyectos que surgen de este programa se han orientado a temas tales como salud, educación intercultural bilingüe y recuperación ambiental, entre otros.

A partir de la obtención de la personalidad jurídica nuestra situación mejoró y comenzamos a postular para proyectos de mayor envergadura, manteniendo como metodología la priorización de las acciones de desarrollo.

En los últimos cinco años, nosotros administramos casi todos los proyectos que se han realizado con aportes externos y, antes de presentarse a los organismos financieros, han sido discutidos por el consejo. Una vez aprobados, todos nosotros hacemos su evaluación.

En el caso de los proyectos que están en manos de ONGs, antes de ser ejecutados hemos exigido que se den a conocer y que se adecuen a las necesidades de las comunidades. Asimismo, se mantiene contacto con los organismos financieros del Estado cuando es éste el que proporciona los recursos.

Entre los proyectos importantes, que hemos llevado adelante como ejecutores, está el Programa de Recuperación Ambiental, que nos ha permitido contar con El Predio Comunitario Experimental Demostrativo Los Arrayanes. En éste estamos estableciendo un modelo de trabajo predial, que se puede poner en práctica en todas las comunidades, conjuntando las formas de trabajo de los antiguos con tecnologías nuevas. Ahí hacemos ensayos de cultivos bajo plástico, siembras en laderas, utilización de cerco eléctrico alimentado por energía eólica para el manejo de ganado, viveros forestales, manejo del bosque con fines medicinales y esta-

mos también dando valor a todos nuestros recursos culturales, a fin de incrementar nuestro potencial con fines turísticos. Nuestra meta final es llegar a hacer del Predio Los Arrayanes una escuela de formación para los jóvenes huilliche, donde aprendan en forma integral las técnicas silvoagropecuarias antiguas y las modernas, y vuelvan con orgullo a sus comunidades a entregar lo que han aprendido.

Otro proyecto de importancia es el de la regularización de la actividad extractiva de los pescadores artesanales huilliche. Con este proyecto hemos buscado mejorar las condiciones legales de los pescadores de todas nuestras comunidades, de tal manera que estemos en mejores condiciones para acceder a las concesiones de mar y de playa que otorga el Estado a las organizaciones de pescadores¹¹. A través de este proyecto, además de lograr que un gran número de pescadores de las comunidades pueda obtener su matrícula de pescador artesanal¹², también se han legalizado asociaciones indígenas de pescadores artesanales huilliche en cada comunidad. Éstas, en la actualidad, conforman una agrupación de asociaciones indígenas orientada exclusivamente a planificar y mejorar las actividades extractivas pesqueras artesanales.

Además de los dos proyectos enunciados, recientemente hemos logrado ejecutar un proyecto orientado a la educación intercultural bilingüe en nuestras comunidades, el que ha venido a complementar las acciones que desarrollamos en esta línea desde 1991. Con este proyecto hemos podido acceder de manera directa a la formulación de innovaciones curriculares en las escuelas de nuestras comunidades. Para esto, estamos revisando los textos escolares vigentes e incorporando el material que hemos elaborado con anterioridad, a fin de difundir la cultura de nuestro pueblo en otros espacios de la sociedad. Con la puesta en práctica de este proyecto, nosotros esperamos que los profesores valoren el saber que el niño trae de su casa, la sabiduría de los mayores, nuestra lengua originaria, nuestras creencias y que todo esto lo refuercen en nuestros niños, para que ellos crezcan orgullosos de su raza y conscientes de que pueden aprender el conocimiento moderno sin dejar de ser huilliche, hijos de la tierra.

Hoy en día, si bien hemos logrado establecer formas de trabajo que nos permiten mantener este programa, no es menos cierto que nos enfrentamos en forma permanente a dificultades que tienen que ver con el uso de los recursos, su administración, su certificación. To-

do esto influye a la hora de presentarnos como “clientes confiables” ante los organismos de cooperación.

Por esa circunstancia, los *lonko* y dirigentes de las comunidades han tenido que recibir capacitación para administrar los proyectos, aprender a exigir y guardar los comprobantes legalmente emitidos por los gastos que se hacen (boletas, facturas), y mantener informada a sus comunidades para que no se produzcan malos entendidos que lleven a la desconfianza en el uso del dinero.

Estamos conscientes de que con esta forma de trabajo avanzamos más seguros, aunque más lento, y que pese a los errores siempre podremos volver a mirarnos a la cara, para remontar los errores que cometemos a menudo.

Programa de capacitación

La falta de información y de conocimientos, para enfrentar las más diversas situaciones que proceden de los vínculos con la sociedad chilena, nos llevó a proponernos el establecimiento de un programa de capacitación como una forma de aprovechar de mejor manera la capacidad de los profesionales y multiplicar nuestras posibilidades. El programa de capacitación aborda los niveles: dirigentes, comunidades y jóvenes.

Capacitación a dirigentes. Consiste en otorgar, a los *lonko* y dirigentes de comunidades, instrumentos que les permitan mejorar su gestión, tanto en sus comunidades como fuera de ellas; en particular, capacitación jurídica.

Capacitación a comunidades. Orientada a proporcionar a las asambleas de las comunidades conocimientos para superar problemas propios de la organización comunitaria. Entre éstos están: mejoramiento productivo, gestión ambiental, planificación, superación de conflictos, estructura administrativa del Estado y ley indígena.

Capacitación a jóvenes. En este nivel se proporciona, a las generaciones más jóvenes, formación y educación sobre los diferentes aspectos del quehacer de nuestro pueblo, especialmente en lo relacionado con la historia y la gestión ambiental.

Programa de formación de monitores

Si bien la capacitación a dirigentes y comunidades ha sido un medio fundamental para mejorar la gestión de nuestra organización, en la misma se han identifica-

do dos dificultades. La primera de ellas es la escasez de tiempo por parte de los asesores para especificar la formación y capacitación en nuestras comunidades. La segunda es que nuestras comunidades requieren de personas que desde el interior resuelvan problemas vinculados con el quehacer de la comunidad, sin tener por ello que recurrir a la oficina del consejo.

Para llevar a cabo este programa se tiene en vista los recursos procedentes de los programas de extensión de los organismos estatales y de las ONGs, tales como: Instituto de Desarrollo Agropecuario (INDAP), Corporación Nacional Forestal (CONAF), Departamentos de Desarrollo Rural y de Desarrollo Comunitario de la Municipalidades, Departamento de Atención Primaria del Servicio de Salud, Programa de Acceso a la Justicia del Ministerio de Justicia de Chile, Cuerpo de Carabineros de Chile, Servicio Nacional de Pesca, Programa de Promoción de la Mujer (PRODEMU) de la Secretaría Nacional de la Mujer e Iglesia católica, entre otros.

El programa forma monitores en comunicación, ambientales, forestales, en salud y veterinarios.

Monitores en comunicación: capacitación a jóvenes en el uso y gestión de los medios de comunicación.

Monitores ambientales: formación y capacitación de miembros de la comunidad en la identificación de problemas ambientales, tanto en el bosque como en el mar, y su correspondiente gestión ante las autoridades competentes.

Monitores forestales: formación y capacitación de jóvenes en la elaboración de planes de manejo forestal.

Monitores en salud: capacitación a miembros de la comunidad, especialmente mujeres, en el uso y procesamiento de recursos medicinales tradicionales.

Monitores veterinarios: capacitación a miembros de la comunidad en enfermería veterinaria.

Programa de asesoría y asistencia jurídica

A través de la historia, nuestra organización ha carecido de asistencia y asesoría legal para enfrentar la defensa de nuestro territorio. La exposición a leyes nuevas y engañosas siempre nos ha sorprendido. Frente a los atropellos, siempre hemos carecido de defensa. Por esta razón, el programa de asesoría y asistencia jurídica al consejo es fundamental en el establecimiento de nuestras relaciones con el Estado.

Considerando que el recurso abogado es escaso, el programa proporciona asesoría jurídica solidaria a las

comunidades, en particular en su problemática territorial, y con orientación para el uso de los recursos legales disponibles desde el Estado a los socios de las comunidades que la requieran.

Para optimizar la gestión legal, dentro de este programa, que cuenta con una abogada, se ofrece el espacio de trabajo a estudiantes egresados de derecho que quieran hacer sus tesis de grado en temas específicos vinculados con nuestro pueblo.

Este programa ha abordado la situación de cada comunidad en los niveles que se detallan a continuación.

Demanda territorial. Este nivel se orienta a sistematizar las demandas territoriales de cada comunidad.

Gestión legal productiva. Ayuda a la identificación de las fórmulas legales facilitadoras del desarrollo microempresarial de las comunidades, tales como la conformación de sociedades anónimas cerradas y asociaciones productivas, entre otras.

Usos de la ley indígena. Consiste en proporcionar a los dirigentes instrumentos para facilitar su gestión como autoridades tradicionales dentro del territorio huilliche.

Sistematización del derecho consuetudinario huilliche. Se trata de la recuperación de nuestra tradición jurídica, orientada a fortalecer su uso en nuestras comunidades y ante los tribunales de justicia, recogiendo para ello los postulados de la ley indígena.¹³

Programa de demarcación territorial

Este programa responde a la necesidad de identificar el espacio territorial huilliche e inventariar sus recursos naturales, así como identificar los territorios que han sido o son usurpados por particulares y los espacios disponibles.

Las actividades de este programa consisten en la marcación de sendas que circunscriben el territorio, verificación de los recursos forestales y marinos disponibles y el levantamiento cartográfico sobre lo identificado. Todas estas actividades se realizan en conjunto entre los asesores y las comunidades.

A partir de 1997, nuestro consejo ha comenzado a estructurar su trabajo, a fin de compartir la responsabilidad de la gestión dentro de cada programa de la organización. De este modo, se han establecido departamentos de trabajo para los asesores de acuerdo con su especialidad. Asimismo, se han conformado áreas de

trabajo en el consejo, cuyos responsables son los *lonko*. Cada área es responsabilidad de uno o más *lonko* y la integran, además, miembros de las directivas de las comunidades.

Las áreas de trabajo existentes son: Medio Ambiente, Territorio y Asesoría Legal, Desarrollo Productivo, Salud y Educación y Organización.

Área de Medio Ambiente. Concentra todo lo relacionado con los problemas ambientales, tanto en el bosque como en el mar.

Área de Territorio y Asesoría Legal. Trata todo lo relativo a consolidar las demandas territoriales, en lo que respecta a las tierras, el mar, los ríos y los lagos.

Área de Desarrollo Productivo. Se orienta a la elaboración e implementación de programas de desarrollo productivo en las comunidades.

Área de Salud y Educación. Se preocupa de los vínculos entre el Consejo de Caciques y las instancias estatales, así como de la elaboración de propuestas en estos ámbitos.

Área de Organización. Ayuda específicamente al fortalecimiento de los vínculos entre el consejo y las comunidades.

Estos programas se han llevado a cabo con los recursos del consejo. Para ello hemos organizado los aportes que provienen de cada comunidad, realizado mingas para mejorar las condiciones de nuestros lugares de trabajo, y concentrado nuestro material de oficina, como son las máquinas de escribir, el mimeógrafo y lo demás. De esta manera, buscamos aumentar nuestros niveles de independencia frente a los organismos externos y, en cierta forma, filtrar las acciones y orientarlas, discriminando entre las que consideramos buenas y oportunas de aquéllas que originarán más discordia que beneficios.

De los recursos disponibles, que son nuestros, el principal es nuestra organización, su funcionamiento y la capacidad que hemos podido generar desde nuestra sede central en Compu, ya que este espacio es el que define nuestra identidad como organización frente a las autoridades. En nuestra sede central, aunque ha cambiado de lugar, han pasado desde hace mucho tiempo los principales acontecimientos de nuestro pueblo.

Si bien estos programas nos han permitido ordenar nuestro quehacer, se orientan sobre todo a recuperar nuestras formas tradicionales de trabajo, actualizándolas de acuerdo con las nuevas condiciones que se nos presentan. En este sentido, se trata de fortalecer

nuestras relaciones comunitarias, tales como las formas de enseñanza, el trabajo comunitario, el encuentro entre las diferentes generaciones, nuestros sistemas de intercambio y la solidaridad entre comunidades. De este modo también vamos descubriendo que siempre es posible remontar los fracasos y aprender de los errores, sin que con ello se produzcan divisiones en nuestro pueblo y se pierda la confianza para hacer las cosas.

El tener un sistema de trabajo como el que describimos, nos permite aceptar o rechazar de manera colectiva propuestas de desarrollo, al evaluar los efectos en todas nuestras comunidades y optar por el mejor espacio social y cultural. Esto tiene una mayor importancia cuando se trata de incorporar recursos económicos, pues hemos sido testigos y afectados por las acciones de los agentes de desarrollo (gobierno y ONGs), los que, ante la negativa de una comunidad para emprender determinadas acciones, no se preguntan acerca de las razones que pueda tener para no aceptar determinado proyecto, sino que van a otra.

Lo que decimos no significa romper los vínculos con el Estado o con las ONGs, sino que se trata de poner nuestras condiciones, de evaluar los costos y los beneficios para evitar los fracasos. Nosotros estamos conscientes de que el tener mayor claridad respecto de lo que queremos para nuestro pueblo es la herramienta principal que ha mantenido y mantiene la cohesión de nuestra organización, la que se fortalece cada día más.

NUESTRA TIERRA COMUNITARIA Y EL USO DE LOS RECURSOS NATURALES: LA CLAVE DE NUESTRA CONSERVACIÓN Y DESARROLLO COMO PUEBLO

El porqué de nuestras tierras comunitarias

Casi todos los gobiernos, cuando han querido atender nuestras demandas territoriales, se enfrentan primero a nuestra forma de vida y parten por invalidar nuestra propiedad comunitaria, considerándola un problema. Quieren transformarnos en pequeños propietarios individuales; no entienden que es en la comunidad donde nuestro pueblo se mantiene con vida, con toda su riqueza cultural y ambiental.

*Con la división de nuestra comunidad vino la división del hombre, se perdió el respeto a la Mapu Ñuke; vino el *winka* a comprar la madera y el *huilliche* comenzó a cambiar los árboles por dinero, se terminaba el dinero y se volvía al*

bosque... Como no tenían comunidad, no tenían lonko a quien pedir permiso... Ahora los hermanos vuelven porque los persiguen los impuestos y la pobreza... Afuera hay dinero, pero en el campo individual no queda nada y si van al bosque ya los persiguen, los denuncian por robo y la CONAF¹⁴ les saca multa¹⁵ y no hay para pagar la multa ni se puede vender la madera porque se la quitan... Entonces llegan los hermanos donde el lonko... Antes nos sometíamos a la ley de la Mapu Ñuke, ahora no, vienen cuando hay problemas... Los que andamos con la comunidad somos los más antiguos... los que tenemos un deber... los otros nos desprecian porque somos indios. Ellos ya no se creen indios, aunque andan más pobre que uno... vendiendo su tierra para irse al pueblo, a Quellón... allá quedan peor... Si se enferman, tienen que comprar los remedios, no van a decir que pueden ir a sacar un pastito de la tierra para curar la enfermedad... los más jóvenes ya ni saben reconocer los pastos, porque en el pueblo lo pierden todo... (Lonko Juan Quinan, comunidad de Guaipulli).¹⁶

La situación de pobreza en que se encuentra nuestro pueblo, que significa vivir en la incertidumbre e inestabilidad en nuestro territorio, se relaciona sobre todo con la desprotección jurídica en que se encuentran nuestras tierras comunitarias y nuestros recursos naturales. La inexistencia de un estatuto jurídico conlleva la interrupción permanente de nuestro desarrollo, porque si no se respeta ni protege nuestra forma de tenencia de la tierra, tampoco se respeta nuestra forma de usar los recursos y los lazos de armonía con la naturaleza que hemos heredado de nuestros antepasados.

En el año de 1993, como producto de nuestras gestiones ante el gobierno, por primera vez se inicia un intento oficial por conocer la situación de nuestras tierras, al crearse, por parte del Estado, la Comisión de Estudio y Regularización de Tierras Huilliche de Chiloé, en la que nuestro consejo participa directamente. En esa comisión nos preocupamos principalmente por aclarar al Estado y sus autoridades democráticas la desprotección de nuestras tierras y el constante estado de incertidumbre en que nos mantienen los usurpadores de tierras.

La creación de esa comisión por parte del gobierno, la solemnidad con que se instauró y los logros alcanzados en la redacción del Informe Final, marcan un hito fundamental en el desarrollo de nuestra organización.

La respuesta del gobierno de Chile nos aportó esperanzas acerca de su voluntad. Sin embargo, en la medida que avanza el proceso, también nos damos cuenta

de que es difícil encontrar en las propias instituciones estatales respuesta a nuestras propuestas y demandas. Las soluciones que el Estado nos propone, como la aplicación del decreto ley Núm. 2 695, del año 1979, en las comunidades de Contuy, Apeche y Rahue, insisten en tacharnos de ocupantes ilegales de nuestras tierras, orientados por la lógica de asimilación de nuestro pueblo a las poblaciones problema en un país con varios millones de pobres. El Estado insiste en otorgarnos asistencia y beneficio social, no en hacer justicia con el reconocimiento digno de la historia de nuestro pueblo y de los derechos que emanan de esa historia.

El Estado no considera que tras de nuestras demandas existe una propuesta de conservación de nuestra vida como pueblo, que va más allá de las concepciones políticas sobre el desarrollo que se esgrimen en el país por todos los sectores.

Esta actitud del Estado chileno nos refuerza la idea de que debemos buscar hoy la promoción de nuestra propia visión de desarrollo. No sólo se trata de que se regularicen nuestros territorios, sino de que en esa regularización se exprese la aceptación por la sociedad chilena de nuestra existencia y de nuestro derecho a fortalecer nuestra cultura. De esta manera, se valorará nuestra visión de lo que entendemos por calidad de vida y cómo ésta se expresa en el país. Para nosotros, la calidad de vida tiene que ver con mejorar la armonía de nuestro pueblo en el presente y en el futuro, guardando vida para las generaciones venideras; esa vida que está en la presencia de los bosques, del aire limpio, de los mares, de las aguas, de la tierra fértil, del amor y del respeto a la sabiduría originaria.

No es el título de dominio que se guarda en el Conservador de Bienes Raíces el que le da valor a nuestra tierra, sino el vínculo respetuoso con la tierra en el que nuestro pueblo ha vivido siempre. De nada sirve tener reconocido un territorio demarcado por los cercos, si fuera de las alambradas se puede destruir lo que no está cercado, como el aire, las aguas, el mar y los animales silvestres.

Sabemos que no podemos pretender que se reconozca como propiedad nuestra los espacios que son bienes públicos o de libre tránsito; pero sí pretendemos que esos espacios se respeten porque hay una planta medicinal o porque, en una playa donde se están sacando las rocas para construir caminos, se afirman las algas que nosotros consumimos.

Nuestra aspiración es que se reconozca el hecho de que nosotros sabemos lo que pasa con la Mapu Ñuke cuando se talan los bosques o se llena una laguna de jaulas de salmón, más allá del solo ordenamiento legal. Nosotros lo sabemos porque hay una sabiduría que está antes que la ley.

Nosotros queremos que se busquen opciones y no que se reaccione ante nuestras advertencias diciendo que es la ignorancia o nuestras creencias las que nos tienen sumidos en la pobreza y que no queremos salir de ella.

Nuestros recursos naturales y el progreso

La tierra y sus recursos representa para nuestro pueblo el continuar viviendo en estas tierras y de estos recursos, no significa transformarla en una cantidad de dólares como producto del ejercicio empresarial para luego movernos hacia otros sitios, como vemos que ocurre con las empresas forestales o pesqueras que llegan a Chiloé, ganan dinero y luego se trasladan a otro sitio para hacer lo mismo.

Es cierto que nosotros, con el uso que hacemos de nuestros recursos, no acumulamos grandes cantidades de dinero, pero podemos volver al bosque o al mar a sacar de la Mapu Ñuke su fruto. Podemos enfermarnos y buscar en la Mapu Ñuke el remedio y enseñarle a las nuevas generaciones las bondades de la naturaleza. Eso no lo puede hacer el que se tiene que ir porque no quedan recursos.

Nosotros estamos en desacuerdo con el modelo económico que impera en Chile, porque no queremos escuchar la historia de lo que fue un pasado lleno de recursos naturales, sino que queremos seguir conviviendo en nuestro espacio ecológico, y esto es efectivo y posible.

El “progreso” llegó a fines de la década de 1970. Con el “progreso” se inició un proceso de explotación de los recursos naturales en gran escala, tanto forestales como marinos, que han impactado fuertemente en la conservación de nuestro territorio y, en particular, en los ecosistemas acuáticos. El efecto del “progreso” era desconocido por nuestro pueblo. No sabíamos qué consecuencias traería para el ambiente hasta que las comenzamos a sentir en nuestras propias comunidades.

En un primer momento quisimos resguardar nuestros mares y costas mediante solicitudes de concesiones al gobierno, usando para ello la ley chilena, pero nos topamos con los altos costos que eso significaba. Luego comenzamos a descubrir nuestros bancos de

mariscos contaminados, la extinción de determinadas especies de peces, el aumento de ciertas poblaciones de algas y el incentivo económico permanente a los pescadores artesanales por parte de las empresas para exterminar los bancos naturales de mariscos, así como la alta dependencia que comenzaba a tener nuestro propio pueblo de las empresas que contrataban mano de obra. Nuestra reacción, entonces, fue denunciar la situación y comenzar a buscar caminos para enfrentar, desde nuestra realidad, el resguardo de los ecosistemas.

Ya conscientes del impacto del “progreso” en nuestras comunidades, iniciamos un proceso de diagnóstico de problemas ambientales, complementario de los diagnósticos socioculturales. Éstos servirían de insumo para la elaboración de propuestas que nos permitieran emprender tareas, a fin de resguardarnos en parte del deterioro que hemos venido sufriendo y conservar sanos los ecosistemas acuáticos que, por siglos, han sido nuestra fuente de subsistencia.

A partir del desarrollo de este diagnóstico¹⁷, comenzamos a evaluar la situación de cada comunidad y a buscar caminos que nos permitieran dar respuesta a las múltiples necesidades existentes, identificando los instrumentos que podrían hacerse efectivos desde el Estado.

Nuestros desafíos

El Consejo General de Caciques de Chiloé es la organización de todo nuestro pueblo; es una herencia, nosotros no la hemos creado. Hay muchas cosas que están dadas para que nosotros, como comunidades, como *lonko* y como organización, las sigamos haciendo, con la misma fuerza con que la hicieron los antiguos.

Por otra parte, los cambios del mundo imponen cambios a nuestro accionar, debemos aprender cosas nuevas y reforzar las antiguas para que no se pierdan. En este proceso son muchas las dificultades que hemos encontrado y que repercuten directamente en la unidad de nuestro pueblo, en la confianza y la solidaridad, que es el valor principal que permite nuestro funcionamiento. Es de la desunión y de la desconfianza de lo que nos cuidamos.

En el presente, si nos fijamos sólo en las características de nuestra organización, nos damos cuenta de que ésta es muy grande, que es la organización indígena jurídicamente constituida más grande de Chile, la única que es completamente tradicional y, probablemente, una de las menos conocidas a nivel nacional. En nues-

tra organización no están presentes los partidos políticos, ni hay organizaciones gremiales, ni estamos intervinidos por los organismos del Estado. Somos amigos de todos, pero también somos independientes de todos, compartimos lo bueno y rechazamos lo malo.

El hecho descrito, en sí mismo, nos pone frente a la enorme dificultad de que no seamos una organización de fácil comprensión, administrativa ni ideológica, por el Estado ni por la sociedad chilena en su conjunto. No somos una empresa, no somos un sindicato, no somos una asociación de comunidades campesinas, no somos un partido político, no somos un movimiento indígena organizado ni parte de alguno... en fin, no somos una organización que quepa dentro de los esquemas tradicionales occidentales. Y cómo serlo, cuando somos un pueblo organizado al que pertenece la guagua (niño) recién nacida y el anciano que está a punto de morir; en el que hay registros abiertos, que crecen todos los días, con comunidades completas que se reorganizan y que buscan sus raíces y retornan a ser parte del pueblo.

El mantener a nuestro pueblo unido está lleno de dificultades: políticas, económicas, sociales, organizacionales, pero, por sobre todo, está lleno de desafíos en todos los ámbitos de la vida para seguir siendo lo que hasta ahora somos. A los desafíos de la actualidad respondemos definiendo nuestras tareas, las que surgen de las necesidades que tenemos y hacia donde queremos avanzar.

La tarea jurídica

En este nivel, nuestro accionar está orientado a la regularización de la propiedad de nuestro territorio, uso de los recursos naturales y fortalecimiento de la existencia legal de nuestro pueblo como organización originaria reconocida por la leyes chilenas.

Lo anterior significa asumir nuestra propia gestión, desde el punto de vista técnico, frente al Estado y llevar a cabo las propuestas de:

- a) Reconocimiento de la demarcación de los límites originarios de nuestros fundos, el que es un mandato de la Comisión de Estudio y Regularización de Tierras Huilliche de Chiloé.
- b) Declaración de Áreas de Desarrollo Indígena,¹⁸ la que podría permitir el resguardo del ambiente de nuestras comunidades de acuerdo con la existencia cultural de nuestro pueblo.

- c) Declaración de Áreas de Manejo de Recursos Benéficos, la que posibilitaría que nuestras comunidades accediesen al uso de los recursos marinos de manera preferencial y en forma cercana a los patrones de uso que están definidos culturalmente.¹⁹

La tarea organizacional

El reconocimiento que la ley indígena hace de la institución de los *lonko* y la obtención de personalidad jurídica del Consejo General de Caciques de Chiloé son el indicador de que tenemos que continuar fortaleciendo nuestras prácticas organizacionales originarias. Estas, de acuerdo con lo que hemos descrito, son facilitadoras de la conservación y el mejoramiento de nuestra vida como pueblo de manera armónica. En este sentido, la difusión amplia de la validez de nuestras fórmulas organizacionales a todas las generaciones es una tarea que acompaña a nuestra acción.

Se trata, entonces, de identificar y usar las fórmulas jurídicas que permitan mantener nuestras formas de trabajo, tanto a nivel productivo como social, y que nos permitan actualizarnos sin perder nuestra cohesión comunitaria. Esto también implica facilitar el desarrollo de los líderes jóvenes, hombres y mujeres, que sigan conduciendo a nuestro pueblo a un mejor destino.

La tarea productiva

En este nivel, nuestra acción tiende a la recuperación de todos los elementos originarios, que han hecho posible el surgimiento y la conservación de nuestras formas de producción, ya que ellas son las que nos han permitido estar en equilibrio con nuestros recursos naturales.

A lo anterior, se suman los elementos técnicos y las actividades nuevas, que son facilitadoras de nuestras formas de producción, y se incorporan aquellas que no se sobreponen a nuestras fórmulas tradicionales. De esta manera se mantiene en equilibrio la producción silvoagropecuaria, aumentando la producción y la diversificación sin desequilibrar el ecosistema.

Entre las actividades nuevas tenemos el desarrollo del turismo, y el manejo y procesamiento de nuestras plantas medicinales. Estas actividades productivas podrían mejorar los ingresos de nuestra población, siempre y cuando se mantenga a nuestras comunidades en condiciones de conciencia que impidan cualquier atentado a nuestro patrimonio cultural y a la dignidad de nuestro pueblo.

Lo indicado implica también fortalecer las fórmulas asociativas que permiten las leyes chilenas y que facilitan los procesos de gestión y comercialización de nuestros productos. La idea es que la ejecución de proyectos de desarrollo no siga siendo sinónimo de asistencia social a nuestras comunidades.

La búsqueda señalada se sustenta en la experiencia de dos de nuestras comunidades, donde la organización comunitaria ha hecho posible que los recursos técnicos, donados a través de un proyecto, permanezcan en las comunidades y produzcan, pese al abandono del organismo ejecutor. En este caso, el uso de fórmulas jurídicas apropiadas ha permitido el nacimiento de dos sociedades anónimas cerradas en las comunidades de Güequetrumao y Compu, que acon dificultades, por cierto, avanzan hacia un desarrollo comunitario global en el procesamiento de la madera, sin perder su identidad.

La tarea de capacitación

En este nivel es en el que se concentran la mayoría de nuestros esfuerzos, pues si bien, en el transcurso de la discusión de lo que debe ser nuestro proceso de desarrollo, hemos constatado la existencia de conocimientos trascendentales para el autodesarrollo de nuestro pueblo, así como la subsistencia de nuestra forma de relacionarnos con la Mapu Ñuke, no es menos cierto que mucho de este conocimiento se encuentra suspendido en su forma práctica, así como disperso dentro de nuestras familias.

Por esta razón es necesario ampliar los espacios, para que las generaciones más jóvenes sean receptoras activas de los conocimientos ancestrales. Esto debe acompañarse de una adecuada actualización de los mismos, tanto en la forma como en los contenidos.

En relación con las maneras en que deben transmitirse los conocimientos, tenemos seguridad de que el impacto que han generado los cambios impiden la transmisión oportuna y eficaz de los conocimientos de generación en generación. Por este motivo, se hace imprescindible desarrollar y profundizar las metodologías adecuadas para dicho cometido, como han sido las que se han gestado desde los procesos de autodiagnóstico y la que ha dado origen a la reflexión de nuestro pueblo en torno a su desarrollo²⁰.

La incorporación de los medios de comunicación como agentes de difusión, cuando son utilizados por nosotros mismos, facilitan el proceso de transmisión

de los conocimientos. Así, por ejemplo, cuando nuestros mayores hablan por la radio, entran en contacto con una gran cantidad de personas jóvenes que desconocían la riqueza de nuestra cultura.

Asimismo, los trabajos de investigación en nuestro pueblo, cuando se realizan por hermanos y amigos nuestros y no se quedan en las bibliotecas de las universidades del mundo, devuelven parte de la historia que nos ha arrebatado la cultura chilena. Así, hoy podemos decir que son pocos los huilliche que desconocen la historia de nuestro territorio; lo que no ocurría hace cinco o seis años atrás, aun cuando partes de la misma eran conocidas por grupos de investigadores que han llegado de por vida a nuestras comunidades.

A las formas de transmitir el conocimiento ya señaladas, se suma una revalorización de la educación formal por parte de nuestra organización, es decir, aumentar nuestros niveles de educación a fin de que ésta deje de ser una herramienta de pérdida cultural y se transforme en una de crecimiento de nuestro pueblo.

Lo anterior será posible si logramos que el mandato de la nueva ley indígena sobre educación intercultural se haga efectivo y se transforme en educación para toda la población de Chile porque, así como nosotros debemos conocer y saber lo que proviene de la cultura chilena, la sociedad chilena debe abrir los libros para que ingrese con dignidad el conocimiento huilliche convertido en contenidos educativos, por lo menos en Chiloé²¹.

La tarea de hacer comprensible nuestras propuestas frente al Estado y la sociedad no huilliche

El desafío más grande que tenemos es el desarrollo integral de nuestro pueblo. Por eso nuestros esfuerzos se orientan a consolidar cada día más la validez de nuestras relaciones con el Estado, más que a través de proyectos, mediante nexos formales que nos den derechos y deberes mutuos.

Nosotros tenemos conciencia de nuestra escasez de recursos económicos para llevar adelante los cambios y las mejoras a nivel productivo, educacional y de salud, entre otros. También sabemos que, por muchos proyectos exitosos que ejecutemos, no lograremos más que tener buenas propuestas que no salvarán la diversidad de situaciones por las que pasa un pueblo.

De ahí que nuestro esfuerzo se oriente a abrir mayores oportunidades para nuestras empresas, nuestras asociaciones, nuestros estudiantes, nuestras mujeres. Es-

to significa: oportunidades para tener nuestro territorio, nuestra tecnología, nuestra medicina, nuestro arte, nuestra religiosidad, nuestra ley... en fin, nuestra cultura.

PALABRAS FINALES

Nosotros partimos de exigir la restitución de las tierras y, a su vez, tenemos en mente un marco de uso de los recursos de acuerdo con nuestras pautas culturales, que deben ser atendidas por quienes promueven el desarrollo desde fuera, pero no para cambiarlas, como lo han tratado de hacer los fracasados programas del gobierno o de las ONGs, sino para fortalecerlas y actualizarlas en nuestro territorio.

Nuestra tierra es nuestra madre æMapu Ñukeæ. La tierra contiene todo. Por esta razón su defensa incluye seres humanos, aguas, plantas y animales. Es esta concepción la que ha permitido que los huilliche hayamos vivido en armonía con nuestro ambiente desde tiempos inmemoriales. Nuestro modo de vida ha estado siempre ligado con la naturaleza, lo que ciertamente significa que entendemos y respetamos sus leyes.

En Chiloé, nuestro Consejo General de Caciques ha manifestado en reiteradas ocasiones su desacuerdo con un modelo económico que trae aparejado el cultivo artificial de salmones, el que, realizado sin regulación, atenta contra los bancos naturales de peces y mariscos. Asimismo, se ha expresado en contra de la destrucción del bosque nativo y el intento de reemplazarlo por especies extranjeras, destruyendo toda la riqueza y los espíritus del bosque, que no sólo nos proporciona madera o leña, sino plantas medicinales, animales, agua y aire.

Los hombres y mujeres huilliche vemos que estamos frente a un modelo de progreso que transforma la intervención a la Madre Tierra en una invasión, en una violación de playas, lagos y ríos, así como de bosques.

Los *lonko* de las comunidades, de manera incansable, hemos planteado a las autoridades los principios de nuestra visión de la vida. Es decir, que no sólo se nos permita continuar viviendo de acuerdo con nuestra cultura, sino a manifestar, desde nuestra perspectiva, un encuentro de amor y respeto con la naturaleza y que dicha visión sea, además, una alternativa de vida para el resto de la humanidad que vive en la isla de Chiloé.

Desde la sociedad chilena, en cambio, se nos ha tratado de imponer una visión de desarrollo basada en la ganancia de dinero, en la competencia y en un mercado donde todo puede ser comprado y vendido, en

una escuela donde los niños y jóvenes aprenden a olvidar las creencias de sus mayores.

Hoy en día somos testigos de la separación que hay entre el hombre chileno y la naturaleza, en tanto éste ha perdido el sentimiento de que es parte de ella. El hombre chileno ve, sin susto ni dolor, el destroz del bosque, la muerte de los animales, la suciedad del aire y de las aguas.

En estos años, la experiencia de defender nuestro territorio nos ha ligado a conceptos tales como impacto ambiental, y a instituciones jurídicas como la ley marco del medio ambiente o el proyecto de ley de bosque nativo. Sin embargo, al revisarlas, vemos que no tienen en cuenta la defensa de la Mapu Ñuke, que es un clamor cotidiano de nuestro pueblo para resguardar los espacios ecológicos sanos. Aquí, en la isla de Chiloé, los espacios menos enfermos corresponden precisamente a la zona en que se ubican nuestras comunidades.

Hoy, más que nunca, es necesario recalcar que el mejoramiento de las condiciones de vida de nuestro pueblo pasa por salir del estado de incertidumbre en que vivimos como producto de las amenazas de despojo de nuestros territorios, ya sea por la negación legal de nuestros derechos o por la explotación brutal de nuestros recursos naturales.

Es urgente que nuestros hijos no se sientan humillados y acorralados en las escuelas de enseñanza media (secundaria) por venir de la escuela de una comunidad huilliche y por traer una forma distinta de pensar, porque en vez de seguir estudiando prefieren irse a trabajar de obreros en una empresa pesquera o de empleadas domésticas a las casas particulares.

Si hemos de decir cuál es el logro mayor de nuestra organización en todos estos años, podemos responder diciendo que durante todos estos años hemos estado combatiendo la muerte de nuestro pueblo, evitando que nuestras comunidades fueran destruidas, evitando que nuestros hermanos fueran a sobrevivir a las ciudades de Chiloé, integrándose de cualquier manera a los cordones de pobreza o a congestionar los hospitales y las cárceles. Nuestro pueblo ha permanecido unido, y muchos de los que se han separado, a través de los años están volviendo a sus comunidades y a ser parte del pueblo.

La reflexión de nuestro pueblo, además de ser una razón para seguir unidos, nos da cuenta de la necesidad de que se conozca nuestra forma de pensar en Chiloé y en el resto de Chile; que la gente salga de la ignorancia

de seguir creyendo que los indios somos brujos, flojos, que no tenemos aspiraciones, que nos cerramos ante los cambios y que queremos beneficios gratuitos del Estado. Es necesario que la sociedad chilena sepa que nuestro pensamiento es una opción de vida para un mundo en crisis de identidad humana.

Nosotros quisiéramos que las autoridades, los académicos, los agentes de desarrollo, en fin, los hombres y las mujeres de buena voluntad, nos ayuden a

conservar y a rescatar nuestra sabiduría, ya que nuestro pueblo ha desarrollado técnicas de domesticación de animales, uso de las plantas medicinales, formas de cultivar la tierra, de usar los recursos del mar, que permiten mantener el orden y el equilibrio entre el hombre y la naturaleza. Es esta sabiduría y el mantenimiento de nuestra comunidad el modelo de desarrollo que le debemos a la Mapu Ñuke y que quisiéramos que fortaleciera la sociedad chilena con nosotros.

Notas

- 1 El Censo Oficial de Población de 1992 preguntó a los entrevistados si pertenecían a las etnias mapuche, aymara o rapa nui, excluyendo a los restantes pueblos de Chile de la pregunta, entre otros, al huilliche.
- 2 Esta información contiene sólo la población formalmente organizada e inscrita en los registros de la organización y que públicamente se autoadscribe a nuestro pueblo. Si se toma en cuenta como indicador los apellidos, cerca del 70 por ciento de la población total de estas tres comunas y más del 90 por ciento de la población rural es de origen huilliche.
- 3 Subdivisión de porciones de mar, que se realiza mediante concesiones que hace el Estado a particulares para llevar a cabo cultivos marinos.
- 4 De acuerdo con la ley indígena, la constitución de las comunidades indígenas será acordada en asamblea, que se celebrará con la presencia del correspondiente notario, oficial del Registro Civil o secretario municipal.
- 5 La Comisión de Estudios y Regularización de Tierras Huilliche de Chiloé fue creada el 10 de enero de 1993, por el Ministerio de Bienes Nacionales y la CEPI, como una manera de identificar las demandas territoriales huilliche. Ésta fue la primera comisión paritaria en la que participó directamente el gobierno y nuestro consejo, incorporándose además la Iglesia católica a través del Obispado de Ancud. Con grandes dificultades esta comisión puso fin a su tarea el 25 de mayo de 1994, oficializándose por primera vez la demanda huilliche ante el gobierno chileno, en un documento que era corresponsabilidad entre nuestro pueblo y el Estado.
- 6 La Fundación Radio Estrella del Mar, dependiente del Obispado de Ancud, mantuvo por algunos años un programa de formación de comunicadores populares orientado a dirigentes de organizaciones sociales de base.
- 7 Esta corporación es un organismo de derecho público dependiente del Ministerio de Planificación y Cooperación de Chile, que nació con la promulgación de la nueva ley indígena, en 1993.
- 8 La municipalidad es el órgano de gobierno de la comuna.
- 9 El Concejo Municipal es el organismo colegiado que tiene cada municipalidad y está conformado por el alcalde de la comuna y los concejales; todos elegidos por votación popular. Al Concejo Municipal le corresponde tomar decisiones para la distribución de los recursos del presupuesto municipal.
- 10 La Junta Nacional de Jardines Infantiles (JUNJI) es el organismo dependiente del Ministerio de Educación responsable de impartir educación preescolar en Chile.
- 11 La actual ley de pesca y acuicultura chilena establece que las organizaciones de pescadores artesanales que se encuentren inscritas en los registros de pescadores artesanales del Servicio Nacional de Pesca podrán acceder a la obtención de Áreas de Manejo de Recursos Bentónicos.
- 12 La Dirección del Litoral y Marina Mercante Nacional otorga la Matrícula de Pescador Artesanal, para la cual cada pescador debe rendir un examen de competencia ante la autoridad marítima.
- 13 La ley indígena en su título VII, párrafo 1º, artículo 54, indica que la costumbre, hecha valer en juicios entre indígenas pertenecientes a una misma etnia, constituirá derecho.
- 14 La Corporación Nacional Forestal (CONAF) es un organismo fiscalizador dependiente del Ministerio de Agricultura.
- 15 Infracción que CONAF cursa y que luego se denuncia al Tribunal de Justicia. Lo normal es que los jueces condenen al infractor al pago de una determinada cantidad de dinero o a penas de reclusión en la cárcel.
- 16 La comunidad de Guaipulli fue la única totalmente dividida por aplicación del decreto ley Núm. 2 568 del año 1979.
- 17 Este diagnóstico fue realizado por nuestro consejo con el apoyo del equipo de asesores y el financiamiento del fondo para pequeños proyectos (ECOFONDO) del Instituto de Ecología Política de Santiago de Chile.
- 18 La ley indígena, en su título III, párrafo 2º, artículo 26, indica que el Ministerio de Planificación y Cooperación, a propuesta de la CONADI, podrá establecer Áreas de Desarrollo Indígena, que serán espacios territoriales en los que los organismos de la administración del Estado focalizarán su acción en beneficio del desarrollo armónico de los indígenas y sus comunidades. Para su establecimiento deberán concurrir los criterios siguientes: a) Espacios territoriales en que han vivido ancestralmente las etnias indígenas; b) Alta densidad de población indígena; c) Existencia de tierras de comunidades o individuos indígenas; d) Homogeneidad ecológica y e) Dependencia de recursos naturales para el equilibrio de estos territorios, tales como manejo de cuencas, ríos, riberas, flora y fauna.
- 19 En pos de este objetivo, a partir del año 1996 iniciamos un proceso de regularización de la actividad extractiva de los pescadores

res huilliche. Para ello, formamos asociaciones de pescadores artesanales huilliche y nos inscribimos en los registros del Servicio Nacional de Pesca, previa obtención de la matrícula. De esta manera cumplimos con los requisitos de la ley de pesca para acceder a tener la administración de las Áreas de Manejo de Recursos Bentónicos en nuestras comunidades.

- 20 A fin de consolidar espacios de formación integral de nuestro pueblo, a partir del año 1995 comenzamos a ejecutar un proyecto de Educación y Gestión Ambiental en las comunidades de Chanquín y Huentemó. En el mismo, usando como mecanismo el subsidio estatal para la compra de tierras establecido en la ley indígena, adquirimos un predio de 46 hectáreas destinado a ser experimental, demostrativo. Luego, participamos en un concurso de proyectos de la CONADI, con lo que logramos implementar en parte este espacio y desarrollar acciones de capacitación para nuestros hermanos de las comunidades de Chanquín y Huentemó, así como para los dirigentes de las restantes comunidades, mediante las visitas que realizan al predio comunitario Los Arrayanes. De aceptarse nuestras propuestas por par-

te del Estado, en nuestro predio podría funcionar la primera escuela de formación silvoagropecuaria huilliche, en la que se combinen nuestros conocimientos originarios con aquéllos que provienen de la cultura occidental.

- 21 Desde 1982 la enseñanza de la lengua originaria estuvo presente en una de las escuelas de las comunidades (la de Compu), en la que enseñaba el *lonko* mayor de aquel entonces, el hermano José Santos Lincoman. A su fallecimiento, dicha enseñanza continuó en manos de una hermana maestra de paz hasta 1987. En 1990 logramos que la Corporación Municipal de Educación contratase a un profesor para que enseñase la lengua a nuestros niños, retomándose la enseñanza del idioma originario en las escuelas huilliche. Este programa se vio reforzado, en 1992, con la colaboración de la organización no gubernamental francesa Tradiciones para el Mañana. El programa se ha mantenido hasta el día de hoy y, para apoyarlo, desde fines de 1997 nos encontramos llevando a cabo un proyecto con fondos CONADI, orientado a elaborar una propuesta de educación intercultural bilingüe para todo Chiloé.



Anexo I: Breve reseña de la historia de la organización de nuestro pueblo

El hombre blanco llegó y se apropió de nuestras tierras (mercedes de tierra) y nos esclavizó (sistema de encomiendas).¹ Esta situación llevó a nuestros antepasados a unirse para defender la Mapu Ñuke y enfrentar la esclavitud. Así, ya en 1600 está consignada, en los escritos de los españoles, la Junta de Lonko.

Aunque en nuestras comunidades se impuso la encomienda, este sistema nunca logró debilitar nuestra organización originaria. Los españoles dispusieron de nuestras comunidades nombrándolas pueblos y capillas; pero a nuestros antepasados no los trasladaron de un lugar a otro. Por eso se mantuvo la cohesión de nuestro pueblo y nuestra identidad siempre estuvo viva, como lo indican los propios registros de los españoles.²

Después de que se abolió la encomienda, la tarea de la Junta de Caciques se concentró en la defensa de sus territorios. El *lonko* mayor, que se recuerda en la memoria de nuestro pueblo, es Miguel Inaicheo, cacique de la comunidad de Compu, quien en 1781 logró, mediante un Juicio en los Tribunales de Castro (capital de Chiloé), que se le reconocieran sus dominios. Posteriormente, en 1823, se le entregó el Título de Dominio Comunitario sobre sus territorios, mediante Carta de Pago del gobierno español. El proceso de reconocimiento de los territorios comunitarios continuó hasta 1825 con todas las otras comunidades que conformaban lo que los españoles llamaban el “Partido de los Payos”.

En 1826 llegaron los chilenos a Chiloé. Pronto comenzaron a apropiarse de nuestros territorios. Entonces la Junta de Lonko se dedicó a resguardar los territorios, haciendo valer los títulos existentes en favor de cada comunidad y el Tratado de Tantauko.³

Desde la llegada de los chilenos, el Consejo de Caciques comenzó a fortalecerse en medio de la desventaja que significaba vivir en un territorio vencido donde, desconociéndose los derechos de nuestro pueblo, comenzaron a subastarse nuestras tierras. Los esfuerzos de los *lonko* por hacer valer los títulos de dominio coloniales, los llevó a emprender la iniciativa de resguardar los documentos en la Notaría de Castro, en 1897, antes que presentarlos a las autoridades chilenas. En aquellos años el *lonko* mayor era don José Santos Lincoman Loncuante.

El esfuerzo que realizaron los *lonko* no fue suficiente: en 1900 todos los territorios huilliche pasaron a poder del fisco chileno y en 1906 ya estaban en manos de particulares. En seguida comenzaron también el cobro de impuestos.

Hacia 1930 la situación se complicó grandemente. Ante las gestiones de los *lonko*, aparecían nuevos reglamentos, inscripciones de particulares sobre nuestras tierras, se derogaban las nuestras, no podíamos sortear las trampas de los chilenos (Registro de los Archivos del Consejo General de Caciques, ACGC).

En ese tiempo, los caciques estaban un poco debilitados, algunos muy ancianos, por eso se pidió apoyo a los her-

manos del continente. Ellos ayudaron a fortalecer la organización antigua, el Consejo de Caciques de la Futa Wapi Chilwe, y se estructuró una sola gran organización entre Valdivia, Osorno, Llanquihue y Chiloé.⁴ Se recuperaba así la descendencia de la gran región del Butahuillimapu, Las Grandes Tierras del Sur.

Desde que se formara esta organización del Butahuillimapu, en 1934, el Consejo de Caciques recobró mucha fuerza. Nuestros hermanos, los fiscales de Tramitación,⁵ ubicaron documentos en todas partes; el más importante fue el que se encontró en la isla Lemuy y que correspondía al título del cacique Miguel Inaicheo, del fundo Coigüín de Compu.

En 1938, nuestro pueblo hacía sentir fuertemente su voz en Chiloé y en la capital de Chile, Santiago. Así, el entonces presidente de Chile, Arturo Alessandri Palma, ordenó la tramitación de nuestros títulos y el 17 de noviembre del mismo año el fundo Coigüín de Compu quedó libre del pago de contribuciones, registrado con el número 997, como dice la tarjeta de exención que está en nuestro archivo.

Lograr que nuestras voces, tan alejadas del centro de Chile, fueran escuchadas, fue una victoria para nuestro pueblo. Nuestros hermanos se daban cuenta que nuestra organización chilota era fuerte, que no podíamos dejarnos, que había que seguir adelante hasta librar a nuestra Mapu Ñuke... (maestra de paz Teolinda Guenteo).

El Consejo General de Caciques, en la medida que avanzaba, fue estableciendo diferentes formas de trabajo. Los *lonko* reunían al pueblo en diferentes lugares, proponían sus actividades, las discutían con las asambleas y se hacían las tramitaciones de tierras, se detenía la explotación de los bosques por parte de particulares dueños de aserraderos. Además, se formaban grupos de trabajo, se viajaba en lancha a la capital de la provincia en grupos grandes: los caciques hacían las presentaciones a las autoridades, mientras el pueblo esperaba en la plaza de la ciudad de Castro. Sabíamos que era la unión la que nos sacaría de la opresión de los usurpadores de la tierra.

A medida que pasaron los años, también nuestro pueblo fue conociendo la importancia que tenía la política para nosotros. Por eso ya en 1938 apoyamos al candidato a la Presidencia Pedro Aguirre Cerda, en el entendido de que nues-

tros derechos serían reconocidos. Desde ese entonces se comenzó a considerar a nuestro pueblo, se inició la medición de nuestros fundos; pero todo eso no continuó después de la muerte del presidente.⁶

Desde mediados de la década de 1940 y hasta mediados de la de 1960 se iniciaron procesos de medición de tierras en forma individual y se entregaron títulos de dominio por medio de decretos supremos que emanaban del Ministerio de Tierras y Colonización de Chile. En aquellos años la amenaza era el pago de impuestos por las tierras. Por esta razón nuestros hermanos medían pequeñas cantidades de tierra, de tal manera que quedaran exentas de pago.

La situación que se generaba con la medición de tierras afectó a nuestra organización de dos maneras. En primer lugar tendió a dividir a nuestro pueblo y, en segundo, parte de nuestras tierras quedaron expuestas al dominio de los particulares, quienes las solicitaban o compraban al fisco chileno, con lo que comenzaron a surgir los latifundios forestales chilenos y extranjeros.

En la década de 1960 nuestra organización se comenzó a ligar más con los partidos políticos, porque en ocasiones los parlamentarios eran los que abogaban por nuestro pueblo ante las denuncias que nos hacían nuestros vecinos latifundistas. En esos tiempos y hasta 1973 nuestra esperanza se centraba en las leyes de reforma agraria. Sin embargo, éstas nunca se aplicaron a nuestro favor, como tampoco se aplicó la ley indígena Núm. 17 279, que se promulgara en el gobierno de Salvador Allende y que después fuera reformada por la Junta Militar, en 1979 (decreto ley Núm. 2 568).

A fines de los años setenta y durante la década de 1980 nuestra organización reforzó sus lazos con otras organizaciones originarias de Chile para enfrentar la aplicación del decreto ley 2 568 y la crisis económica. En este contexto resurgió con mucha fuerza el trabajo comunitario, el que luego fue apoyado por las ONGs y nuestra espiritualidad.

Con el retorno de la democracia en Chile, nosotros retornamos con mayor fuerza a la defensa de nuestra Mapu Ñuke, ya no sólo para que se reconozcan nuestros derechos ancestrales, sino para reivindicarnos frente a los graves daños que provocó la aplicación de las leyes del gobierno militar en nuestro territorio y en nuestros recursos naturales.

Anexo II: Carta de los lonko a las autoridades chilenas con motivo de la llegada de una empresa forestal de Hong Kong al territorio Huilliche⁷

Peñi winka:

Feula, kom mapu choiñ, llellipua fiñ ta Chau Ngüenechen, taiñ mogelerpual, ka entuafiel winka wekufe kake mapu küpalu. En esta hora, todos los hijos de la tierra rogamos al Dios de la vida para que los huilliche sigamos viviendo y desaparezca el demonio extranjero que viene de otras tierras.

Desde los albores de la llegada de los blancos, nuestro pueblo ha estado levantando la voz defendiendo la Mapu Ñuke. Esto bien lo saben las autoridades. No compartimos la explotación indiscriminada de nuestros bosques, la invasión de nuestras playas, de nuestros lagos y ríos. El mundo chileno no quiere escucharnos, nos responde con sus leyes engañosas, que sólo permiten la usurpación de nuestras tierras y la destrucción de la naturaleza. Hoy estamos reviviendo la historia de siempre: una historia de atropellos e injusticias en contra de nuestro pueblo. Una historia que, a través de los años de gobierno chileno, ha estado llena de promesas y traiciones. A nosotros, a los hijos de la tierra chilota, se nos ha engañado ante nuestros propios ojos; no se nos ha dado a conocer el efecto que las leyes chilenas tienen sobre nuestro pueblo, por lo que siempre hemos sido sorprendidos por situaciones desconocidas.

Los *winka* piensan que no son hijos de la Mapu Ñuke, no se someten a ella y han talado indiscriminadamente los bosques, han contaminado las aguas y el aire, matan los animales silvestres con el uso de químicos, llegando incluso a lesionar la vida humana.

Nosotros no caeremos en la tentación de sentirnos los mayores de la Mapu Ñuke, porque entendemos que somos sus hijos y que, cuando hemos sido tentados a ver el mundo con los ojos del *winka*, nos hemos dado cuenta que nos condenamos al desaparecimiento. Nuestro clamor surge de ver cómo los árboles son transformados en astillas, nuestras aguas en charcos de aguas servidas, como ha ocurrido con la laguna Millán⁸ en la cercanías de Chonchi, y con los lagos, como Natri, Auquilda y otros, que corren el riesgo de morir en Chiloé, como producto del abuso del hombre, que no busca cultivar la vida artificialmente, sino que quiere transformar la vida en dinero.

En esta hora, los hombres y mujeres huilliche, hijos de la tierra, estamos levantando nuestro ruego al Chao Ngüenechen, Dios de toda la vida, para que nos proteja de esa visión destructiva, la que acecha como demonio desde que las balsas salmoneras ocuparan nuestros mares, el fundo Tepuhueico fuera vendido por el Estado chileno a particulares y que hoy está en manos de la empresa extranjera Golden Spring, y desde que conocemos la existencia del proyecto astillas Puerto Carmen⁹, que amenaza la vida de nuestras comunidades de Tugüeo, Piedra Blanca, Yaldad y Coinco.

Los hombres no huilliche se olvidan de los seres humanos, los promotores de reservas naturales desde el Estado crean parque con el deseo de resguardar el bosque. En nuestra isla, la creación del Parque Nacional Chiloé, silenciosamente ha significado el arrinconamiento de nuestros hermanos que habitan en las comunidades huilliche de Chanquín y Huentemó. También hay silencio ante la venta que el Fisco hizo a particulares del fundo Tepuhueico en el año 1987, el que luego, en 1993, fuera transferido a la empresa extranjera Golden Spring. ¿Qué ecologista, defensor de la naturaleza o comisionado del medio ambiente, se ha preguntado sobre los fines que tendrán las miles de hectáreas de tierras indias, tierras nuestras, fiscalizadas y vendidas a extranjeros en Chiloé?

Hoy deseamos que las autoridades y los chilenos escuchen la voz de nuestro pueblo, que es un clamor desde la vida, para que se prevenga la destrucción ambiental y se protejan nuestras tierras de la usurpación.

Nosotros sabemos que si el *winka wekufü* logra entrar, será catastrófico. Nosotros podemos sentir el fin cuando se castiga con la muerte la vida de todos los seres.

Escucharnos hoy es dejar oír la voz de Chao Ngüenechen, es sacudirse de las tentaciones consumistas diabólicas que promueven la muerte, para abrir el corazón y promover la vida.

Peñi winka inchiñ taiñ mapu meu meleaiñ hasta que mundo sea, entonces no habrá *winka* ni huilliche que vierta lágrimas sobre el cuerpo de la Mapu Ñuke muerta.

Consejatu chafün williche chilwe wapi

Notas

- 1 El sistema de encomiendas era la institución española por la que se le entregaba al colono una cantidad de personas indígenas para usufructuar de su trabajo, el que se consideraba como pago de impuestos a la Corona.
- 2 R. Urbina, "La rebelión indígena de 1712", en *Revista Cultural de y desde Chiloé* Núm. 12, Castro, Chiloé, 1990.

- 3 Tratado firmado entre las autoridades representantes de la Corona y las chilenas, luego de finalizada la guerra de anexión de Chiloé a Chile.
- 4 Nuestros hermanos de Osorno tenían contacto con los dirigentes mapuche y estaban afiliados a sus organizaciones. Por esa razón, cuando se formó el Gran Consejo de la Bu-

CHILE

- tahuillimapu, nuestra organización se conoció como Consejo Local Mapuche de Chiloé que, a través de Osorno, estaba afiliado al Consejo Nacional Mapuche.
- 5 Institución procedente de Osorno, que nosotros adoptamos. Los fiscales de Tramitación estaban dedicados a la identificación de los documentos, a ordenarlos y hacerlos conocer a las comunidades. Al mismo tiempo, eran ellos los que, en principio, viajaban en nombre de los caciques para hacerlos valer ante las autoridades.
- 6 Pedro Aguirre Cerda fue llevado a la Presidencia de la República por el Frente de Acción Popular (FRAP).
- 7 Carta que escribieron los *lonko* de las comunidades, el 12 de febrero de 1994, en la rogativa realizada en Compu, con
- 8 motivo de denunciar la tala indiscriminada de los bosques en los territorios huilliche por parte de una empresa forestal de Hong Kong. Publicada en la *Revista A* Núm. 76, 1995, Publicación oficial del Colegio de Arquitectos de Chile.
- 9 Esta laguna se contaminó como producto de la incorporación de balsas para la crianza de salmones. Su contaminación se produjo dos años después de incorporar los cultivos, lo que tuvo efectos directos sobre la población, por cuanto era la fuente de agua para las familias y sus animales.
- Proyecto de explotación forestal de tipo industrial, que pretende explotar 123 000 hectáreas de bosque nativo.

LA EDUCACIÓN COMO ELEMENTO CENTRAL PARA UN PROYECTO DE DESARROLLO MAPUCHE

Centro de Desarrollo Socioeducacional Mapuche*

Ernesto Gerónimo Huenchulaf, Gladys Silvia Ancalaf, Nelson Javier Lienlaf

INTRODUCCIÓN

En este estudio describimos los aspectos centrales de la trayectoria de nuestra organización æel Centro de Desarrollo Socioeducacional Mapuche de Temucoæ, en el marco del movimiento social indígena en Chile (desde 1981 hasta la fecha), teniendo como eje central los aspectos fundamentales de nuestra propuesta socioeducativa, considerada por nosotros como un elemento clave y esencial para el desarrollo al cual debiera aspirar nuestro pueblo, el pueblo mapuche. Es una propuesta que surge del análisis indígena, que esperamos compartir con el lector y proyectar al conjunto de la sociedad mapuche de Chile y, a través de esta experiencia, a parte importante de Latinoamérica.

Este texto se estructuró a partir de talleres realizados por un equipo técnico, así como también de observaciones de campo hechas en algunas de las comunidades mapuche de la Araucanía, en las cuales nuestro centro lleva a cabo sus actividades. En ellos se compartieron muchas vivencias de los tiempos iniciales de nuestra trayectoria, mientras que en el día de hoy existe un conocimiento parcial de nuestra actual y nueva línea de acción. En los talleres realizados se procedió a discutir, analizar y sistematizar todas las informaciones de campo, así como también las conversaciones sostenidas con las personas que participan en las actividades de nuestra organización en el ámbito rural y urbano.

Toda la organización y las comunidades con las cuales trabajamos procedieron a efectuar su aporte al buen éxito del trabajo. No obstante, por razones técnicas, nuestra organización eligió a tres personas a fin de sistematizar y realizar los aportes metodológicos que fueran necesarios para esta experiencia: compañeros

que conocieron la trayectoria de la organización desde sus inicios, así como también profesionales. Los compañeros elegidos somos: Ernesto Gerónimo Huenchulaf Cayuqueo, conocedor del pensamiento mapuche, autodidacta y coordinador del centro; Gladys Silvia Ancalaf Tragolaf, estudiante universitaria de pedagogía; y Nelson Javier Lienlaf Lienlaf, profesor estatal de historia, geografía y educación cívica.

Queremos agradecer especialmente a cada uno de nuestro hermanos y hermanas mapuche de Chile, de las distintas comunidades de la IX región que colaboraron en este trabajo, sin los cuales habría sido difícil obtener este resultado. Entre las comunidades mapuche de la región destacan: Caucauche, Ragintuleufu, El Toki, Winkul y Xiweche de Nueva Imperial, Molko de Temuco y Reñico Chico de Malleco.

En este espacio, además, nos gustaría expresar nuestros más sinceros agradecimientos a la Agencia Internacional de apoyo solidario Novib, la cual contribuyó con su aporte económico al trabajo desarrollado por nosotros como organización, primero como Taller de Desarrollo Artístico Cultural Mapuche y, luego, en el comienzo de nuestro actual proyecto socioeducacional como Centro de Desarrollo Socioeducacional Mapuche. Hacemos propicia la ocasión para agradecer a esta institución, la que confió en nosotros hace muchos años atrás y que, sin su apoyo económico, no habríamos podido hacer lo que hoy nos encontramos realizando y proyectando.

UBICACIÓN DE NUESTRO CENTRO

Nuestro centro, es decir, la organización Centro Socioeducacional Mapuche está en Temuco, ciudad situada al sur de Chile y capital de la IX región de la Araucanía. Desarrollamos nuestro trabajo en diversas comunidades mapuche ubicadas en la zona costera de la región, a las que se les denomina *lafquenche*; con hermanos que viven al sur, *huilliche*; además de los de la

* Coordinación: Julio Tereucan
(SOCIEDAD MAPUCHE LONKO KILAPAN)
Asesoría: Guillermo Davidson

zona cordillerana, conocidos como *pehuenche*, y los de las comunidades aledañas a Temuco propiamente tal, llamados *huentche*. El total de la población con la cual llevamos a cabo nuestra labor alcanza a unos 4 000 hermanos, que viven en 30 comunidades indígenas distribuidas en el territorio mapuche.

Nuestra labor se dirige a establecer un canal permanente de comunicación con las distintas comunidades mapuche con las cuales trabajamos. Si bien nuestro pueblo se halla preferentemente en el medio rural, en las últimas décadas los mapuche hemos sido fuertemente impulsados a vivir en las ciudades, donde luchamos por adaptarnos a ese medio, manteniendo viva nuestra cultura. Uno de los fundamentos de la existencia de nuestra organización fue justamente el advertir esta realidad y crear una organización que apuntara a enfrentar ese tema.

POBLACIÓN MAPUCHE

El último censo poblacional se realizó en Chile en 1992. De ahí que la información que consignamos sobre nuestro pueblo sea de esa fecha y se refiera a un universo de 928 060 hermanos, cifra muy inferior a la actual, estimada en 1 320 000 hermanos.

Este censo consultó a los indígenas mayores de 14 años, lo que arrojó que un 9.6 por ciento de la población es mapuche respecto al total nacional de 9 670 367 habitantes mayores de 14 años (véase cuadro 1). Debemos consignar que en la actualidad, Santiago ðcapital de Chileð, junto con Temuco ðcapital de la IX regiónð concentran los dos mayores porcentajes de población mapuche del país.

Cuadro 1

<i>Población nacional</i>	<i>Población mapuche nacional</i>	<i>% pob. mapuche en relación con la pob. nacional</i>	<i>Población mapuche IX región</i>
13 348 401	928 060	9.6	143 769

¿Quiénes somos los mapuche?

Los mapuche somos un pueblo originario, que en la actualidad nos encontramos ubicados en seis provincias al sur de Chile y en la región metropolitana, en la

zona central. Además, estamos en provincias pertenecientes a la República Argentina.

Nuestro pueblo sustenta su existencia en la relación con la naturaleza, pues en nuestra cosmovisión tenemos una concepción propia del universo. La dinámica y estructura de la naturaleza representan para nosotros elementos que modelan nuestra vida social, familiar y comunitaria, lo que se fundamenta en una concepción religiosa propia y única.

En ese marco, nos caracterizamos por ser un pueblo no expansionista, producto de nuestra estructura social y política. Los mapuche vinculamos nuestra estructura social y política a un territorio y nos unimos en torno a unidades familiares, que son familias extensas, las que llamamos *lof*, y su autoridad es el *lonko*. La asociación de los *lof* se denomina *kiñel mapu* y su autoridad se llama *ñizol lonko*. Los conflictos se resuelven a través de estas autoridades tradicionales, dependiendo de la naturaleza del problema y de la jurisdicción territorial en la que acontece la cuestión a dilucidar.

Estas características son propias del conjunto de las zonas que conforman el territorio mapuche y todos hablamos un idioma, el mapuzugun. Cabe señalar que, por razones que son propias de un pueblo sometido a las leyes del Estado nacional, en nuestro caso ya son 117 años, en muchas comunidades se está perdiendo la forma tradicional de organización y el uso de nuestra lengua.

Nuestra religión une lo real con lo trascendente y busca la mediación con los antepasados para dar respuesta a los problemas diarios de la comunidad. La dualidad en la creación nos induce a creer que existe lo masculino y lo femenino; que en el universo hay varios subuniversos, uno de ellos es el que rodea a la tierra, y en cada uno de ellos existe una dualidad, tanto para su creación *elmapun*, como para su dominio, *gvnemapun*. El origen de las distintas especies, entre ellas el ser humano ðcheð, posee de igual forma, para su creación, una dualidad. Por ello, para nosotros existen *Elchen Kuse* y *Elchen Fvcha*, representados por una pareja de ancianos femenino y masculino. Así también, para cada linaje hay dos fuerzas creadoras representadas por dos ancianos. A las dos primeras fuerzas creadoras del *wall mapu* (universo) y del *wallontun mapu* (subuniverso) les asignamos un espacio abstracto denominado *wente wenu* (sobre la cima, es decir, hacia lo infinito) y para los fundadores de la cultura mapuche y los respectivos linajes, les asignamos un lugar más definido, que son el *wenu mapu*, *rangin wenu* y *nag mapu*.

Cada uno de estos espacios tiene una dimensión temporal y una espacial. La dimensión temporal está en relación con el ciclo de vida que origina la ley de la naturaleza y que transforma a las personas, las familias y los linajes. La importancia del elemento temporal es que a través de éste se mantiene el vínculo con los antepasados, quienes poseen, en su propia “dimensión espacial”, un lugar donde están velando por el buen desempeño de sus descendientes para mantener vivos los conocimientos y las normas de sus respectivos linajes y cumplir con las leyes de la naturaleza dictadas por las fuerzas que se encuentran en el *wente wenu*.

Esta vinculación temporal determina nuestra pertenencia al espacio social y territorial y la percepción de la dimensión espacial nos conduce a tener un acertado comportamiento con el ambiente natural, ya que creemos que existen lugares donde pueden encontrarse los espíritus de nuestros antepasados y de los antepasados pertenecientes a otros linajes. También, en ellos se encuentran los espíritus de las especies que habitaron esos espacios antes de nuestra existencia. De ahí que para nosotros sea fundamental tener un comportamiento definido cuando se trata de hacer uso de los recursos naturales.

CENTRO SOCIOEDUCACIONAL MAPUCHE

Origen de nuestro centro

Hacia 1981 un grupo de 12 estudiantes mapuche, procedentes de diferentes zonas de la región, nos encontramos en la ciudad de Temuco para cursar educación secundaria. Proveníamos de distintos lugares y nos enfrentábamos a las mismas dificultades del medio urbano que muchos hermanos experimentan al tener que realizar la educación media. En Chile, los jóvenes a los 15 años una vez finalizado el ciclo básico deben cursar cuatro años de la modalidad denominada enseñanza media, equivalente a la secundaria de otros países.

Los problemas comunes que nos tocó vivir, al enfrentarnos con el ambiente urbano y con la otra cultura *la chilena*, nos llevaron a refugiarnos en la sede de una organización mapuche que existía en ese tiempo. De esta manera nos conocimos y luego conformamos un taller de teatro con el propósito de difundir las consecuencias negativas de la ley de división de tierras en las comunidades mapuche, que impulsaba el gobierno de la época (gobierno militar del general Augusto Pinochet). No debe olvidarse que cada uno de nosotros se

encontraba periódicamente informado de la realidad que acontecía en nuestras comunidades de origen, en el sector rural.

Con ese trabajo comenzamos a incursionar en los aspectos técnicos del teatro clásico y, a partir de una reflexión sobre la pertinencia del teatro en la cultura mapuche, descubrimos que en nuestra cultura *la mapuche* existe el *epew* (teatro mapuche, dramatización de historias, cuentos a través de la personificación de animales, aves, y elementos mudos y abstractos). Esto dio pie al rescate de tradiciones presentes en el mundo mapuche. Sin embargo, el haber conocido al *epew* nos motivó a conocer la cultura y a reafirmar nuestra identidad. Por lo tanto, se transformaba en un elemento que, a nuestro juicio, era imprescindible para darle sustento a una expresión teatral mapuche. Esta transformación surgió a partir del análisis, de la discusión y reflexión interna, de la coexistencia con las presiones políticas, del análisis de los valores. Sin embargo, lo central era sentirnos siempre y en todo lugar mapuche.

El encuentro con nuestra gente nos proporcionó elementos para definir nuestro proyecto. Al principio, desconocíamos nuestra propia cultura, no hablábamos el idioma, éramos hablantes pasivos, sólo entendíamos nuestra lengua, pero no la practicábamos y desconocíamos nuestras tradiciones culturales. La relación con los pobladores de las comunidades nos ayudó a dar una orientación a nuestro proyecto inicial y nos instó a practicar nuestra cultura.

Después de haber desarrollado y experimentado un trabajo de 13 años en el arte del teatro, lo cual nos permitió conocer gran parte de las comunidades que constituyen nuestro territorio mapuche (*wallontun mapu*), nuestra reflexión se centró en la búsqueda de alternativas concretas para solucionar la problemática que nos arrojó el diagnóstico, que pudimos hacer tácitamente durante nuestros años de trabajo. Éste nos permitió conocer las diversas realidades socioculturales y lingüísticas de nuestras comunidades y, aún más, nos permitió darnos cuenta de las fallas que presentaban nuestros proyectos iniciales.

El mayor problema que pudimos identificar fue la situación de pérdida de identidad cultural en las últimas generaciones de jóvenes mapuche. Tema que, de una u otra forma, 13 años antes nos había motivado a reunirnos y a generar un proyecto que, a la larga, nos dio un fundamento.

La constatación de la pérdida de las prácticas culturales y la baja autoestima de una gran masa de la población mapuche, principalmente de generaciones que poseen menos de 50 años, grupo etáreo del cual formamos parte, es un problema crítico.

Asimismo, pudimos detectar una gran confusión en cuanto a lo que tiene que ver con los aspectos de identidad de la población que es mayor de esa edad y una marcada claridad respecto a este mismo elemento en los ancianos, sobre todo del grupo de 80 años y más. Esto último debido a que en su mayoría no fueron víctimas de las orientaciones educativas colonialistas llevadas por las escuelas a nuestras comunidades, orientaciones que se intensificaron en las últimas seis décadas.

Nuestros niños y jóvenes, al usar en la vida cotidiana, en forma exclusiva, el castellano, se encuentran imposibilitados de una comunicación fluida con los ancianos y, por ende, no pueden acceder al conocimiento de mayor complejidad, de la ciencia de nuestra cultura mapuche ni a la internalización de los valores culturales. Pudimos constatar que es muy poca la población que accede a estos conocimientos, como es el caso de personas que viven en contextos socioculturales apropiados para ejercer algún área de la ciencia, por ejemplo, la *machi*, o sea, la medicina que se vincula con el mundo trascendente. Tal situación nos parece muy grave, ya que es un riesgo para la futura existencia de nuestra cultura, lo que nos llevó a plantearnos varias interrogantes respecto a cuál o cuáles serían las estrategias más apropiadas para revertir esta situación.

En este sentido, nos abocamos a pensar cómo revertir el proceso educativo que se vive en las escuelas, al no considerarse en la enseñanza los aspectos fundamentales de nuestra cultura. Muy por el contrario, los agentes educativos, en este caso los docentes, quienes en su mayoría no son de ascendencia mapuche, presentan un marcado grado de desconocimiento de nuestra cultura, situación que origina una actitud racista y discriminatoria, actitud muy recurrente en la mayoría de la sociedad chilena.

El otro elemento que nos impulsó a dar cuerpo a nuestra nueva institución educacional fueron las políticas indigenistas que se veían venir, referidas al tema educativo que proponía llevar a cabo el Estado. (En Chile, en el año de 1990 se promulgó la Ley Orgánica Constitucional de Enseñanza, conocida como LOCE, que es la base del decreto Núm. 40, complementario de esa ley, que establece los objetivos fundamentales y

contenidos mínimos obligatorios. En el año 1993 se decretó la ley indígena que, en uno de sus artículos, posibilita el desarrollo de la educación intercultural bilingüe de conformidad a la ley antes señalada.)

Esta situación legislativa, que se daba en forma paralela, nos obligó a agilizar nuestra toma de decisión. Era inminente la necesidad de un referente social mapuche con una posición autónoma, es decir, que pudiera proponer, exponer y promover los elementos socioculturales mapuche válidos para la implementación de un sistema educativo que considerara y pusiera en práctica, en el currículo de la escuela, los conocimientos, saberes y códigos culturales de nuestro pueblo y que, además, fuera un referente fiscalizador de estos programas.

Frente al desafío de una urgente organización de un proyecto institucional educativo, descubrimos la vigencia de nuestro propio sistema de educación, con sus agentes y espacios educativos, basado en una institucionalidad propia. Este elemento, que logramos descubrir, hizo que nos decidiéramos con más fuerza a impulsar nuestro proyecto de propuesta socioeducacional mapuche. Luego comenzamos a profundizar en los aspectos técnicos y pedagógicos del sistema educativo mapuche, lo que nos ha permitido sistematizar el pensamiento de nuestra cultura (*rakizuam*), reconocer sus conocimientos y saberes (*kimvn*) y también recuperar los aspectos esenciales de la historia de la institucionalidad educativa de nuestra sociedad mapuche.

El inicio de nuestro accionar práctico en el tema educativo comenzó a fines del año 1993. La primera etapa de nuestro trabajo consistió en realizar una serie de talleres de reflexión en torno a la problemática relacionada con el aspecto de identidad cultural en nuestra sociedad mapuche. Al mismo tiempo, empezamos a sistematizar nuestro modelo educativo tradicional, a partir de informaciones obtenidas en los trabajos de campo realizados durante nuestra trayectoria como actores de teatro y otros que nos propusimos durante el tiempo en que analizábamos esta situación, así como también a través de nuestras propias experiencias, como miembros y sujetos activos de nuestras comunidades.

La etapa siguiente se caracterizó por desarrollar estrategias para fundamentar, a partir de acciones educativas concretas, los contenidos de nuestra propuesta socioeducacional. Para ello se puso en marcha un programa socioeducativo, que consistió en realizar actividades orientadas hacia niños mapuche que eran hijos

de los miembros de nuestro centro. Si bien este programa estuvo dirigido en sus orígenes a niños, luego se presentó la necesidad de incluir la participación de los miembros del grupo familiar.

En 1993 comenzamos nuestro trabajo en educación informal, recreando en lo fundamental las características propias de la educación mapuche, que es funcional en el contexto comunitario, con la asistencia de niños de diferentes edades (hasta 15 años) y que, a su vez, contempló la participación de sus familias. Este trabajo, de carácter experimental, tuvo como punto de encuentro nuestro local ubicado en Temuco, para desde ahí realizar diversas actividades socioeducativas en diferentes comunidades, con las cuales mantenemos relaciones de trabajo. Las actividades de este programa eran planificadas, ejecutadas y evaluadas en conjunto con las familias participantes. En la actualidad, este sistema de trabajo es considerado fundamental en los distintos programas educativos del centro.

La experiencia desarrollada nos ha permitido ratificar los planteamientos teóricos. Éstos decían que es factible el desarrollo práctico del sistema educacional mapuche en un contexto sociocultural. Al mismo tiempo, nos ha permitido recoger contenidos tanto en la línea del conocimiento de las normas culturales, como en relación con las técnicas pedagógicas propias de la cultura mapuche.

Transcurrido un año de experiencia socioeducativa, empezaron a surgir una serie de necesidades que fueron propias del proceso. Entre éstas estuvo la motivación del ente social y cultural, es decir, de los grupos familiares participantes en la experiencia, representados en los contextos de lo urbano (familias que residen en la ciudad de Temuco) y familias que provienen de diversas comunidades rurales de la región. Estas últimas, con un marcado componente cultural a través de la participación de los ancianos y las autoridades originarias, que encontraron en nuestro proyecto una opción válida para materializar una aspiración sentida.

Así, nuestro centro tuvo que afrontar nuevos desafíos. Ante la demanda que tenía nuestra experiencia, surgió la necesidad de crear un espacio educativo para un trabajo más sistemático, pues los niños participantes debían enfrentar los requerimientos que establecen las normas educativas chilenas, como es su incorporación en el proceso de educación prebásica.

Frente a esta situación, y en virtud de que nuestro centro no contaba con los recursos humanos técni-

camente capacitados para satisfacer dicha demanda ni tampoco con los recursos económicos suficientes, tuvimos que establecer estrategias de solución. Por ello nos encontramos en la obligación de hacer un convenio con un organismo estatal, como es la Junta Nacional de Jardines Infantiles (JUNJI), para lograr concretar esta anhelada aspiración ãno sólo de nosotrosæ, sino también de una gran cantidad de familias y representantes de las comunidades que compartían nuestros ideales y proyectos.

De esa manera, a partir del año de 1995 se puso en práctica, entre nuestro centro y la mencionada institución, un programa de educación prebásica. Este programa lleva por nombre *Pu Pichike che ka ñi pu Relma ñi Chinkowe* (El espacio de encuentro de niños y sus familias), conocido en la actualidad como *Chinkowe*.

En los primeros dos años de este programa participaron 15 niños; en el tercero, 20, y en la actualidad, 30, todos de ascendencia mapuche, residentes en la ciudad de Temuco. Con el propósito de solucionar lo relativo a los recursos humanos, a fin de dar una atención sistemática al programa, tuvimos que someter a capacitación intensiva a un miembro del centro. El objetivo de la capacitación fue que la persona dominara los aspectos relativos a la socialización del niño mapuche de acuerdo con su patrón cultural y de las técnicas pedagógicas en relación con el proceso de desarrollo del niño, así como sobre algunas cuestiones administrativas que son propias de un programa de educación formal. Estas capacitaciones fueron impartidas por el centro y la JUNJI. Además, tres miembros de nuestro centro comenzaron su formación académica en la carrera de pedagogía básica con mención en licenciatura en educación intercultural, carrera impartida por una universidad de la región.

NUESTRA PROPUESTA SOCIOEDUCACIONAL

Nuestra propuesta se enmarca en el derecho inalienable que tenemos como pueblo de decidir nuestro propio futuro. Además, fundamentamos nuestro proyecto en la convicción de que, para que nuestro pueblo se proyecte en el tiempo, es tarea primordial de sus miembros ãnosotros, en este casoæ poner a disposición sus energías y conocimientos para generar propuestas de desarrollo estratégico y, a través de ello, alcanzar los grandes desafíos que demandan las sentidas aspiraciones de nuestro pueblo. Desde nuestra definición de desarrollo, consideramos básico iniciar este gran desafío

por medio de un adecuado proyecto de educación, sin desmerecer, por supuesto, otras propuestas que pudieran surgir y considerarse como prioritarias.

Esta educación no sólo debería estar orientada a una población escolar, sino al conjunto de los miembros de la sociedad mapuche, dada la característica de que en nuestra cultura los principales agentes educativos son los ancianos y las autoridades originarias de nuestros *lof* (comunidades), quienes, a la vez, son formados por el sistema de educación mapuche y en el contexto de su propia institucionalidad, que no requiere necesariamente de la educación escolarizada.

Una sociedad forma a sus futuros miembros, que son los niños y jóvenes, y es ella en su conjunto la que conduce este proceso. En él se encuentran involucrados todos los actores que conforman las diferentes instituciones sociales. Para el caso de nuestra cultura, la familia constituye la principal institución social.

Concebimos, entonces, la participación de la familia como un elemento de fundamental importancia por ser ésta un espacio que proporciona las condiciones, y respalda socialmente el proceso de desarrollo y formación del niño.

Nuestra propuesta educativa considera los diferentes ámbitos que conforman nuestra cultura mapuche y está orientada a todos los grupos étnicos y estructurales de nuestro pueblo. Su finalidad es aportar a la reconstrucción del tejido sociocultural mapuche. Es por ello que le denominamos Propuesta socioeducacional.

Como pudo verse, para llegar a plantear nuestra propuesta superamos varios pasos o etapas necesarias. De esta forma, hemos ido encontrando los principios orientadores de la propuesta que nos ha dado pie para comenzar a estructurar nuestro modelo educativo.

Definición del modelo de educación al que aspiramos

Este modelo se basa en el ideal de personas que esperamos tener, de acuerdo con las características sociales y culturales de nuestro pueblo. Por lo tanto, partimos de valorar lo nuestro, los saberes y conocimientos que de manera fundamental son alcanzados, comprendidos y utilizados en la actualidad en la vida cotidiana por los miembros de las comunidades, principalmente, por las autoridades tradicionales y ancianos.

Se plantea rescatar los valores, los conocimientos, los saberes y las prácticas culturales mapuche, que son elementos esenciales para garantizar la existencia de nuestra cultura. También, ayudar a crear los espacios

socioculturales apropiados para el ejercicio de las funciones y los roles de los agentes educativos que son propios del sistema de educación mapuche, tanto en los espacios propios de las comunidades como en la escuela.

El modelo aspira a un ideal de persona capaz de comprender de forma íntegra los aspectos esenciales que constituyen el pensamiento cultural mapuche, y de desenvolverse en forma adecuada en su sociedad de origen y en la global. Una persona capaz de comprender las relaciones sociales que se dan en las diversas identidades de su pueblo, así como también de tener una visión amplia en cuanto al sistema de relaciones que se originan con las otras culturas, sin perder su propia identidad.

No obstante, no podemos desconocer la situación actual en que vive nuestra sociedad mapuche en Chile. Como señaláramos anteriormente, hoy en día estamos localizados tanto en el medio urbano como en las comunidades. Por ello es que nuestro modelo educativo también apunta a satisfacer las necesidades de estos sectores sociales mapuche que viven en las grandes ciudades del país.

Nuestro modelo se orienta a reafirmar y consolidar los conocimientos y saberes existentes en las personas conocedoras de nuestra cultura, que son especialmente los ancianos de las comunidades. Al mismo tiempo, se dirige a hacer accesible, a través de la enseñanza, los conocimientos y saberes socioculturales mapuche a aquellos hermanos (niños y jóvenes) que no han tenido la posibilidad de obtenerlos por diversos motivos, y que se encuentran en las comunidades y en el medio urbano.

En este sentido, como una forma de hacer funcional nuestra propuesta a estas diversas realidades, es que nuestro modelo, además, se enmarca dentro de los principios y las normas que establece el modelo de educación intercultural bilingüe. Entendido éste como una nueva modalidad educativa, que propone la representación equitativa y exacta de la lengua y cultura indígenas en los planes y programas de estudio.

En materia curricular, ello supone incorporar en el currículo nuestra historia, los conocimientos y saberes, los sistemas de valores y todas nuestras aspiraciones económicas, sociales y culturales que estructuran nuestra organización comunitaria, valiéndose de los elementos que puedan extraerse de la sociedad global y de su sistema educativo en particular.

Consideramos que el proceso socioeducativo debe facilitar el protagonismo del rol y de las funciones de

los agentes educativos del sistema educacional mapuche y que la relación con la institución escolar no significa una quiebra de ello sino una complementariedad. Por tanto, los agentes de la institución escolar podrán facilitar la acción del agente educativo mapuche, en ningún caso reemplazarlo o subordinarlo.

Concebimos la participación de la familia en el proceso educativo como fundamental. Desde nuestro punto de vista cultural, la familia no sólo incluye a los miembros que conforman el núcleo familiar sino que abarca a todos los parientes, tanto de la línea materna como paterna, hasta cuatro generaciones anteriores. Por ello es que el concepto de familia implica una unidad territorial con un sentido social, económico y religioso.

Sostuvimos y sostenemos que en nuestra sociedad existen una serie de saberes y conocimientos manifestados en nosotros mismos en la vida cotidiana, en las prácticas de crianza propias del proceso de socialización de los miembros, a las que consideramos imprescindibles tener acceso y comprenderlas íntegramente, además de sistematizar los conocimientos de las diversas áreas de la ciencia mapuche.

Finalmente, creemos que, con la definición de nuestro modelo socioeducativo, estamos contribuyendo al terreno práctico con base en nuestra experiencia para definir el modelo de educación intercultural bilingüe.

CÓMO ESTAMOS ORGANIZADOS

Nos agrupamos en un centro que cuenta con una amplia participación de personas motivadas por aportar a este gran proyecto, familias, líderes y representantes de comunidades, profesionales, estudiantes y técnicos, entre otros, que contribuimos de acuerdo con nuestras posibilidades, intereses y aptitudes, según nuestra especialidad o profesión.

Nuestra estructura organizativa se halla en función de las necesidades y los requerimientos que demanda nuestro proyecto. Por ello se ha creado un equipo técnico, en fase de formación, que en la actualidad está conformado por diez personas, todas mapuche, y entre los cuales se encuentran sabios y conocedores de la cultura, profesores, antropólogos, un psicólogo, un sociólogo, estudiantes universitarios, curriculistas y especialistas.

Este equipo es el responsable de diseñar el plan estratégico del centro, planificar y ejecutar las activida-

des vinculadas a los diferentes programas que estructuran actualmente nuestro proyecto. Como se describió anteriormente, este equipo se encuentra en una fase de formación y su meta es llegar a constituirse definitivamente en un equipo interdisciplinario.

La conformación de nuestro equipo de trabajo

Uno de los criterios que se tiene en cuenta para la conformación del equipo técnico interdisciplinario es la complementariedad de los recursos humanos formados y especializados en áreas del conocimiento de ambas culturas. En este caso, existe una valoración tanto de los sabios especialistas en la ciencia mapuche, como de los profesionales y técnicos formados en los parámetros educativos y de valor de la cultura universal.

La organización del equipo técnico se estructura como sigue: un área de coordinación general y cinco áreas de trabajo; cada una de ellas cuenta con un encargado responsable de coordinar su respectiva área de funcionamiento. Estas áreas son: la de planificación, la de educación, la de ciencia y filosofía mapuche, la de difusión y archivo, y la de administración y finanzas.

Además del equipo técnico, hay personas y familias que colaboran en forma permanente con el trabajo del centro, entre los que se encuentran ancianos conocedores del pensamiento filosófico de nuestra cultura y especialistas en algunas áreas de la ciencia mapuche; *machi*, especialista en la ciencia medicinal y en vinculación con el mundo trascendente; *lonko*, autoridad política del *lof* (comunidad); *genpiñ*, autoridad religiosa del *kiñel mapu* (unidad territorial social y política de determinado número de comunidades); y personas que cumplen la función de agentes socializadores claves en sus respectivas comunidades, con las cuales el centro tiene una relación de trabajo. Nosotros identificamos a las autoridades tradicionales antes descritas, así como a todos aquellos agentes socializadores de las comunidades, como los agentes educativos de las comunidades encargados de transmitir los conocimientos a las generaciones de reemplazo, de entregar los conocimientos y las orientaciones necesarios para el desarrollo de nuestra propuesta y del currículo que ella requiere.

También forman parte de esta red de participantes, las escuelas, los jardines infantiles, las universidades, las organizaciones y las instituciones sociales con las que nuestro centro ha mantenido en diverso grado relaciones, a través de trabajos conjuntos y específicos.

Nuestras principales actividades son

1. Atención sistemática al jardín de niños Chinkowe.
2. Investigación y sistematización del conocimiento mapuche; lo cual es posible a través de la recopilación de tradiciones, historia, usos y costumbres, la ciencia mapuche (medicina y religiosidad), el arte, la música, etcétera. Lo anterior se dirige a la elaboración de una propuesta para incorporarla en los programas formales con los que se educa a los niños mapuche.
3. Actividad socioeducativa en las comunidades mapuche. Consiste en integrar a los niños urbanos en el contexto de las comunidades rurales de donde provienen. La finalidad es no estar desconectados con la realidad de las comunidades de donde proceden. Se trata también de que los niños conozcan sus tradiciones. En este plano, también se entiende que el rol de los integrantes del centro es ayudar a la formación de los nuevos agentes educativos de las comunidades (los nuevos *lonkos*, los *machis*, los *weupife*).
4. Trabajo experimental con 10 niños que estuvieron en el centro para recibir la educación socioeducacional en el nivel prebásico. Se trata de dar un seguimiento de los conocimientos aprendidos e internalizados por ellos en el *Chinkowe*, sobre el mundo mapuche. Esto está orientado a que en el futuro se pueda establecer, en el centro, una escuela que tenga los dos primeros años de educación e implementar el currículo propuesto por el centro.
5. Elaboración de materiales didácticos, juguetes, videos educativos, cartillas e instrumentos musicales, como recursos de apoyo al trabajo educativo de los niños y las familias.
6. Capacitación del equipo técnico, formación profesional de miembros del centro y talleres de formación con expertos.
7. Autocapacitación del equipo, revisión del desarrollo de nuestra experiencia educativa en los aspectos técnico-pedagógicos, revisión permanente del programa educativo del sistema educacional chileno y del desarrollo de la educación bilingüe intercultural en Chile y en el continente; socialización de la información con la totalidad de los miembros.

Para el logro de estos fines, así como para materializar diversas actividades que se vinculan con nuestra propuesta, nuestro centro se financia con aportes

propios, que provienen de iniciativas de nuestros miembros para generar recursos económicos, y con fondos públicos, por medio de proyectos específicos. El aporte propio lo constituyen los trabajos en forma voluntaria que las personas desarrollan para el proyecto, la contribución de las comunidades y familias a través del cofinanciamiento de las actividades socioeducativas, que se dan principalmente en alimentación y movilización.

Los fondos públicos son adquiridos por medio de proyectos específicos adjudicados y consultorías que nos hacen otras instituciones académicas y de investigación. Para el programa socioeducativo hemos trabajado con aportes del Ministerio de Educación a través del Programa de Mejoramiento de la educación de la Infancia (PMI). Desde el año de 1997 hasta la actualidad contamos con un subsidio para experiencias en educación intercultural bilingüe en marcha, otorgado por la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI). Para el programa de investigación, existen fondos de entidades particulares con base en pequeños proyectos.

NUESTROS PRINCIPALES LOGROS

Al inicio del trabajo sentíamos temor de fracasar por cuanto existía la concepción de que los profesores son los únicos capaces de materializar una experiencia como ésta. Sin embargo, al cabo de un año, en talleres de fines de semana con un grupo de niños, principalmente nuestros hijos, logramos revertir esta situación, lo que es a nuestro juicio nuestro primer logro.

Simultáneamente comenzamos la sistematización de nuestro sistema educacional mapuche, a través de la fundamentación de nuestra propuesta socioeducacional, que dio como resultado la elaboración de un primer documento de trabajo, el cual constituye otro logro.

En un acto de final de ciclo, mostramos algunos resultados de la experiencia socioeducativa con respecto a contenidos, metodologías, técnicas y recursos didácticos utilizados, además de los logros alcanzados por los niños, manifestados a través de la motivación para practicar el mapuzugun, en cuanto un año atrás no lo hablaban. Este hecho motivó a organismos representados en la ceremonia a apoyar esta iniciativa y al comenzar el año siguiente firmamos un acuerdo de trabajo conjunto con la Junta Nacional de Jardines Infantiles (JUNJI).

La repercusión que ha tenido nuestra experiencia educativa ha servido para despertar el interés de algunas escuelas y jardines infantiles por desarrollar programas educativos con características de interculturalidad y bilingüismo.

A partir del hecho de que los padres y las familias que empezaron con el programa se han convencido de que es factible que el centro pueda desarrollar otros programas, esto ha permitido el poner en práctica otros programas más avanzados, también como parte de las peticiones de los padres. Existe interés, confianza, por marchar juntos para alcanzar la meta y puede medirse en el aumento de la cobertura del programa *Chinkowe*.

Existe un interés permanente de los padres que participan en los programas por ver el avance y ser ellos, además, los protagonistas de este avance. Ello se refleja en la insistencia de crear los siguientes niveles de educación escolar.

Otros logros

Cuando se comenzó a desarrollar la experiencia, ninguno de nosotros era profesional. El desafío era cómo lograr que en nuestro centro existiera un grupo de profesionales que apoyara nuestro trabajo. Se pensó, en un primer momento, que los profesionales tuvieran experiencia en pensamiento cultural mapuche y en proyectos de desarrollo. Los profesionales, a veces por su educación, han tenido y tienen otra mentalidad, otra visión de las cosas y esa visión no es compatible con las necesidades de la cultura. Se tenía ese miedo en la medida de que se integraran al centro; pensamos que se iba a cometer el mismo error. En tal sentido, se quiso formar profesionales propios, que hubiesen vivido el proceso y que supieran manejar bien las situaciones de aculturación permanente que ocurren en el proceso de educación. Es así que se seleccionó a personas que pudieran entender el proyecto y que asumieran el proyecto y los principios orientadores de éste.

Hoy se ha logrado iniciar la conformación de un equipo interdisciplinario que realiza el trabajo técnico que requiere este proyecto. En esto, el centro está muy conforme, por cuanto se logró integrar dos aspectos fundamentales para estructurar y proyectar una propuesta de esta naturaleza: por un lado, el aspecto técnico y por otro, el cultural, lo que se ha dado en igualdad de condiciones. No se concibe que un profesional ma-

puche, por ser tal, vaya a ser superior al sabio mapuche, sino que es un complemento necesario.

La experiencia nos ha mostrado que para un trabajo de constante formulación de ideas, en el que nos hemos propuesto abrir caminos donde jamás antes habían existido, lo que vale es la experiencia, el haber vivido o percibido el proceso de trabajo en el ámbito social y cultural. Por tanto, éste es el elemento que facultada autoridad y determina la orientación del proceso. Por ello, parte del equipo fundador también se está profesionalizando en la universidad, con el objeto de obtener las herramientas necesarias que proporciona el conocimiento universal, a fin de ser utilizado en el trabajo y reforzar nuestro proyecto.

En el momento de empezar, no había relaciones con otras entidades o instituciones que trabajan el mismo tema. No obstante esto, se fueron dando en la medida en que se fue avanzado. Al poco tiempo de poner en marcha nuestro proyecto, el centro comenzó a conocerse. Hoy, el centro tiene una cadena de relaciones que apoyan al proyecto, como es el caso de instancias académicas, relaciones internacionales con otros pueblos y también las establecidas a nivel estatal, a través de la CONADI y el Ministerio de Educación (MINEDUC).

Otro logro fue la realización del primer seminario taller sobre Sociedad Mapuche y Educación Intercultural, efectuado en noviembre del año de 1995. A este seminario concurren todas aquellas personas e instituciones más relevantes en el ámbito de la educación intercultural hasta esa fecha, así como también las personalidades más destacadas en el ámbito social y cultural de nuestro pueblo. La finalidad del mismo fue socializar las distintas visiones y experiencias respecto al tema emergente de la educación intercultural. Asimismo, para dar a conocer y compartir nuestra posición y experiencia frente al mencionado tema, se contó con exposiciones de experiencias de EIB desarrolladas a nivel local rurales y a nivel universitario, así como la participación de especialistas del país y del continente, organismos públicos como la CONADI y el MINEDUC.

Por medio de este seminario se tuvo acceso directo a las diversas experiencias educativas, entre ellas la nuestra, lo que significó un reconocimiento a nuestra labor institucional y una posterior relación interinstitucional que, hasta el momento, mantiene nuestro centro con aquellas instituciones del ámbito privado y estatal. (De este seminario existe una memoria inédita.)

Nuestro proyecto, a través de nuestra dinámica institucional, ha hecho posible la proyección de nuestros profesionales. Los miembros del equipo técnico de nuestro centro han podido acceder a algunos beneficios de formación, como uno de nuestros hermanos, que tuvo una pasantía por dos meses en Ecuador. A partir del mes de junio del presente año un miembro de nuestro equipo realizará una maestría en educación intercultural en Bolivia. Además, es menester señalar que en la actualidad dos miembros de nuestro equipo integran el equipo de evaluación y seguimiento del programa Subsidio al Diseño e Implementación de una Educación Intercultural Bilingüe, licitado por la CONADI.

Finalmente, podemos decir que hemos adquirido algunos medios tecnológicos y de infraestructura que facilitan nuestro trabajo; entre éstos, un local que es nuestro centro de operaciones.

PRINCIPALES DIFICULTADES Y ERRORES

El mayor obstáculo siempre ha sido la carencia de recursos económicos necesarios para dar más consistencia y volumen a los programas desarrollados. Muchas veces existen muy buenas ideas; sin embargo, es de lamentar el no poder materializarlas por no contar con financiamiento para ello. Se podrían esperar más productos si se tuviera un financiamiento estable, que asegurara la permanencia de los recursos humanos en el trabajo. Contábamos con un pequeño apoyo solidario de una agencia de cooperación internacional holandesa, apoyo que duró hasta noviembre de 1996. Estos recursos nos facilitaron el proceso inicial de nuestro proyecto. El prestigio de éxito económico que goza nuestro país en el exterior ha tenido como consecuencia el retiro paulatino de esta agencia. Las contrapartes que aún proporcionan apoyo en Chile son aquéllas que tienen proyectos relacionados con temas, entre otros, de derechos humanos y los que generan presión a nivel de políticas internacionales.

Consideramos un error de nuestra parte haber pensado que cada uno de nosotros volviera a la comunidad y recreara en ella la continuidad del trabajo que diéramos como concluido con la desaparición del grupo de teatro. Pero, luego de reflexionar en torno a la importancia que tendría la proyección organizada y planificada de este proyecto, decidimos continuar trabajando y es por ello que hoy día podemos compartir nuestras experiencias como un aporte al tema del desarrollo indígena desde el ámbito de lo educacional.

También entendemos que ha sido un error de nuestra parte el no haber tenido la capacidad de decisión en el momento de iniciar la formación de recursos humanos, a fin de asignar la responsabilidad a uno de nuestros miembros para especializarse en educación de párvulos. En la actualidad esta situación es un límite que aún no ha sido subsanado por nuestro centro.

CÓMO VEMOS NUESTRO FUTURO

Nuestro gran objetivo es que, como Centro de Desarrollo Socioeducacional Mapuche, nos transformemos en un instrumento social que recoja y proyecte el anhelado sentir de nuestra sociedad, representado en los miembros de todos los grupos étnicos, hacer extensiva nuestra propuesta al conjunto de la sociedad mapuche y, además, constituirnos en una contraparte y un referente válido para discutir e incidir en las políticas de Estado en materia de educación y desarrollo. Es decir, tomar como base los ideales de nuestra sociedad a fin de enriquecer nuestra propuesta con los conocimientos ancestrales y del presente, para concluir el diseño y la implementación de un modelo de educación que pueda adaptarse y aplicarse a todas las realidades en las que hoy en día se encuentra la población mapuche. Esto es, identidades territoriales del *Wallontun Mapu* (espacio territorial mapuche) y los distintos sectores urbano-rural en donde hoy nos encontramos concentrados. Aquí deben considerarse las diferentes realidades socioculturales y lingüísticas que presentan las comunidades en la actualidad.

Recoger las propuestas propias de las comunidades implica trabajarlas y validarlas en conjunto con ellas. Esto significa que las comunidades vayan valorando la importancia de sus propuestas en relación con el tema socioeducacional. Por ello prevemos que, a partir de la toma de conciencia acerca de las propuestas que las comunidades desarrollen, se irá construyendo el movimiento socioeducativo que encarne el verdadero sentir de los mapuche. Lo anterior constituirá el referente social para transformarnos como sociedad, como la verdadera contraparte que deberá necesariamente abordar y encarar los temas referidos al desarrollo con el Estado nacional chileno.

Para materializar nuestro sueño, estamos conscientes de avanzar de manera paulatina, respetando y superando paso a paso las distintas etapas que hemos visualizado hasta el momento y las que visualizaremos en el transcurso del desarrollo de nuestro proyecto. En-

tre todas estas ideas que llevaremos a la práctica, consideramos como tarea prioritaria crear un plan de trabajo que contenga metas a corto, mediano y largo plazo.

Metas a corto plazo

Seguir con la formación y captación de recursos humanos para encarar las propuestas e ideas que pretendemos desarrollar a mediano plazo en relación con la materialización de nuestra propuesta socioeducacional funcional al conjunto de nuestra sociedad. Esto es, desarrollar nuestro trabajo en un complejo educativo multigrado para alumnos de ascendencia mapuche.

Consolidar el currículo para el nivel de educación preescolar y avanzar en el desarrollo del currículo para el primero y segundo ciclo de la educación básica.

Elaborar propuestas a fin de generar recursos financieros propios, así como desarrollar otras atractivas para la captación de estos fondos, con el objeto de poder materializar nuestros ideales.

Afianzar nuestras relaciones interinstitucionales existentes hasta la fecha y, a la vez, crear nuevos vínculos con otras instituciones y organizaciones, a fin de fortalecer la red de apoyo a nuestro trabajo.

Metas a mediano plazo

Contar con un complejo educacional multigrado con internado, en el que pueda desarrollarse el currículo socioeducacional y el cual, asimismo, pueda constituirse en un espacio para que los nuevos profesores de educación básica, capacitados en educación intercultural, puedan ejercer su profesión y formarse, por medio de las relaciones socioambientales, en los cánones propios de la educación mapuche. De esta forma, avanzaremos en la materialización del proyecto socioeducativo, ya que éste debe llegar al mayor número de población mapuche.

Nos gustaría que los verdaderos agentes educativos de las comunidades sientan como propio este espacio socioeducacional y contribuyan a la socialización de los niños y jóvenes mapuche en sus propios patrones culturales y lingüísticos. Esto, a su vez, debe complementarse con la retroalimentación que debe darse entre este sector y el cuerpo docente, a fin de lograr una verdadera y sólida relación entre educadores y educandos.

Metas a largo plazo

Concretar la plena materialización de nuestra propuesta socioeducacional con cada uno de los demás componentes que la integran y hacerla extensiva al conjunto de la sociedad mapuche. Por lo tanto, a partir del gran producto que emane de ella, es decir, los niños y jóvenes, hacer posible que éstos tomen como base los instrumentos obtenidos en sus experiencias socioeducativas, para generar y provocar futuras relaciones interculturales con los miembros de las otras culturas indígenas y no indígenas y contribuir a la paz, a partir del respeto e igualdad que debe existir entre los pueblos y culturas. Lo más importante es que podamos generar elementos que puedan ser verdaderos impulsores de su propio desarrollo con una clara definición y conciencia de identidad.

A MODO DE CONCLUSIONES

Al finalizar esta breve sistematización de nuestra experiencia como centro, queremos compartir algunas reflexiones que, estamos seguros, constituyen el sentir del conjunto de nuestra institución y de muchos de nuestros hermanos mapuche que se encuentran en los diferentes círculos sociales, políticos y culturales, contribuyendo al fortalecimiento y proyección de nuestra cultura en bien de nuestro pueblo y de la humanidad en general.

Queremos manifestarles a los hermanos de otros pueblos originarios del continente nuestros sentimientos y esperanzas como miembros de un pueblo que le ha tocado vivir, al igual que nuestros padres y abuelos, tiempos de tensiones y trances permanentes debido a nuestra condición de pueblo subordinado por el Estado nacional chileno. Como consecuencia de esta situación, que viene desde finales del siglo pasado, nuestro pueblo ha tenido que sufrir muchas transformaciones involuntarias en todos los aspectos que comprenden una sociedad.

Desde el inicio del presente siglo, en este nuevo escenario de "lucha e imposición de ideas" por parte de la sociedad dominante, nuestro pueblo debió sortear tortuosos caminos para salvaguardar su supervivencia, la que aún se mantiene en un contexto de enorme desigualdad, ante la adversa situación a la que lo conduce la sociedad chilena occidental. Como es de imaginar,

después de encarar la realidad desde nuestra propia forma estratégica militar y política, con una posición autónoma e igualitaria, haciendo uso de nuestra manera de relación, tuvimos que enfrentar el desafío de desenvolvernos en un mundo cultural totalmente desconocido y, más aún, en un mundo que nos parecía y parece absolutamente contradictorio con nuestros principios filosóficos.

En la trayectoria de nuestro movimiento social, desde el nuevo escenario inaugurado en 1910 hasta la fecha, se aprecian reiterados intentos por encontrar el camino apropiado para encarar el presente y el futuro. En esta búsqueda de alternativas concretas, la mayoría de las organizaciones existentes han centralizado su accionar en las demandas sociales de tipo economicistas, trazadas a corto plazo, y para lograr sus metas se han visto en la obligación, en algunos períodos, de vincular su acción con la estructura de la institucionalidad político-social de la sociedad chilena. Esto ha significado en la práctica que, al cabo de poco andar, sus demandas se han visto abortadas, dejando entre sus productos muy pocas utilidades, así como sus dirigentes han quedado enredados y hasta, en algunos casos, demasiado comprometidos desde el punto de vista ideológico con las instancias que idealmente fueron elegidas como aliadas.

Son muy pocas las organizaciones que han logrado afianzar estrategias de trabajo desde una perspectiva más autónoma y consecuente con sus proyectos estratégicos, pues, al surgir en el medio urbano, presentan un carácter demasiado artificial por su desvinculación con las bases sociales y culturales de las comunidades. El referente más fiel a los principios históricos del pueblo mapuche lo constituyen las organizaciones locales de las comunidades que, en esencia, es la organización tradicional mapuche. Hasta el momento, no se ha visto una articulación real de estas organizaciones, que genere una coordinación y encare el desafío político imponente existente, como una forma de recobrar el rol que esta organización asumiera en la resistencia de 400 años al imperio occidental. En estas organizaciones han quedado heridas muy profundas, producto de la ocupación militar que el Estado hiciera a fines del siglo pasado. Además, se aprecia poca claridad y capacidad en los planteamientos de las organizaciones para que ellas valoren y proyecten sus propios espacios, así como sus parámetros y patrones socioeducativos y culturales que se generan en las comunidades y, de esta forma, puedan transformarse en el referente so-

cial válido para la rearticulación del movimiento social mapuche.

Lo antes descrito es el reflejo de las actitudes de nosotros como individuos mapuche que, al enfrentar nuestro accionar, en el contexto de interrelación e interacción con otras culturas, principalmente con la dominante, ponemos de manifiesto nuestra situación de identidad. En ella se traslucen dos posiciones; por un lado, están aquellos mapuche que defienden el mantenimiento de la identidad cultural y luchan por ella en los planos que sea necesario; sin embargo, su proyección no se ve garantizada en sus hijos por contar cada vez con menos posibilidad de espacios socioambientales pertinentes para recrear la cultura, salvo los que se encuentran muy arraigados en sus comunidades. Y, por el otro, se encuentran aquéllos que, si bien enfrentan a la sociedad mayoritaria con una identidad propia, debido a la presión y a las múltiples relaciones que les toca vivir en ese contexto multicultural e intercultural, renuncian a su condición de identidad. Esta situación se ve reflejada en casi la mayoría de los mapuche, desde el obrero hasta los profesionales, pasando hasta por los mismos dirigentes que conducen el movimiento social mapuche.

Entre estas variables, que presenta nuestra realidad, se ve claramente una dicotomía entre el mapuche “civilizado” y el que permanece en las comunidades. El “civilizado” ha tenido acceso al desarrollo ofrecido por la sociedad dominante a través de la venta de su mano de obra o el desempeño de algún oficio técnico profesional, que le ha arrojado utilidades económicas y mejores condiciones de vida, quien, al no contar con una identidad clara desde el punto de vista del conocimiento, tiene que transar su identidad. Los que se encuentran en las comunidades desarrollan una economía de subsistencia, sin tener posibilidades para insertarse en la dinámica del consumismo que ofrece la sociedad occidentalizada. Esto es considerado como atraso, pobreza. Por ello es que se asocia muy fácilmente la cultura mapuche con la pobreza, y el desarrollo y progreso con la aparente opulencia, occidentalización y minimización de su cultura de pertenencia.

De ahí que concibamos que para emprender un verdadero desarrollo con identidad cultural y de pueblo, los miembros deben tener una educación adecuada, con individuos capaces de discernir los elementos de valor de ambas culturas, para luego acceder a los conocimientos de su cultura de origen y de la universal, a

fin de evitar en algunos casos actitudes románticas o folklóricas respecto de la propia cultura. Una vez que hayamos logrado alcanzar en nuestros educandos esta formación apropiada, creemos que estaremos, tal vez, a menos distancia de emprender proyectos de desarrollo realmente alcanzables. Esto último constituye el mayor sueño al cual hemos iniciado y el que a partir de nuestra institución deseamos proyectar. Pero también estamos conscientes de los límites que nos presenta la realidad, porque en definitiva los avances que se pue-

dan lograr en el diseño e implementación de proyectos de esta naturaleza no sólo dependen de las capacidades, los esfuerzos y las voluntades de un grupo de personas reunidas en una organización, sino además requiere de la comprensión, tolerancia y voluntad de la sociedad chilena en su conjunto, así como de los demás estados y organismos internacionales, en un gesto humano de solidaridad y cooperación hacia las naciones originarias, dada la condición de postergación a la que han sido llevadas en estos 500 años.



Anexo: Entrevistas

INTRODUCCIÓN

En este trabajo de recopilación de información usamos una técnica metodológica basada en la entrevista semiestructurada, para sistematizar el desarrollo y la evolución de la experiencia de trabajo llevada a cabo por la organización denominada en la actualidad Centro de Desarrollo Socioeducacional Mapuche y que en el pasado fue el Taller de Teatro Mapuche. Éste, desde sus orígenes hasta comienzos de la década de 1990, integró dos grandes organizaciones que, hasta la fecha, son parte del movimiento mapuche; ellas son: Organización Ad Mapu y Organización Consejo de Todas las Tierras. Ésta última surgió debido a las diferencias ideológicas existentes en Ad Mapu, y dirige su trabajo a una postura autónoma en lo político y sociocultural.

En esta lógica, entrevistamos a diferentes personas que forman parte de la organización desde sus inicios y que en la actualidad se encuentran en proyectos políticos diferentes o, en su defecto, se hallan fuera del trabajo organizacional y, por último, a aquellos antiguos dirigentes que, de una u otra forma, estuvieron directa o indirectamente relacionados con la labor de la organización en diferentes etapas de su desarrollo.

Con la entrevista a cada uno de estos individuos pretendemos, por un lado, determinar las distintas motivaciones que tuvieron los que participaron en la creación de esta instancia representativa de las reivindicaciones mapuche. En el caso de las personas que hoy no continúan en esta instancia, tratamos de conocer las razones que motivaron su alejamiento y cuáles son sus perspectivas presentes y futuras respecto de un proyecto político-ideológico mapuche. La entrevista a antiguos líderes y dirigentes mapuche, que directa o indirectamente se vincularon o se vinculan con la organización, apunta a determinar su visión desde una perspectiva

político-ideológica u organizacional, o del trabajo y de la evolución experimentados por la organización en toda su trayectoria. Respecto de este fin, pretendemos conocer su posición en relación con los proyectos y desafíos que lleva a cabo y compromete el accionar del Centro de Desarrollo Socioeducacional Mapuche, en el marco de un proyecto político-ideológico del movimiento mapuche.

PAUTAS PARA LAS ENTREVISTAS

1. Desde su punto de vista, ¿qué elementos sociales, políticos y culturales determinaron la formación de la organización en ese período? (Pregunta dirigida a fundadores.)
2. En el período en que usted participó en la organización, ¿cree que se lograron los objetivos en cuanto a las proyecciones sociales, políticas y culturales que se proponía la organización en función del movimiento mapuche de aquel entonces?
3. ¿Cree usted que el desarrollo y la promoción de las expresiones artístico-culturales mapuche fueron fundamentales para el logro de las reivindicaciones mapuche, en un período tan conflictivo y politizado como fue el que caracterizó al régimen militar? (Pregunta común para todos.)
4. ¿A qué factores cree que se debió la no continuación suya en la estructura organizacional aludida? (A todos los fundadores y participantes de la organización.)
5. Teniendo en cuenta que la organización a la cual usted contribuyó a su gestación (Taller de Teatro), hoy presenta una nueva dinámica a través del desarrollo de un programa educacional, ¿cree que a través de un proyecto de esta naturaleza se pueda generar un proceso de cambios dirigido al rescate y a la valorización de la lengua y cultura

- mapuche y, por ende, a la estructuración de un proyecto político de largo alcance?
6. Su relación con el Taller de Teatro, fundamentalmente en la década pasada, ¿fue estrecha, complicada, no tuvo contactos? ¿Cree que su accionar, en función del movimiento mapuche de aquel entonces, permitió de alguna forma crear conciencia en la gente de la situación en la que se encontraba el pueblo mapuche? (Pregunta dirigida a antiguos dirigentes.)
 7. Considerando la compleja situación de aculturación que afecta a los mapuche, ¿cree usted que es viable el proyecto de fondo del Centro de Desarrollo Socioeducacional Mapuche, basado en la estructuración social de la sociedad mapuche a partir de una propuesta socioeducativa? (Pregunta común para todos.)
 8. ¿Existe relación entre el proyecto político que usted aspira que se implemente y se desarrolle para la sociedad mapuche, y la idea central del accionar de esta organización (Centro de Desarrollo Socioeducacional Mapuche), en relación con este mismo fin? (Pregunta no dirigida a los actuales participantes del CDSEM.)
 9. ¿Por qué cree usted que las diferentes organizaciones mapuche, o corrientes que se generan en torno a ellas, no lograr articular y desarrollar un proyecto conjunto en pro de un pueblo mapuche más libre y autónomo?

REGISTRO DE ENTREVISTAS

*A Luis Caniuman
Sociedad Mapuche
Lonko Kilapan*

¿Cree usted que el desarrollo y promoción de las expresiones artístico-culturales mapuche fueron fundamentales para el logro de las reivindicaciones mapuche en un período tan conflictivo y politizado como fue el que caracterizó al régimen militar?

Es un grupo que yo echo de menos. Era tan capaz de poder motivar en el aspecto organizacional a la gente. Era un grupo bien auténtico y cada tema que daban, el contenido mismo, estaba relacionado con las propias personas.

Yo tenía un vídeo de ellos y a la Sociedad Mapuche Lonko Kilapan le sirvió mucho para motivar en el aspecto de la unidad. Después parece que se disolvió el grupo y el vídeo se me extravió. La gente todavía pregunta por el vídeo porque participan las viejitas, los jóvenes y por eso les gustaba. Yo creo que si ese grupo se volviera a juntar, podría tener más proyección.

El problema es que entre los mapuche somos incapaces de apoyar a los grupos que nacen; las organizaciones mapuche, las organizaciones no gubernamentales (ONGs) tendrían que ayudarlos, también salir más a las comunidades. Hace falta un grupo como ése; me gustaría que volviera a crecer, no sé si con los mismos o con otros integrantes, y la Sociedad Mapuche Lonko Kilapan debiera apoyar.

En relación con la autonomía del grupo respecto de las organizaciones mapuche (Ad Mapu y Consejo de Todas las Tierras).

Hubo dificultad en el entendimiento entre el Consejo de Todas las Tierras y la Lonko Kilapan y esto nos alejó. Después, cuando se separaron de ellos, pensamos que podrían retornar. En relación con la autonomía del grupo, ahora están en un proceso más autónomo, en el que podrían relacionarse mejor y ser más amplios.

¿Qué elementos considera usted como determinantes en la formación y permanencia del grupo de teatro a través del tiempo?

Si bien se cambia a los artistas, el contenido mismo debe continuar. Además, deben tener más contacto con las comunidades donde tienen su origen. Quizá funcionan en la ciudad, mostrando este trabajo, pero la comunicación debe ser más directa con las comunidades para tener más proyección.

Considerando la compleja situación de aculturación que afecta a la sociedad mapuche, ¿cree usted que es viable el proyecto socioeducativo mapuche, basado en la estructuración social desarrollada por el Chinkowe?

Me parece bien que asuma otros roles en la educación, aunque anteriormente ya los había desarrollado. Creo que la parte educativa la han asumido más fuerte por los niños que tienen ahí, en el colegio, y que mejorará si se trabaja con los niños de los colegios que están alrededor de Temuco, los niños del campo. Esto le faltaría al Chinkowe: relacionarse más con ellos para darle más proyección, más futuro. Veo que el contenido mismo de la parte intercultural, que han creado, tiene que ir de la mano, si se trata de educar a los niños no sólo urbanos sino también del sector rural.

¿Existe relación entre el proyecto político que usted idealiza para la sociedad mapuche y la idea central del proyecto Chinkowe?

Yo creo que está muy cerca, no está separado. Lo que nosotros estamos realizando forma parte de eso. Por ejemplo, nosotros estamos trabajando bastante la recuperación de nuestra identidad. A nosotros nos gustaría tener un grupo así, con ese estilo, para poder trabajar, porque cuando uno habla de desarrollo no sólo pasa por mejorar la calidad de la papa, el trigo o la parte organizacional, también pasa por el aspecto cultural. Si hay otro grupo separado, habría que coordinar un trabajo en conjunto, en el que ambos puedan proyectarse y los beneficios fueran directamente para la gente.

¿Cree usted que entre las diferentes organizaciones, con distintas tendencias, se puede articular un proyecto político mapuche en conjunto?

Yo creo que es complicado unir a todos, siempre va a haber grupos. En las grandes líneas, sí creo que podemos llegar a acuerdos; cuando se trata de trabajos más específicos, cada uno tiene su objetivo y esto hay que respetarlo. Pero no olvidar ni perder la idea de que existe una identidad común, a esto hay que apuntar. La forma cómo llegar a la meta, esto es en lo que no estamos de acuerdo; mas al final, todos llegamos a lo mismo por distintos caminos. Quizá habría que hacer esfuerzos con algunos de los grupos para tratar algo en conjunto.

A José Turra M.
Profesor básico
Ex candidato independiente
a concejal comunal de
Nueva Imperial

¿Cree usted que el desarrollo y la promoción artística han sido un aporte o fueron fundamentales para el logro de las reivindicaciones mapuche?

Todo trabajo que se haga desde una perspectiva mapuche es un aporte porque, a través de las diferentes obras, uno puede expresar sentimientos, manifestar alguna acusación o delatar el mundo de injusticia que vivimos siempre, y esto perfectamente se puede hacer a través del teatro. También a la gente le gusta. Nuestra gente ve allí expresadas muchas de las cosas que ellos sufren.

Si bien es cierto que hay grupos que se empeñan en combatir lo nuestro, nosotros, a través de una expresión artística, podemos nuevamente insertarlo, ya sea dentro de un colegio o en grupos de diferentes lugares. Yo considero que el teatro es un aporte inmenso; lo que sí no comparto es que algunos que son ajenos a nuestra cultura usan como pantalla un poco de teatro, teatro solamente para presentar algo aislado, que generalmente se ve en los colegios. Los *winkas* normalmente hacen esto; de repente un rincón mapuche por allá, por decir que hacen algo por nosotros.

Yo soy muy crítico, no comparto en absoluto eso. Cuando viene una autoridad, nuestros niños, nuestra gente, tienen que bailar *choike* porque viene su autoridad. Lamentablemente en la actualidad es lo que más se utiliza, pero es denigrante, es como rebajarnos un poco, es para hacer *show* solamente, no pasa más allá, no sirve de nada. Es muy diferente cuando nosotros estamos entregando un mensaje a través de una obra, porque ahí estamos aprovechando a educar a los que allí están, a nuestra gente y a todos los que llegan.

El Taller de Teatro pasó por distintos procesos y tuvo relación con distintas organizaciones (Ad Mapu-Consejo de Todas las Tierras), ¿fue una ventaja o desventaja para el trabajo del grupo la autonomía que éste tuvo respecto de las organizaciones?

A mí me parece bien. Lo que encuentro valioso es no ser siempre dependiente, que el grupo pueda auto-regularse, porque normalmente cuando hay un grupo que pertenece a una organización, ese grupo está marcado, tiene un lineamiento, una tendencia. A lo mejor, lo quieren hacer lo más sanamente posible, pero la gente que está fuera no va a mirar con los mismos ojos, siempre va a haber una crítica negativa de la gente que

no está de acuerdo con un grupo determinado. Cuando el grupo tiene cierta autonomía, tiene mayor libertad de acción, puede hacer mucho más.

¿Qué elementos considera usted en la permanencia y proyección del grupo de teatro en el tiempo?

Yo creo que ahí hay cosas valiosas: los jóvenes saben lo que están haciendo, hay un convencimiento real, saben muy bien para dónde van. Quizás hay también otros elementos que los unen; no lo sé. Conozco también al grupo un poco desde adentro, cuando estuvimos conversando durante las campañas políticas, pero pienso que primero deben tener claridad en cuanto a lo que están haciendo, saben mucho en lo que respecta a nuestra cultura, me da la impresión de que desean lo mejor, tienen muy buenos sentimientos. Lo que interesa es que la gente tiene ganas de hacer algo por su pueblo. Yo creo que ellos tienen un grupo de jóvenes, de niños, intentando como un plan piloto de educación bilingüe.

Los demás hacen *show*, se pelean por una grafía o por sacar lo más apresurado posible un libro o algo en relación con el tema nuestro, cuando lo más importante es que nosotros mismos hagamos algo por nosotros mismos, hagamos los estudios, tengamos los medios para poder hacerlo, porque esto es importantísimo. Yo veo que el Chinkowe tiene muchos elementos, y si alguien ha logrado captar esos recursos y los tiene, que los utilice bien, ojalá mejor.

Pasar del teatro a desarrollar un proyecto socioeducativo mapuche en el área de la educación ¿es un aporte hacia la autonomía mapuche?

Me parece clave. En la educación está lo medular. A través de la ella nosotros podemos cambiar la sociedad. Pienso que, con el viraje dado, han apuntado muy bien. Para mí ahí está lo central. Como profesor lo manifiesto así: es positivo y si siguen en esa senda va a serlo aún más.

Considerando el proceso de aculturación provocado por la sociedad winka a la sociedad mapuche, ¿es viable el proyecto o propuesta socioeducacional?

También esa sociedad *winka* está pensando en un proyecto que llamamos bicultural. De hecho es muy viable, a pesar de que se dice que tengamos educación bilingüe y no hay ninguna norma que te obligue a hacerlo. Yo mismo trabajo en una escuela donde sólo hay

uno que no es mapuche; sin embargo allí se enseña inglés y francés y a veces los niños repiten porque no aprenden estos idiomas. Esto es **ridículo**. Debería enseñarse nuestro idioma, el mapudugun, debería hablarse de nuestra cultura. Nuestros niños no conocen nada porque ya los libros lo borraron o, si aparece en algún texto, no es más que una página.

Yo pienso que está muy bien lo que están haciendo y que habría que tratar de sugerir más a través de este mismo grupo, es decir, con la experiencia que están desarrollando, tratar de influir más en quienes están dirigiendo la educación hoy en Chile. Proponer a los secretarios regionales ministeriales de educación, a las direcciones provinciales o al Ministerio de Educación; pero proponer cosas, no quedarse en forma aislada. No digo que no lo estén haciendo, pero tienen que sugerir más, mostrar más su plan. Desde mi perspectiva, el grupo Chinkowe lo está haciendo bien. Falta invitar más a los que somos profesores, dar a conocer el trabajo en forma más abierta. Yo felicito a los amigos de allá, estoy muy agradecido de ellos, pero en lo que respecta al trabajo propiamente tal, o a la orientación que ellos me pudieron dar para llevarlo a la práctica, no puedo decir mucho. No hay que dejar a otros grupos que hagan algo por nosotros y si ya están haciendo, convérsennos, motívennos, ¿esto falta? plantéennos la inquietud.

En relación con el proyecto político que usted aspira o idealiza para la sociedad mapuche ¿condice o coincide con la propuesta del Chinkowe?

Yo no conozco en profundidad los objetivos que tiene, pero logro visualizar algunos que me parecen positivos. Cuando hay un convencimiento o conocimiento del problema actual que tenemos, y se está haciendo algo para colaborar, para ayudar a solucionar ese problema, partiendo del ámbito educacional, yo pienso que hay ya un elemento positivo. Desde este punto de vista, lo encuentro muy positivo. Insisto en que falta más apertura.

En forma accidental pasé por allá y me gusta lo que están haciendo, me gustaría conocer más y que otros conocieran más. Antes de conocer al grupo quizás tenía otra visión, pues eran muy criticados y, al conocer por dentro al grupo [Chinkowe], me he dado cuenta que es muy valioso, que está tratando de rescatar algo a como dé lugar, utilizando toda su estrategia, inteligencia, pensando, trabajando y canalizando bien los recursos. Hay que conocerlo por dentro, criticar por

criticar son miles, sobra gente, críticos negativos; la crítica positiva no la pueden hacer.

Personalmente, cuando más los conozco es cuando me lancé a la campaña para la candidatura, buscando un espacio para los mapuche en Imperial. Parece ridículo saber que mucha gente está votando por candidatos que son los más contrarios a nuestra cultura, a nuestro pueblo, y lamentablemente nosotros, los mapuche, estamos eligiendo autoridades, primero *winka* y, segundo, que son los mayores enemigos de nuestro pueblo. Entonces acudo al Chinkowe, conozco a la gente y me atreví a plantearle lo que pensaba, la gente con la que andaba y ellos comprendieron. También tenían otra visión nuestra, pensaban que nosotros andábamos buscando espacios personales y no es así. La cuestión ya pasó, hay otro alcalde, pero tuvimos una muy buena votación. Ellos [Chinkowe] entendieron nuestro planteamiento y nos dieron más orientación, que sirvió para darle mayor claridad a nuestra campaña.

Entonces pude apreciar un grupo humano muy valioso. Lo más valioso que tuve en la campaña lo tuve ahí y no en otros grupos. Existen organizaciones nacionales, que como dijeron los demás dirigentes *æ* “valen callampa” [expresión chilena que significa que valen hongo], no están comprometidas, son solamente pura lengua.

*A Nelson Porma
Sociedad Mapuchenewen*

¿Cree usted que las expresiones artísticas, como el teatro, fueron o constituyen un aporte al movimiento mapuche?

Yo creo que sí. El grupo que hubo fue un aporte muy importante. Yo diría que todo grupo cultural debe tener como objetivo el ser un aporte para la causa mapuche. Y ese grupo, que se constituyó cuando formaba parte de Ad Mapu y después continuó, fuera de Ad Mapu, tuvo un trabajo muy importante, pues calaban muy hondo en el espectador.

Recuerdo aquí, en Imperial, cuando trajimos al grupo y presentaron la obra *Los que van quedando* e iban a presentar *Kuralafy* en ambas obras veíamos cómo llegaban a la gente. Era emocionante ver la entrega que tenía ese grupo de jóvenes, que se metían en los personajes y desaparecían como personas. Recuerdo las dos veces que se presentaron en Imperial: a mucha gente, que me da la impresión que no querían ser re-

conocidos como mapuche, los vi llorar y después decían que sería bueno poder juntarnos. Así también se fortaleció un poco Imperial; mucha gente llegó a pertenecer al grupo que se había constituido en ese tiempo en Imperial.

El grupo trabajó en todos lados. En Santiago se levantó fuerte en ese tiempo lo que fue el Ad Mapu Metropolitano. Asimismo, ayudó bastante a fortalecer a Concepción, después a Osorno. También hizo un buen trabajo en Valdivia. Aquí siempre colaboraron en peñas [fiestas con música tradicional chilena] tácitamente, haciendo presentaciones. Esto llevó a tener siempre presente la problemática mapuche, no sólo a los propios mapuche sino a diferentes personas. Hoy día, muchas de estas personas, que en ese tiempo decían que se solidarizaban con la causa mapuche, están metidos en el gobierno con su chaquetita dada vuelta.

¿Fue una ventaja o desventaja la autonomía del grupo de teatro respecto de las organizaciones con las que estuvo vinculado (Ad Mapu-Consejo de Todas las Tierras)?

Primero, cuando estaba solamente en Ad Mapu, lo veía como una ventaja para la organización porque siempre se pensó en tener una organización única, bien potente. En este sentido ayudó bastante al fortalecimiento de esa organización. Pero después, cuando se dividió Ad Mapu, ellos se retiraron de Ad Mapu y no apoyaron. Yo veo que ahí fue una desventaja para la causa misma, porque ellos seguían transmitiendo el mismo mensaje de que había que organizarse para enfrentar los problemas. Luego la gente empezó a decir: bueno éstos no son ya de Ad Mapu. Entonces, aquellas personas que de alguna manera simpatizaban con Ad Mapu ya no apoyaban al grupo de teatro. Después, se tomó un poco como una desventaja el tomar una posición dentro de los distintos grupos.

¿Qué elementos cree usted que fueron determinantes en la trayectoria y vigencia del grupo de teatro en el tiempo?

Lo que veo importante es que la gente que pasó por el grupo fue gente muy convencida y en lucha por un ideal. Hubo personas que sufrieron muchas necesidades, pero siguieron trabajando y esto puede hacerse cuando hay una conciencia bien madura. Creo que si no hubiese sido así el grupo de teatro, en muy corto plazo habría muerto. Los primeros que estuvieron, si-

guen trabajando en lo mismo; algunos están estudiando, pero esas otras personas están haciendo un trabajo cultural igual.

No me atrevería a opinar mucho sobre el trabajo que hoy día hacen; realmente no conozco a fondo el trabajo que están haciendo los jóvenes, pero me da la impresión de que se debe llevar igual. Sólo sé que trabajan con un grupo de niños como *kinder* [*kindergarten*, jardín de infancia], una cosa así. Tengo la impresión de que su trabajo debe seguir en la misma línea que cuando tenían el grupo de teatro. Yo creo que su trabajo está dirigido a ayudar a fortalecer la identidad de los niños para que, después, no tengan problemas al llegar a la enseñanza básica, de que sean cambiados fácilmente.

En relación con el proyecto político que usted piensa o idealiza, ¿se condice o tiene relación con la propuesta del Chinkowe?

Yo diría que sí. Si su trabajo es el fortalecimiento de la identidad, comparto esta línea. Yo siempre he dicho: voy a conversar con los hermanos éstos para saber un poco lo que hacen y no me he dado el tiempo de hacerlo.

En momentos en que existen varias organizaciones mapuche con distintas tendencias, ¿cree usted que en algún momento se producirá una unificación de las propuestas para construir un solo gran proyecto político mapuche?

Yo veo que eso va a suceder con el tiempo, cuando las mismas personas se den cuenta que en su partido político no pueden hacerse cambios, como muchos piensan, porque æqueramos o noæ siempre la gente que está militando en un partido son también las personas que se preocupan por levantar un propuesta mapuche. Todavía, como que la gente que está más sana políticamente no está en la capacidad de levantar propuestas propias. O la unidad se va a ir dando a lo mejor en algunas cosas, pero soñar que va a haber una sola organización, yo no sueño. Siempre va a haber una, dos o más organizaciones, que busquen la salida y tengan caminos diferentes. Creo que estas organizaciones podrán juntarse cuando se sienta amenazado el territorio y para defender éste, ahí sí que va a haber unión. Pero esta unión también puede durar un tiempo, siempre y cuando los que encabezan estas organizaciones no estén tan comprometidos políticamente.

Nosotros tuvimos una experiencia ahora, en marzo-abril [de 1998], en relación con el alto Bío-Bío: mientras los mapuche pensaron como mapuche, nos habíamos entendido muy bien, pero los partidos les tiraron las riendas a sus militantes y se debilitó al tiro el movimiento. Mientras no se puedan sacar las riendas que tiene cada dirigente, creo que no se va a dar esa unidad en casos importantes como el ya mencionado. En el caso Lumako hay mucha gente mapuche que se solidariza, pero que, por temor a su partido, han quedado atrás. Creo que va a ser difícil construir un movimiento único mapuche.

Nota: Lo importante y valioso que tenía el grupo, y que tuvo siempre en todos sus integrantes, es que trabajaron mucho la parte política. Tanto su mensaje como todo lo que ellos transmitían a la comunidad tenía siempre un horizonte bien claro, porque trabajaban las obras y los discursos y los encaminaban bien en ese sentido. Me da la impresión de que ellos hacían los análisis políticos de lo que se iba dando, analizaban todos los escenarios. Todo eso lo veía muy valioso, junto con las presentaciones.

*A Domingo Montupil
Antiguo dirigente mapuche
Profesor*

¿Cree usted que las expresiones artísticas y culturales fueron un aporte al movimiento mapuche?

El teatro mapuche nació más bien con un sentido un poco folklórico, en el año 1980, en el seno de Ad Mapu, durante el período de Santos Millao [antiguo dirigente mapuche, que aún trabaja en el movimiento mapuche]. La dirección la tomó Domingo Colicoy, quien tenía un buen grupo de teatro, el que demostraba la realidad del pueblo mapuche, su sufrimiento y sus costumbres. Por medio de la forma teatral, esta realidad se mostró dentro y fuera de la organización; por ejemplo, cuando yo trabajaba en la escuela de Rulo, vinieron a presentar el teatro.

¿Cree usted que el contenido, las propuestas de trabajo, contribuyeron al movimiento mapuche, a la organización de las comunidades?

No tanto al movimiento, pero no dejó de ser importante al dar a conocer la cultura del pueblo mapuche. También aportó a la conciencia de la gente nueva,

de la gente joven especialmente, al ver en forma teatral la realidad. La gente se impresionaba, se alegraba. Así, entre las costumbres, parte del teatro mostró la manera cómo eran los casamientos mapuche. Apoyó de alguna manera al desarrollo del movimiento, no fue fundamental para el movimiento.

¿Qué elementos fueron determinantes para la permanencia y proyección del grupo de teatro hasta ahora?

Una de las ventajas es que como están apuntando a las costumbres mapuche por medio del teatro, siempre es vigente, siempre es de actualidad, no va a terminar nunca. Mostrar, rescatar y cultivar la cultura del pueblo mapuche es un hecho inagotable, no es un hecho que se pueda mostrar y punto, se terminó. Se sabe que desconocemos muchas partes de nuestra cultura y si eso lo representamos en el teatro, nunca va a dejar de estar vigente. En este sentido es novedad y, además, el teatro mapuche es escaso, no hay mucho. En aquel tiempo sólo se presentaba el grupo de Domingo Colicoy.

¿De eso nace la celebración del Wexipantu?

Claro que lo que iba surgiendo se iba rescatando; ellos lo tomaron, lo mostraron teatralmente; en ese sentido fue positivo. Lo negativo es que se comenzó políticamente a dividir el grupo de Ad Mapu. Ahí estaban los comunistas y ellos eran dominados por los socialistas. Colicoy es socialista; entonces hubo una especie de pugna, se retiraron de Ad Mapu y siguieron por otro lado; se politizó eso.

Después se realiza un trabajo en el Consejo [de Todas las Tierras]

Pero dentro del consejo estaban los socialistas, Aukan era socialista, y en Ad Mapu estaban fundamentalmente los comunistas. Se dividió desde el punto de vista partidista. Lamentablemente no se miró al pueblo mapuche como una estructura; primó la política partidista

¿El grupo de teatro estuvo subordinado a las organizaciones o tuvo cierta autonomía respecto de Ad Mapu y del consejo?

Tenía autonomía, tenía libertad para actuar siempre dentro del contexto del pueblo mapuche.

Considerando la compleja situación de aculturación que afecta a la sociedad mapuche, ¿cree usted que es viable la propuesta socioeducativa que desarrolla el Chinkowe?

Se me ocurre decir, aunque no la conocía, de que si se realiza en forma correcta, desde el punto de vista del pueblo mapuche, puede ser muy positiva y si no es así, sería otro grupito no más, otro brazo para entretenerse. El objetivo fundamental para nosotros es desarrollar lo que sea en forma artística, cultural, económica, política o deportiva. Si se enfoca como objetivo desarrollar o mostrar, rescatar nuestra cultura, todo va a contribuir de alguna manera; pero si es para entretener en forma muy folklórica, se puede perder el tiempo en el sentido folklórico.

Muchos toman la cultura del pueblo mapuche como puro folklore, no más. Nosotros queremos el desarrollo integral. Mostrar la cultura no es por folklore, como lo hacen los *winkas*, que la folklorizan. Otros dicen: se rescata la cultura aprendiendo a hablar el mapudugun, que es una partecita, aunque claro que es importante. La cuestión es que nuestra muchachada, nuestra gente de hoy en día, están tan afinados [achilenados], no saben hablar mapudugun, hablan tan poco, ya las mujeres están así, la conciencia está así.

Entonces, cómo rescatamos, cómo cambiamos esa mentalidad; ahí está el meollo del asunto, de nuestra situación. Si el teatro ayuda a cambiar la mentalidad, bienvenido sea; si el teatro está sólo "teatrand" [sic] por ahí no más, superficialmente, con simplicismo, no alcanza a remover la mollera, la conciencia. Depende de quien desarrolle el teatro, éste puede ser útil o inútil. Hay que tener la idea bien clara en este aspecto.

En la actualidad existen varias organizaciones mapuche con diferentes tendencias, algunas más autónomas, otras más integracionistas, ¿cree usted que se pueden aunar esfuerzos y articular un solo proyecto político mapuche?

A pesar de que hay divisiones, yo creo en la unidad; pero no creo que sea tan pronto como uno quisiera que fuera. En la política igual; da rabia cuando nuestros *peñis* [hermanos] están dándole preferentemente a los *winkas*? Yo le di a la América Painemal, sabiendo que no iba a salir; pero tenía que ser consecuente con el principio y falta esa conciencia. Salga o no salga, estamos unidos de alguna manera, aunque cuesta eso. Yo creo en la unidad, pero creo que será más tarde que temprano. Cuesta. Esto significa también madurez, to-

ma de conciencia, porque hemos perdido nuestra identidad, no tenemos gran culpa, pero sí algo de culpa.

¿Pasará por sacudirse ideológicamente de los partidos o dentro de los partidos se podrá lograr la unidad?

Yo creo que dentro del partido o fuera del partido; cuando uno tiene conciencia no le importa estar dentro o fuera del partido. Ésta es la experiencia mía. Así como Santos [Millao] dice dentro del partido, pero está trabajando más por los mapuche; dice: el partido me sirve como apoyo, me da conocimiento; ésa es el arma que uso yo, así está dentro del partido, pero trabajando con lealtad.

Por eso yo creo que más tarde podremos estar más unidos que ahora. Ahora la gente toma cierta conciencia de la importancia de unirse como pueblo mapuche; sin unión estamos diluidos, somos derrotados, no conseguimos nada. La juventud inteligente percibe esto y trata de aportar en lo que puede, individualmente o como un grupito, y eso se va desarrollando, madurando. Aquí mismo hay jóvenes que diez años atrás no sé donde estarían; pero va con el conocimiento con la práctica con el encuentro, se va abriendo la mentalidad. Lo triste es que la juventud, los viejos, perdieron su identidad y cuesta retomar la identidad.

*A Domingo Colicoy
Fundador y director del
Taller de Desarrollo Artístico
Cultural Mapuche (TACUM),
hoy Centro de Desarrollo
Socioeducacional Mapuche*

Como fundador, ¿qué elementos sociales, políticos y culturales determinaron la formación de la organización en ese período?

Creo que lo que motivó a crear el grupo era una cuestión más bien ideológica; no había una definición muy clara de por qué se creaba. Ahora, si hacemos un poco de historia, estaba la organización Ad Mapu. Yo creo que no toda la gente del grupo conocía muy bien lo que perseguía esa Ad Mapu. Creo que los jóvenes, de una u otra manera, repetían lo que la dirección de Ad Mapu decía en ese momento, o la declaración de principios de Ad Mapu, que planteaba la defensa de las comunidades. No se hablaba de la defensa del territorio, de las tierras, sino que lo que se entendía de la organización era una oposición a dividir las comunidades, di-

visión que era propiciada por la ley Núm. 2 568 y 1 750. Entonces el grupo de teatro en sí comenzó a formarse con la perspectiva de difundir aquella problemática, lo que significaba en la práctica esa ley. A modo general, yo creo que eso nos llevó a la creación del grupo. Quizás otro aspecto determinante, de manera muy general, era llegar a la gente. No había espacios de comunicación para difundir la problemática y decirle a la gente que dividir las tierras era un acto genocida; entonces, el teatro en sí se dio como una herramienta de comunicación.

Creo yo que ésas fueron las dos motivaciones iniciales; la tercera motivación es que había que hacer actividad dentro de la organización Ad Mapu. En ese tiempo había una base juvenil, una base estudiantil, y a los estudiantes se les planteaba siempre que hicieran actividades. La mayoría de ellos tenían la beca de Ad Mapu y se sugirió que los estudiantes que obtenían un beneficio de las becas tuvieran un grado de participación en el quehacer de la organización.

Si bien es cierto que había una base más o menos grande, esta base estudiantil no tenía un trabajo específico. Recuerdo que había un grupo folklórico y se sugirió formar un grupo de teatro. Se formó el grupo de teatro y comenzó lentamente a tomar parte y a desarrollar actividades. En definitiva, fue un grupo más de la base estudiantil de Ad Mapu.

Además de la defensa de las comunidades, ¿qué otros objetivos se plantearon en ese tiempo?

Yo creo que otro objetivo bien específico fue la creación de los montajes, la alta formación de un equipo en el ámbito de la disciplina del teatro. Recuerdo que en torno a eso giraban nuestras actividades, producir obras de teatro y, al mismo tiempo, autocapacitarnos en la realidad de las cosas. Yo diría que no veíamos ni siquiera mucha relación, de repente, en ciertos aspectos y contenido de la cultura, sino más bien que los dramas eran en torno a los conflictos que ocurrían en el pueblo mapuche, como la división de las tierras, lo que esto significaba. El grupo tenía una orientación más ideológica.

¿Qué dificultades fueron encontrando en la parte política?, ¿mucha represión en ese tiempo?

Creo que sí. Yo diría que habría que considerar dos o tres situaciones dentro de lo que es la represión. Primero: una autorrepresión de los propios mapuche

hacia el grupo, porque la gente que dirigía la organización empezó a tener desconfianza del grupo debido a que se había incorporado gente que, por lo general, era muy crítica de la conducción de la organización y del sistema político de la dictadura. Yo diría que hubo una represión de parte de la dirección de la organización en el sentido de siempre pedir explicaciones de por qué tal o cual persona había ingresado al grupo, por qué se estaban aceptando tantas personas.

Recuerdo una vez que se iba a realizar un acto artístico cultural en conjunto con la gente del grupo folklórico, un día 4 de septiembre. Se había conseguido un local, teníamos todo preparado, incluso las entradas, y de repente nos dicen que no se podía hacer el acto y que si lo queríamos hacer, no debía ser en nombre de la organización. Ahí nosotros empezamos a darnos cuenta de que había una especie de autocensura por parte de la dirección de la organización. No sé si todo el mundo era consciente de lo que estaba pasando; había algunas personas que sabían lo que significaba hacer un acto el 4 de septiembre, pero otra gente no tenía ni idea. Entonces, cuando empezó la autocensura comenzó a ser todo conflictivo dentro de la organización. Después se hizo el acto por octubre, por allá por el sector Pedro de Valdivia.

Otra situación donde se presentó la represión en forma más abierta fue cuando participamos en un festival de teatro regional, me parece que fue en noviembre o diciembre, donde actuaban todos los grupos de teatro que en ese momento existían acá, como el TUN, Teatro Municipal Universitario, Teatro Universidad Católica, Teatro La Feria, Teatro de la UFRO y Teatro Liceo B-25, donde yo me había iniciado en el teatro. Después de esa actividad hubo cuestionamiento de parte de las autoridades; se pidió explicación al director del encuentro, quien era el anfitrión del festival; hubo información en los diarios, en la radio, de que se había presentado un grupo de teatro mapuche con una obra de contenido político. Diría que se trató de una persecución por parte de las autoridades de acá, del intendente, del alcalde. Pero la presentación en sí fue interesante para los dos bandos que en ese momento había en la organización: uno que no veía con muy buenos ojos el teatro, no le llamaba mucho la atención, que era el bando más conservador, con Melillán Painemal, porque era más partidario del folklore, no así del teatro; y otro que en ese momento venía floreciendo, yo diría que el más “puntudo”, el más político, el más “izquier-

doso” dentro de la organización, que veía en el teatro una herramienta para denunciar la situación política que se estaba viviendo.

El bando de Melillán Painemal observó la situación y vio la respuesta que hubo por parte de la gente que asistió al acto. Recuerdo que la gente nos aplaudió de pie, no sé si con un grado de paternalismo, una mezcla de cosa rara, pero fue muy interesante para todos porque al final todos quedaron contentos. Otros aprovecharon la oportunidad para tirar panfletos. A la gente le pareció bueno. Después la represión comenzó más fuerte en los años posteriores, cuando ya empezaron las protestas nacionales, cuando ya el grupo tenía un grado de reconocimiento a nivel regional, nacional e internacional. Recuerdo que en 1984 o 1985 fuimos a Argentina y en ese período nos allanaron la sede. Antes de eso nos habían allanado la casa. Recuerdo que una vez habíamos salido de viaje y una compañera estuvo presa después de la muerte de otra persona que decían que era del Frente Patriótico Manuel Rodríguez. No recuerdo el año en que eso ocurrió. Después de eso, fueron a allanar nuestras casas y muchos debieron desaparecer durante varios meses.

Ante esa situación, ¿hubo alguna red de solidaridad entre los grupos y las organizaciones?

En ese rato, la que nos colocó los abogados fue la Vicaría de la Solidaridad, pero entre los grupos en sí no hubo esa red de solidaridad. Nosotros, en ese tiempo, éramos miembros de Ad Mapu y en Ad Mapu se discutió si se sacaba una declaración ante esto. Lo que pasaba es que el grupo ya no estaba en una situación problemática, el grupo era más reconocido, más autónomo, no tan acatador de lo que decía la directiva, porque ya había muchas crisis dentro de Ad Mapu. Se había perdido la plata de la organización. Cuando hubo una primera pérdida de plata, se fue un grupo de gente que formaron los centros culturales.

Entonces, había una situación de anarquía dentro de la organización; no era una cuestión normal respetar a los dirigentes. El grupo en sí empezó a cohesionarse, a tener un personalidad propia. No era necesaria la organización en sí para el grupo; el grupo por sí solo hacía cosas, viajaba, hacia giras, salía por las comunidades, promovía la organización. Así, la directiva que había en ese tiempo, en la que estaba Santos Millao, Rosamel Millaman, Lucy Traipe, no tenía autoridad so-

bre nosotros; nos la agarrábamos no más. Para ellos, nosotros éramos también un problema muy grave dentro de la organización

¿La selección de los nuevos integrantes era más por aptitudes artísticas o por niveles de conciencia?

Era más por niveles de conciencia. No se tomaba en cuenta la cosa artística.

En el período en que usted participó en la organización, ¿cree que se lograron los objetivos en cuanto a las proyecciones sociales, culturales y políticas que la organización se proponía?

Creo que sí. Se lograron gran cantidad de cosas; por ejemplo, el grupo de teatro mantuvo con mucha fuerza el encuentro de *palin* que se hacía en Lumako, que en un momento determinado fue iniciado por Ad Mapu, pero posteriormente, y hasta los últimos años, fue promovido fundamentalmente por el grupo de teatro. En cuanto a la difusión de la problemática mapuche, yo diría que se alcanzó en su totalidad porque la gente, tanto mapuche como no mapuche, pedía estar presente en la participación del grupo en las giras en Concepción, Santiago, Neuquén, Osorno y Valdivia. Siempre había una petición para que el grupo participara en ese tipo de actividades.

¿Cómo fue la relación que el grupo mantuvo con las diferentes organizaciones y con las ONGs?

Yo diría que no fueron tan buenas; con algunas más que otras. Con la que se trabajó en un mayor grado de colaboración fue más bien con Newen. Ellos organizaron muchas veces giras artísticas y culturales del grupo por distintas zonas de Panguipulli y las promovía Rosamel Millañanco, quien falleció después. Pero cuando él estaba en Newen, se estableció una muy buena relación de trabajo entre el grupo de teatro y la Sociedad Newen. No diría que fue una relación de trabajo férrea entre grupos, sino más bien por cosas bien puntuales; no era una cuestión sistemática, de repente salía una gira este año pero el otro no se retomaba. No fue un compromiso de decir: miren, usted nos va a llevar a Panguipulli cada dos meses, sino que de repente era una promoción más que nada.

También se establecieron relaciones con un grupo que se llamaba Fundar. Era una especie de organización no gubernamental que había en Villarrica y que se

pasaba casi todos los años a Kalafquen. Además, el Instituto Indígena nos pidió algunas presentaciones, pero siempre eran como relleno, como un número más de las actividades que organizaban en la comunidad. Yo diría que dentro de ese plano fue siempre la relación que hubo con las ONGs. Recuerdo que una vez Paz Araucanía nos invitó a participar en un encuentro cultural en Galvarino.

Mientras estuvimos en Ad Mapu, a nosotros nos significó no entrar en un grado de relación con las otras organizaciones que se iban o estaban naciendo aquí. Generalmente aquellas organizaciones no entraban en una relación política con nosotros porque nosotros adheríamos en este caso al Ad Mapu y pensábamos que Ad Mapu era el que tenía que perfilarse, no así las otras organizaciones. Para nosotros éstas eran organizaciones que claudicaban en el proceso político; por lo tanto no entrábamos en un grado de relación de trabajo con ellas, lo que no significaba que no las respetáramos.

Nosotros nos quedábamos en el Ad Mapu pensando que la organización de repente iba a retomar el rol que le correspondía, que era un rol conductor del pueblo mapuche, una especie de modelo donde se encauzaba, de una u otra manera, toda esa utopía que nosotros teníamos.

¿El grupo de teatro promovió lazos de comunicación con organizaciones indígenas latinoamericanas en el plano de la revitalización étnico-cultural?

Si, por ejemplo con la organización Newen Mapu de Argentina. Esa gente que de, una u otra manera, hoy en día tiene relación con la organización de actividades en conjunto, y se concretizó con mucha madurez cuando se estaba en el Consejo de Todas las Tierras. Pero esa relación la empezó a tener el grupo de teatro cuando todavía estaba en el Ad Mapu, a través de un viaje que hicimos a Neuquén. Ahí conocimos a la gente de Newen Mapu, conocimos a Nankucho, a los Nahuel y se mantuvo siempre una relación en el caso mapuche. También se establecieron contactos con organizaciones de Brasil.

¿La metodología de trabajo fue la más apropiada o pudo ser mejor?

Yo creo que la metodología era buena y obedecía a la realidad que estábamos viviendo. Generalmente el

trabajo que se hacía en ese período era un trabajo bien acelerado; había que responder a los momentos que se estaban viviendo, de repente no se podía pasar tanto tiempo ensayando, sino que había que salir a promover organizaciones y a mostrar cosas, estar muy a la expectativa con relación a las acciones que se presentaban, en la recuperación de la tierra, en los actos artísticos culturales que organizaba la gente a nivel de la población y a nivel estudiantil, universitario, siempre nosotros estábamos ahí. Esto obligaba a estar constantemente creando nuevas obras, obedeciendo a la críticas del mismo público. Entonces había que estar trabajando rápidamente.

Si bien es cierto que eso era muy importante porque así se vivía en ese tiempo, creo que se dejó de lado algo que es fundamental en este tipo de trabajo, que es la parte afectiva de las personas. Era un trabajo muy tenso y, con toda la falta pedagógica y a veces técnica del asunto, yo creo que uno exigía más de lo que la gente estaba en condiciones de ofrecer. En la medida que el grupo adquiría más experiencia, se profesionalizaba cada vez más, las exigencias eran mayores y, finalmente, el grupo estaba haciendo un trabajo bien profesional, que técnicamente era muy bien calificado por la crítica que se hacía a través de la radio y de los diarios.

Recuerdo que la crítica era buena hacia el trabajo de nosotros, incluso se destacaba que técnica y profesionalmente estaba alcanzando niveles importantes. Pero yo creo que lentamente nosotros sentíamos que nos estábamos quedando muy en el *jet-set*, que nos estábamos desarraigando de lo que había sido nuestro trabajo inicial, como llegando a la cúspide del éxito en todo el significado del trabajo artístico y la gente nos estaba observando a nosotros como estrellas, nos estaban mirando muy arriba. Esto yo creo que la gente lo percibió y lo discutimos. Finalmente, decidimos no seguir en esa línea porque ya nos faltaba poco para llegar a la TV y hacer teleseries.

¿Consideras tú que las expresiones artísticas, como el teatro, fueron fundamentales para el logro de algunas reivindicaciones mapuche?

Yo creo que en el plano educacional el trabajo artístico y cultural fue clave. Aquí nadie puede desconocerlo y quien diga lo contrario, que lo pruebe. Los elementos y los contenidos político-ideológicos que, de una u otra manera, se plasman hoy día en el proyecto

ideológico del movimiento mapuche han salido de las discusiones de los temas del grupo de teatro, incluso los nombres de los niños. Yo me doy cuenta ahora que la mayoría de los nombres de los personajes que reivindicábamos en las obras de teatro, hoy en día los tienen los niños: hay hartos niños de 13 a 14 años que se llaman Pelantaro, Huaiquimilla, Lientur y lo mismo sucede con los temas educativos. El mismo Xexipantu es una de las expresiones más claras, aunque a algunos les duela reconocerlo.

Yo creo que siempre el trabajo artístico y cultural permitió, abrió las pautas, tiró los temas sobre la mesa. Hoy en día diría que, después de que el grupo de teatro dejó de ser activo, lo que aparece como elemento interesante en la mesa de discusión es el tema de forestales, que ha tirado el grupo de Lumako en el plano ecológico. Esto es lo nuevo, lo interesante que ha aparecido últimamente. Pero todo lo que fueron los temas de la autonomía, del pensamiento mapuche, de la organización estructural, de la cuestión político-ideológica mapuche, se produjeron cuando el grupo de teatro estuvo inserto dentro del Consejo de Todas las Tierras, hoy como Centro de Desarrollo Socioeducacional Mapuche en el tema educacional.

Considerando el proceso de aculturación de la sociedad winka hacia la sociedad mapuche, ¿crees tú que es viable, en la nueva dinámica en que se encuentra el grupo, un proyecto de propuesta socioeducativa?

Yo creo que no se trata de que las cosas que aparecen como materia tengan que ser eternamente materia. Se trata de esa sociedad cruda, en la que se ven muchas cosas objetivas, entre ellas la aculturación de la sociedad mapuche; pero no significa que esto tenga que seguir así.

Nosotros sabemos lo que significa la aculturación para nuestro pueblo, nosotros sabemos que eso nos va a llevar a un abismo; pero eso no significa que no tengamos que transformarlo. Si de repente se nos acaban las pilas y sentimos que es imposible cambiar las cosas, entonces ahí la cuestión no tiene sentido, se acabó. Cuando tú tienes muy clarito que los caminos por los que se está llevando a la sociedad mapuche significan una pérdida de identidad cultural, sin que esto tenga que ver con el hecho de que uno quiera ser conservador y mantener la cultura intacta, pues no se trata de esto, sino de que detrás de la aculturación viene toda

una pérdida de valores que son universales, como la solidaridad, la justicia, la creatividad, la libertad, que nosotros tenemos muy plasmados en nuestras conciencias, entonces las transformaciones te hacen reflexionar, pensar cómo voy a armar una nueva estrategia y esto no significa que se esté al margen o que se tiró la esponja. No, si la cosa está muy clara por dónde se tiene que ir.

Reconozco que un trabajo como el que se está pensando, está bien “bajado”, en el sentido de que cada día están apareciendo recursos para hacer cosas mayores. Pero tampoco diría que está todo dicho y hecho. Yo te decía, entre todas las cosas negativas que teníamos antes como grupo, que nosotros nos dejábamos llevar mucho por la actividad, por el activismo. Creo que eso nos tiene que servir a nosotros para definir una estrategia mucho más pensada, mucho más segura. En este sentido, no me parece malo de que cada uno de nosotros esté echando raíces, porque personalmente no me siento conforme en ninguna otra parte: ni en la universidad, ni en ningún otro lugar hay niveles de discusión o conocimientos profundos. En otra parte te encuentras con gente y no tienes [tienes] tema para conversar, no encontras [encuentras] un trabajo de retroalimentación, no hay temas nomás.

En este sentido el trabajo del centro es importante; lo que sí a mí me asusta un poco del Centro de Desarrollo Socioeducacional, no es que se polarice, sino el hecho de que si nosotros propiciamos un nivel de participación activa de la comunidad, de la familia, de aquellos que siempre han estado relegados, si nosotros propiciamos eso, creo que debemos generar los caminos para que se produzca, porque si no nos vamos a transformar como centro en uno de los traficantes más de la problemática mapuche, de los elementos de la cultura mapuche. Creo que hay mucho afán en la parte técnica y no tanto en la práctica. Esto a mí personalmente me preocupa. Por ejemplo, en la Universidad uno puede ver mucho eso; en la Universidad los profesores transmiten en las aulas: ustedes son los que tienen que hacer la cultura yo no, aunque sea mapuche. Así, Catiquir dice: ustedes van a ir, ustedes van a ser los discípulos, él ya no es un discípulo. Creo que aquí no sólo es responsabilidad de los otros, yo creo que es una responsabilidad mía y de los otros también. Si yo estoy propiciando que la cultura tiene que proyectarse, tiene que proyectarse en mí, en mi práctica, en el idioma, tiene que proyectarse en mi manera conductual, en mi

forma de comportarme, en la inserción mía en mi comunidad. Yo no puedo estar vociferando acerca de los elementos de la cultura, cuando en definitiva soy un *winka* de mierda no más.

Creo que el centro no acepta a veces o la gente, ante situaciones concretas, no hallamos cómo actuar. Me he dado cuenta de que, por ejemplo, sin mayores coordinaciones uno sabe lo que tiene que hacer; ya no se necesitan tantas reuniones para decirle a la gente traigan mate, traigan esto, traigan esto otro y basta con que se le diga una vez o aunque no se le diga, la gente prepara su muda. Estos son avances importantes, pero insisto en esta cuestión de trabajo con proyectos que llevan para las instancias que pueden, en un momento dado, parecer muy importantes. Aquí uno puede encontrarse con gente que ha trabajado diez años con proyectos y uno se pregunta ¿qué mierda hicieron? y no han hecho nada. Dijeron que iban a proyectar la cultura, que iban a detener el proceso de migración del campo a la ciudad, aquí tenemos a la ONG y, sin embargo, esa cuestión se sigue produciendo. Entonces no se consiguió el objetivo. Son cosas que de repente hacen reflexionar a uno.

¿Cómo ves tú el hecho de que se percibe como varios grupos pensando, trabajando, lo que es la educación intercultural, pero no existe una comunicación entre ellos, espacios de discusión, una puesta en común de algunos parámetros generales?

Yo veo la cuestión en dos planos. Pienso que los grupos se unen, se juntan, cuando el tema en el cual estoy envuelto se transforma en una cuestión problemática; o sea, con esto te quiero decir, hoy día el tema de la educación intercultural no asusta a nadie, no asusta al sistema, por lo tanto el sistema no te golpea con fuerza. De repente tú o yo tuviéramos 200 huevones [personas] metidos en el tema de la interculturalidad en los colegios, aplicando el sistema de educación intercultural, y el gobierno nos golpeará porque no le gusta el sistema de educación intercultural, porque los alumnos se están negando a cantar la canción nacional. Obviamente que nos aplicarían el artículo 24 transitorio o no sé qué artículo se utilizará; estoy seguro que los profesores nos juntaríamos a debatir. La educación intercultural es una cuestión cliché, una cuestión de moda, que pasa más por una cuestión emocional que por una cuestión práctica. De tal manera, yo veo que en ese plano tú no vas a conseguir modo de articulación con los demás.

En otro plano, yo diría que el segundo aspecto que hay que ver, que de una u otra manera no permite un grado de articulación entre distintos grupos, es que cada grupo percibe el tema de la educación intercultural de manera distinta. Hay gente que se involucra en el tema con afán ideológico de cualquier estirpe: católico, evangélico, socialista, comunista o demócrata cristiano, aunque no veo tan metidos a los demócratas cristianos en esto. Pero, cuáles serán las intenciones ideológicas de la gente. La gente vuelca el tema de la educación intercultural en la acción. En esta perspectiva del plano ideológico de la educación intercultural, está alguna gente que la concibe más como un elemento relacionado con el tema de la autonomía y la autodeterminación de los pueblos.

En todo este abanico que tú encuentras no existe grado de cohesión, de interacción entre los distintos grupos, no hay elementos comunes entre la gente, ni siquiera el tema de la escritura, porque para algunos la escritura es lo principal y para otros no; para otros la forma de escribir que se está implementando no representa la lógica del pensamiento mapuche. Entonces todo está todavía en un plano de discusión y quizá se tiene que desarrollar un proceso más o menos largo. Es una cuestión normal, hay que entenderla como un proceso que no se termina de aquí a mañana; yo creo que a lo mejor estamos sentando las bases de la cuestión.

Uno puede percibir la abolición del tema de la educación intercultural en México, aunque se discuta que ahí nunca ha habido educación, que ha habido más etnoeducación, o en Ecuador, en Perú, en Bolivia, en Venezuela. Pero si tú haces una relación del tema de educación intercultural, en esos países tienen años, décadas, y aquí es una cuestión reciente; entonces uno puede pensar que la cosa no es tan corto plazo.

Ahora, no sé hasta qué punto también se va a resistir el trabajar en forma autónoma, porque una cosa es el decirlo y otra cosa es el poder hacerlo. Hoy en día puedo hacer una tremenda declaración, un tremendo manifiesto, de que vamos a trabajar de manera autónoma; lo que, de una u otra manera, dijimos hace dos o tres años atrás [nos volcamos al trabajo educacional unos tres años atrás], aclaro que, de una u otra manera, lo estamos haciendo pero si no hubiese estado la JUNJI, una institución del Estado, ¿qué haríamos con el Chinkowe! Con los aportes que logramos canalizar a través de Nobiv, que se terminaron, se pudo avanzar; pero de repente ha quedado estancado nuestro trabajo.

Con el proyecto que se ganó en la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, se han podido trabajar de alguna manera las bases técnicas y no ha sido suficiente porque para poder realizar un buen trabajo en educación siempre hay que estar ligado a alguien que te colabore, que te financie el proyecto. No tenemos la capacidad para autofinanciarnos, no tenemos el capital; éste es un aspecto que ha jugado de manera muy fuerte en este proceso.

La otra cosa es el tema de la preparación técnica en el plano educacional: el no tener una formación pedagógica. Uno puede desestimar, a mí me pasa, por ejemplo, en la Universidad: puedo desestimar cualquier cantidad de cosas que veo, pero a lo mejor el tema de la formación profesional no tiene que ver tanto con el hecho de estar en la Universidad, tiene que ver más bien con el hecho de meterse en la dinámica. Yo llevo como seis o siete años metido en el tema de la educación y creo que me ha hecho madurar mucho más, pero no es la Universidad en sí lo que te está produciendo esa cuestión, sino la dinámica misma que tú traes de trabajo la que te ha motivado de repente a estudiar la cosa. Pero uno estudia en la Universidad para sacar el cartón [título profesional] y afuera uno estudia para transformarse profesionalmente, ser un experto en el tema. En la Universidad uno aprende la cuestión técnica y hasta por ahí no más, porque uno puede comparar, por ejemplo, allá en la Universidad Católica te huevean cuánto tiempo para enseñarte a hacer un proyecto de aula. Estás unos cinco años y recién aprendís [aprendes] a hacer un proyecto de aula. Sin embargo, la gente va 15 días y hace los proyectos de aula y sale especialista de la misma Universidad. Yo veo la cuestión técnica en la medida que el compadre se meta en el tema, lo domine más allá del título universitario.

¿Por qué cree usted que las diferentes organizaciones mapuche y las corrientes que se originan en torno a ellas no logran articular un proyecto político unitario?

Creo que, en definitiva, las organizaciones, tal cual se autodefinen, están muy lejos de conseguir un grado de articulación en la perspectiva de implementar un trabajo en conjunto, o sea, ¿cómo se autodefinen? Se autodefinen o se arrogan más bien una representación total del pueblo mapuche. Las organizaciones no se han preguntado, o yo diría que parten de la base muy marxista leninista, creo que todas las organizaciones pasan por esto, independiente de que algunos sean conscientes de eso o inconscientes, las organizaciones

creen que teniendo un cuadro que funcione de manera eficiente durante un tiempo, ese cuadro va a ser el que va a captar la totalidad del pueblo mapuche.

Creo que muchas organizaciones ni se plantean un gran proyecto unitario mapuche, sino tener una

fuerza social mapuche con un grado de adhesión importante, poder entrar en el debate político y decir aquí tengo un grupo más o menos considerable y exijo tal cosa. Entonces, desde este punto de vista, es de carácter marxista leninista.

Glosario

Che. Ser humano o la especie humana.

Elchen Fvcha. Fuerza masculina del pasado remoto, creador de la especie humana.

Elchen Kuse. Fuerza femenina del pasado remoto, creadora de la especie humana.

Elmapun. Fuerzas cósmicas que generaron la existencia de la tierra.

Genpiñ. Autoridad religiosa de la comunidad (*lof*) y la asociación de comunidades (*kiñel mapu*).

Gvnemapun. Fuerzas que regulan el comportamiento y función de la tierra.

Junta General de Caciques del Butahuillimapu (Grandes Tierras del Sur). Corresponde a la organización regional de las provincias de Valdivia, Osorno, Llanquihue y Chiloé (hoy X región de Los Lagos). Esta organización nació en 1934.

Kimvn. Conocimiento, sabiduría.

Kiñel mapu. Conjunto de comunidades asociadas por vínculos de ascendencia de mayor antigüedad, generado a través de las alianzas matrimoniales. Poseen un espacio territorial definido y su propia organización social, cuya autoridad es el *ñizol lonko*.

Lof. Conjunto de familias que tienen un tronco de ascendencia común y que comparten un espacio territorial definido. Poseen su propia organización social, cuya autoridad es el *lonko*.

Lonko. Autoridad política y religiosa de una comunidad (*lof*).

Maestra de paz. Sacerdotisa. Maestra porque instruye a la comunidad en su relación con la naturaleza y con las personas; de paz, porque ella puede encontrar el camino en el ruego para salir de los problemas que afectan al pueblo.

Mapuzugun. Idioma del pueblo mapuche.

Nag mapu. Espacio o hábitat donde se realiza la vida real.

Ñana. Hermana mayor.

Ñizol lonko. Es el *lonko* que ejerce autoridad política sobre otros *lonkos*.

Rakizuam. Pensamiento, idea de proyecto.

Rangin wenu. Espacio cósmico intermedio entre la tierra y la altura máxima.

Wall mapu. Universo.

Wallontun mapu. Espacios que constituyen el territorio y el universo del pueblo mapuche.

Wente wenu. Concepto espacial cósmico que identifica la altura, la cima. Además, es el hábitat de los espíritus de las fuerzas creadoras.

Wenu mapu. Espacio cósmico que identifica la altura, el hábitat donde se encuentran los espíritus de los antepasados.

Weupife. Es el especialista en entregar en forma oral los conocimientos acerca del proceso de desarrollo histórico de la comunidad y de su pueblo.

PARTICIPACIÓN Y GESTIÓN INDÍGENAS EN LOS PODERES LOCALES: GUAMOTE*

Parlamento Indígena de Guamote y Comité de Desarrollo Local

Rosario Naula, Ángel Chimbo, Enrique Quishpe

INTRODUCCIÓN

Creemos que conocer de dónde venimos, para saber con meridiana claridad a dónde queremos ir, debe ser la idea central de los pueblos indios, a fin de tratar de cumplir objetivamente con nuestro compromiso histórico local y nacional.

Hace seis años el movimiento indígena del cantón Guamote, provincia del Chimborazo, Ecuador, se propuso participar en los espacios político-electorales, tomando en cuenta la propuesta de desarrollo de los pueblos indígenas. Propuesta basada en la identificación de las necesidades y los problemas que resultaban del aumento de la población y de la interferencia positiva y negativa de las organizaciones no gubernamentales (ONGs) nacionales y extranjeras en las comunidades indígenas, ya estuvieran relacionadas con la Iglesia católica o con algún otro credo religioso, todas vinculadas a necesidades concretas a corto plazo.

La preparación de los líderes en diferentes aspectos del desarrollo social y organizativo generó nuevos planteamientos y propuestas, como la necesidad de una representación parlamentaria digna y capaz, la participación en la administración municipal y la autogestión de los proyectos de desarrollo.

Queremos mencionar de manera especial a las instituciones desde las cuales se realizó este trabajo: el Parlamento Indígena Cantonal, el Comité de Desarrollo Local y el Municipio de Guamote.

El Parlamento Indígena es una instancia de participación no contemplada en la ley de régimen municipal, sino creada en agosto de 1997 por los dirigentes de las organizaciones indígenas de Guamote, después de que sus candidatos obtuvieran la mayoría de votos en

las elecciones municipales. Cumple un rol de acompañamiento y fiscalización de la administración municipal.

El Comité de Desarrollo Local es un organismo técnico que surgió a partir de los subproyectos de desarrollo, para ejecutar y apoyar las instancias encargadas de la gestión y la administración planificadas por el Parlamento Indígena.

El Municipio es la entidad del régimen seccional autónomo que gobierna y administra la vida pública en el cantón. El de Guamote, desde 1992 está administrado por un alcalde indígena y un Concejo Municipal mayoritariamente indígena, elegidos por voto popular. (En la actualidad, y desde las elecciones de 1996, otros municipios del país cuentan con alcaldes y concejales promovidos por las organizaciones indígenas.)

En Guamote ocurre una propuesta de desarrollo local con participación popular. Así, el alcalde y el Municipio están controlados por el Parlamento Indígena Cantonal, formado por los presidentes de los 114 cabildos de las comunidades del cantón. Se trata de un municipio que coordina con el Comité de Desarrollo Local, que está integrado por los representantes de las organizaciones de segundo grado (OSGs). Un municipio que es un verdadero espacio de representación ciudadana, que promueve el desarrollo local con el lema “todos somos responsables”.

El balance de este proceso es positivo. Logramos el control de la administración municipal por la vía electoral, conformamos el Parlamento Indígena y constituimos el Comité de Desarrollo Local. Cada una de estas instancias formula una serie de planteamientos para el beneficio y el desarrollo del cantón, convirtiéndose en lo que hoy es el Comité de Gestión Cantonal, el cual apoya una tramitación integral en todas las entidades públicas y privadas.

El equipo técnico de investigación estuvo constituido totalmente por indígenas que tratamos de reco-

* Coordinación: José María Cabascango
(ECUADOR RUNACUNAPAC RICHARIMUI)
Asesoría: Natalia Wray

ger la verdadera vivencia del pueblo de Guamote, partiendo de nuestra cosmovisión.

Este equipo se subdividió en dos: un grupo estuvo formado por los encuestadores, quienes recogimos la información referente a cada eje temático. El otro se encargó de sistematizar cada experiencia y, en reuniones de trabajo de oficina, cada fin de semana, hacíamos evaluaciones y planificábamos acciones para la semana siguiente.

Los testimonios que aquí presentamos fueron recogidos en entrevistas llevadas a cabo en comunidades, asociaciones, grupos de mujeres, OSGs y otras instituciones, especialmente el Municipio de Guamote, que abarca más de 115 comunidades legalmente reconocidas por el Estado ecuatoriano. Las diferencias en los testimonios, entre quienes ya han asumido roles de decisión, liderazgo local y regional, y quienes no lo han hecho, es notoria.

En los talleres participativos, los representantes de cada una de las OSGs y de las comunidades de base, entre los que hay que destacar a mujeres, jóvenes, personas de tercera edad y dirigentes, trabajaron en grupos de discusión en los ejes temáticos siguientes:

- Antecedentes históricos.
- Proceso organizativo.
- Presencia de las organizaciones en el cantón.
- Administración mestiza del Municipio.
- Administración indígena del Municipio.

Estos temas fueron analizados y discutidos, tomando en cuenta la importancia de los mismos desde la identidad cultural y la historia como pueblo. También se estudiaron los problemas actuales, se plantearon sus causas y posibles soluciones. Finalmente, se analizaron las fortalezas y debilidades y en algunos temas se hizo una proyección sobre una base histórica.

Se realizaron talleres en las comunidades y en las parroquias de Cebadas, Palmira y Matriz, y se trabajaron conclusiones con autoridades y con dirigentes que forman el Comité de Desarrollo Local.

Los integrantes del equipo técnico del Proyecto de Investigación de Poderes Locales de Guamote agradecemos a los miembros del Parlamento Indígena, del Comité de Desarrollo Local y del Ilustre Municipio de Guamote por habernos permitido prestar nuestros servicios en la realización de este trabajo. Asimismo, al Ecuador Runacunapac Richarimui (ECUARUNARI),

en la persona del Sr. Ricardo Ulcuguango, su presidente, por su gran aporte para la organización del mismo.

También agradecemos a los participantes de la tercera edad, que apoyaron en la reconstrucción de la historia de Guamote, y a aquellas mujeres y hombres de buena voluntad que sacrificaron sus días laborales y no laborales para contribuir a este trabajo, exponer sus experiencias en torno a la realidad en la que vivieron y en la que viven en cada una de las comunidades.

Un agradecimiento especial a las personas que colaboraron directamente con el equipo de investigación:

Mariano Curicama, alcalde; Carlos Vimos, vicealcalde; Manuel Chucuri y Jorge Marcatoma, concejales; y José Delgado, consejero provincial.

Silverio Cocha, jefe político del cantón y los tenientes políticos de Cebadas: Manuel Llumi, y de Palmira: Basilio Chimbolema.

Manuel Delgado, presidente; y Marcos Bravo, vicepresidente del Parlamento Indígena Cantonal.

Bolívar Yantalema, ex teniente político; y Tomás Roldán, ex-comisario.

Arceño Chuqui, presidente de la Corporación de Organizaciones Indígenas de Cebadas (COICE); y Marcelo Villalba, presidente de la Corporación de Organizaciones Indígenas de Palmira (COCIP).

Benedicto Malán, Alfonso Caizaguano, Dolores Roldán y Pedro Mishque, dirigentes de base.

Dolores Yangol, dirigente de mujeres.

Nuestro camino es el de la participación y organización decididas y decisivas de hombres y mujeres, con el apoyo de los cabildos y de las comunidades, en busca de alternativas a las condiciones de vida.

NUESTRO CANTÓN GUAMOTE

Ubicación geográfica y población

Vivimos en el cantón Guamote, que se halla en el centro de la provincia de Chimborazo, en la zona sur andina ecuatoriana. Guamote limita al norte con el cantón Colta, al sur con el cantón Alausí, al oeste con el cantón Pallatanga y al este con la provincia amazónica de Morona Santiago. Lo integran tres parroquias: Matriz (Guamote), Cebadas y Palmira.

El cantón Guamote ocupa una extensión territorial de 1 223.3 kilómetros cuadrados y forma parte del sistema hidrográfico del río Chambo; representa el 18.90 por ciento de la provincia de Chimborazo y el 0.34 por ciento de la superficie total de Ecuador.

Cuadro 1
Distribución de la población en el cantón Guamote

<i>Parroquia</i>	<i>Total</i>	<i>Urbano</i>	<i>Rural</i>	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>
Guamote (Matriz)	17 669	1 952	15 717	8 665	9 004
Cebadas	5 602	0	5 602	2 732	2 870
Palmira	7 155	0	7 155	3 573	3 582
Total	30 426	1 952	28 474	14 970	15 456
%	100	6.4	93.6	49.2	50.2

Fuente: INEC, Censo de Población 1990.

En estas tierras hubo habitantes desde tiempos inmemoriales; antes de la conquista de los incas existían varios cacicazgos, tales como los de los guamutis, atapos, ayanes, bazanis, chugtuses, chipos, pachacamas, puls, tipinis, visnaez, vishudes. Estos pueblos, descendientes de los puruhas, eran pastores dedicados a la cría de ganado bovino, sobre todo por la lana y, en mínima escala, la carne, que era utilizada en los rituales. La población indígena del cantón Guamote pertenece a la nacionalidad quichua.

Hay que recordar que el Dr. José María Velasco Ibarra, en calidad de presidente de la República del Ecuador, por decreto ejecutivo Núm. 606 del 1 de agosto de 1944, constituyó en la provincia de Chimborazo el cantón Guamote, hasta entonces parroquia del cantón Colta.

La población del cantón Guamote se diferencia en dos grupos: el rural, que casi en su totalidad es indígena, y el urbano, que se caracteriza por ser de origen mestizo. Asimismo, en su gran mayoría, los indígenas son bilingües, aunque las mujeres se abstienen de hablar el castellano. Por lo general, los habitantes de Guamote son apegados a sus tradiciones, en especial en cuanto a sus costumbres, vestimenta, alimentación, aunque últimamente hay una fuerte tendencia al cambio, en particular a nivel de la población indígena.

Hoy en día existen en el cantón Guamote católicos y evangélicos y en menor porcentaje testigos de Jehová. En algunos sectores con problemas permanentes entre ellos, habría que averiguar cuál de los grupos los provoca y por qué; si están animados por un principio fundamental de hermandad o es sólo de lucha por tener controlado al conglomerado local. La mayoría de los católicos están ubicados en la zona urbana de Guamote, y en las comunidades de Palmira, Atapos, Galtes,

Mercedes Cadena, Chacazas, Atillo Guarguallag; mientras los evangélicos están en los sectores de Tiocajas, Tipines, Cebadas, Ceceles, Sacaguán y Totorillas.

Según el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC), en el censo de 1990 la población total del cantón fue de 30 426 habitantes, repartidos así: 1 952 en el área urbana y 28 474 en el la rural (véase cuadro 1).

En tanto que en la cabecera cantonal, que lleva el nombre de Guamote, viven cerca de 2 000 personas, en las cabeceras de las parroquias Cebadas y Palmira hay tan pocos habitantes que el censo de 1990 no las clasificó como centros urbanos. La población rural forma comunidades, asentadas en caseríos, barrios, dispersos en todo el cantón, gran parte de los cuales están organizados como comunas.

De acuerdo con el IICA 1991, la población del área es relativamente joven, apenas un 4.3 por ciento del total tiene más de 65 años; mientras que aproximadamente el 44 por ciento no ha sobrepasado los 15 años de edad.

La principal actividad económica es la agricultura. Los campesinos siembran papas, habas, cebollas, cebada, entre otros vegetales, con los que abastecen los mercados de las principales ciudades de la costa y de la sierra. En el día de feria es común encontrar a los comerciantes de distintas regiones comprando los diversos productos. A pesar de esta riqueza agrícola, Guamote es el segundo cantón más pobre del país. Ha recibido poca atención del gobierno central y de las instituciones de salud y educación.

La población mestiza vive principalmente en el área urbana; sin embargo, emigra cada vez más a las grandes ciudades, en busca de oportunidades de trabajo. Los indígenas, a su vez, emigran temporalmente a las ciudades, para luego regresar a sus labores agrícolas.

Luchas a lo largo de la historia

De la conquista incásica podemos resaltar, como hecho relevante, la gran batalla de Tiocajas, que se llevó a cabo en el siglo XV. Gloria de Puruhá es haber sido el mayor campo de batalla heroica y el bastión de defensa del reino, desde Hualcopo y Cacha hasta Rumiñahui y Quizquiz, por ser puerto de entrada a Liribamba, el páramo de Tiocajas.

Luego de la conquista de los incas, este pueblo sufrió la invasión de los españoles. Guamote volvió a ser escenario de otra batalla; esa vez en contra de los soldados de España.

Frente a esa dura realidad, los pueblos indígenas vieron la sublevación como único mecanismo para lograr la libertad y llevaron a cabo grandes levantamientos en la época colonial y en la vida republicana, en contra de la esclavitud a la que estaban sometidos en las mitas y en los obrajes, en contra de los abusos cometidos por los hacendados y para obtener un pedazo de tierra donde sobrevivir, en contra del pago del tributo a la Iglesia católica, de las alcabalas y otros impuestos.

El levantamiento indígena de Guamote y Columbe se desarrolló en el año 1803, en contra de las Cobranzas Reales y Tributos en Buen Gobierno expedidos por los alcaldes de Riobamba y ejecutados por los “diezmeros”, es decir, los cobradores de diezmo, Casimiro Rivera y Salvador Murillo.

En la revolución liberal, encabezada por Eloy Alfaro, se constituyó un ejército de apoyo con 10 000 indígenas, a cuyo frente estaban el general Alejo Sáenz (nativo de Licto) y el subteniente Guamán y Morocho, quienes planificaron las estrategias de combate llevadas a cabo en Gatazo.

A esos indígenas, Alfaro y su revolución liberal los defraudaron y no concedieron nada para ellos y su gente, cosa que sucede con cualquier caudillo político que

se aprovecha hábilmente de la necesidad de la gran mayoría para lograr sus intereses. La Iglesia católica, que apoyó a los conservadores, vio en la acción de los indígenas una traición; clara muestra de esto es lo que atestiguan los pobladores de Licto, quienes afirman que luego de la muerte de Sáenz, el cura párroco le negó cristiana sepultura en su población (Licto) aduciendo que era un hereje.

En relación con la tradicional forma de gobierno y opresión que ejercían los conservadores en el siglo XIX, no podemos dejar de reconocer algunos cambios introducidos por la revolución liberal, tales como la separación de la Iglesia del Estado.

Una reforma liberal muy importante, que benefició a los indígenas, fue la prohibición del concertaje, que se heredaba de padres a hijos y que nunca se terminaba de pagar.

Lucha por la tierra

Con base en versiones de compañeros indígenas y de personas colaboradoras en el proceso de lucha por la tierra, hemos determinado establecer dos etapas desde la aprobación de la nueva reforma agraria (véanse cuadros 2 y 3).

Según el sacerdote jesuita Julio Gortaire, en el cantón Guamote existían aproximadamente 100 000 hectáreas del área total. Se estima que el 60 por ciento se adquirió en la época de la liquidación de los huasipungos (1964-1970), así como con las nuevas normas de Reforma Agraria (1973), que eliminaron otras formas de situación precaria. Quedaron, entonces, 32 por ciento de las tierras en zonas de mayor producción y con caudales de riego, sobre las cuales, con el transcurso del tiempo, se aplicó, desde la misma Reforma Agraria, la causal de reversión por presión demográfica, siendo adjudicadas nuevas tierras, y un 8 por ciento sin intervenir y con superficies mínimas.

Cuadro 2
Haciendas recuperadas por la Reforma Agraria

Hacienda	Hectáreas		Hacienda	Hectáreas
1 Totorillas	2 200	8	Chacaza	1 500
2 Layme	1 500	9	Sablog	1 200
3 Pull	5 000	10	El Molino	1 800
4 Galties	4 500	11	El Puente	2 200
5 Tipin	3 500	12	Achullay	1 800
6 Atapos	2 500	13	Ichubama	10 000
7 Tiocajas	1 500			

Cuadro 3
Haciendas no intervenidas por la Reforma Agraria

1	Hacienda de Guazan	400
2	Hacienda Atapo	1 500
3	Hacienda Guarguallac	1 500
4	Hacienda sin nombre	80
5	Hacienda Bayes	150

Los acontecimientos que detallamos a continuación se basan en la información que recopilamos en los talleres realizados en las parroquias de Cebadas, Palmira y Matriz, en particular en el de Palmira. En éste conocimos lo que sucedió en la batalla de Chuquirá y la vida de Ambrosio Lasso, uno de los dirigentes indígenas sobresalientes de esa última época.

En 1905, la hacienda de Galtes, que estaba en poder de la comunidad de padres redentoristas, pasó a manos de Ramón Borja. Hasta esa época los sacerdotes tenían una relación cordial con los moradores y no había habido mayor explotación.

Con el nuevo dueño, las relaciones con los indígenas empeoraron, se radicalizaron los abusos verbales y físicos, las violaciones a las mujeres solteras y casadas, se incrementaron las horas de trabajo y las constantes expulsiones a los huasipungueros porque no estaban de acuerdo con su conducta. Éstos y otros abusos hicieron que los moradores de Galtes, en cada violación de la que eran objeto sus mujeres y en cada maltrato fueran acumulando ira, ampliando la conciencia para llegar a reaccionar algún día.

No tardó mucho tiempo. En el año de 1928 se dieron las primeras acciones violentas, siendo una de las más relevantes la que los indígenas de Galtes conocen como “Chuquirá guerra”. Ésta se produjo en defensa de seis huasipungueros que fueron expulsados por Ramón Borja. Las mujeres, especialmente de Galtes, jugaron un papel muy importante en la lucha por las tierras, pues se habían adiestrado en estrategias para enfrentar al enemigo.

Finalmente, después de arduas luchas encabezadas por Ambrosio Lasso, las tierras pasaron a pertenecer al Instituto Nacional de Reforma Agraria y Colonización (IERAC), para su posterior adjudicación de conformidad con la ley de Reforma Agraria.

Con estos antecedentes, podemos concluir que la entrega de tierras a los indígenas no es un acto de bondad por parte del Estado y los terratenientes, sino más bien es la respuesta a nuestro legítimo y soberano dere-

cho sobre las tierras que nos fueron anteriormente despojadas.

EL PODER LOCAL EN LA ÉPOCA DE LOS TERRATENIENTES

El dominio terrateniente

Aunque los mestizos representan apenas el 3 por ciento de la población total, siempre dominaron la vida política del cantón. Desde la creación de éste, en el año de 1944, el poder municipal ha estado sólo en manos de los mestizos, ya que los indígenas, por falta de preparación, no intentábamos participar con nuestros propios candidatos. Durante 49 años, en los cuales dirigieron el Municipio de Guamote, se discriminó a los indígenas, sin que se produjeran mejoras para esta gran mayoría.

La historia de los campesinos está dominada por los hacendados, quienes aen una coordinación estratégica de compadrazgos, clientelismo y amistadesæ mantuvieron controlado al mundo indígena. El hacendado determinaba sus reglas, normas y políticas de administración a nivel psicológico, económico y cultural, practicando el racismo, mediante trabajos voluntarios realizados por personas mestizas, que servían como simples tinterillos para cualquier trámite en las oficinas particulares y públicas.

Los individuos que protagonizaban unión, organización, trabajo conjunto, eran extraídos, ya que el hacendado o encargado de administrar el personal lo ubicaba en sectores u otras haciendas a una distancia muy grande, mientras abusaban de sus familiares de sexo femenino con amenaza de quitarles la vida. De esta manera, los individuos se enfermaban psicológica y físicamente, perdían el valor activo de ser integrantes de prestigio de la familia indígena y, peor aún, de demostrar su identidad cultural.

La situación de los indígenas en relación con la autoridad

La administración era muy burocrática; todos los trámites se efectuaban a través del compadrazgo o del clientelismo. Siempre que los indígenas íbamos a realizar algún trámite, lo primero que pedían es que les diéramos agradados (regalos, como cuyes, gallinas y otros). Entonces, cuando les dábamos lo que pedían, ellos nos atendían y nos decían que regresáramos al siguiente mes para averiguar en qué estado se encontra-

ba el trámite. Si no les dábamos los regalos que pedían, no querían ni hablar bien, ni siquiera nos dejaban ingresar en las oficinas, diciendo que éramos indios y que íbamos a ensuciarlas. “Primerito, para ser atendidos, nos hacían sacar el sombrero y les debíamos decir patrón, caballero.”

El presidente del Municipio, el jefe político, el comisario nacional, los tenientes políticos en las parroquias y las otras autoridades nos tenían discriminación racial, porque los indios nos caracterizábamos por nuestro poncho, el cual teníamos siempre arrimado hacia un lado. Cuando presentábamos nuestras denuncias y acudíamos con nuestros problemas hacia el despacho de la autoridad, hasta al más humilde le mandaban preso y sin tener culpa, o sea, antes había justicia en favor de los mestizos, en favor de los que hablaban español.

A veces nos decían: “no entiendo lo que me hablan, tienen que ir a coger abogado para que él les pueda ayudar a solucionar los problemas que tienen”. Nosotros cogíamos abogados; para eso hasta teníamos que vender algo de nuestras tierras; pero los abogados interpretaban al revés el problema y nos hacían perder las demandas, a fin de sacar más plata al humilde campesino.

De esta manera, la etnia indígena se fragmentaba y se desvalorizaba en su forma de organizarse y relacionarse, incluso entre familiares. La discriminación de nuestra identidad cultural ha funcionado sólo para conveniencia personal de los patrones.

Los mestizos eran aprovechadores y oportunistas; sólo querían tener diálogo al rato de las campañas políticas, con el único propósito de sacar los votos; en donde engañaban diciendo que “ahora vamos a trabajar en favor del sector campesino, fomentando la ganadería, dando asistencia técnica, realizando obras de riego, infraestructura...”, que jamás realizaron. También nuestros padres han sido obligados porque, si no hacían lo que querían, los mestizos los ponían presos, diciendo que eran indios que querían violar las leyes, la Constitución y querían alzarse.

Existían irregularidades y ausencia de reconocimientos colectivos, lo que perjudicaba y desorientaba la dinámica organizativa. Este proceso se encadenaba desde las instancias administrativas de un municipio hasta los familiares que intervenían en negocios, en los programas o en los actos sacramentales de las poblaciones indígenas.

En el estado oligárquico de los terratenientes, cada vez se profundizaba más el egoísmo, el qué me im-

porta, para no involucrarse como un actor positivo en la acción organizativa para el desarrollo.

El sistema de elección y la actuación de las autoridades locales

Las autoridades locales estaban encabezadas por el jefe político, los tenientes políticos, el Registro Civil, las notarías.

En la época de los terratenientes, los analfabetos no tenían derecho al voto; siempre era el amo (patrón o patrona) quien, con anterioridad, se coordinaba con las cantineras para manipular y discriminar.

La labor judicial se realizaba a favor de las personas que habían dado los agrados de conformidad a las autoridades, aunque el problema fuera entre indígenas. Más aún si el indígena tenía problemas contra un mestizo; era multado y castigado con mayor represión, lo que capaz que destruía su valor como individuo de la sociedad, ya que no debía alzar la voz, debía saludar sacándose el sombrero, besando la mano, los pies y siempre estar disponible en cualquier momento, instancia, lugar, para los servicios que se le requiriera para beneficio personal.

La gestión municipal de entonces

En la administración de los mestizos, los indígenas nunca llegábamos a saber. Realizaron diferentes obras en la cabecera cantonal, obtuvieron maquinarias, equipo caminero, pero no atendían los pedidos de los campesinos e indígenas; manejaban mal los recursos económicos, realizaban pequeñas obras que justificaban volúmenes altos. Nunca hubo participación comunitaria en la toma de decisiones, el Municipio se componía y era manejado por algunas familias.

Dentro de la gestión municipal funcionaba el clientelismo y el compadrazgo. Además, existían personas intermediarias, encargadas de hacer gestiones, los llamados tinterillos, tinterillas, que funcionaban con regalos, agrados, según la clase de gestión y la entidad a donde había que realizarla.

Las comunidades, específicamente en la parroquia Matriz, siempre han sido tomadas en cuenta para mingas de limpieza de las calles, del cementerio, los trabajos de mantenimiento de la captación del agua para la parte urbana. Estas actividades se llevaban a cabo sin reconocimiento alguno, ni siquiera para las gestiones de sus comunidades, ya que sus solicitudes siempre

eran perdidas o definitivamente desaprobadas en el seno del Municipio.

El mundo indígena siempre estaba atento al llamado de las autoridades y gustoso de participar en las acciones que requería cualquier autoridad. Mas el indígena no tenía derecho a la educación, a la salud, peor aún, a la participación en el desarrollo local, ya que la oligarquía funcionaba desde los terratenientes hasta los mínimos, que se creían patrones y dueños exclusivos de los bienes municipales y otras entidades pertenecientes a toda la población.

Partiendo de su dinámica de servir, colaborar, demostrar la vivencia cultural, los indígenas eran sometidos a ciertas normas y reglas en la realización de las festividades tradicionales, como el Corpus Christi, la Pascua de resurrección, el día de San Pedro. En el tiempo de realizar las fiestas, tenían la obligación de pedir posada con anterioridad en una cantina; solamente debía consumirse dentro de ella, más no en otras cantinas.

En esto intervenía la religión, obligando a la preparación para los sacramentos con más de 15 días de anticipación. En la mayoría de ese tiempo a los hombres los tenían en las actividades agrícolas y a las mujeres, en quehaceres de la iglesia.

NUESTRO PROCESO ORGANIZATIVO

El poder comunal

Muchos analistas externos, que no conocen la realidad de la comuna, señalan que la comunidad es una organización homogénea, libre de todo conflicto interno, dirigida por un grupo de personas que sólo gustan cumplir sus aspiraciones personales en nombre de la comunidad, que ordenan a una masa que, sin mayores críticas e ingenua, se limita a cumplir las disposiciones emanadas de este grupo. Estos son criterios erróneos, propios de individuos que desconocen el funcionamiento interno de la comunidad.

En la comunidad existen una diversidad de criterios originados en el interés individual, familiar, en los lazos de parentesco (compadres, ahijados), en los grupos de afinidad. Éstos son los que en las sesiones o asambleas generales de comuneros definen los consensos para, posteriormente, transmitir y encargar al cabildo que cumpla y haga cumplir las resoluciones aprobadas. Por eso es común ver que para tomar una decisión, sobre tal o cual proyecto o programa, discuten en di-

versas asambleas la aceptación o la negación por la mayoría de los comuneros.

Las designaciones de los cabildos recaen generalmente en las personas con un mayor grado de preparación académica, que han estado inmersas en algunos partidos o movimientos políticos, que tienen relación con las instituciones gubernamentales u organizaciones no gubernamentales y que han demostrado capacidad de gestión, además de tener facilidad de palabra.

Luego de las designaciones, como cabezas de la comunidad ejercen ciertas reglas y normas aprobadas por la asamblea comunitaria y, a su vez, planifican las acciones anuales con la participación de sus moradores. En el poder comunal el cabildo es la máxima autoridad; es el que vela por el adelanto y la marcha de su organización de base, siguiendo el orden secuencial de actividades planificadas y el cumplimiento de inversiones.

Para entender la estructura administrativa de las comunas debemos partir de que en el régimen de haciendas (feudalismo y parte de capitalismo), el alcalde, el regidor (*varayuc*), eran autoridades de la comunidad designados por la alianza entre el cura párroco, el terrateniente y el teniente político. Con la promulgación de la ley de comunas, en 1937, y la de Reforma Agraria, en 1964, el cabildo ha tomado el nombre de la comuna a la cual representa legalmente. La estructura administrativa está integrada por el presidente, el vicepresidente, el secretario, el tesorero y el síndico.

En la actualidad, el primer mandatario del poder comunal es quien participa y es miembro activo del Parlamento Indígena, es quien interviene con planteamientos de necesidades y es quien conoce la distribución de presupuestos dentro del Comité de Desarrollo Local.

Estructura familiar

Las familias permanecen unidas, aunque se presentan algunos casos de divorcio, que suceden por lo general en el área urbana, para lo cual recurren ante los jueces competentes. En cambio en el medio rural, estos problemas son tratados en los núcleos familiares. Si el caso trasciende, son llamados al seno de la comunidad para procurar solucionar con la presencia del cabildo, los representantes de la Iglesia (católicos y evangélicos). En algunos casos son severamente castigados por las personas más ancianas en presencia de los comuneros.

El promedio de hijos por familia es de cuatro a cinco. Se nota claramente que los niños a partir de temprana edad se vinculan al trabajo familiar y comunita-

rio. Como fruto de las diversas migraciones, se está promoviendo el establecimiento del sistema semi-matriarcal de las familias rurales, aunque es esporádica la presencia de la mujer en la dirigencia formal de la comunidad.

La estructura familiar de la población indígena funciona de manera comunitaria y en su vida hay altos porcentajes de convivencia desde los abuelos hasta los nietos. Existen esfuerzos mancomunados y de integración desde el mayor hasta el más pequeño, respetando y valorando las actividades que realiza cada individuo. Es decir, todos aportan para todos, de donde nace el poder familiar para luego participar en la estructura comunal y, de igual forma, velar por las funciones del poder comunal.

Esta estructura define con claridad los espacios organizativos sociales, culturales, deportivos y económicos especificando un calendario agrícola de acuerdo con la realidad y la zona donde se habita.

Estructura administrativa y organizaciones

La estructura administrativa del Estado ecuatoriano es, en orden de importancia, así: provincia, cantón, parroquia y comuna. Como ya fue dicho, Guamote está constituido por tres parroquias: Palmira, Cebadas y Matriz. En éstas existen diferentes tipos de organizaciones de primer grado, tales como: comunidades, asociaciones, cooperativas, grupos de mujeres y barrios (véanse cuadros 4, 5 y 6).

Cuadro 4
Organizaciones de primer grado en la parroquia Cebadas

<i>Comunidades</i>			
1. Sanancaguan Alto	6. San Antonio de Cebadas	10. Gauron Cochabamba	14. Guarguallac Grande
2. Sanancaguan Grande	7. Tres Aguas	11. Bazan Grande	15. San Francisco de Cebadas
3. San José de Atillo	8. San Vicente de Tablillas	12. Gosoy San Luis	16. Yana Chaguar
4. Retén Ichubamba	9. Guanilchi	13. Tranca San Luis	17. Cecel Airon
5. Pancun Ichubamba			
<i>Cooperativas</i>			
1. Cooperativa Ichubamba Yasipan	2. Cooperativa de Transportes Unidos	3. Compañía Cebatrans S.A.	
<i>Asociaciones</i>			
1. Queseraloma	7. Yacuhuiñay	12. Tacmo Chacapalan	17. Tranca Pucara
2. Puca Totoras	8. Asoc. de Trab. Autón. El Cebadeñito	13. Asoc. de Apicultores Cecel Airon	18. Tranca Shulpug
3. Milmaguanchi		14. Airon Cruz	19. San Alberto
4. Retén Macalete	9. Rosas Pamba	15. Agricultores Sta. Teresita	20. Asoc. Trab. Unión Intishugshina
5. Ishbug Utucun	10. Vía Oriente	16. Guarguallag San Eduardo	21. Asoc. Trab. Progresistas Ichubamba
6. Ishbug Curiqinga	11. Cenan		
<i>Organizaciones de mujeres</i>			
1. Asoc. de Mujeres Tabial Pamba	10. Grupo de Mujeres Airon Cruz		
2. Asoc. de Mujeres Milmaguanchi	11. Grupo de Mujeres Tacmo Chaca		
3. Asoc. de Mujeres Progresistas Cebadas	12. Grupo de Mujeres Gauron		
4. Asoc. de Mujeres Victoria Camachi	13. Grupo de Mujeres Guanilchi		
5. Asoc. de Mujeres Guarguallag	14. Grupo de Mujeres Bazan Grande		
6. Grupo de Mujeres San Antonio	15. Grupo de Mujeres Tranca San Luis		
7. Grupo de Mujeres San Nicolás	16. Grupo de Mujeres Sanancaguan		
8. Grupo de Mujeres Gosy	17. Grupo de Mujeres San Alberto		
9. Grupo de Mujeres Retén Ichubamba	18. Grupo de Mujeres Ishbug		

Cuadro 5
Organizaciones de primer grado en la parroquia Matriz

<i>Barrios</i>			
1. San Juan		4. Los Palomos	6. La Victoria
2. San Borondón		5. Central	7. San Pedro
3. 24 de Mayo			
<i>Asociaciones</i>			
1. Trabajadores San Miguel de Cecel		3. Trabajadores San Nicolás de Telán	5. Trabajadores Agrícolas
2. Trabajadores San Miguel de Encalado Santa Teresita		4. Trabajadores Santa Cruz	6. Trabajadores Santa Ana
<i>Cooperativas</i>			
1. Transportes Línea Gris	2. Transportes Guamote		
<i>Comunidades</i>			
1. San José Mayorazgo	13. San José de Chacaza	24. Sablog San Isidro	35. San Francisco de Telán
2. Concepción El Molino	14. San Miguel de Chacaza	25. Sablog Gampala	36. San Lorenzo de Telán
3. San Antonio de Encalado	15. San Antonio de Chacaza Alto	26. Sablog San José	37. Santa Cruz de Alivia
4. Tejar Balbaneda	16. San Antonio de Chacaza 1	27. San Alfonso de Tiocajas	38. San Pablo de Guantung
5. Mercedes Cadena	17. Chanchan Tiocajas	28. San José de Cecel	39. Chismaute Larcapungo
6. Santa Cruz de Guamote	18. San Francisco de Sablog	29. Lirio San José	40. Gualipite
7. Santa Cruz de Lima	19. Santa Leticia	30. Lirio San Gonzalo	41. Guasan Santa Clarita
8. Santa Rosa de San Luis	20. Sablog Chico	31. Laime Capulispungo	42. San Pablo de Gramapamba
9. Achullay	21. Sablog Santa Marta	32. Laime San Carlos	43. Santa Rosa de Guadalupe
10. Santa Ana de Mancero	22. Cochaloma Totorillas	33. Chismaute Telán	44. San Pedro de Yacupamba
11. Santa Teresita	23. Sablog Rosa Inés	34. Chismaute Yuragrumi	45. Pull Chico
12. Santa Lucía Bravo			
<i>Organizaciones de mujeres</i>			
1. Achullay	11. Pull Chagmul	21. San Antonio de Chacaza	30. Santa Rosa de San Luis
2. San Miguel de Cecel	12. San José de Cecel	22. San Alfonso de Tiocajas	31. Pull Chico
3. Concepción El Molino	13. Asoc. Tunquiza	23. Laime San Carlos	32. San Juan
4. Mercedes Cadena	14. Unión y Progreso	24. Lirio San Gonzalo	33. Santa Rosa de Guadalupe
5. Santa Cruz de Guamote	15. San Antonio de Chacaza Alto	25. Lirio San José	34. Yacupamba
6. Santa Teresita	16. Chanchan Tiocajas	26. Barrio la Victoria	35. Jatun Pamba Gualipite
7. Santa Lucía Bravo	17. Tomaloma	27. Barrio San Borondón	36. Guantung
8. Chismaute Telán	18. Palacio Loma	28. Tejar Rayo Loma	37. Gramapamba
9. Chismaute Yuragrumi	19. San Antonio de Encalado	29. Sanancaguan Alto	38. Santa Rosa de Lima
10. San Lorenzo de Telán	20. Chismaute Larcapungo		
<i>Asociaciones</i>			
1. Trabajadores Agrícolas Galtes-Laime		4. Trabajadores Agrícolas Sara Chupa	
2. Trabajadores Agrícolas Letra		5. Trabajadores Pallapamba	
3. Trabajadores El Tacón			

ECUADOR

Cuadro 6
Organizaciones de primer grado en la parroquia Palmira

<i>Comunidades</i>			
1. Chausan Totorillas	7. San Vicente de Tipin	13. Galtés Laime	19. Atapo Quichalan
2. Chausan San Alfonso	8. San Juan de Tipin	14. Galtés San Juan	20. Atapo Culibrillas
3. San Francisco de Cuatro Esquinas	9. San José de Tipin	15. Palmira Dávalos	21. Atapo Quilluturo
4. San Miguel de Pomachaca	10. Rodeo Vaquería	16. Atapo la Dolorosa	22. Atapo Santa Elena
5. San Francisco de Bishut	11. Galtés Visñag	17. Atapo El Carmen	23. Atapo San Francisco
6. San Carlos de Tipin	12. Galtés Jatun Loma	18. Atapo Santa Cruz	24. Atapo Sillacajas
<i>Cooperativas</i>			
1. Galtés Cooperativa	2. Ambrosio Lasso	3. Forestal de Palmira	
<i>Grupos de mujeres</i>			
1. Lucerito de Belén	7. Galtés Ambrosio Lasso	12. Atapo Santa Cruz	
2. Pallapamba	8. Asociación Palmira	13. San Francisco de Bishut	
3. San Juan de Tipin	9. Galtés Laime	14. Sarachupa	
4. San Carlos de Tipin	10. Atapo El Carmen	15. San Miguel de Pomachaca	
5. San José de Tipin	11. Atapo Quichalan	16. Letra	
6. Galtés Jatun Loma			

Fuente: Trabajo de campo realizado por el equipo de investigación cantonal, proyecto ALA 93/17.
Elaboración: Segundo A. Chimbo y María Naula.

Cuadro 7
Organizaciones de primer grado en el cantón

<i>Tipo</i>	<i>Matriz</i>	<i>Cebadas</i>	<i>Palmira</i>	<i>Total</i>
Comunidades	45	17	24	86
Asociaciones	6	21	5	32
Grupos mujeres	38	18	16	72
Cooperativas	2	3	3	8
Barrios	7			7

El cantón Guamote está conformado por 218 organizaciones entre comunas, cooperativas, asociaciones, barrios, grupos de mujeres y OSGs, legalmente reconocidos o en proceso de reconocimiento.

Las organizaciones de base, a su vez, han constituido OSGs, con el objeto de lograr mayores reivindicaciones del Estado o de las ONGs dedicadas al desarrollo. Estas organizaciones no logran aglutinar a todas las comunas del cantón: un reducido número de éstas no son filiales de las ONGs.

Últimamente, con la asistencia del Proyecto de Desarrollo de la Mujer Rural en la provincia de Chimborazo (Proyecto ALA 93/17 Comunidad Económica Euro-

pea y Ministerio de Agricultura y Ganadería, MAG), se está promoviendo la constitución de una OSG que aglutine a grupos organizados de mujeres del cantón.

En torno a los servicios de agua entubada, y a fin de administrar de mejor forma este recurso o por la necesidad de contar con este servicio elemental, se han constituido en las comunas juntas administradoras de agua potable, promovidas por la Subsecretaría de Saneamiento Ambiental (SSA). De la misma manera, para la construcción de los canales y las acequias de riego se ha formado la Junta General de Regantes.

El área urbana de Guamote está organizada en barrios, algunos legalmente reconocidos otros aún sin re-

conocimiento oficial del Estado. Otro tipo de organizaciones en esta área son las asociaciones de comerciantes: Unión de Comerciantes del Mercado Mayorista de Guamote y la Asociación Nueva Unión.

En las cabeceras parroquiales también existen las juntas parroquiales, que son organismos de coordinación y representación del gobierno municipal (según la ley de régimen municipal).

Estructura del poder en las federaciones

La constitución de las OSGs es fruto de la necesidad de organizarse, ya sea por iniciativa de los comuneros o por sugerencia de la agencias para el desarrollo, a fin de intermediar entre las comunidades de base y las ONGs u organizaciones gubernamentales a fin de captar mayores recursos técnicos, financieros, para los proyectos de desarrollo y aliviar en algo las necesidades que tienen sus filiales. El mecanismo de nominación de sus representantes es similar al que se practica en la comunidad, es decir, por medio de consensos.

De la intermediación ante las instituciones, que era la idea inicial, han rebasado y demostrado que son capaces de trascender, al participar en forma activa en el ámbito político del cantón, de la provincia, del país e internacionalmente, dando claras muestras de que las OSGs dedican sus esfuerzos a desarrollar y ejecutar políticas de reivindicación social, como el derecho a la educación, al mejoramiento de la atención a la salud, a la infraestructura básica y a la identidad cultural.

En el intento de buscar el mejoramiento económico a través de proyectos o programas productivos a nivel comunitario, la mayor parte de las OSGs han fracasado. Esto se comprende si se considera que la economía del indígena no es comunitaria sino más bien familiar, así como por el clientelismo y el paternalismo fomentados por ciertas ONGs, grupos políticos y credos religiosos conformistas.

Gracias a la gestión de las OSGs, a la intervención del Municipio y de algunas ONGs dedicadas al desarrollo, la mayor parte de las comunidades del cantón tienen servicios básicos, como son: infraestructura, caminos vecinales, electricidad, letrinas, casas comunales, agua entubada, aulas escolares. En este momento surge la necesidad urgente de combatir el problema de la pobreza, mejorando los ingresos económicos en la misma comunidad, ya que muchos de los pobladores emigran a diferentes ciudades.

El proceso organizativo se inició con la participación de los sacerdotes jesuitas, en el año de 1970, con una evangelización de Iglesia viva, de cambios secuenciales debido a las actitudes racistas y egoístas hacia los indígenas. Las comunidades continúan formando sus líderes religiosos, tanto católicos como evangélicos, con la finalidad de producir cambios en el proceso de desarrollo de sus poblaciones.

En el año de 1979 se creó la Organización de Jatun Ayllu Cabildo (OJAC), legalmente reconocida por el Estado, la cual aglutinaba a muchas organizaciones de base que, de una u otra manera, buscaban el bienestar de la sociedad del cantón.

Luego, en el año de 1987, se constituyó un Comité Campesino con el objetivo de fortalecer las organizaciones de base que se dedicaban a la agricultura y a la ganadería. Este comité buscaba mejoras para los indígenas y campesinos en diferentes ONGs y otros organismos. A fin de tener una mayor representatividad ante las instituciones públicas y privadas, se vio en la necesidad de formar una OSG, que se denominó Unión de Comunidades Indígenas de Guamote (UCIG). Fue la primera organización cantonal; tuvo vida jurídica a partir del 20 de diciembre de 1991 y denunció muchas irregularidades existentes en el cantón. Las OSGs dirigen las necesidades comunales a las autoridades competentes, por medio de lo cual han demostrado su capacidad de gestión.

Cuadro 8
Organizaciones de segundo grado legalmente reconocidas

<i>Parroquia</i>	<i>Núm.</i>	<i>Razón social</i>	<i>Siglas</i>	<i>Bases</i>
Cebadas	1	Corporación de Organizaciones Indígenas de Cebadas	COICE	26
	2	Junta General de Usuarios del Sistema de Riego Cebadas	JGUC	5
Matriz	3	Unión de Organizaciones Indígenas de Guamote	UOCIG	13
	4	Corporación de Organizaciones Indígenas Sector Sablog	COSISA	9
	5	Consortio de Junta Administradora de Agua de Jatun Pamba		29
Palmira	6	Corporación de Organizaciones Indígenas de Palmira	COCIP	17
	7	Corporación de Organizaciones Indígenas de Guamote Palmira	CODIOIGPA	10

Cuadro 9
Organizaciones de segundo grado en proceso de constitución

<i>Parroquia</i>	<i>Núm.</i>	<i>Razón social</i>	<i>Siglas</i>	<i>Bases</i>
Cebadas	1	Unión de Iglesias Evangélicas de Cebadas	UNIEC	18
	2	Organización Jatun Aillu Cabildo	OJAC	26
Matriz	3	Organización de Mujeres de Segundo Grado del Cantón Guamote		70
	4	Organización de Segundo Grado de Los Atapos		8
Palmira	5	Organización de Segundo Grado de Los Tipines		5

Fuente: Trabajo de campo realizado por el equipo de investigación cantonal.

Las OSGs especifican sus objetivos con base en las necesidades planteadas por las comunidades. Así, la Corporación de Organizaciones Indígenas de Cebadas (COICE) planteó sus proyectos de desarrollo social organizativo, económico, político, priorizando áreas específicas, como es el vivero forestal y la relación directa e indirecta con sus bases.

La UOCIG creó microempresas de desarrollo grupal e individual de sus asociados para el procesamiento de cereales y el mejoramiento de la población agrícola. La COCIP, organización que agrupa a las comunidades de la parroquia Palmira, estableció ciertas maneras de valorizar los aspectos sociales y culturales de sus asociados.

La CODIOIGPA planteó específicamente el proyecto de riego Osogoche, que es de trascendental importancia pero de difícil financiamiento, por ser inmenso y, a su vez, se realizan los estudios de prefactibilidad.

La OJAC, una de las organizaciones originadas en la Iglesia católica, se ha propuesto integrar y desarrollar varios campos, sean éstos de beneficio social o económico, y más aún para proyectos sin afán de lucro y sin interferencia con sus bases.

En el año 1992, las comunidades indígenas de Guamote realizaron una asamblea cantonal en la sede de la Unión, en donde resolvieron por consenso la participación en el proceso electoral. En el seno de esta organización se designó candidato para la Presidencia Municipal al Sr. Mariano Curicama, originario del cantón Colta, a quien los indígenas vieron con suficiente capacidad, además de ser uno de los líderes que fundó la UOCIG, presidente de una cooperativa de transportes e instructor sindical capacitado por la CIOLS.

A partir de ese año el poder local está en manos de los indígenas, quienes han demostrado tener iniciativa en la administración y participación directa en las or-

ganizaciones para la toma de decisiones siempre apegadas a la ley de régimen municipal.

Durante la administración 1992-1996 los indígenas del cantón Guamote se sintieron muy orgullosos de que los indios sí sabemos administrar con capacidad, honradez y honorabilidad. Lo más importante es que ha habido comunicación y que siempre ha hecho quedar bien al sector rural, ha contribuido con obras comunitarias en todos los rincones del cantón, lo que ningún presidente anterior había hecho.

Al ver esta realidad, la sociedad cantonal ha confiado en los indígenas y, por eso, reeligió de alcalde a Mariano Curicama G. para un segundo período, 1996-2000, reconocido como gobierno seccional, dirigido por el alcalde y siete concejales, seis de ellos indígenas y uno del sector urbano. Éstos últimos, electos mediante voto popular, regidos por la Constitución política del Estado, la ley de régimen municipal, las ordenanzas municipales, y demás leyes vigentes en el país, cumplen las funciones de legisladores durante cuatro años.

En las últimas contiendas electorales ha funcionado lo que anteriormente anotamos: el construir consensos para nominar candidatos a elección popular, dando claras muestras de la convivencia comunitaria, cerrando el espacio al sistema de elección mediante representantes de partidos políticos tradicionales. Nos parece muy interesante observar y consolidar el logro de consensos con el sector mestizo (urbano), ya que antes éramos dos grupos totalmente antagónicos.

Proceso electoral (cómo participamos)

La ciudadanía guamoteña elige, mediante voto popular, a candidatos que representan a los partidos políticos legalmente constituidos y movimientos políticos independientes, amparados en la ley de elección

nes. A partir de 1996 el protagonismo en este campo es el de las organizaciones de base y las OSGs, las que, agrupadas en el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachacutik-Nuevo País, lograron reelegir al actual alcalde para un segundo período, 1996-2000.

Los partidos políticos tradicionales han perdido fuerza con la aparición de este movimiento, quedando relegados en orden de importancia los partidos políticos siguientes: Movimiento Popular Democrático (MPD), Democracia Popular (DP) e Izquierda Democrática (ID). Debe indicarse que, a raíz de la reforma de la Constitución política del Estado ecuatoriano, realizada en el período presidencial del Arq. Sixto Durán Ballén, se permite la participación de los independientes con candidatos a dignidades de elección popular.

De ahí que en Guamote surgiera el movimiento político independiente Unidos para Servir al Ecuador (UPSE), inspirado en la visión del Dr. René Manangón, médico evangelista que promovió el nombre de Dios y los evangélicos en este movimiento. En Guamote varios indígenas dirigentes, pastores evangélicos, incursionaron en este movimiento y participaron en las contiendas electorales con candidatos propios al margen de las organizaciones que promovían consensos para designar candidatos al gobierno local. Como fruto de ello obtuvieron resultados irrisorios y lo único que han logrado es confundir y dividir al sector indígena.

Las OSGs, conjuntamente con las organizaciones de base que no pertenecen a ninguna de las OSGs, crearon una Coordinadora Cantonal. Con las OSGs tenemos mayor representación y se han conseguido obras para las comunidades de base. La OSG es la voz de las comunidades para gestionar proyectos productivos a fin de solucionar los problemas sociales.

Asimismo, hemos logrado la liberación, luchar contra la discriminación y la marginación, porque antes un mestizo se sentía que era un rey frente a un indígena, y hoy existe un trato de igual a igual. Ha habido un cambio, aunque no en su totalidad, pero sí por lo menos en un 50 por ciento. También los intermediarios ya no explotan como anteriormente.

Además, existen autoridades indígenas en cargos de elección popular o de designación ejecutiva. En esto puede hacerse una diferenciación:

1. Cuando un indígena es nombrado autoridad y está bajo un control secuencial de los partidos políticos. Esto no da posibilidades de participación y democratización de sus sectores, es decir, solamente

se forma una escalera de orden jerárquico. De igual manera hemos tenido autoridades de designación ejecutiva que simplemente están inmersos bajo la vigilancia y el control del partido político o gremio que los auspició, o sea, esas autoridades sólo cumplían órdenes de sus superiores.

2. Caso que no sucede con las autoridades electas por una asamblea comunal, las OSGs y, últimamente, dentro del parámetro parlamentario, ya que estos individuos deben cumplir con la participación democrática propuesta por sus miembros, esto es, son controlados por su cantón, mas no por el orden jerárquico.

Ejemplo:

La elección de jefe político, comisario nacional y tenientes políticos del cantón se dio con base en una convocatoria de OSGs, a donde asistieron todos los cabildos de las comunidades para participar en ese acto solemne de los pueblos indígenas. De esa manera se nombraron personas con experiencia en el liderazgo y en la acción social que desarrollaban en sus comunidades, por lo cual la asamblea, llamada popular y constituyente, decidió elegir a mano alzada, solamente con el voto del presidente del cabildo de cada comunidad

DEMOCRATIZACIÓN DEL PODER LOCAL

Administración indígena municipal

Algo especial está ocurriendo en Guamote: un alcalde o municipio que es controlado por el Parlamento Indígena, integrado por los presidentes de los 114 cabildos del cantón. Un municipio que coordina con el Comité de Desarrollo Local, que está conformado por los representantes de las OSGs.

En 1992 se produjo un cambio que aseguró la representación política de la población mayoritaria: un indígena fue elegido alcalde del cantón. Este proceso de captación política fue planificado por las organizaciones indígenas desde 1979, aunque al principio sólo participaron en las elecciones como suplentes en las listas de candidatos de los mestizos. Luego, comenzaron colocando concejales indígenas en el Municipio, hasta asegurar que un indígena fuera nombrado alcalde. La selección de candidatos para alcalde se realizó con la participación de 80 comunidades, no en un grupo de amigos. En la primera elección se participó junto a la Izquierda Democrática.

El poder indígena de nuestro cantón es muy avanzado; tenemos mayor apertura de las autoridades cantonales y de las parroquias porque entre indígenas nos entendemos y conversamos en nuestro propio idioma (quichua). En esta administración trabajamos en coordinación con todas las organizaciones existentes en el cantón, con mística permanente.

Las labores de la administración indígena se dan de manera silenciosa pero decidida y se trabaja en forma tesonera para beneficio de la colectividad guamoteña, con obras consideradas prioritarias y de imposterable ejecución. Éstas se han llevado a cabo principalmente en los sectores históricamente marginados, que casi nunca recibieron nada, a excepción de las exigencias de contribuir con sus fuerzas y su vida al progreso de unos pocos.

Cabe anotar que se han hecho un sinnúmero de obras, en especial lo que es fundamental para la alimentación de los seres humanos: el agua potable. Cuando se hizo cargo del Municipio el representante indígena, teníamos agua únicamente en dos horarios diarios; ahora tenemos agua las 24 horas del día.

Entre las obras comunitarias, hay que mencionar, además del abasto de agua potable, las casas comunales, la luz eléctrica y las letrinas. Se han adoquinado unos 20 000 metros cuadrados de la cabecera cantonal y 30 000 de la parroquia Palmira. Se arreglaron el estadio, las aceras y los bordillos; se readecuaron el palacio municipal y los caminos vecinales; se construyeron el mercado para los productores, 80 dispensarios médicos, 19 centros de acopio para productos agrícolas y el gran sistema regional de agua potable, que vale unos 12 000 millones de sucres.

El Municipio trabaja ahora en el saneamiento ambiental, tratando de dotar de agua potable, no entubada, a todas las comunidades y a mejorar los caminos vecinales. Logramos que se reinicie una obra que había estado paralizada por más de 50 años: la construcción de la carretera Guamote-Macas, que estará terminada en dos años, si el gobierno otorga los recursos tal como está planificado.

Un jueves, día de feria, miles de indígenas se reúnen en la cabecera cantonal a vender sus productos. Miles de colores se unen y se mezclan: los colores de los ponchos y sombreros, de los borregos y de los cuyes, de las papas y las cebollas y de un cielo azul transparente que alumbra con su frescura a este pueblo trabajador. Un jueves, cualquier jueves, Mariano Curicama, alcalde

de Guamote, recibe entre 200 y 300 personas, aunque sólo sea para saludar la presencia del indígena. En nuestro municipio las puertas siempre están abiertas para las organizaciones, para sus propuestas.

Vamos adelante, con fe, con esperanza, con capacidad y mística de trabajo. Hacemos un llamado a la comprensión de nuestra visión de los problemas, a nuestra lucha para el bien de todos. Nuestro representante indígena, como alcalde del cantón Guamote, cree profundamente en la participación y, es más, la exige. Él destaca:

Éste es un municipio participativo, que coordina con las organizaciones campesinas, que les está pidiendo sugerencias y exigiendo la participación. Yo les he dicho: si ustedes me han nombrado, ustedes tienen que ayudarme a trabajar. No es cuestión de sólo elegir y dejarle solo al alcalde y luego criticar.

Mingas municipales

Desde 1993 tenemos una Asociación de Municipios de Chimborazo, que reúne a los diez alcaldes para hacer mingas municipales. Se reúnen una vez al mes. Allí planifican el traslado de los alcaldes en forma conjunta para hacer una gestión en la provincia. El presidente de la asociación es el alcalde de Alausí. El Municipio de Guamote tiene la suerte de estar en la Vicepresidencia. En la asociación participan los municipios de Cumandá, Chunchi, Alausí, Pallatanga, Penipe, Guano, Colta, Riobamba y Guamote.

En las mingas municipales trabajan con toda la maquinaria que tienen los municipios, una semana al mes en cada uno de ellos, según un sorteo. La primera minga se realizó hace cuatro años en Guamote. Fue un logro grande, porque al tener 20 volquetes, 10 tractores y otras máquinas, lo que podría haberse hecho en dos a tres años, se hizo en una semana.

El compromiso de esta agrupación demuestra la solidaridad desde una propuesta participativa, que es la minga, la cual nace de una versión indígena, sin mirar bandos políticos ni intereses personales, ya que en este grupo solamente Guamote participa con un alcalde indígena.

Cambio de actitudes

A fin de cambiar las actitudes de los empleados, que no querían aceptar que el indígena fuera su jefe, hemos tenido cursos de capacitación en procedimiento

parlamentario, auditoría del personal y relaciones humanas, porque cualquier persona que llegue tiene que ser bien tratada y considerada. Se ha automatizado el Municipio, conseguido vehículos para la administración y para trabajar en la comunidad. Ahora elaboramos el presupuesto con las OSGs.

Aunque los empleados son casi todos de una familia, estamos tratando de equilibrar poniendo gente profesional indígena. Recién hemos hecho entrar a cuatro en el Municipio. De acuerdo con las necesidades, esperamos que entren a trabajar dos o tres más.

La negociación de un contrato colectivo con los sindicalistas empleados del Municipio se hace frente al pueblo. Mediante el diálogo hemos hecho ver qué es lo que queremos los indígenas, hemos llegado a una concertación con los mestizos. Todavía hay un poco de abstención, pero esto suele darse en todas partes. La verdad es que ahora el Municipio es de todo el cantón.

Y como somos humanos

A veces hay dificultades económicas, dice el alcalde del cantón Guamote, porque no llega a tiempo el dinero. Sin embargo, hay comprensión de las comunidades y los dirigentes, porque nosotros sabemos exactamente el presupuesto cantonal, sabemos de qué ley recibimos tanto o cuánto, y siempre están informados de si ha llegado o no la plata.

En la entrevista realizada, el alcalde del cantón Guamote expresó:

También he cometido muchos errores; soy humano, de carne y hueso, y estoy a tiempo de rectificar. A veces pensaba manejar el Municipio como una comunidad. A veces he dado mucha confianza a los empleados, los trabajadores, lo que ha causado problemas. Son algunos errores que me han enseñado a vivir.

Continuará el momento especial

Como hemos planificado con mucho esfuerzo captar el poder político, el 97 por ciento de los indígenas de nuestro cantón asegura que va a haber otro indígena en el año 2000, y de nuestra misma línea, porque nuestro movimiento se está fortaleciendo más que en cualquier otra parte del país. El Parlamento Indígena, que se renueva cada año, va a condicionar al candidato a alcalde.

Guamote está atravesando un momento especial, con autoridades municipales en su 99 por ciento indí-

genas, el jefe político, el comisario nacional, los tenientes políticos indígenas elegidos por asamblea popular; es algo nuevo. Queremos que sea una ley que las autoridades sean electas en forma democrática y esto lo vamos a impulsar a través del Parlamento.

Luego de transcurrir procesos de actividades alternativas, el Parlamento Indígena y el Comité de Desarrollo Local deben ser institucionalizados a través de una ordenanza municipal. Al ser una instancia jurídica y activa de todos sus miembros, se constituirá y democratizará la participación de todos los sectores indígenas y urbanos.

Coordinación con las organizaciones de segundo grado

En Guamote existe una coordinación con todas las OSGs, organizaciones seccionales, barriales y de mujeres. Las organizaciones sociales son las que controlan las actividades del alcalde. También se ha buscado incluir en este proceso a los mestizos. En esta experiencia es interesante comprobar que, desde la ciudadanía y las organizaciones sociales, es posible estimular el desarrollo local en coordinación con el Municipio. En un cantón con altos índices de pobreza es fundamental impulsar el desarrollo.

Para abordar temas tales como la participación y los gobiernos locales, las nuevas formas de control social, la relación entre las organizaciones y el Municipio y el desarrollo local, conversamos con el alcalde de Guamote sobre su experiencia frente al “Palacio del Pueblo”, como se lo denomina en este municipio.

El Sr. Mariano Curicama dijo: “Acepto que estamos controlados y así debemos estar”. La organización social básica en nuestro cantón es la comuna, que tiene sustento legal jurídico en el Estado y es aceptada tradicionalmente por el campesino. Para asegurar que el proceso siga funcionando, conformamos el Comité de Desarrollo Local, integrado por 11 OSGs a nivel indígena, un representante del pueblo mestizo y el alcalde. Este comité ejecuta lo que decide el Parlamento Indígena.

En enero de 1996 se reunió la mayoría de la población del cantón y propuso la formación del Parlamento Indígena. El 25 y 26 de ese año se conformó con los 114 presidentes de cabildos. Pensamos que ellos debían ser parlamentarios porque a veces los dirigentes de las OSGs y las autoridades están politizados. En diciembre se cambia el cabildo de cada una de las comunidades. Entonces se renuevan los parlamentarios, para que no haya posibilidad de politización.

El Parlamento es la primera instancia del cantón. Los parlamentarios son los que planifican, dan el visto bueno para que cualquier ONG o institución trabaje en el cantón. En otras palabras, tienen que entrar saludando y por la puerta y no como hasta ahora, que entraban por la ventana y nos enterábamos cuando nos habían destruido la organización. El Parlamento Indígena planifica y dispone las obras que el Comité y el Municipio deben ejecutar. El poder decisivo viene del Parlamento.

El Comité de Desarrollo Local

Esta instancia de poder local surgió por una necesidad de lograr el desarrollo unificando instancias financieras y OSGs, principalmente con la finalidad de no duplicar obras de inversión de la misma categoría y clase en una comunidad; es decir, llegar a un entendimiento en materia de coordinación entre las ONGs y OSGs para poder alcanzar el desarrollo sin duplicar esfuerzos.

El Comité de Desarrollo Local tiene que resolver el financiamiento y la ejecución en forma conjunta con el Municipio. Como tenemos que basarnos en la ley, debemos aprobar todo en el consejo. Ahora planificamos obras incluso hasta el año 2000.

El Comité actúa como instancia de ejecución. Elabora proyectos, aporta a la creación de fuentes de trabajo, realiza el apoyo técnico para el desarrollo de las comunidades. Coordina con las instituciones de salud, educación y otras: un dirigente del Comité coordina con el director del hospital; otro, con el director de educación. El Comité hace un plan de desarrollo local para que cada organización no trabaje de manera independiente.

Tiene un presidente, un secretario y coordinadores. Todos son como vicepresidentes, para que no haya sectarismo ni descuido, porque hemos visto en muchas organizaciones que se forman cuadros grandes, pero dependiendo del cargo que asuman, asumen también la responsabilidad. Como vicepresidentes, todos tienen la posibilidad de asumir la Presidencia y nadie se siente desvalorizado.

El Comité es el eje de apoyo para cumplir con lo que necesita el pueblo. Hemos descentralizado el Municipio para que se controle desde las organizaciones. En este sentido, las comunidades apoyan al alcalde, no sólo como tal, sino como poder de desarrollo local.

En la antigüedad, nuestros padres y abuelos no estuvieron nunca en el poder. Nos han enseñado que es

una instancia superior y que no teníamos la posibilidad de estar en el Municipio. Queríamos derrumbar todo ese paternalismo, clientelismo, esa discriminación, porque éramos más del 90 por ciento de la población y siempre humillados por una minoría. Esto ha cambiado en su totalidad.

El cantón Guamote respecto a las políticas de desarrollo rural

El desarrollo local interesa no sólo al Municipio sino a las organizaciones sociales que tienen una visión más allá de la reivindicación inmediata, a fin de trabajar en forma mancomunada para alcanzar procesos de mayor importancia. Las organizaciones pueden ejercer el control social a través de espacios como el Parlamento Indígena y el Comité de Desarrollo Cantonal.

La participación es necesaria para enfrentar el clientelismo, el paternalismo, el cacicazgo y el compadrazgo, así como patrones influyentes. Para asegurar la participación se requieren organizaciones democráticas, iniciativas innovadoras y propuestas concretas, fortalecer la identidad, tener representantes legítimos, desarrollar actitudes positivas desde las instituciones y tener apertura para la concertación.

El espacio local permite potenciar la participación y el desarrollo local y nacional, fomentar la democracia, la igualdad y la ciudadanía. La gente conoce más elementos de su realidad, por lo cual maneja la información y puede definir propuestas con claridad.

Si en el futuro no está Mariano Curicama, no importa. Hay nuevos líderes, existe el Parlamento Indígena, que debe controlar la participación de cada uno de nosotros, y el Comité de Desarrollo Local.

Queremos que el Municipio de Guamote se transforme en productivo, para generar fuentes de trabajo y tratar de restar la migración. En caso contrario, hay compañeros que en las grandes ciudades no comen y están en las calles por traer la plata a sus casas.

Queremos olvidar el paternalismo que nos ha causado mucho daño, porque lo que no cuesta, no duele. Si una comunidad necesita una obra, preguntamos cuál es la contraparte, con mano de obra o materiales, caso contrario el Municipio no puede hacer ninguna obra, sino de qué apoyo económico y social estaríamos hablando, de qué organización y participación estaríamos hablando.

En el cantón Guamote tenemos una microempresa indígena campesina que es la procesadora de qui-

na; damos crédito en especie, semilla, fertilizantes. Cuando está la cosecha, el productor tiene que venderla a la empresa, que es nuestra, evitando los intermediarios. A través de una organización entregamos al Ministerio de Salud la leche avena.

Tenemos otras microempresas campesinas, en piscicultura, elaboración de abono orgánico a través de la lombricultura, procesamiento de cereales. Estamos ejecutando un gran proyecto forestal, gracias a la Fundación Interamericana; ya tenemos firmado un gran convenio con la finalidad de ver algún día verde el cantón porque, en el momento, el 90 por ciento está erosionado.

El Municipio es un espacio de representación ciudadana, con un territorio y una forma de gobierno en los cuales todos deben sentirse responsables de su desarrollo. El Municipio tiene que asumir un rol de promotor del desarrollo económico, social y cultural. Esto implica definir una visión e identidad del trabajo, la infraestructura y las necesidades básicas, impulsar la participación, desarrollar la capacidad institucional, coordinar con los diversos actores y generar espacios de comunicación, fomentando la ciudadanía.

El Comité de Desarrollo Local, como una instancia técnica del Parlamento Indígena, conformado por las OSGs en coordinación con el Municipio, ha logrado recuperar bienes muebles e inmuebles:

1. Hacienda de Totorillas, en comodato por 20 años (capacitación, forestación y abono orgánico).
2. La infraestructura del ex proyecto de Desarrollo Rural Integral (DRI) Guamote, en comodato por diez años.
3. El proyecto de forestación con la Fundación Interamericana.

Con estos antecedentes, en los últimos seis años, teniendo como actores principales a los dirigentes jóvenes, algunas OSGs y al actual alcalde indígena y, como coyuntura general, el agravamiento de las condiciones socioeconómicas de las 114 comunidades de Guamote y la creciente insatisfacción de la población, se tomaron algunas decisiones colectivas importantes:

- a) Evaluar los 30 años de desarrollo estatal y privado auspiciado por las instituciones en la comunidades y sectores urbanos del cantón.

El Parlamento Indígena de Guamote

En este contexto general, durante el mes de julio de 1997, en Asamblea General de las 114 comunidades indígenas convocadas para este efecto, representadas por los presidentes de los cabildos, se resolvió, en primer lugar, la constitución del Parlamento Indígena de Guamote.

El Parlamento es la principal instancia del cantón, por encima del Municipio, “si no tenemos miedo que nos cesen en funciones. Nosotros hemos dicho no, mientras estemos trabajando de acuerdo con ellos, no tenemos, y en segundo lugar, si hay mejores líderes que nosotros, para nosotros es mejor para que compartamos responsabilidades. Acepto que estamos controlados y así debemos estar, para que no nos desviemos”.

En el Parlamento tenemos cinco compañeros elegidos: presidente y vicepresidente, tesorero, secretario y asesor jurídico. No aparecen las organizaciones de mujeres porque en una misma comunidad existe la organización de mujeres, la asociación, la cooperativa, entonces optamos porque sea solamente el cabildo, que es el representante legal. De todas maneras hay mujeres, incluso en la directiva, porque en algunas comunidades son dirigentes del cabildo.

De la finalidad y de los objetivos del Parlamento Indígena

El Parlamento Indígena se constituyó con la finalidad de contribuir al verdadero desarrollo socioeconómico, cultural y político de la población de las 114 comunidades indígenas y del centro urbano del cantón, dictando las políticas generales de desarrollo y administrando su cumplimiento por parte de todos los sectores institucionales y sociales ampliados en esta tarea.

- ◆ Para lograr esta finalidad, el Parlamento propone la consecución de los objetivos siguientes:
- ◆ Fomentar y consolidar la organización, coordinación y solidaridad entre todas las comunidades y sectores urbanos del cantón, sin discriminación política ni religiosa.
- ◆ Definir, con la participación de las 114 comunidades de base, sus OSGs, el desarrollo de las prioridades locales y regionales y concretarlas en el plan único de “Desarrollo Cantonal”, instrumento que esta-

- rá vigente y deberá ser observado obligatoriamente en el cantón Guamote, durante los próximos 10-15 años.
- ◆ Favorecer, por todos los medios, la gestión social organizada de la población en el desarrollo local, así como su corresponsabilidad en la ejecución de todos los proyectos, programas y actividades contempladas en el plan único de desarrollo cantonal.
- ◆ Dictar los reglamentos instructivos y otras disposiciones legales que permitan normar la participación social e institucional y la consecución de los objetivos del Parlamento Indígena.
- ◆ Es necesario crear fuentes de trabajo para disminuir el problema de la migración que afecta a las comunidades.
- ◆ Es indispensable proteger los recursos naturales para que se detenga la erosión, cada vez más grave y general, que afecta a todas las comunidades.
- ◆ Hay que trabajar para defender la salud de la población, en especial en forma preventiva.
- ◆ Se debe capacitar a dirigentes, autoridades indígenas, promotores y comuneros de base, hombres y mujeres, de manera especializada, con niveles de calidad, eficiencia y de acuerdo con las necesidades.

CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES

Tendencias actuales del desarrollo local

Los talleres de capacitación realizados para dinamizar el proceso de constitución del Parlamento Indígena y el Comité de Desarrollo Local incluyeron un primer nivel de diagnóstico sobre la situación del desarrollo alcanzado por las comunidades y los centros urbanos del cantón en los últimos 30 años y, también, una aproximación inicial acerca de los criterios de los dirigentes de las comunidades y OSGs asistentes a estos talleres, sobre lo que debe ser el verdadero desarrollo cantonal.

Desde el punto de vista metodológico, partimos de identificar lo que ha sido el desarrollo realizado por las instituciones estatales y entidades particulares en el período mencionado en el cantón, y lo que las comunidades creen que es el verdadero desarrollo y cómo es posible lograrlo.

En forma general, las instituciones no respetaron la manera de pensar de las comunidades, sus necesidades más importantes, sus prioridades, sus valores culturales, su organización. Casi nunca el indígena fue sujeto de ese desarrollo, sino objeto de esos proyectos, en los cuales, además, las decisiones no fueron compartidas, sino casi siempre vinieron desde arriba. Por lo tanto:

- ◆ Es necesario que los terrenos destinados a la agricultura produzcan más y den mejores cosechas, tanto para disponer de más alimentos para la subsistencia, como para mejorar la relación con el mercado.
- ◆ Ya no se deben entregar a los comerciantes todos los productos obtenidos, se debe industrializar en las comunidades todo lo que sea posible: cereales, cueros, leche, ganado bovino y porcino, madera, papas, habas, lana.
- ◆ Que la creación de fuentes de trabajo y la generación de riqueza se distribuya con equidad y justicia.
- ◆ Que la población indígena y de los centros urbanos sea la que participe directamente, en todos los niveles, decidiendo sobre este desarrollo, porque es su destino futuro.
- ◆ Que tenga presente la necesidad de fortalecer la identidad de los pueblos indígenas y sus valores culturales.
- ◆ Que el desarrollo local sea un medio para fortalecer la participación política de la población en el desarrollo regional y nacional, en forma autónoma y democrática.

El desarrollo de las comunidades debe tener en cuenta

Algunas prioridades para conseguir este desarrollo

- ◆ Ejecutar los proyectos de riego pendientes en distintas comunidades; el arreglo y la construcción de pequeños sistemas de ejecución de los proyectos de gran repercusión en la vida económica de la población; en Osogoché, para aproximadamente 5 000 hectáreas de irrigación; en Atillo, para 1 000 a 2 000 hectáreas.
- ◆ Recuperar los suelos que hoy están pobres y producen poco. En muchos lugares la tierra está erosionada y a corto plazo no producirá nada. Se necesita realizar programas de recuperación manual y mecanizada de la mayor parte de los suelos en el cantón, para obtener mejores cosechas y fortalecer la economía familiar.
- ◆ Empezar amplios programas de reforestación y agroforestería para proteger la tierra de la erosión, favorecer la protección de los suelos agrícolas y mejorar el ambiente.

- ◆ Hacer un trabajo serio para proteger y mejorar la salud de la población.
- ◆ Poner en funcionamiento agroindustrias que creen trabajo en las comunidades.
- ◆ Capacitar a los que van a trabajar siendo emigrantes para que mejoren sus ingresos por la labor que realizan.
- ◆ Conseguir el apoyo de instituciones comprometidas y solidarias con este nuevo desarrollo para el cantón Guamote.

Este desarrollo local se realizará

- ◆ Con el pensamiento, los criterios, las prioridades y la decisión de trabajo de las 114 comunidades indígenas y de la población de los sectores urbanos de Guamote.
- ◆ Con el aporte que debe conseguirse de las entidades estatales, cuya obligación es el desarrollo socioeconómico de los sectores pobres del país.
- ◆ Con el apoyo de entidades particulares, que estén de acuerdo con los intereses y objetivos de la organización local, y que sean solidarias con su situación económica y social.
- ◆ Con la conducción del Parlamento Indígena, que dictará políticas generales y específicas que hagan posible el nuevo desarrollo local.
- ◆ Con el trabajo operativo del Comité de Desarrollo Local, organismo ejecutor de los proyectos, planes o programas estructurales como respuesta a las políticas establecidas por el Parlamento. Este trabajo deberá ser estrechamente coordinado con el apoyo institucional, gubernamental y privado.
- ◆ Sobre esta base de contenidos y estrategias de desarrollo local será posible que se logre de manera progresiva, en los próximos 20 a 30 años, el cambio de las condiciones socioeconómicas y políticas de nuestra población.

La cultura y el desarrollo local

¿Cómo valoramos nuestra cultura en el desarrollo local?

- ◆ En los cultivos, al mantener nuestras tierras con nuestros propios esfuerzos, con abonos naturales;

no talando los bosques exóticos ni naturales. Debemos cultivar la tierra con menos maquinaria agrícola y no ocupar los insumos químicos en la curación de los cultivos.

- ◆ Con las ideas, reuniéndonos con todos los dirigentes de las comunidades.
- ◆ Al compartir con los demás: idioma, carácter, actividades diarias, manualidades, trabajos agrícolas, comidas típicas, reglamentos y leyes a nivel comunal.

¿Cómo valoramos nuestra economía en el desarrollo local?

- ◆ Valoramos la economía por nuestros esfuerzos, cultivando nuestra tierra y manteniéndola para que no se enferme y cuidando nuestros animales.
- ◆ Cuidar las comunidades, conjuntamente con las directivas y bases, así podemos mejorar nuestra economía.
- ◆ Al organizar proyectos en beneficio comunal, con futura aspiración para nuestros hijos.

¿Cómo debemos valorar la política propia en el desarrollo local?

- ◆ Valoramos nuestra política respetándonos unos a otros en lo personal y en las organizaciones, sin discriminación por razones de raza, religión y costumbres.
- ◆ Haciendo leyes propias, no dejándonos convencer por los paternalismos, reuniéndonos con los presidentes de las comunidades.
- ◆ Organizando ideas, con respeto mutuo, sin engaños de ofertas politiqueras.

¿De qué manera nos relacionamos en la sociedad para el desarrollo local?

- ◆ Sin distinción de religión, sin discriminación de identidad o cultura propia de cada organización de nuestra sociedad, siempre manteniéndonos unidos, valorizando nuestra identidad.

LOS QUICHUA-OTAVALO: ECONOMÍA E IDENTIDAD

Productores artesanales y comerciantes de Otavalo*

Mario Conejo, José Yamberla, Imbaya Cachiguango

INTRODUCCIÓN

Queremos compartir

Nuestra historia, como la de todos los pueblos indígenas de este continente, es milenaria, pero en esta oportunidad pretendemos compartir con ustedes, y con nuestras nuevas generaciones, la experiencia vivida por nosotros en las seis últimas décadas, esto es, a partir de los años cuarenta.

Los quichua-otavalo somos considerados un pueblo de características singulares, por algunas cualidades que nos destacan y que “explican el éxito alcanzado” en los aspectos materiales y culturales. Con frecuencia nos nombran en los discursos de los políticos, en las disertaciones de los analistas y en los medios de comunicación, para ponernos como ejemplo a seguirse por otros pueblos.

Se ha dicho y escrito mucho sobre nosotros, a veces, exagerando en las generosas apreciaciones y análisis, otras, llegando incluso a tergiversar la realidad. Ésta es una primera oportunidad en que, a partir de nuestras propias percepciones y vivencias, nos autodescribimos y analizamos. Queremos contarles a nuestros hermanos indígenas, tanto nuestras potencialidades, cualidades y virtudes, como nuestros problemas, defectos y debilidades. De esta manera, si nuestra experiencia ha de servir de algo, sea en la medida en que nuestra versión va dirigida de hermano a hermano. No pretendemos decir con esto que nuestra versión sea acabada, completa, pero sí es la apreciación de un equipo de trabajo conformado por artesanos y comerciantes quichua-otavalo, que hemos estado involucrados en esta experiencia y que, en el proceso de reflexión, hemos logrado involucrar a muchos *runas* de tres generaciones, que han podido contarnos sobre los últimos sesenta años.

Cierto que una parte de nuestro pueblo ha alcanzado un relativo éxito económico y que sus condiciones de vida han mejorado notablemente. Hablamos de un sector minoritario, pero significativo, que a partir de la década de 1940 inició un proceso nuevo, digamos moderno, en la medida en que nos vinculamos más estrechamente a la economía capitalista. Este proceso ha sido una experiencia difícil, decepcionante, llena de tropiezos y fracasos que, en alguna medida, han podido ser superados, gracias a la perseverancia, al gran espíritu de lucha, a la gran capacidad de adaptación y a la autoestima de nuestra gente, así como a ciertas condiciones y circunstancias históricas que hemos aprovechado al máximo.

En la primera parte de este trabajo, nos proponemos analizar la situación de nuestras familias en los años cuarenta y cincuenta, período en el cual se inició un proceso migratorio desde nuestras comunidades hasta las principales ciudades del país y a los países vecinos, marcando una etapa fundamental y decisiva para el posterior desarrollo de la producción y comercialización de los tejidos. En este contexto, analizamos un segundo flujo migratorio que se produjo en la década de 1970, esta vez, los quichua-otavalo nos proyectamos a nivel internacional, incursionando en los mercados de Norteamérica y Europa.

En la segunda, intentamos explicar los factores que, desde nuestro punto de vista, posibilitaron el “éxito” económico alcanzado, para luego realizar un diagnóstico de la presente situación, referido a las condiciones actuales de la producción y del mercado.

Finalmente, hacemos una aproximación a la significación y al impacto que este proceso tiene en la economía y sociedad del cantón Otavalo, la provincia y el país; una comparación del Otavalo de los años setenta y el actual, tanto en términos socioeconómicos como políticos y culturales. Esto nos permite observar el alcance de los profundos cambios experimentados por la ciudad de Otavalo, su conformación económica social, sus actitudes y comportamientos en virtud del proceso

* Coordinación: José María Cabascango
(ECUADOR RUNACUNAPAC RICHARIMUI)
Asesoría: Natalia Wray

desarrollado y protagonizado por nosotros “los indios” quichua-otavalo.

El objetivo de este trabajo es compartir nuestra experiencia con todos los *mashis*. De manera particular, aspiramos a que estas experiencias y autorreflexiones se constituyan en fuente de inspiración y motivación para nuestro pueblo y, en particular, para las nuevas generaciones de quichua-otavalo que enfrentan el reto histórico de proyectarse, en el próximo milenio, en todos los niveles: económico, social, cultural y político, haciendo honor a tanto sacrificio de nuestros *jatucus*, *jatun taitas* (mayores), a su resistencia, a ese gran espíritu de superación e independencia, a esa herencia que nos permite reconocernos, con rostro y personalidad propias, como quichua-otavalo. Y, como pueblo, presentarnos ante el próximo milenio fortalecidos, con clara visión de futuro.

UBICACIÓN GEOGRÁFICA

Vivimos entre lagos y montañas

Las 97 comunas quichua-otavalo nos encontramos a 110 kilómetros al norte de Quito, capital de Ecuador. Otavalo es la cabecera cantonal que pertenece a la provincia de Imbabura, cuya capital, Ibarra, se encuentra a 25 kilómetros más al norte.

Los otavalo vivimos en un valle alargado, que se extiende entre lomas y las prolongaciones de los volcanes: Taita Imbabura al oriente, el Mojanda al sur, y Mama Cotacachi al occidente, unidos a través del nudo de Mojanda, conformando un cerco natural y presentando un marco de grandes contrastes, en un paisaje que se completa con la presencia de hermosas lagunas, como Imbacocho (San Pablo), Caricucha (laguna varón), Guarmicucha (laguna hembra) y Yanacucha (laguna negra), ubicadas en el macizo de Mojanda.

Dos ríos atraviesan la parte central de la ciudad de Otavalo: el Tejar, que nace en la laguna de Caricocha, y el Machángara, que nace en el Mojanda. Hacia el norte de la ciudad, el río Jatunyacu (río grande) separa la ciudad de la comunidad indígena Peguche.

La ciudad de Otavalo, centro comercial, administrativo y eclesiástico, está rodeada de comunidades quichua que pertenecemos a once parroquias rurales (Ilumán, Miguel Egas Cabezas, San Pablo, González Suárez, San Rafael, Eugenio Espejo, Quichinche, Selva Alegre, Pataqui, Jordán y San Luis), conformando el can-

tón Otavalo, donde convivimos entre quichua-otavalo, quichua-cayambi y mestizos.

El cantón Otavalo es una zona donde nosotros, los quichua-otavalo, constituimos una alta concentración de la población. Nuestra presencia, dentro del perímetro urbano de la ciudad, y las características socioeconómicas que rodean a este hecho, son quizá uno de los aspectos que se destacan en el proceso de profunda transformación que ha experimentado Otavalo en las últimas décadas.

A nivel de la economía, en Otavalo no se ha desarrollado la gran industria. A excepción de la fábrica de cementos Selva Alegre y de la fábrica de textiles Pinto, las demás actividades siguen siendo igual que antes: el pequeño y mediano comercio, la agricultura, la ganadería y la artesanía. Ésta última ha alcanzado una gran dinámica a partir de los años ochenta, provocando un proceso de diversificación y dinamización de nuevas actividades económicas, fundamentalmente de servicios, tanto turísticos (hoteles, residenciales, hosterías y pensiones, restaurantes, salas de música, bares, cafeterías y agencias de turismo, entre otros), como de aquellos ligados a las necesidades de la producción y comercialización de artesanías (bancos, agencias de exportaciones, distribuidoras de insumos y materias primas, de maquinaria y repuestos industriales, y transporte) (véase Anexo I).

En el contexto del auge artesanal es muy significativa la presencia del capital financiero en Otavalo, expresada en varios bancos, agencias financieras y cooperativas de ahorro y crédito.

Otavalo es una ciudad pequeña en la que convivimos indios y mestizos, que ha experimentado profundos cambios en su conformación socioeconómica. Nuestra presencia, como un pueblo que asumimos una conciencia de tal y nos proyectamos, constituyéndonos en actores económicos y políticos decisivos en el futuro de la ciudad, contribuyendo de manera significativa al desarrollo del cantón, de la provincia y del país, hacen de Otavalo un caso particular, donde es posible vislumbrar el germen de una sociedad pluricultural democrática.

LOS QUICHUA-OTAVALO EN LA HISTORIA

Somos hijos de mindaláes

Como destacan algunos historiadores, los quichua-otavalo somos un pueblo que tenemos una larga

tradición como tejedores y comerciantes. Así, Frank Salomon nos habla de la presencia en nuestra región de “mindaláes”, antiguos mercaderes que desarrollaban su actividad bajo el control cacical y que estaban sujetos al pago de tributos en oro, mantas y chaquira de hueso blanco o colorado (Carranza 1582, 1945: 88, citado por Salomon 1980).

En este sentido, podemos entender que los mercaderes otavalo, es decir, los mindaláes, eran los encargados de realizar el intercambio de productos y facilitar el abastecimiento de los mismos dentro de la región. Para el efecto, nuestros mindaláes establecieron relaciones directas e indirectas tanto hacia el oeste como al este de la región de Otavalo.

Del occidente, de las tierras bajas como Lita, Quilca, Chasqui e Intag, se proveían de algodón y coca, principalmente de Cahuasqui, que presentaba mejores condiciones de producción por su clima.

En Pimampiro, Coange y Ambuquí (provincia de Imbabura), se abastecían de coca y sal. A cambio del algodón, la coca y la sal, los mindaláes otavalo entregaban productos agrícolas, como maíz, frijoles, trigo y legumbres, pero también intercambiaban con productos elaborados, como tejidos y cerámica. No se limitaban a proveer de los productos indispensables para la supervivencia, sino que, además, se dedicaban a traer mercancías de tipo decorativo, productos exóticos muy apreciados en nuestra región.

Si bien los mindaláes constituían una élite especializada en el comercio e intercambio, el resto de la gente también comercializaba y practicaba el intercambio necesario para satisfacer sus necesidades.

Otra particularidad de nuestro pueblo es la de ser tejedores. Si bien todos los pueblos indígenas habían desarrollado el conocimiento textil, para nosotros la actividad textil era la principal fuente de ingresos.

Antes de la presencia incásica y europea, los quichua-otavalo producíamos tejidos que utilizábamos para el intercambio y formaban parte de los tributos a los que estábamos obligados. Los incas, por ejemplo, lograron la recaudación de los impuestos en trabajo y en telas, conservando las relaciones preexistentes entre nuestra gente, permitiéndonos los cultivos en el ayllu, el mantenimiento de las tierras comunales, al mismo tiempo que producir telas de lana o de algodón. De esta manera, los incas se abastecían de alimentos y telas que les permitían atender las necesidades de la élite administrativa, militar y religiosa. Las telas finas eran

también objeto de gran prestigio y, como tales, utilizadas frecuentemente para reforzar y aumentar el poder político (Murra 1962, 1975, citado por Meier 1996).

Por agosto de 1534 llegaron los españoles a nuestra región “... atraídos por la leyenda de los tesoros del templo de Caranqui” (Villavicencio 1973: 28); sin embargo, se llevaron una gran decepción, pues se encontraron con una población numerosa que se dedicaba principalmente a la producción agrícola (Meier 1996: 71).

Los españoles no estaban satisfechos con la sola apropiación del excedente producido por la sociedad que habían conquistado... La producción de telas era para esa época la mejor opción. La población indígena era especialmente hábil en este oficio y además había una gran demanda de telas tanto desde las minas del Perú como de la Nueva Granada (Meier, *op. cit.*, 71).

Tejiendo para los obrajes

Los españoles encontraron, en la habilidad que nuestro pueblo tenía para tejer, la posibilidad de desarrollar una economía que les permitiese satisfacer su codicia, instaurando la mita obrajera para la producción de telas.

Los obrajes eran centros de producción de tejidos que requerían para su funcionamiento contar con

...grandes rebaños de ovejas, con indios pastores que los cuidasen, un tropel de esquiladores y lavadores de la lana para que ella pasara al hilado, que lo hacían indios especializados. Una vez transformada la lana en hilo, la trasladaban a los urdidores, quienes colocaban este hilo en los telares para que otros la tejieran. Salida la tela, había que tinturarla, empleando obreros conocedores del oficio, y luego iba donde los tundidores, percheros y bataneros, concluyendo con las medidas del producto y su peso (Descalzi, citado por San Félix 1988: 271).

Es decir, constituían verdaderos complejos, que controlaban la tierra, los recursos y la población indígena.

Para asegurar el abastecimiento de mano de obra, nuestros *ayllucuna* estaban obligados a mantener un número de trabajadores de manera constante, a fin de pagar los tributos impuestos por la Corona.

Dadas las condiciones de explotación a las que fue sometida nuestra gente, trabajar en los obrajes resultaba casi una condena a muerte, sometidos a largas jornadas de trabajo, a mala alimentación y al maltrato.

Muchos prefirieron la muerte, suicidándose o huyendo de sus *ayllucuna* o de los obrajes, internándose en las montañas, antes que ser esclavizados en los mismos, lo cual agravaba la situación de los que quedaban por la vigencia de la ley antes expuesta. Las madres, al nacer un hijo varón, preferían matarlo para que no sufrieran la crueldad de los españoles.

Para 1681, se tiene información sobre dos obrajes pertenecientes a la Corona española: el de San Luis de Otavalo, fundado en 1549, y el de Peguche, instaurado en 1620 (Rivera 1988: 25); aunque, en la monografía de Otavalo de Álvaro San Félix se registra que el obraje de Otavalo existía desde 1580 y el de Peguche desde 1613. Además, este autor consigna el obraje de la Laguna o Valparaíso, ubicado en el desagadero de la laguna de Imbacochoa (San Félix 1988: 267).

Hacia 1700 “había, aparte del Obraje comunal, dos talleres con licencia y al menos cinco talleres privados ilegales y el número de estos últimos se mantuvo en crecimiento. Alrededor de 1780 había al menos diez obrajes privados en Otavalo” (Tyner 1976: 162 y 315, citado por Meier 1996: 81).

En los centros obrajeros, los españoles aprovecharon la fuerza, las habilidades, los conocimientos y la tecnología de nuestro pueblo para la producción textil, a los que sumaron su tecnología a fin de aumentar la producción. Los quichua-otavalo asimilamos las nuevas tecnologías y los conocimientos traídos por los españoles en la rama textil, aporte que será muy bien aprovechado por nuestra gente en las etapas posteriores.

Si bien la producción obrajera fue la que en mayor medida abasteció al mercado, la producción doméstica indígena también estuvo presente en dicho abastecimiento. Así,

...para 1820, el 54% de la población indígena estaba categorizada como “suelos”, es decir, mano de obra desligada de sus comunidades de origen pero inserta en diversas formas de producción, especialmente en el complejo mencionado [en el contexto de los complejos hacienda-obraje, los indígenas desarrollaron iniciativas y estrategias que les permitieron asegurar condiciones de mayor independencia. Su tradición y experiencia como mindaláes en esta estrategia fue de fundamental importancia]. Bajo este espectro y en base al conocimiento previamente adquirido en los obrajes, catapultaron redes de comercialización de sus productos hacia sitios lejanos como el colombiano (Rivera 1988: 37).

Los lienzos de algodón bastante finos, encajes, bordados, ponchos de macana, mantelería, colgadura

de camas labradas, que producía nuestra gente, constituyó el 40 por ciento del total de ropas introducidas desde la Audiencia de Quito a ciudades lejanas como Medellín, en el periodo 1740-1805 (Fondo Jijón y Caamaño, Serie misceláneos, citado por Rivera: 35-36).

De esta manera, podemos decir que los quichua-otavalo supimos aprovechar al máximo las oportunidades frente a la crisis de los grandes obrajes, provocada por factores internos y externos. Los indios a pesar de la explotación y los impuestos a los que fuimos sometidos nos inscribimos en una red de producción y comercialización que continúa hasta nuestros días. De hecho, hasta la actualidad, el mercado colombiano tiene una significativa importancia para la producción textil de nuestro pueblo.

SITUACIÓN EN LA DÉCADA DE 1940

Otavalo

En el Otavalo de los años cuarenta era muy marcada la diferenciación social, económica, política, cultural y espacial entre los blancos y mestizos, por un lado, y nosotros, los “indios”, por otro. Mientras nosotros (nuestros abuelos) vivíamos en el campo, conformando comunidades alrededor de los centros parroquiales y circundando la ciudad, los blancos y mestizos ocupaban el espacio urbano de la ciudad y de los centros parroquiales, aunque también, en número reducido, nuestra gente estaba presente.

Desde la colonia se definió la idea de la construcción de espacios exclusivos para residencia de los blancos, así como el lugar de vida propio para nosotros, los indios. Asimismo, los trabajos estaban asignados de acuerdo con la pertenencia a uno u otro grupo. Mientras el trabajo manual, el trabajo duro y sucio, que exigía esfuerzo y sacrificio, era despreciado por los blancos y mestizos, éstos se autoasignaban las tareas menos exigentes.

Uno de los aspectos en los que se aprecia esta diferenciación, es el ocupacional. De acuerdo con el estudio de Buitrón, para los años cuarenta se establece que

Entre los indios los hombres son en su mayoría agricultores (58%) y tejedores (32%) y las mujeres hiladoras (99%). Entre los blancos los hombres están en casi toda nuestra lista de ocupaciones más o menos proporcionalmente distribuidos y las mujeres son, en su mayoría, costureras (47%), sombrereras (23%) o se ocupan en quehaceres domésticos (20%). La totalidad de sombrereras, con excepción de tres,

son de San Pablo. La totalidad de las mujeres que se ocupan en quehaceres domésticos son de Otavalo. Entre los mestizos, los hombres representan una lista de ocupaciones más o menos tan restringida como la de los hombres indios y las mujeres están distribuidas proporcionalmente en media docena de ocupaciones. Vemos así, que la diversificación del trabajo es mínima entre [nosotros] los indios y máxima entre los blancos. Además, puede notarse que hiladores, tejedores, jornaleros y, hasta cierto punto, agricultores son ocupaciones exclusivamente o casi exclusivamente [para nosotros los] indios. Profesiones que requieren preparación intelectual, empleados públicos, costureras, quehaceres domésticos y unos pocos oficios son, asimismo, exclusivamente o casi exclusivamente de los blancos. Por último, debe notarse que los indios empiezan a figurar en ocupaciones que hasta hace poco fueron exclusivas de blancos y mestizos: carpinteros, obreros textiles, comerciantes, carboneros, sombrereros y costureras.

En resumen, nuestra gente se dedicaba principalmente a la agricultura, al pastoreo y a la artesanía.

El comercio en general era una actividad ejercida sobre todo por la población blanca y mestiza. El expendio de frutas, panela, cosas de ferretería y de botica, salones de comida, panaderías, etcétera, así como las cantinas y chicherías, eran negocios controlados por ellos y estaban orientados, de manera fundamental, a “atender a los indios”. En esa medida, estaban ubicados en los sitios estratégicos por donde nosotros pasábamos, tales como el camino que en forma obligada nos llevaba hasta el mercado y el propio mercado.

En la ciudad confluían dos racionalidades económicas diferentes, en el marco de una sociedad en la que los indios cumplíamos un rol nada afortunado, marcado por la opresión, la discriminación y la explotación, lo cual se expresaba en el desequilibrio en todo tipo de relaciones, siempre favorable al sector blanco y mestizo. Estas relaciones se hacían más evidentes durante el contacto de indios, blancos y mestizos, sobre todo en los días de feria.

Villavicencio caracteriza las relaciones económicas de la época:

Otavalo es una ciudad mercado por excelencia; ahí se concentra la producción de toda la región y a su vez se distribuye; en ella se acentúan el desequilibrio y desigualdad económica entre los indígenas y mestizos, debido al bajo nivel de producción agrícola y artesanal del nativo, al alto costo de los artículos traídos de otras regiones, y a la imposición del poder político, religioso y social que Otavalo ejerce como centro mestizo en todo el cantón...

La ciudad de Otavalo aún conserva su fin primordial y original para el que fue fundada; conseguir la sumisión de la población indígena a la economía del no indígena, anteriormente como un instrumento de conquista, ahora como un instrumento de dominación. En ella se ponen en contacto no sólo el campo, la ciudad, ni tan sólo dos etnias diferentes en sus recursos y en su cultura, son dos economías que se hallan independientes dentro de un solo sistema cultural y económico (Villavicencio 1973: 102-103).

El comercio en general estaba particularmente orientado a captar los recursos indígenas, tanto en las compras que realizaba nuestra gente, como en la venta de nuestros productos que, por lo general, nos eran arrancados y pagados de acuerdo con el criterio de los blancos y mestizos que nos “compraban”.

En la década de 1940, nuestro pueblo se dedicaba fundamentalmente a la agricultura. La producción textil, sin embargo, siempre estuvo presente, constituyéndose en una actividad complementaria, al igual que otras actividades, como el pastoreo, la crianza de animales y el comercio de carne y sus derivados, principalmente la manteca de chanco (cerdo).

La tierra de que disponíamos, no obstante, era escasa; se trataba de pequeños lotes de terreno que habíamos heredado de nuestros padres. La falta de tierra no nos aseguraba una suficiente producción para satisfacer totalmente las necesidades de nuestras familias, ni permitía aprovechar el trabajo de las mismas.

El intercambio de productos o trueque era una práctica que efectuábamos con comunidades ubicadas a diferentes alturas, cercanas o alejadas de Otavalo. Nuestros abuelos nos cuentan que realizaban largas jornadas de caminata para ir hasta Pimampiro, Pesillo y San Pablo, a donde llevaban sal, manteca de res y dulce, que eran cambiados por granos y lana. Los viajes también se aprovechaban para comprar con dinero animales, principalmente chanchos.

Una práctica de casi todas nuestras familias era la crianza de animales, fundamentalmente ganado bovino, porcino, ovino, además de cuyes y gallinas, que no podían faltar en ninguna casa. Mientras las reses servían para el arado y la preparación de la tierra y como fuente de ahorro que se conservaba por algún tiempo, los chanchos eran engordados para ser vendidos a indígenas comerciantes de carne, que venían de Ibarra, o para ser despostados directamente, vender su carne y sobre todo la manteca, tanto en la comunidad y sus alrededores, como en el pueblo de Otavalo. La manteca

de chanco la almacenábamos en tarros de lata, que vendíamos a comerciantes que viajaban a Quito, o nos íbamos nosotros directamente, motivados por los mejores precios que se pagaban en la capital.

Tanto el engorde y comercio de chanchos, como la crianza de gallinas y la producción de huevos, constituyeron fuentes de ingreso para nosotros y no para el consumo de la familia; aunque se podía disponer de ellos en circunstancias excepcionales. Los destinábamos, en la casi totalidad de los casos, para acumular un fondo que serviría luego para la adquisición de tierras. Para nosotros, en ese tiempo, no había objetivo más importante que comprar tierras. Así, Mama Zoila Sarabino, de la comunidad de Peguche y que vive en Quinchuquí, recuerda que siendo ella todavía una niña, la familia se empeñaba en el engorde de chanchos:

...en el año cebábamos tres veces y guardábamos el dinero. Éste servía para cuando se escuchaba la venta de un terreno, para coger el terrenito, para tener la Allpa Mama. Cuando esto sucedía, nos alegrábamos tanto, como cuando nace un niño. Mi mamá nos decía: ¡cebemos nuevamente! Y [lo] hacíamos con gusto. Teníamos tres toros, una vaca, dos chanchos, un burro para la carga. Los toros para arar el terreno y así teníamos los granos.

La producción textil constituía una actividad complementaria a la que se destinaba parte del tiempo. Don José Lema, de la comunidad de Quinchuquí, nos cuenta lo siguiente:

En las madrugadas, a partir de las dos o tres de la mañana, iniciábamos el trabajo. Mientras papá tejía, mi madre preparaba el hilo de lana, ya en el cardado, ya en el hilado, alternando su trabajo con la preparación de la comida. Mis hermanos y yo también teníamos asignadas tareas específicas. A partir de las cinco o seis de la mañana salíamos al campo a trabajar la tierra, retornando al mediodía, para continuar con el trabajo textil y el cuidado de los animales, en una combinación de actividades que terminaba al llegar la noche.

En cuanto a las artesanías, nuestras comunidades se distinguían y eran reconocidas por el tipo de producción, unas por sus canastos, sombreros, aventadores; otras por sus lienzos, fachalinas, ponchos, chalinas, casimires, cobijas, bayetas. En el caso particular de las comunidades de Peguche y Quinchuquí, nos destacamos, entre las demás, por ser los pioneros en el desarrollo de la producción y comercialización de artesanías textiles en las últimas décadas. En los años cuarenta, Aníbal

Buitrón destaca a estas dos comunidades, incluyendo Agato, como las depositarias del conocimiento textil:

Peguche: comerciantes de ganado y casimires. Tejedores de chalinas, ponchos y casimires. Trabajan en sus terrenos propios (bajos). Sus casas son casi todas de teja. Son los indios más ricos e industriosos y los que mejor se han identificado con la vida y cultura nacionales. La mayoría habla español y sabe leer y escribir. Unos cuantos viajan continuamente dentro y fuera del país. Contacto muy estrecho con la población blanca y mestiza de Otavalo.

Quinchuquí: tejedores de cobijas chalinas y casimires. Tienen mucha similitud con los de Peguche, que son sus vecinos, con la única diferencia de que unos pocos de Quinchuquí son peones de la hacienda del mismo nombre.

Agato: Tejedores de casimires, bayetas, ponchos y chalinas. Trabajan en terrenos propios (altos y bajos). La mayoría de sus casas son de teja. Estrecho contacto con la población blanca y mestiza de Otavalo. Junto con Peguche y Quinchuquí son las parcialidades más progresistas del cantón (Buitrón 1974: 55-61).

El mercado artesanal de la época

Así como hasta hoy la producción ha sido muy limitada en nuestro país, también lo ha sido el mercado para nuestros productos. El mercado estaba conformado por dos sectores: el indígena y el no indígena. La producción destinada a nuestro consumo era básicamente de tela de algodón o lienzo, que respondía a la demanda para la elaboración de calzones y camisas para los hombres, y la tela de lana o bayeta para los *anacos* y la *cushma* que utilizaban las mujeres, especialmente de las comunidades de la cuenca de la laguna Imbacocho.

Otros productos, como los ponchos, los sombreros, las fajas, eran realizados por especialistas que, en la mayoría de los casos, trabajaban por *mañacpilla* (encargo). En esa época, los productos tenían el prestigio del artesano que los hacía, especialmente los ponchos. Así, se decía “los ponchos dos cara del taita Remache”, las “chalinas de lana de taita Cotacachi”; quienes mantenían la palabra, garantizaban la calidad y cumplían con el pedido.

La producción de ponchos, casimires, bayetas y chalinas se destinaba al mercado de Otavalo para el consumo de blancos y mestizos. La bayeta era muy demandada para utilizarla en pañales para bebés. Nuestros comerciantes, sin embargo, preferían viajar a Quito para vender los tejidos, atraídos por los precios, que

eran más altos. La producción de cortes de casimir constituyó el elemento que más nos ayudó en la apertura del mercado más allá de Otavalo.

Don Rafael Lema, uno de los primeros comerciantes que viajaba continuamente a Quito y a otras ciudades del Ecuador, que hoy radica en Venezuela, nos cuenta:

Nosotros éramos comerciantes; comprábamos cortes de casimir en Peguche o Quinchuquí. Había buenos tejedores. Cada corte era de 7 varas y costaba entre 20 y 25 sucres la vara y vendíamos en Quito a razón de 300 a 360 el corte. Cuando íbamos a Quito, tomábamos el tren de las 7 de la mañana en la estación de Otavalo, al mediodía almorzábamos en el Quinche y a eso de las tres de la tarde llegábamos a Quito. Pedíamos posada en casa de don Antonio Quinche, que en esa época vivía en Quito y al siguiente día vendíamos, visitando las embajadas, los consulados, o sino, íbamos golpeando las puertas, de casa en casa, de la gente rica y así vendíamos.

Pasábamos desde el lunes o martes hasta el jueves, para el viernes visitar a los productores o madrugar el sábado para la feria en Otavalo.

Don José Lema, de la comunidad de Quinchuquí, radicado en Otavalo, nos relata otra experiencia:

Iba a Quito a vender chalinas. Al llegar, tendía la sábana y ofrecía mis chalinas. Los compradores eran negociantes que se llevaban todo, nos brindaban de beber y comer. Terminada la venta, sacudía la sábana y me regresaba.

Los productos que vendíamos eran sobre todo los casimires, las chalinas de lana y los ponchos de lana. Algunos otros comerciantes viajaban hasta Ambato, Riobamba y Cuenca. Por lo general, nuestra manera de vender era ambulante. Viajábamos dos o tres amigos juntos, por seguridad, para ayudarnos y tener un surtido de productos y colores. En nuestros recorridos, hacíamos amistades y recibíamos encargos para, en el siguiente viaje, llevar lo que nos habían pedido.

El número de comerciantes de la época fue muy reducido, pero suficiente para la comercialización de la producción de nuestras comunidades.

Los primeros emigrantes

Al viajar a distintas ciudades del país, alcanzamos mucha experiencia y alimentamos nuestro entusiasmo por ir cada vez más lejos. Existía entre nosotros algo así

como una competencia sana por ser los primeros en llegar a alguna ciudad. De hecho, cuando conversamos actualmente entre nosotros, se hace alarde de haber sido el primero en llegar a tal ciudad: “Cuando llegué a Guayaquil, no había nadie”. La experiencia nos ayudó a perder el temor por lo desconocido, a confiar en que sí somos capaces de lograr lo que nos proponemos, a enfrentar los problemas.

Mientras andábamos vendiendo en Quito, visitando las embajadas y consulados, conocimos a diplomáticos. Siempre hemos sido curiosos y les hemos preguntado sobre sus países, el tipo de moneda y su valor en relación con la nuestra, el clima, idioma, los trámites y requisitos para visitar sus países, etcétera. Siempre hemos sido “conversones” (entrevista a don Rafael Lema, Otavalo, 1998).

La información, que obtuvimos de esa manera, nos animó a organizar viajes de más largo alcance. Así, por el año de 1944, don Antonio Lema y don Antonio Quinche, que habían vivido algunos años con sus familias en Quito, decidieron viajar a Bogotá, Colombia. Luego de realizados los trámites y obtenida la autorización, iniciaron el viaje con un equipaje que tenía la ropa indispensable, hasta llegar a Pasto, donde conocieron a una ecuatoriana que les desanimó, hablándoles de las dificultades del viaje y lo lejano que estaba Bogotá. Si bien don Antonio Quinche se había decidido a regresar, como no encontró transporte para volverse, terminaron viajando juntos hasta Popayán a bordo de un camión de carga. En Popayán ofrecieron sus artesanías y lograron vender todo. El negocio fue muy bueno, dice don Antonio Lema, quien aún vive. (Don Antonio Quinche murió en Mérida, Venezuela.)

Imagínesse que nosotros comprábamos los cortes de casimir que eran de 7 varas a 120, 160 sucres, y vendíamos a 30 pesos la vara cuando el peso estaba a 12 sucres. Era un buen negocio. (Conversaciones en reuniones sociales con don Antonio Lema Chico, Otavalo, 1998.)

En un segundo viaje llegaron a Bogotá y decidieron quedarse. Posteriormente llevaron a sus familias e instalaron sus talleres para producir los tejidos. Por lo general, cuando viajamos a otras ciudades fuera del país, instalamos un taller de tejidos con las herramientas necesarias: telar de madera de pedales, una bobinadora o rueca, una urdidora; una máquina de coser de las comerciales completaba nuestros talleres.

Después, el mismo don Antonio Lema estuvo en Lima, Perú. Don Rafael Lema nos cuenta su experiencia del viaje a Perú con otros amigos para encontrarse con su hermano Antonio:

El viaje a Perú fue muy duro, no había carretera. El carro llegaba a un pueblo; de ahí en adelante nos tocó alquilar caballos. En la frontera, teníamos que hacer el trámite para ingresar. Logré la autorización; siempre tuvimos problemas por ser ecuatorianos, pues nos acusaban de ser espías. Nos decían: ¡estos monos espías, monos ladrones! Hasta me di de puñetes con un peruano que me insultaba y quería quitarme la mercadería. Estuve detenido, pero al final llegué a Lima. Ahí, mi hermano ya estaba trabajando en su taller. Yo me dediqué a vender, recorriendo las ciudades del Perú. Me fui hasta la frontera con Chile. Hice las averiguaciones y organizamos el viaje a Chile. También vivimos un tiempo en Chile.

Mientras ellos hacían este recorrido, don Antonio Quinche había viajado a Venezuela, contratado como profesor de tejidos. Luego fueron don Antonio y Rafael Lema. En los años siguientes, durante las décadas de 1940 y 1950, muchos más se sumaron a este proceso. Poco a poco, en ciudades colombianas como Popayán, Medellín, Bogotá, Cúcuta, Cali, se fueron formando colonias de quichua-otavalo y otros viajaban constantemente.

El proceso migratorio avanzó a otros países: Brasil, Panamá, Costa Rica. De éstos, sólo en Brasil algunas familias fijaron su residencia; en tanto que los otros países son visitados por temporadas, todos los años.

Para finales de la década de 1960 y toda la de 1970, el destino de nuestros viajes fue la región del Caribe: Curazao, Aruba, Santo Domingo, Puerto Rico, islas San Andrés, región que sigue siendo visitada hasta la actualidad.

El sistema de trabajo siempre ha sido el mismo, es decir, visitas para estudiar las posibilidades del mercado, las condiciones legales para quedarse, asegurar un sitio para la residencia, instalar el taller, buscar materias primas y luego llevar a las familias, en el caso de residencia. Cuando el objetivo es la búsqueda de mercado, cada viaje se constituye en una inversión para estudiar el mercado, conocer el clima, la gente, preferencias de color, buscar un sitio de confianza para hospedarse. Por lo general, cuando viajamos, casi todos nos hospedamos en un solo hotel. Los dueños de residenciales (ca-

sas de huéspedes), pensiones, hoteles, que se han ganado nuestra confianza, forman parte de nuestra familia y les hemos dejado a su cuidado nuestro dinero, cosas de valor, compras que realizamos para llevar a nuestras familias, nuestra mercadería, en fin, todo para cuando regresamos a nuestro país.

En un inicio, ya radicados en cualquier ciudad, trabajábamos en los tejidos nosotros mismos, toda la familia. Laborábamos en la producción de lunes a viernes, y salíamos a vender los días sábados de manera ambulante, primero, y luego en los almacenes.

Posteriormente, cuando nos hacía falta más producción, veníamos a Otavalo y llevábamos a algún pariente, a un hermano, un amigo o vecino, para que trabajaran como tejedores. Les pagábamos el pasaje, y les asegurábamos vivienda y comida. El trabajador ganaba por lo que producía.

Los tejedores que llevábamos, con la experiencia de las ventas, se independizaban rápidamente, instalando sus propios talleres o viajando a Otavalo a comprar tejidos. De esta manera, cada vez fue creciendo el número de residentes, productores y comerciantes.

Muchas familias se sumaron al proceso durante las décadas de 1950 y 1960. Entre los primeros emigrantes se destacan las familias Lema Chico, Maldonado Lema, Quinche, Conejo Quinche, Tuntaquimba, Pineda, Farinango, Sarabino y, posteriormente, las familias Amaguaña, Fuentes, Muenala, Cachiguango, Tituaña, Morán, Maigua, Cajas, Santa Cruz y Morales.

En la década de 1970, el proceso migratorio continuó, pero esa vez a Norteamérica y Europa. Don Antonio Morales, oriundo de Quinchuquí, que actualmente vive en Cotacachi, es uno de los primeros que viajó a Estados Unidos por el año de 1965, conjuntamente con don Segundo Lema (hermano de don Antonio Lema), Rafael Chiza y don Alberto Vega de Quinchuquí; don Segundo Muenala y Alonso Muenala de Peguche, y don Segundo Chalán de Agato.

En los últimos años, algunos comerciantes fueron a países asiáticos, principalmente a Corea, en una experiencia nueva. También están viajando a Australia.

Hoy en día, podemos afirmar que los quichua-otavalo estamos viajando a ofrecer nuestros productos textiles, así como nuestras manifestaciones culturales (música y danza), a casi todo el mundo, tanto al norte, centro y sur de América, como a la mayoría de los países europeos y a algunos de Asia.

Importancia del proceso migratorio Aprendimos a valorarnos viajando

El hecho de que hayamos viajado más allá de nuestras propias comunidades, más allá de Otavalo, ha sido muy importante y decisivo en nuestro desarrollo socioeconómico, político y cultural.

Mientras vivíamos encerrados en nuestras comunidades, nosotros nos sentíamos seguros y alegres, pero cuando salíamos a la ciudad de Otavalo, estábamos expuestos al maltrato, a la humillación, al abuso, a la burla. La presencia de un *mishu*, automáticamente nos hacía bajar la cabeza. Vivíamos una situación, en la relación con el sector blanco y mestizo, en la que no podíamos reaccionar, hacer sentir nuestra ira, nuestro coraje, pues, de hacerlo, hubiéramos salido perdiendo más. Se supone que las leyes nos hacían iguales, pero quienes las administraban, vivían, comían, se enriquecían de la injusticia que cometían contra nuestro pueblo. Vivíamos en una situación en la que acumulábamos impotencia, dolor, frustración, que engaábamos con el licor, para lo cual los mestizos tenían siempre abiertas sus cantinas.

Al final, la ira y la impotencia, ante tanta injusticia, encontraban salida en las chicherías, y en el desahogo en nuestras propias esposas e hijos, víctimas de nuestra profunda frustración y denigración.

Pero ese encerramiento en nuestras propias comunidades, que nos daba seguridad y alegría, no era la situación ideal para superar tanta injusticia. Nos hemos sentido alegres e inseguros entre nosotros, entre indios, es decir, entre gente inferior, entre ignorantes, entre brutos. Así nos habían enseñado por siglos y habíamos y hemos resultado buenos alumnos. Nos enseñaron a vernos a nosotros mismos con los ojos del amo, con la visión de los *mishus*, de ahí el autodesprecio, de ahí la inseguridad, la falta de autoestima, de ahí ese sentimiento tan profundo entre los vencidos de esperar que sus propios verdugos los salven y les den la gloria. Todavía sentimos la necesidad del patrón, del amo. Todavía somos simples peones que no alcanzamos a alzar la cara y mirar de frente. Recuperar la dignidad como seres humanos, como pueblos, es el reto actual, pero esto no se puede lograr formando instituciones y organizándonos para administrar la caridad mundial, sino encontrando nuestra propia fortaleza.

El salir a Colombia, Perú, Chile, Venezuela, el viajar a Norteamérica y Europa, nos ayudó a ver, a sentir y

a gozar el hecho de que los indios también hemos podido, que a pesar de correr riesgos era posible subirse a un automóvil, a un avión, comer en un restaurante, descansar en un hotel. Porque, en este país que amamos mucho, hasta entrar en un restaurante estaba “prohibido” para los indios. Incluso, hace muy poco, cuando alguno de nosotros entraba en un restaurante éramos recibidos con un ¡no hay *chuchuca* hijito! ¿Se imaginan en los años cuarenta?

Los viajes nos ayudaron a ganar seguridad, a sentirnos capaces, a medir nuestro valor, nuestro coraje, nuestra voluntad; a valorar lo que realmente somos y tenemos culturalmente. En cualquier país afloraban nuestras raíces de identidad: nuestra carta de presentación era el ser quichua-otavalo.

Fuera de nuestro país encontramos respeto, consideración y sentimos una gran acogida. Debe de ser por ello que Colombia es para nosotros la patria que se quiere y que se añora, por lo menos para varias generaciones de quichua-otavalo colombianos. Tomamos conciencia de la importancia de nuestros valores culturales, nos dimos cuenta que nuestro idioma nos servía en cualquier situación, que nuestra ropa, nuestra presencia, llamaba la atención y admiración de la gente y que, seguramente por eso, teníamos éxito en la venta.

Don Segundo Conejo, que vivió en Colombia, contaba cómo la ropa era un factor importante para la comercialización de las artesanías. Relataba que un amigo suyo, que era indígena pero que se había cambiado de ropa y viajaba con ellos, tenía problemas para vender. A pesar de que vendía los mismos productos, a los mismos precios y a veces más barato, no podía vender. Entonces, él se dio cuenta de que la gente lo veía como un intermediario y no como un indio artesano. En los siguientes viajes, este amigo optó por cambiarse de ropa para realizar las ventas, es decir, vestirse con la indumentaria indígena, lo que le ayudó para tener éxito en las ventas (conversaciones de familia).

En los viajes nos vimos obligados a hablar, a preguntar, a averiguar. Tuvimos que dejar el miedo y conversar con los *mishus*. Hablar era necesario para iniciar un nuevo aprendizaje; teníamos que conocer cada país, su cultura, el tipo de gente, su geografía, su sistema de gobierno; conocer los convenios y acuerdos internacionales que nuestro país tenía con otros países. De hecho, los primeros viajes a Colombia fueron realizados en el contexto de un acuerdo internacional entre Colombia

y Ecuador, que facilitaba las relaciones comerciales (don Rafael Lema).

Conocer el sistema económico era fundamental para tener éxito. Teníamos que saber sobre el tipo de moneda y sobre su valor en relación con la nuestra. Tuvimos que conocer los trámites aduaneros, las leyes arancelarias, etcétera.

Los viajes nos han obligado a aprender, conocer y vivir el sistema capitalista y ese proceso nos ha dejado en la ruina, endeudados, por haber realizado un mal negocio, por haber caído en el engaño, ya sea por ingenuidad o por ignorancia. Muchos han tenido que aprender, perdiéndolo todo.

Pero, algo fundamental, nos dimos cuenta de la importancia del conocimiento. Nuestras familias, sometidas a condiciones de miseria, estaban obligadas a aprovechar al máximo todos los recursos disponibles, pues se trataba de un asunto de supervivencia. Así, la escasa tierra, que se disponía, estaba sometida a una producción intensiva y los miembros de la familia constituían un factor importante, desde los niños a partir de los 5 y 6 años de edad.

En ese contexto, nosotros veíamos la educación que en esa época llegaba a nuestras comunidades como un factor de debilitamiento en la producción familiar; de ahí que hubiese resistencia a que los niños ingresasen a la escuela. Doña Zoila Sarabino, de Quinchuquí, cuenta que cuando el profesor fue a registrar a los niños en la comunidad, sus padres le enseñaron a su hermano a hacerse el mudo, de esa manera evitaron que fuera registrado en la escuela. Asimismo, don Rosendo Maldonado relata que la madre de su esposo visitaba al profesor en su casa para rogarle que le dejara llevar a su hijo, porque lo necesitaba en la casa. Para el efecto, le entregaba al profesor en cada visita una obligación. Otros niños, fingían sordera tapándose los oídos con lana de oveja.

En los viajes sentimos la gran importancia de la educación y el dominio del idioma español. Sin embargo, ayudándonos entre nosotros, la mayoría terminamos aprendiendo el castellano y muchos, incluso, a firmar, leer y escribir, así como a dominar las operaciones básicas de aritmética.

En resumen, los viajes nos ayudaron a superar en parte nuestros complejos y nuestros propios prejuicios, aunque el problema del colonialismo interno aún no está superado. También nos ayudaron a aumentar nuestras capacidades en el proceso de producción y comercialización de artesanías a nivel mundial.

FACTORES QUE HAN POSIBILITADO NUESTRO DESARROLLO ECONÓMICO

Siempre nos han preguntado qué factores determinaron, desde nuestro punto de vista, el desarrollo económico de nuestro pueblo. En realidad, no tenemos una respuesta; sin embargo, podríamos proponer algunas ideas que sugieren una explicación inicial.

Creemos que existen factores de carácter histórico y otros relacionados a las particularidades del ser quichua-otavalo. Algunos de ellos son: una tradición como mindaláes y tejedores, el orgullo étnico-cultural y un sentido de independencia muy profundo, una capacidad de adaptación, una mentalidad innovadora, y un control indígena del ciclo productivo y de la comercialización.

Tradición como mindaláes y cumbicamayuc

En el aspecto histórico, creemos que la tradición como mindaláes y *cumbicamayuc* ha sido determinante. En la colonia, a pesar del control al que estábamos sujetos, nos dimos modos para producir tejidos y comercializarlos, a fin de sobrevivir a las circunstancias de la época y cubrir los tributos.

A finales del siglo pasado e inicios del presente, la producción artesanal, junto con la crianza de animales, permitió que muchas de nuestras familias accedieran poco a poco a la tierra, por medio de la compra; demostrando, así, un gran sentido por asegurarse mejores condiciones de subsistencia y libertad.

Nuestro pueblo pudo desarrollar estas dos cualidades, la de tejedores (productores) y comerciantes. Siempre vio en la artesanía una alternativa de supervivencia y en los días actuales ha hecho de ella la base fundamental de nuestra economía. En diferentes momentos de nuestra historia, la artesanía nos ha permitido acceder a algunos recursos que nos han asegurado mayor libertad, aspecto fundamental que nos ayuda a entender y a explicar el relativo éxito económico alcanzado por nuestro pueblo.

Orgullo étnico-cultural

En la década de 1970, cuando Ecuador experimentaba un nuevo proceso hacia la industrialización y modernización del Estado y de la sociedad, en condiciones favorables gracias a la explotación y exportación del petróleo, se pronosticó la extinción de los pueblos

indígenas, expuestos a las influencias modernizantes de la sociedad y a un irreversible proceso de proletarianización. Sin embargo, pese a que, en efecto, la sociedad ecuatoriana ha logrado superar las relaciones tradicionales de una economía de hacienda, generalizándose las relaciones capitalistas, nosotros continuamos conservando nuestras particularidades, manteniendo nuestra propia personalidad.

Hemos experimentado profundos cambios en nuestra cultura en todos los niveles; hemos perdido elementos fundamentales de nuestra espiritualidad, de nuestra relación con la tierra, de nuestras formas de organización socioeconómica, entre otros. Nuestra originalidad, creatividad y conocimientos tradicionales han tenido que ceder paso a las exigencias del mercado. En ese sentido, los cambios culturales son profundos y no tenemos idea de la pérdida experimentada. En una sociedad capitalista no nos ha sido posible estar al margen de los cambios y de las transformaciones y sus consecuencias, tanto más cuanto nuestra economía está estrechamente relacionada con el mercado internacional, cuando tenemos que luchar en sociedades y culturas diferentes de las que, consciente e inconscientemente, recibimos influencias de todo tipo.

Pero hay un aspecto muy importante que queremos destacar. En los años cincuenta, sesenta y setenta, nuestros padres vivían en condiciones de opresión social muy difíciles; su economía era todavía de subsistencia, basada en la producción y comercialización de artesanías, no veían mayores alternativas de progreso socioeconómico. Una de las soluciones para salvar a sus hijos de la opresión y discriminación social y de ofrecerles mejores “oportunidades” fue la de criarlos vestidos como *mishus*. Éste es el caso de algunas familias que, en el proceso que hemos descrito, habían decidido fijar su residencia en las ciudades, fundamentalmente en la de Otavalo.

Si bien esta decisión permitió que los *mishutucushca* vivieran una situación de menor discriminación y opresión, éstos, sin embargo, experimentaron un terrible conflicto de identidad en un contexto en el que, desde las comunidades fundamentalmente de Peguche se daba un proceso de fortalecimiento cultural y, a nivel nacional, se experimentaba un proceso de organización indígena que planteaba reivindicaciones como pueblos indígenas.

Así, en los años setenta, en la comunidad de Peguche, se desarrolló una profusa actividad cultural, tanto

de rescate y de revalorización, como de defensa y difusión de la cultura quichua-otavalo. En Peguche se organizaron los primeros grupos (Rumiñahui, Peguche, Ñanda Mañachi, Indoamérica, Taller “Causanacunchic”) de música, danza, teatro, que desarrollaron un trabajo orientado a lograr lo anotado anteriormente, pero además como medios de denuncia y de toma de conciencia. La influencia de Peguche, en este sentido, es fundamental y decisiva en la solución al conflicto de identidad que experimentaban los *mishutucushca*.

Además, a finales de la década de 1970 se comenzó a experimentar el inicio del auge en la producción y venta de artesanías, lo que provocó una tendencia masiva a viajar al extranjero ante la perspectiva de la comercialización de artesanías.

En la década de 1980, la música se constituyó en una actividad económica importante. Algunos grupos de músicos empezaron a viajar a otros países, principalmente de Europa y Norteamérica. El éxito económico alcanzado por los primeros grupos incentivó a muchos otros, que se fueron multiplicando en todas nuestras comunidades. Se experimentó un proceso de profesionalización de los músicos y una consolidación de la profesión musical como fuente de ingresos.

Fue este relativo éxito alcanzado en el extranjero, como artesanos y como músicos, en tanto indios, es decir, con identidad explícita de quichua-otavalo, el que, junto con un creciente desarrollo educativo y una mayor participación de la juventud en la lucha por la reivindicación cultural, generaron un ambiente en el que el ser indios pasó de ser un hecho que debía ocultarse a un factor de orgullo y de reivindicación fundamental.

La mayoría de los *mishutucushca*, al reivindicar sus raíces, asumieron nuevamente su identidad como quichua-otavalo. Retomaron físicamente su vestimenta, se dejaron crecer la trenza y, lo más importante, fortalecieron sus vínculos con la familia y las comunidades de donde provenían sus padres.

En la actualidad, no se observa familias con tendencia a criar a sus hijos como *mishus* y se nota más bien que en parejas de indígenas casados con extranjeras a que son muy pocas los hijos son criados como indios, comenzando por su inscripción con nombres quichuas en el Registro Oficial.

El orgullo étnico-cultural, que se experimenta en nuestro pueblo, refuerza el desarrollo de nuestra economía y, a su vez, la economía ha permitido profundizar nuestro orgullo. Nosotros estamos conscientes de

nuestro pasado, de la gran capacidad de resistencia de nuestros padres, y vemos en nosotros la generación sobre la que pesa el gran reto de proyectar a nuestro pueblo hacia el futuro.

Sentido de independencia

Asumimos que, desde la época colonial, hemos buscado y aprovechado las oportunidades que nos permitieran alcanzar, cada vez, mayores niveles de independencia.

La necesidad de enfrentar las condiciones de pobreza, que se nos han impuesto por la fuerza, dio lugar a una educación que estaba orientada a hacer de cada uno de nosotros sujetos productivos desde la niñez, constituyéndonos, todos los miembros de la familia, en elementos necesarios para la supervivencia. Pero, al mismo tiempo que nos educaban para el trabajo y las responsabilidades sociales y políticas, en la propia comunidad nos infundían ese sentido de independencia que destacamos.

Por un lado, como hemos mencionado, nuestros mayores, a finales del siglo XIX, con base en el esfuerzo de toda la familia, trabajando sin descanso, dedicándose durante el día ya a las labores agrícolas, ya a la crianza de animales, a la producción de tejidos y a la fabricación de herramientas de trabajo, aprovechando al máximo sus recursos materiales y humanos, su tiempo, y ahorrando cuanto lograban ganar, se empeñaron en comprar tierras. Nuestros mayores siempre supieron que el despojo, la usurpación de nuestra tierra por parte de los invasores, era la causa de la total subordinación de nuestro pueblo y que el alcanzar la libertad e independencia perdidas dependía, asimismo, de la posibilidad de acceder a la tierra.

Por otro, la educación en nuestras familias estaba orientada a hacer de nosotros factores de producción y nos entrenaban en todos los oficios. Desde pequeños nos hacían conocer el valor del dinero como producto del trabajo. Al respecto, don Rafael Lema nos cuenta:

...mis padres trabajaban también pesando chanchos. Para comprar los chanchos, mi padre recorría las comunidades muy alejadas y me llevaba para que aprendiera a comprar, para que aprendiera a negociar. Para darnos ánimo y que fuéramos pensando en iniciar el negocio, nos daba todos los menudos del chanco. Vendiendo el menudo, ahorrábamos hasta reunir lo que se necesitaba para comprar un chanco.

También doña Zoila Sarabino nos relata su experiencia:

Mi mamá me dio un chanco para que engordara con afrechillo [afrecho], de mis propios padres. Este primer chanco no comía bien y se murió. Mi mamá me dijo que era chiquihuasha. Me sugirió poner gallinas, pero al poco tiempo también murieron. Entonces mi mamá dijo que tenía que curarme el chiquihuasha. Después de la curación, compré otro chanco, engordó y vendí; las gallinas aumentaron. Mi padre me guardaba la plata.

En general, todos hemos sido criados de esa manera. En los trabajos que los padres realizan cotidianamente, tienen tareas especiales asignadas a los niños, a mujeres u hombres, jóvenes, adultos y viejos. Siempre hay algo que hacer para cada miembro de la familia: en la agricultura, en la artesanía, en el cuidado de los animales y en las labores de la casa.

Esta manera de enseñarnos a trabajar nos ha hecho más independientes y, de hecho, nos ha ayudado para nuestro desarrollo. Por lo general, los quichuotavalo, en particular de las comunidades vinculadas a la producción y comercialización de artesanías, demostramos una gran resistencia a cualquier tipo de relación que limite nuestra libertad.

Cuando alguno de nosotros hemos empezado a producir, instalando un taller de tejidos y contratando tejedores, hemos encontrado que uno de los mayores problemas para poder mantener un grupo de trabajo estable ha sido, precisamente, esta actitud de nuestra gente de hacer todo lo posible para conservar su independencia. Aceptan relaciones de dependencia sólo hasta tener la primera oportunidad de trabajar por su propia cuenta.

Uno de los problemas generales que tuvieron las familias que emigraron a Bogotá, por ejemplo, fue la tendencia de sus trabajadores a independizarse. En efecto, decíamos que las familias que fijaron su residencia en ciudades como Bogotá se vieron en la necesidad de asegurarse mano de obra para sus talleres. Para lo cual venían a nuestras comunidades a contratar tejedores, a los que les ofrecían vivienda, alimentación y un pago por producto elaborado. Una vez en Bogotá, los tejedores aprovechaban los fines de semana para dedicarse a vender los productos del taller en el que trabajaban y/o de otros "paisanos". Al poco tiempo, una vez ahorrado el dinero que les permitía instalar su propio

taller, o contar con un capital para iniciar el comercio, éstos se independizaban.

Ese hecho se repite hasta la actualidad, tanto a nivel de la producción como de la comercialización y, en general, en todas las actividades en las que nos es posible construir alternativas libres e independientes.

Capacidad de adaptación

Durante la colonia y la república, hemos demostrado una gran capacidad de adaptación a las cambiantes circunstancias históricas de la sociedad ecuatoriana en general y a la sociedad regional en particular. En cada momento histórico, hemos aprovechado al máximo oportunidades y recursos para desarrollar estrategias de supervivencia e, incluso, de acumulación.

En el contexto presente, sin embargo, creemos que nuestra capacidad de adaptación se ha puesto a prueba, en tanto el escenario se amplía y los niveles de nuestra gestión se vuelven más complejos. Como habíamos anotado, nuestros mayores, así como la generación actual, actuamos en situaciones diversas, en las que nuestras limitaciones se hacen evidentes, pero ãobligados a superar cuanto obstáculo se nos presenteã hemos tenido que recurrir a cuanto recurso esté a nuestro alcance.

La mayoría de los protagonistas de este proceso de desarrollo económico no alcanzaron niveles de educación formal más allá del tercer grado de escuela; muchos no tuvieron la oportunidad de ingresar a la escuela. La mayoría de los primeros emigrantes aprendieron a dibujar, a duras penas, su firma; el nivel de bilingüismo era muy bajo, de hecho hablaban más quichua que castellano; el capital de que disponían para el negocio, tanto a nivel de producción, como de comercialización, era muy limitado, así como los fondos para gastos en los viajes. Por lo general, “viajábamos con las justas”.

Sin embargo, pese a esas limitaciones, hemos tenido que actuar en situaciones muy complicadas, en contextos diferentes, en pueblos con costumbres diversas, con dialectos del español distintos, incluso, en los últimos años, en países en los que se hablan otros idiomas, sociedades de las que no conocíamos sus leyes, etcétera.

Estas circunstancias exigían de nosotros mayor versatilidad y capacidad de adaptación para poder salir adelante. Cuando estamos en cualquier país, en cualquier ciudad, nosotros tratamos de actuar y hablar como la gente del lugar. Por ejemplo, si estamos en Mede-

lín, es común encontrar a nuestra gente hablando como paisas o como barcelonés en España. Aunque no conozcamos el idioma, hemos tenido que recurrir a nuestra capacidad de actuación y mímica a fin de hacernos entender, acompañados de la infaltable calculadora y, por carencia de ella, con papel y lápiz.

Mentalidad innovadora

Uno de los aspectos por los que hemos sido más criticados se refiere a los cambios que tuvimos que asumir en todo este proceso. Tanto los diseños y la combinación de colores como la tecnología han cambiando radicalmente, obligados por las condiciones del mercado.

Como ya lo hemos mencionado, en los años cuarenta nuestro trabajo se limitaba a la producción de casimires, chalinas, ponchos, cobijas, fajas, utilizando tecnología tradicional: telar de cintura y de pedal. Hasta los años sesenta habíamos desarrollado nuestra economía con base en la tecnología tradicional, en nuestros propios conocimientos, poniendo en práctica nuestra creatividad. Los productos tenían en esa época el prestigio del artesano, las comunidades se distinguían y diferenciaban unas de otras por sus productos.

Sin embargo, la demanda del mercado, el surgimiento de nuevas materias primas, el acceso a nuevas tecnologías y nuestra curiosidad, nos llevaron a hacer los cambios necesarios a fin de adecuarnos a las nuevas realidades.

En el proceso, los cambios tecnológicos se dieron de manera progresiva. Del taller conformado por telares de madera junto con los otros elementos, producidos de manera artesanal, y la máquina de coser ãconocida en el mercado como comercialã, se pasó a máquinas manuales de punto, en los casos de algunos productores que incursionaron en la producción de sacos. Fueron muy populares y apreciadas las marcas Universal, Santa Agostino, Dubied, con las cuales, por algunos años, en la década de 1960 se produjeron los sacos reversibles, utilizando orlón que se distribuía en los depósitos de Otavalo. La diversificación, en estos talleres de tejidos de punto, obligó a la adquisición de otro tipo de maquinaria. Las *overlock* se hicieron indispensables y, posteriormente, según el tipo de taller, hubo necesidad de dotarse de máquinas más sofisticadas, que aseguraban un mejor acabado.

A inicios de los setenta, algunos productores optaron por comprar telares mecánicos que las fábricas de Quito se hallaban reemplazando. Estos telares de tejido llano, a los que se les hizo algunas adecuaciones, permitieron diversificar y elevar la producción. Los talleres, tuvieron que complementarse con otras herramientas de trabajo mecanizadas.

Hoy en día, tenemos cientos de talleres con tecnología tradicional, que se dedican a la producción de una diversidad de productos, principalmente de lana, tales como chompas, cobijas, cortinas y telas para varios usos. El telar de cintura se utiliza hasta la actualidad para la producción de los ponchos conocidos como “de dos caras”, destinados principalmente a satisfacer la demanda de nuestro pueblo.

Asimismo, es posible encontrar talleres mecanizados, tanto para la producción de tejidos de punto como de tejido llano, ya sea con tecnología obsoleta o con tecnología de punta.

En los últimos años, la artesanía ha tenido que orientarse a satisfacer necesidades, ya no sólo decorativas, sino fundamentales de vestido y de uso complementario. Este hecho ha dado lugar a la generación de cientos de talleres de confección especializados en la producción de bolsos, chalecos, chompas, camisas y blusas de Quito.

Hemos tenido que inclinarnos a las innovaciones tecnológicas, abrírnos a las ideas y sugerencias del mercado, estar dispuestos a complacer las tendencias de los gustos en el mercado internacional, para asegurar nuestra economía. En verdad, esto ha significado un sacrificio cultural muy importante, que sólo se compensa por la acumulación de conocimientos y el dominio de nuevas tecnologías. Hemos aprendido, de manera práctica, a descubrir el funcionamiento de las máquinas, a aprovechar su potencial y hemos tenido que ingeniarnos como diseñadores. Muchos de nuestros compañeros son especialistas en la instalación y puesta en marcha de las maquinarias, en la programación para los diseños de máquinas modernas, tanto de punto como de tejido llano.

Control del ciclo productivo y de la comercialización

Además de los factores de tipo psicológico, cultural y tecnológico, creemos que uno fundamental en nuestro desarrollo económico es el control de la producción y de la comercialización de artesanías. Por lo menos, desde la época contemplada en este relato, no-

sotros hemos logrado desarrollar una economía en la que los agentes económicos fundamentales hemos sido nosotros mismos.

En los años cuarenta, nuestra propia gente hilaba la lana; parte de la lana la comprábamos en las haciendas, pero también a nuestras familias que tenían rebaños. Quienes compraban la lana hilada eran nuestros mismos tejedores o comerciantes de lana y, a su vez, quien compraba la producción era otro quichua-otavalo que se había especializado en la comercialización.

Este modelo ha funcionado hasta la actualidad, con la única diferencia de que se ha desarrollado una red más extensa tanto a nivel de la producción, como de la comercialización.

Hoy en día, las materias primas se producen exclusivamente en las fábricas de hilado de Quito, Ambato, Guaranda, Guano. El orlón, fibra acrílica muy utilizada en la producción de la gran mayoría de tejidos, se produce en las fábricas de Quito. Los pequeños productores compramos el material en los depósitos de orlón que existen en Otavalo. Cuatro familias blanco-mestizas monopolizan la distribución de este material, que consumimos cientos de pequeños productores de Otavalo y de las comunidades. Los grandes productores compran directamente en las fábricas, las que les envían sin intermediarios a sus talleres.

El hilo de algodón es, asimismo, adquirido en fábricas de la capital y en el mercado de Otavalo, donde existe una sección de venta de hilos de diferente calidad. El hilo de lana se produce en fábricas de Ambato, Guaranda y Guano, y se vende a través de depósitos de distribución en Otavalo. Hay 16 distribuidores, todos ellos son quichua-otavalo.

Tenemos una dependencia total en lo que se refiere al abastecimiento de las materias primas, lo cual, en ocasiones, nos pone en una situación difícil por la especulación y la subida de precios. En los últimos días, estamos dialogando sobre este tema, para comenzar un proceso de organización empresarial que nos permita iniciar actividades industriales en hilatura y tejido.

Ya en el proceso de producción, existe una marcada diferenciación, según el tipo de taller, la tecnología, la línea de producción, el nivel de inversión, etcétera. Por supuesto que la mayoría de los talleres son pequeños, unos son principalmente de tejidos en telar de madera, otros, de confección, en los que labora la familia y de dos a cinco trabajadores.

Pero también existen fábricas medianas, especializadas en la producción de tejidos de punto y en tejido llano. En este tipo de fábricas podemos encontrar tecnología muy moderna y costosa. Por lo general, los grandes productores que tienen estas fábricas hacen sacos y chompas de orlón. Para producir el saco tendrían necesidad de contar también con un taller de confecciones, lo cual los obligaría a contratar un número importante de trabajadores. Para evitar los conflictos laborales, han optado por promover la creación de talleres de confección independientes. En los últimos años ha crecido el número de talleres que brindan el servicio de confección y que sobre todo pertenecen a blanco-mestizos.

Excepto en el abastecimiento de las materias primas, podemos afirmar que somos nosotros los que hemos logrado controlar nuestra economía, es decir, los distintos ciclos de producción y comercialización, lo cual creemos que es uno de los factores más decisivos en nuestro desarrollo.

LAS ÚLTIMAS DÉCADAS: DEL AUGE A LA CRISIS ARTESANAL

El auge del mercado artesanal

Hasta mediados de la década de 1980 se experimentó un desarrollo de la producción y comercialización de artesanías textiles, el que se vio acrecentado por la incursión en el mercado norteamericano (Estados Unidos y Canadá) y en el europeo (Holanda, Bélgica, España, Italia, Inglaterra y Francia). En estos países nuestros comerciantes vendían, a pesar de las prohibiciones, en las calles y en ferias populares, al tiempo que trataban de establecer contactos para la comercialización al por mayor.

El proceso migratorio en busca de nuevos mercados, el surgimiento de nuevas materias primas, la innovación tecnológica en algunos sectores, la diversificación de la producción, el crecimiento del turismo local, contribuyeron a la ampliación del mercado, que marcó un período corto de auge, hasta los primeros años de la década de 1990.

Uno de los efectos significativos de este auge es la diferenciación económico-social de nuestro pueblo. Es evidente que un sector minoritario de nuestra gente aya sea a nivel de productores, como de intermediarios y comerciantes, que provienen de diferentesæ ha logrado acumular importantes recursos, consolidar su eco-

nomía y acceder a ciertos bienes, que los diferencia del conjunto mayoritario de nuestro pueblo.

Estas personas, con una importante capacidad de inversión, poseen talleres de tejidos de punto y/o de tejido llano con tecnología moderna, cuentan con grandes surtidos de mercadería en sus tiendas y tienen capacidad para exportar o disponer de grandes volúmenes de mercancía a fin de comercializarla en el mercado internacional de manera directa. Además, son los protagonistas de un proceso de recuperación del espacio urbano a través de la adquisición de propiedades en la ciudad, en donde han construido edificios modernos, cuentan con vehículos nuevos y, en general, tienen acceso a las comodidades que brinda el mundo moderno.

En contraste, la gran mayoría de nuestro pueblo está integrada por pequeños productores y comerciantes que experimentan una situación difícil, de muchas limitaciones. En cuanto a éstos, trabajan bajo la dependencia de grandes intermediarios y comerciantes, quienes por lo general les hacen pedidos, les dan un anticipo y les imponen precios bajos que no compensan su trabajo. Por lo general, cuentan con pequeños talleres, con uno o hasta cinco telares en promedio y una máquina de coser. La producción de estos pequeños talleres es entregada a los intermediarios, que tienen sus depósitos en Otavalo. Por ejemplo, en el caso de la mayoría de los productores de la comunidad de Peguche, producen entre 50 y 100 chompas de lana. En estos talleres se trabaja fundamentalmente en familia, más uno o hasta cinco trabajadores, a quienes se les paga por obra.

Otros pequeños productores, que tienen talleres de confección, cuentan sobre todo con unas tres a cinco máquinas de tipo industrial, producen todo tipo de camisas, chompas, pantalones. . . La relación con los intermediarios y comerciantes es asimismo injusta, agravada por la gran competencia por el mercado artesanal; los pequeños productores no han salido beneficiados, aunque parezca contradictorio. Y es que el auge provocó que mucha gente se dedicara a producir artesanías, incluso personas blanco-mestizas. En el mercado, el comerciante y el intermediario, en sus almacenes, recibían una oferta permanente, situación que fue aprovechada por éstos para obligar a los pequeños productores a bajar los precios.

Los intermediarios que cuentan con una alta capacidad de inversión desarrollaron varias estrategias, como la de comprar en temporada baja para asegurarse

precios bajos y la posibilidad de seleccionar la mercadería; por ejemplo, en el mercado norteamericano o europeo, los meses de diciembre a mayo y junio son temporada baja para los productos de lana.

Aprovechándose de la falta de previsión de los pequeños productores, los intermediarios les hacen pedidos en temporadas bajas, a precios bajos; pedidos que no alcanzan a producir en la temporada, por lo cual tienen que asumir ellos la subida de los costos. Muchos de los intermediarios distribuyen materia prima, con la que pagan a los pequeños productores, asegurándose un doble negocio. La necesidad obliga a los pequeños productores a seguir trabajando a pesar de la injusticia (véase Anexo II).

En cuanto a los pequeños comerciantes, tampoco han podido salir adelante por la gran competencia que tienen entre sí. La mayoría tiene puestos de venta en la “plaza de ponchos” de Otavalo, lugar en el que, los días sábados, compiten alrededor de 4 000 vendedores que ofrecen los mismos productos. En el exterior, los pequeños comerciantes no pueden competir con los grandes. Éstos, que tienen volúmenes de venta mucho mayores y que logran obtener una utilidad de entre dos, tres y hasta cinco dólares por unidad en ventas al por mayor, compensan todos sus gastos y aseguran sus ganancias, cuestión que para los pequeños comerciantes resulta imposible.

Esta diferenciación social hace que las relaciones entre nosotros se estén deteriorando. Sin embargo, también hemos desarrollado estrategias que nos han permitido fortalecer nuestros vínculos sociales, sobre todo familiares, y de afinidad en la organización de la producción o en la recolección de las artesanías y en la comercialización. Existen muchos casos de familias que trabajan en conjunto, buscando asegurar, con base en un entendimiento y en acuerdos, la economía de cada uno de sus miembros.

Para visualizar mejor este hecho, pondremos algunos ejemplos: determinada familia está organizada de tal manera que el producto del trabajo de todos los hermanos y del jefe de familia, durante un año, está destinado a asegurar los bienes necesarios a uno de sus miembros. Otros desarrollan una red que involucra a la familia tanto en la producción como en la comercialización. Es decir, mientras un miembro de la familia, en primero o segundo grado de parentesco, es un distribuidor de materias primas, otros producen las artesanías y otros se dedican a la intermediación y a la venta

directa, viajando a diferentes partes del mundo. En este caso, cada uno mantiene su propia independencia.

Estas experiencias nos han permitido aprovechar al máximo los conocimientos, las habilidades y los recursos de cada uno de los miembros en favor de toda la familia e, incluso, de amigos y vecinos.

La crisis

Hoy en día experimentamos una situación de crisis. Durante el momento de auge, aumentó la competencia tanto a nivel de productores como de intermediarios y comerciantes.

En décadas anteriores, cuando la artesanía nos permitía subsistir, los productores de tejidos eran fácilmente identificables. Comunidades como Peguche y Quinchuquí habían conservado su prestigio como productores, como los mejores tejedores. Sin embargo, en los últimos años, motivados por el relativo éxito alcanzado por un sector minoritario de nuestro pueblo, cientos de familias de muchas otras comunidades se incorporaron a la actividad artesanal, ya como productores, ya como comerciantes y algunos como intermediarios.

La competencia entre productores fue aprovechada aún más por los comerciantes para imponernos precios bajos. Quizás el problema fundamental se refiere a que muchos de los nuevos productores pertenecen a comunidades en las que la agricultura constituye un rubro importante, aspecto que, lejos de constituirse en una ventaja, ha repercutido en la baja de los precios, en la medida en que este sector de productores no considera, a la hora de calcular sus costos de producción, los gastos reales, ni el tiempo de trabajo invertido. Este hecho, junto con la falta de alternativas y de otras oportunidades, obliga a que el resto de pequeños productores también bajen sus precios. La consecuencia es un permanente deterioro de la calidad de los productos y de las condiciones de vida de los productores.

Esta situación se ha visto agravada por el incremento creciente de personas dedicadas al comercio de artesanías. Así, en Otavalo, a inicios de 1997, existían alrededor de 50 almacenes de artesanías, cuyos dueños son quichua-otavalo, mientras que en la actualidad existen 125. En la plaza de ponchos, mercado de artesanías de nuestra ciudad, compiten diariamente, y en especial los días sábados, alrededor de 4 000 pequeños comerciantes que exhiben y venden los mismos productos.

De igual manera, ha aumentado el número de comerciantes que actúan en el mercado internacional. Ellos, no sólo tienen que competir entre sí, sino además con la producción artesanal de otros países del mundo, especialmente de América Central y América del Sur, así como también de Asia.

Por lo general, en el mercado internacional nuestros comerciantes confluyen en los mismos espacios de venta. Lastimosamente, la competencia se refleja en la baja de los precios. De acuerdo con la versión de muchos de nuestros compañeros, en Nueva York se encuentran alrededor de 500 comerciantes quichua-otavalo que venden los mismos productos.

Cada vez que ha ido un nuevo comerciante, se van bajando los precios, unos porque no conocen el mercado y al no poder vender rápido bajan los precios. De la desesperación, porque han viajado con mercadería a crédito, igual que el pasaje de avión, se han endeudado con los chulqueros [usueros], rematan la mercadería casi al mismo precio de lo que se compra en Otavalo. [En otros casos], los que tienen bastante mercadería, con tal de vender ganando unos cinco dólares, bajan los precios y nos dejan dañado el mercado.

La competencia, que por muchas circunstancias particulares de los comerciantes les ha llevado a bajar los precios, también ha repercutido en la calidad de los productos: nuestra artesanía se ha ganado un desprestigio por la mala calidad.

Hemos entrado en un círculo vicioso, en el que a los precios bajos corresponde una menor calidad, pues los pequeños productores que no recibimos un precio justo, que nos permita obtener una ganancia, aunque sea mínima, nos hemos visto obligados a bajar la calidad, ya reduciendo el tiempo de producción, ya utilizando materias primas de segunda, autoexplotando nuestro trabajo y de nuestra familia, así como el de los trabajadores.

En lo fundamental, se trata de un deficiente sistema de comercialización, caracterizado por la falta de seriedad, el incumplimiento y la mala calidad de los productos. A lo anteriormente indicado se suman otros factores que, según nuestro parecer, están actuando en la configuración de una crisis de nuestra economía, que pone en peligro nuestro futuro. Estos factores son:

Una mentalidad inmediateista e individualista de nuestros productores, intermediarios y comerciantes.

La falta de formación y educación, que nos permita administrar una economía que ha superado el nivel de la simple subsistencia.

El egoísmo, la envidia, el afán de riqueza y el consumismo.

CONCLUSIONES

Somos herederos de una larga tradición, que arranca de nuestros antiguos padres, y que no ha sido suprimida por la invasión, ni por la colonización ni por la explotación republicana de que hemos sido objeto durante 500 años. Por el contrario, esta tradición nos ha permitido resistir y proyectarnos hacia el futuro como pueblos originales. Nuestras técnicas y conocimientos, nuestras creencias y pautas estéticas, nuestras costumbres y prácticas sociales, son las que nos han permitido seguir vivos. De su preservación y aliento depende nuestro destino. No hay tarea más noble y vital que luchar por la solidez de nuestra identidad y creatividad para enfrentar un tercer milenio que se nos presenta agresivo y avasallador.

Creemos en la capacidad productiva de nuestro pueblo; es preciso alentarla y dotarla de nuevos recursos para enfrentar los retos de la vida moderna y los problemas que surgen de nuestras propias deficiencias y debilidades. No estamos reacios a la modernidad y a los recursos que ella nos brinda, sino conscientes de que sólo podemos asimilarla si la ajustamos a nuestras tradiciones e intereses. Allí radica la clave de nuestra permanencia y proyección cultural.

La producción artesanal es una auténtica opción, que hemos desarrollado y que se ha agregado a nuestra vocación agraria, tenemos que fortalecerla para avanzar en nuestro empeño colectivo.

Los artesanos experimentamos varios problemas: bajos precios, encarecimiento de materias primas, dependencia de intermediarios, falta de créditos, desgaste técnico, vulgarización de diseños y un deterioro de nuestras relaciones. Todo esto, no sólo afecta nuestra economía, sino que también atenta contra nuestra identidad social y cultural y, por supuesto, contra el conjunto de la economía del cantón, de la provincia y del país.

Ante esto, en la actualidad nos encontramos con la grave opción de bajar precios y calidad de nuestros productos o dejar de producir, con consecuencias seve-

ras para nuestra economía, así como el debilitamiento de nuestra cultura y organización social, cuestión que, por añadidura, poco importa a las instituciones estatales. Creemos que únicamente nosotros mismos podemos generar y desarrollar una auténtica recuperación económica y socio-cultural de nuestros pueblos.

Hemos logrado desarrollar una economía basada en la producción y comercialización de artesanías, aprovechando al máximo nuestra herencia cultural y nuestra experiencia histórica, lo cual nos ha permitido mejorar en alguna medida nuestras condiciones de vida y nos ha abierto mayores oportunidades para nuestra realización económica, social, cultural y política.

Nuestro pueblo, contrario a concepciones retrógradas y tradicionalistas que han visto en el indio un sinónimo de atraso, suciedad, ignorancia, ha demostrado que, con sacrificio, esfuerzo y trabajo, pero æfundamentalmenteæ confiando en nuestras propias capacidades, en nuestra propia inteligencia, con fe en nosotros mismos, es posible labrarse un camino.

En este proceso de desarrollo económico tenemos el orgullo de haber puesto a prueba toda nuestra capacidad, nuestra voluntad para avanzar, sin ningún apoyo, para alcanzar una experiencia que nos permitirá salir

adelante, pese a los problemas ocasionados por nuestras propias deficiencias o por factores externos.

Éste ha sido un proceso individual, familiar, en el que ha surgido un grupo minoritario de nuestro pueblo, pero que, sin embargo, ha creado alternativas de trabajo para la gran mayoría de nuestra gente, incluso del sector blanco-mestizo.

Estamos atravesando un momento de crisis, que nos plantea un reto mayor en el contexto del mundo globalizado y la competencia internacional. Confiamos en nuestra fuerza, en nuestra capacidad y buscamos soluciones con miras al tercer milenio.

Así, en los últimos años nos hemos preocupado por analizar nuestra situación, nuestra economía. Hasta hoy, hemos trabajado individualmente, de manera desorganizada, compitiendo entre nosotros en forma absurda. Estamos experimentando una crisis que debemos enfrentar y, en esa medida, hemos hablado sobre la necesidad de organizarnos, de planificar nuestro desarrollo con miras al futuro. De hecho, ya se ha iniciado un proceso de diversificación económica orientado a la generación de fuentes de trabajo para nuestra gente, la creación de alternativas económicas y el descongestionamiento del sector textil.

Anexo I: Cuadro comparativo del crecimiento de servicios e instituciones bancarias en Otavalo

<i>Servicio/Actividad</i>	<i>Año 1970</i>	<i>Año 1998</i>
Bancos	2	6
Sucursales de bancos		2
Financieras		3
Coop. de ahorro y crédito		5
Casas de cambio		10
Coop. de taxis	2	10
Coop. de camionetas	1	8
Coop. de autobuses interprovinciales		2
Hoteles, hostales, pensiones, residenciales		50
Cafeterías y restaurantes		50
Agencias de viaje		10
Empresas de exportación		14
Almacenes de insumos		10
Almacenes de máquinas		5
Compañías de seguridad		5
Tiendas de víveres	1	
Radio AM	2	1
Radio FM		4

Anexo II: Ejercicio de costos de producción de un saco o chompa de lana*

<i>Detalle</i>	<i>J. Morales Productor de comunidad</i>	<i>J. Moreta Productor urbano</i>
Materia prima	23 625	23 625
Transporte	200	105
Detergente	440	750
Lavado (mano de obra)	1 000	333
Tejido	1 500	2 000
Cardado		750
Alimentación		
Corte y confección	2 000	1 800
Botones	400	180
Electricidad	200	100
Terminado/botones		1 500
Interés de préstamo	575	779
Costo de producción	28 465	31 153
Utilidad 10%	2 845	3 193
Costo real de entrega	30 310	35 125
Costo irreal de entrega de productor a comerciante	25 000	30 000

* Fecha de elaboración: octubre de 1997.
Los costos están en sucres.

Glosario

Allpa mama. Consideramos Madre tierra al espacio de tierra vital donde vivimos, que pertenece a la familia y/o a la comunidad. Éste es un sentido de relación profunda, comparable a la de un hijo(a) con su madre, quien le abastece de lo necesario para vivir.

Anaco. Prenda de vestir de las mujeres otavaleñas, tipo de falda que cubre las pantorrillas. El *anaco* interior es de color blanco y el exterior, oscuro. El borde inferior está decorado con rayas y quingos (zigzag) finos de vistosos colores, retocados con figuritas de penco (maquey), flores, trébol y animales.

Ayllu. Familia, pariente por lazos de consanguinidad, relaciones sociales, historia e identidad. Nosotros, los quichua-otavalo, reconocemos como parte del *ayllu* hasta los primos segundos.

Ayllucuna. Plural de *ayllu*, dos o más *ayllu*; unión social de dos familias en caso de matrimonio.

Cumbicamayuc. Término prequichua. Tradición de ser tejedor, heredada desde tiempos inmemoriales. Actualmente se conoce como *ahuaccamayuc*, “el que sabe tejer”.

Cushma. Vestido de lana de las mujeres de Imbacocho (lago de peces) de color negro natural. Especie de camisón largo, que cubre desde los hombros hasta las pantorrillas, ajustado con una faja en la cintura. Esta vestimenta tradicional se usó hasta los años sesenta inclusive.

Chiquihuasha. Decimos a quien le persigue la “mala suerte”. Doña Zoila Sarabino, por consejos de su madre, para curarse del *chiquihuasha*, se fue a un lugar silencioso del río, mientras el sol se desvanecía en el atardecer, parada en la mitad del río, fregándose con zanahoria del monte y ortiga negra, desde la cabeza hasta los pies, haciendo la señal de la cruz pronunciaba “padre sol, madre agua, llé-

vate esta mala suerte”, así se curó del *chiquihuasha*, y le llegó el *allihuasha*, que es la buena suerte.

Chuchuca. Sopa tradicional muy apetecida por nosotros los quichuas, hecha a base de *chuchuca*, col, papas, pata de cerdo y frijol. La *chuchuca* es choclo semimaduro que, luego de cocinado, se seca al sol, una vez deshidratado se conserva por largo tiempo como reserva alimentaria. Antes de cocinar se lo muele con piedra.

Fachalina. Prenda de vestir de las mujeres otavaleñas que cubre la espalda y parte del pecho, se sujeta con un nudo en la parte alta del pectoral.

Jatun taita. Gran padre, abuelo(a). Con absoluto respeto decimos *jatun taita* o *jatucu* a los abuelos que son nuestros principales consejeros y fuentes de sabiduría, por la experiencia que les ha dado la vida.

Llactapura. Entre los quichuas, paisano de la misma comunidad.

Mañacpilla. Trabajos exclusivos que un productor prestigiado realiza “sólo por pedido”.

Mashis. Plural castellanizado de *mashi*, que en quichua significa amigo, compañero. Palabra que rescatamos en los años ochenta durante el proceso de alfabetización. Es muy usado por los educadores bilingües y dirigentes de organizaciones.

Mishu(a). Identificamos así al blanco-mestizo. Proviene del término quichua *mishana*, que significa vencedor.

Mishutucushca. “Hecho el blanco-mestizo”, decimos de los hermanos indígenas que adoptan vestimenta occidental, se cortan la trenza y reniegan de la familia y comunidad quichua. En los años ochenta se dio una fuerte crisis de identidad, en la que muchos jóvenes

ECUADOR

quichua de las comunidades y los que vivían en la ciudad iniciaron un proceso de desindianización, como un mecanismo de protección frente a las actitudes racistas por parte de los blanco–mestizos en los centros educativos, mercados, lugares de recreación.

Poncho dos caras. Poncho de lana de dos colores, reversible (interno y externo), confeccionado manualmente con diseño único y exclusivo, tejido en telar de cintura, teñido con *tocte* y anilinas, preferentemente de colores oscuros, desde negro hasta gamas de azul. Su

uso denota estatus social. Se utiliza en las ceremonias y fiestas de familia y de la comunidad.

Runa. Hombre indígena. *Runa* nos denominamos los quichua en general. “*Runa, runa caí*” nos aconsejan nuestros padres, con esta frase nos incentivan e insinúan a que hablemos quichua, nos vistamos de poncho y alpargata (sandalia tradicional), que mantengamos la trenza larga y, sobre todo, que nuestras actitudes y pensamiento reflejen lo que somos los quichua-otavalo como identidad histórica.

Bibliografía

Salomon, Frank

1980 *Los señores étnicos de Quito en la época de los Incas*, Instituto Otavaleño de Antropología.

Villavicencio, Gladys

1973 *Relaciones interétnicas en Otavalo*, México.

TENIENTES POLÍTICOS, JUECES Y TINTERILLOS FRENTE AL CABILDO Y A LA COMUNIDAD

Experiencias de Pijal en torno a la administración de justicia Comuna Pijal – Imbabura*

Luis Fernando Tocagón, Luis Alberto Bautista,

INTRODUCCIÓN

La idea de realizar el presente trabajo surgió de nuestra organización regional Ecuador Runacunapac Riccharimui (ECUARUNARI), la que consideró importante nuestra experiencia sobre este tema para incentivar la reflexión en las organizaciones.

Pijal tiene renombre dentro de las organizaciones indígenas regionales y nacionales porque algunos de los dirigentes de éstas son miembros de nuestra comunidad. En la creación de la organización provincial Federación Indígena y Campesina de Imbabura (FICI) (constituida el 1 de mayo de 1974) participaron activamente miembros de Pijal, así como en la organización de segundo grado Unión de Organizaciones Indígenas de González Suárez (UNOCIGS), en el ECUARUNARI y en la organización nacional Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONACNIE, actualmente CONAIE). Esto motivó que en la comunidad se diesen cambios trascendentales de manera individual y colectiva.

Hoy en día, en Ecuador se están discutiendo las reformas de la Constitución. En este contexto las organizaciones indígenas hemos planteado el reconocimiento de nuestros derechos como pueblos. Uno de ellos tiene relación con la pluralidad del sistema jurídico nacional, que contemple el derecho a aplicar nuestras normas en la resolución de conflictos, en concordancia con los preceptos nacionales y universales.

A fin de comenzar el trabajo, los dirigentes seleccionaron al equipo técnico encargado de la sistematización, para lo cual tomaron como referencia el perfil de los participantes. Así, escogieron a Luis Alberto Bautis-

ta, por ser un comunero que tiene mucha experiencia sobre el tema en nuestra comunidad, y en el trabajo con comunidades de distintas provincias de nuestro país y de otros países de América Latina; y a Luis Fernando Tocagón, quien, a través de Hanns Seidel Stiftung, una organización no gubernamental (ONG), ha sido responsable de un programa de becas universitarias dirigido a jóvenes indígenas de Ecuador.

La propuesta de la investigación la analizamos en una asamblea de la comunidad, en la que con mucha razón algunos compañeros expresaron que ésta, al igual que otras investigaciones anteriores, no aportaría nada. Manifestaron, además, que en ningún momento esos trabajos habían retornado a la comunidad para ser un instrumento de análisis que nos llevara a corregir posibles errores.

Pero también hubo mucho optimismo, al saber que los investigadores son de la misma comunidad y que este hecho facilitaría la obtención de la información de primera mano, sin intermediarios. En otras ocasiones, el investigador se valía de algún compañero para hacer entrevistas y los actores, en este caso los miembros de la comunidad, participábamos nada más como informantes, es decir, como intermediarios. De ahí que surgiera un cierto recelo por parte de la persona investigada, quien no daba a conocer las respuestas tal y como son, sino solamente lo básico.

No obstante, el hecho de que los investigadores seamos de la misma comunidad no era suficiente. Por ello, decidimos que la investigación fuera de Pijal, que nos sirviera para nuestra propia reflexión y que, por tanto, esta vez tendremos el documento en la comunidad.

Entendimos que este trabajo es comunitario, por ello lo hicimos principalmente a través de talleres. Realizamos dos con personas adultas y uno con jóvenes; además, incluimos entrevistas a compañeros y compa-

* Coordinación: José María Cabascango
(ECUADOR RUNACUNAPAC RICCHARIMUI)
Asesoría: Natalia Wray

ñeras que colaboraron relatando sus experiencias sobre el tema. A los talleres asistieron principalmente los ex dirigentes, líderes y lideresas, hombres y mujeres que habían participado en juicios comunitarios y dirigentes de las distintas asociaciones existentes en la comunidad.

Primero reflexionamos sobre el por qué y para qué habíamos realizado juicios comunitarios. Luego los participantes seleccionaron los casos más relevantes que sucedieron en Pijal para ubicarnos en el tema.

La confrontación de la justicia de la comunidad con la del Estado permitió comparar y conocer la efectividad de cada una de ellas. Así, los participantes pusieron ejemplos tanto de la manera propia de administrar justicia como de la del Estado.

Además, nos apoyamos en materiales que tenemos en la comunidad, tales como bibliografía, vídeos, fotografías, actas y escritos, mediante los cuales logramos que todos nuestros compañeros se empapasen bien de lo que estábamos tratando.

La reflexión sobre la experiencia de nuestra comunidad, que ha sido permanentemente acosada por las autoridades cuando hemos tratado de aplicar nuestras normas de justicia, puede ser un aporte para avanzar en una solución al problema, desde nuestras propias realidades. Asimismo, queremos compartir esta experiencia con los pueblos hermanos de los otros países, donde también luchan por el reconocimiento de sus sistemas jurídicos.

En la comunidad entendimos que este trabajo nos va a servir como un proceso de autorreflexión, para entender que hay aspectos de la administración de justicia que son y deben seguir siendo comunitarios, para el bien de nosotros mismos. Creemos, además, que estas costumbres las debemos transmitir de generación en generación y que deben ser reconocidas por el Estado dentro del marco de la autonomía de los pueblos indígenas.

El equipo técnico que efectuó la sistematización de este tema hacemos llegar nuestro sincero agradecimiento a todos nuestros compañeros, sin excepción alguna. Especial agradecimiento para quienes colaboraron comentándonos sus experiencias, ya sea de manera personal o mediante la participación en los talleres, que se llevaron a cabo en nuestra comunidad o fuera de ella.

Agradecemos la decidida participación y colaboración de las compañeras Lucila Garzón y Clara Bonilla, presidentas de la comunidad durante la realización de este trabajo. Pijal ha sido pionera en escuchar, valo-

rar y poner en práctica la equidad entre hombres y mujeres, conociendo que culturalmente somos complementarios para el adelanto individual, familiar y de nuestra comunidad.

Dedicamos el presente trabajo a todos los jóvenes, quienes, con sus ideas, también aportaron al mismo. Estamos seguros de que para los próximos años los jóvenes serán los que llevarán adelante, de manera correcta, los destinos de nuestra comunidad.

LA COMUNIDAD DE PIJAL

¿Dónde estamos?

Nuestra comunidad está situada en la zona norandina de Ecuador, en la parte sur de la provincia de Imbabura, en el límite con la provincia de Pichincha. Perteneció al cantón Otavalo, parroquia González Suárez. Al norte limita con la carretera a la parroquia de San Pablo y el riachuelo Itambi; al sur, con la carretera panamericana y la Asociación Agrícola Apangoras; al este, con el cerro de San Francisco, y al oeste, la panamericana antigua y la comunidad de San Agustín de Cajas. La cabecera parroquial, González Suárez, está ubicada al noroeste de la comunidad.

Pijal está conformada espacialmente por cuatro importantes sectores: Bajo, Centro, Alto y San Pedro. En cada uno de ellos encontramos diferentes sitios que llevan su respectivo nombre, aspecto que facilita a los dirigentes y miembros de la comunidad la ubicación de las cuadrillas para llevar a cabo trabajos. A continuación anotamos los sitios que corresponden a cada sector.

Bajo: Visarrea, El Ejido, Llantu Ucu, Pucalpa, Cruz Pata, Mirador.

Centro: Izo Loma, Yacu Rumi, Sacha Fiti, Abijo, Cullibarra, Tamarla.

Alto: San Roque Pamba, Lechón Pamba, Padre Rumi, Capelo, Cruz, Achupallas, Cuba y Pianda, Quijuar, Padre Rumi.

San Pedro: Fichana Loma.

¿Quiénes somos y cómo se originó nuestra comunidad?

Tenemos referencias de que don Vicente Picalquí, descendiente de las comunidades de Tabacundo (quichua-cochasquies), fue quien organizó nuestra comunidad. Es por esta razón que hoy lleva el nombre de Pijal.

La mayoría de los miembros de la comunidad nos identificamos como quichua-cayambi. La comunidad se fue conformando con gente de distintas zonas, unos llegamos por negocios o por matrimonios u otros trabajos. Otros, provenientes de las comunidades de la parroquia Olmedo, huyendo de los hacendados, nos asentamos en el sector Bajo de la comunidad, como *yannaperos* de las haciendas de La Vega y Cusin y, en el sector Alto, de las haciendas San Agustín (de la Asistencia Pública), La Cruz y Apangora (pertenecientes a la familia Jarrín).

Así podemos mencionar algunos apellidos que no son originarios de Pijal, tales como: Cañarejo, oriundo de las comunidades pertenecientes a la parroquia Olmedo de Cayambe; Toaquiza y Calapaquí, provenientes de Saquisilí, provincia de Cotopaxi; Maldonado, originario de la Esperanza de Tabacundo, provincia de Pichincha; Bautista de Pintag, Quito; Garzón, procedente de la provincia del Carchi, Lechón de Paquiestancia, del cantón Cayambe; Reinoso de Aloburo, de Yuracruz, Ibarra; Cuviasqui y Paredes, de Chimborazo; Tamami, de Guaranda, Bolívar; Yánez, de la comunidad La Merced; y Achinia, de El Prado, Cayambe.

Todas las familias mencionadas han aumentado de manera permanente y hoy son miembros activos de la comunidad. Algunos integrantes de estas familias fueron dirigentes en distintas ocasiones. El apellido auténtico de la comunidad es Pijal. Según los datos del último censo, Pijal está conformada por 1 138 comuneros, de los cuales 587 son mujeres y 551 hombres. Del total de la población, 227 son niños menores de 5 años (censo realizado por el Comité de Defensa del Lago San Pablo, CODELSPA, 1997).

¿Cómo estamos organizados?

Estamos organizados como comuna jurídica desde 1953, siendo la máxima autoridad el cabildo, conformado por el presidente, el vicepresidente, el síndico, el secretario, el tesorero y tres vocales. Las dignidades del cabildo se eligen por la asamblea comunal, que se lleva a efecto todos los años en el mes de diciembre. Como candidatos participan todos los comuneros y no se limita solamente a un determinado grupo de personas.

En la década de 1950, Mama Lorenza Cusin, por falta de escrituras y linderos de tierras, acudió al gobernador de ese entonces, quien le dijo que la comunidad debía nombrar dirigentes que la representaran. Por tal

razón se nombró a Taita Lucho Bonilla, quien fue presidente por más de 20 años.

Antes, la autoridad máxima era el *curaga*. Su permanencia en el cargo no estaba limitada en el tiempo y su acción se centraba en hacer cumplir las normas establecidas en la comunidad. Uno de los requisitos para ser *curaga* era poseer tierras y ejercer liderazgo en la comunidad.

Al reemplazar al *curaga* por el cabildo, se rompió el esquema propio de organización tradicional y se adoptó la manera que sugirió el Estado, de acuerdo con la ley de comunas, que entró en vigencia en el año de 1937.

Como anécdota del proceso de transición, entre lo que fue nuestra manera propia de estar organizados con la que tenemos actualmente, es que el primer presidente nombrado de acuerdo con las normas del Estado duró más de 20 años en sus funciones, es decir, él seguía siendo un *curaga* y la comunidad lo respetaba como tal.

Luego de la dirigencia de ese primer presidente de la comunidad, los miembros de Pijal, de manera paulatina, hemos hecho nuestra la nueva forma de gobierno comunal, o sea, el cabildo, y hemos dejado atrás nuestra propia forma de organización. Desde ese entonces los jóvenes tienen la posibilidad de acceder a cargos directivos, por cuanto éstos cambian cada año y se presentan mayores oportunidades.

El cabildo dirige las actividades comunitarias tales como las mingas para construir infraestructura vial, la administración de los bienes comunitarios y la mediación de problemas entre comuneros. También realiza, entre otras actividades, las de representación de la comunidad y las de participación en reuniones con organizaciones filiales y fraternas.

Nuestra comunidad es miembro de la organización de segundo grado Unión de Organizaciones Indígenas de González Suárez (UNOCIGS), de la organización provincial Federación Indígena y Campesina de Imbabura (FICI), de la Organización regional Ecuador Runacunapac Riccharimui (ECUARUNARI) y de la organización nacional Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE).

En Pijal existe otro tipo de organizaciones internas, tales como asociaciones agrícolas Atahualpa, Rumiñahui, Unión y Progreso y Abijo; Cooperativa Forestal Rumiñahui, cinco clubes deportivos, grupos religiosos evangélicos El buen Pastor y Centro Pijal (un pe-

queño porcentaje de la población pertenece a la religión pentecostés y la mayoría de los pijaleños se identifican con la religión católica). En el transcurso de la investigación se organizó una empresa de turismo alternativo, integrada por algunos miembros de la comunidad; de la misma manera se constituyó otro grupo de personas para reiniciar las actividades de piscicultura, en el límite oriental de la comunidad.

La Cooperativa Forestal Rumiñahui nació en el año de 1972, por iniciativa de Carlos Pérez Quiñones, dueño de la hacienda La Vega, quien poseía una gran extensión de tierras que no eran de utilidad agropecuaria y que, por el temor de ser expropiado, hizo trabajar a los comuneros. La cooperativa fue de carácter forestal y no agrícola, pues el dueño se negó a que esas tierras fueran cultivadas con productos necesarios para la alimentación y exigió que sembraran árboles. Para este hecho se valió del padre justicia párroco de la parroquia San Pablo del Lago, de las monjas de la congregación salesiana y del Ministerio de Agricultura y Ganadería (MAG). Luego de haber tenido la primera cosecha de eucaliptos, los socios de la cooperativa fueron excluidos de toda participación para las futuras cosechas y el hacendado quedó como dueño absoluto de las mismas, dando fin así a la cooperativa.

La Asociación Agrícola Rumiñahui nació a raíz de que los hacendados, la familia Jarrín y hermanos, decidieron vender por partes la hacienda La Cruz de Cajas. Esto fue en 1980. Los trabajadores de la hacienda y los partidarios propusieron la compra del predio, mas el hacendado se negó definitivamente a esta propuesta. Allí nació la iniciativa de organizarse en una asociación agrícola. La asociación agrupa a 50 familias que hoy poseen sus tierras, está ubicada en el sector Alto de la comunidad de Pijal.

En 1980, con el objetivo de tener tierras, se organizaron 65 familias del sector Bajo, en la entonces llamada Asociación Agrícola 1^o de Mayo, hoy Unión y Progreso. Sin embargo, no pudieron acceder a tierras por cuanto el propietario de la hacienda La Vega puso una serie de trabas, incluso hubo compañeros que fueron apresados. En la actualidad, los socios de la organización en mención son propietarios de las laderas de la hacienda, que cultivan con productos de la zona, y buena parte de esos terrenos se dedican a la ganadería.

La mayoría de las organizaciones que se encuentran en la comunidad son jurídicas y tienen independencia para realizar actividades correspondientes al desarrollo de su organización, pero el cabildo de la co-

munidad facilita el aval para el funcionamiento de las mismas.

ORGANIGRAMA DE LA COMUNIDAD

ASAMBLEA GENERAL DE LA COMUNIDAD

Participan todos los miembros de la comunidad

DIRIGENTES DEL CABILDO

Conformado por Presidente-a, Vicepresidente-a, Síndico-a, Secretario-a, tres Vocales.

JUNTAS DE AGUA

Regional Pijal, Pijal sector Bajo, Pijal San Pedro

ASOCIACIONES

Agrícolas, Piscícola, Turismo, Religiosas y otras.

CLUBES DEPORTIVOS

OTROS GRUPOS

Grupos de jóvenes, de mujeres.

¿Qué es un comunero?

Decíamos que en la actualidad hemos hecho nuestra la manera de organización que nos ha impuesto el Estado, pero ha sido de acuerdo con nuestros criterios, necesidades y, sobre todo, tratando de no alterar nuestra manera de organizarnos. Así, cada comunero de Pijal es importante en la toma de decisiones, lo que nos permite programar actividades para nuestro beneficio.

Los comuneros tenemos derechos y obligaciones; entre los más importantes podemos señalar los siguientes:

- ◆ Cada comunero tiene el derecho y la obligación de participar con voz y voto en la Asamblea General, que es la máxima autoridad en nuestra comunidad.
- ◆ Son considerados comuneros los compañeros que tienen más de 18 años de edad.
- ◆ Cualquier comunero tiene derecho a participar como candidato para ser dirigente del cabildo, siempre y cuando exista una persona que lo lance como candidato y otros compañeros que lo apoyen.
- ◆ Ningún comunero sufre discriminación por razones de género y edad para ocupar la dirigencia, es decir, pueden ser dirigentes hombres y mujeres, mayores o jóvenes.

- ◆ Cada comunero debe participar en las actividades programadas, sean éstas mingas, comisiones, fiestas, movilizaciones.

La manera de comunicarnos para asistir a las asambleas de la comunidad es muy sencilla pero eficaz: se encarga a un compañero para gritar, quien conoce los sitios estratégicos desde donde se puede dar el mensaje. Este mecanismo lo utilizamos desde hace más de 40 años, pero en la actualidad también usamos los oficios escritos, cuando se trata de convocar a las distintas organizaciones de la comunidad. Esto lo hacemos dirigiéndonos al presidente de la misma.

¿Cómo vivimos?

Nuestra seguridad alimentaria está garantizada principalmente por la agricultura, a través de: el maíz, el frijol, las papas, el trigo y la cebada y, en menor proporción, la quinua y las habas. En la comunidad hay distintos pisos ecológicos, aspecto que facilita el cultivo de una variedad de productos de acuerdo con el clima y la altura. Así, está el “guambo” o pantano en el que crece la totora (especie de enea o espadaña), materia prima para la elaboración de esteras; la parte plana, en la que se cultiva maíz y frijol con mayor frecuencia; la parte alta, donde se cultivan papas, cebada, trigo, habas y hierba para los animales; la parte de laderas, que está dedicada al cultivo de mellocos (ullucos) y papas. Además, tenemos pequeños bosques primarios y, finalmente, los pajonales, que son terrenos comunales. Actualmente este espacio no se aprovecha.

Los miembros de la comunidad también nos dedicamos a la crianza de animales vacunos y porcinos en mayor cantidad, así como ovinos, y al cuidado de aves. Asimismo, en los últimos años, varios compañeros se han dedicado a la crianza de cuyes.

Desde hace más de 30 años las compañeras del sector Bajo empezaron a contribuir a la economía familiar con otro ingreso: el obtenido de la compra y venta de grasa de ganado vacuno. Este hecho ha influido de manera positiva en la dinámica económica de la comunidad, porque antes de esta actividad la mujer no era retribuida con dinero. Con la grasa de ganado y con los productos cárnicos las mujeres realizan intercambios con otras comunidades de la vecina provincia de Pichincha y otras aledañas a Pijal.

Es necesario indicar que en los últimos 30 años la población ha crecido en un gran porcentaje, motivo

por el cual ha disminuido la cantidad de tierras por habitante. Así, podemos anotar que los jóvenes que contraen matrimonio en estos tiempos apenas poseen espacios reducidos para poder construir su vivienda y cultivar. Hemos observado que el promedio de tierras por persona alcanza nada más que a una hectárea. En este caso la compra de las tierras ha beneficiado a la mayoría de la población, ya que ha aumentado la tenencia de ganado principalmente vacuno, lo cual genera ingresos razonables.

Gran porcentaje de hombres y mujeres jóvenes trabajan en las plantaciones de flores que están situadas en Cayambe, Tabacundo y San Pablo del Lago. Este hecho ha frenado la migración a las grandes ciudades, como Quito, y ha mejorado el nivel de vida de los compañeros. Pero también hay que decir que quienes trabajan en las plantaciones están expuestos a materiales contaminantes y no existe garantía de qué es lo que va a pasar con la salud. Asimismo, soportan mucha exigencia en cuanto al horario laboral, ya que en algunos casos deben trabajar incluso los días domingos.

Un número significativo de comuneros se dedican a la compra y venta de ganado vacuno, porcino y ovino. Además, existen pequeños talleres de elaboración de ropa tradicional de mujer, como son: anacos (faldas largas, cubren las pantorrillas), camisas y otros. Desde hace poco tiempo, se han dedicado a viajar a Colombia para la venta de ropa. Esta actividad atrae cada día más, en especial a los jóvenes.

La educación en la comunidad

La primera escuela que funcionó en la comunidad de Pijal es la que lleva actualmente el nombre de Camilo Ponce Enríquez, que labora desde hace unos 60 años. En un inicio estuvo en la casa de Taita José de la Cruz; luego, en la década de 1970, se trasladó al terreno actual, que era de la hacienda de San Agustín de Cajas y que fue cedido a Taita Elías Yáñez por ser *yanapero* de don Felipe Borja. (La esposa de Taita Elías Yáñez crió a Rodrigo Borja, ex presidente de la República.)

Taita Luis Bonilla, Taita Fidel Pijal, Taita Rafael Maldonado, Taita Cleto Bautista fueron quienes negociaron las tierras para que pasasen a manos de la comunidad y se construyese la escuela. Sin embargo, en las escrituras de la escuela está que la Reforma Agraria dona estos terrenos a la Dirección de Educación (entrevista a Antonio Maldonado, 18 de enero de 1998).

Nuestra comunidad tiene tres escuelas: Camilo Ponce Enríquez, Provincia de Loja y San Pedro, y dos jardines de infantes: Federico González Suárez y Provincia de Loja. Hace 30 años dos jóvenes iniciaron la educación secundaria. Desde entonces alrededor de 100 comuneros han tenido la oportunidad de terminar la enseñanza secundaria y se encuentran desempeñando labores en distintas instituciones públicas y privadas. La comunidad ha aportado varios profesionales a la organización de segundo grado UNOCIGS.

Los establecimientos educativos pertenecen a la jurisdicción bilingüe, pero en ninguno de ellos se enseña el idioma quichua. Las relaciones de los padres de familia y los profesores no son óptimas por cuanto la participación de los primeros es de manera pasiva y no son quienes proponen lo que necesitan sus hijos, mientras los profesores se rigen nada más que por un horario y una planificación que deben cumplir. Los profesores están únicamente involucrados en el quehacer educativo y no existe un compromiso por el desarrollo integral de los niños de la comunidad.

LA ADMINISTRACIÓN DE JUSTICIA POR LAS AUTORIDADES DEL ESTADO

Para tratar este tema haremos referencia a las formas de relación entre nuestra comunidad y las autoridades estatales de la parroquia González Suárez, tales como el teniente político y el Registro Civil; igualmente consideraremos la relación con la Iglesia y con la Junta Parroquial (organismo de representación del pueblo nombrado por el Concejo Municipal).

A fin de ubicarnos en el tiempo, contaremos las experiencias de nuestros compañeros de la comunidad en las décadas de 1950 y 1960. Luego, hablaremos de la forma en que las autoridades administraban justicia hasta antes de los años setenta y los cambios que se han dado en la actualidad. Finalmente, sintetizaremos los aspectos que nosotros vemos como límites en el sistema de administración de justicia del Estado.

Trato discriminatorio y obligaciones que nos imponían las autoridades a los comuneros

La parroquia es la unidad más pequeña de la división político administrativa del Estado; varias parroquias conforman un cantón, cuyo gobierno local es el Concejo Municipal, nombrado por elección popular. En las parroquias están presentes autoridades designa-

das por el poder ejecutivo central, como es el teniente político, que depende directamente del Ministerio de Gobierno y Policía, con la función de velar por el orden de la parroquia y atender conflictos y delitos menores. La oficina del Registro Civil se encarga de registrar los nacimientos, las defunciones, los matrimonios y de expedir la cédula de ciudadanía.

Una de las principales entidades que ejercía el control sobre la comunidad era la Tenencia Política, la que æjunto con las otras instituciones, como el Registro Civil, la Junta Parroquial y la Iglesia tenía formas similares de someternos en lo que respecta a la explotación de la mano de obra, a través de lo que en ese entonces conocíamos como faenas.

Éstas consistían en que debíamos realizar trabajos para la autoridad a cambio de sus servicios. Así, algunos compañeros recuerdan que para obtener una boleta de nacimiento tenían que limpiar las calles de la parroquia, los cuartos de la policía, la cárcel, en ocasiones hasta los cuartos de los amigos del jefe del Registro Civil. En caso de no realizar una faena, nos exigían el agrado, es decir, que teníamos que regalar a la autoridad leche, huevos, gallina y, a veces, hasta borregos.

Al respecto, el compañero Gregorio Imbaquingo nos da el testimonio siguiente:

El último caso que tuve, fue con mi primer hijo (hace 25 años). Cuando fui a sacar la boleta [boleta de inscripción de nacimiento], estábamos cuatro: yo el primero y tres gonzaleños [gente del pueblo]. Yo era el único de la comunidad, pero a ellos les dieron primero la boleta y por último a mí. Luego a mí me dijo: “por qué no van a sacar la boleta en Pijal mismo, porque allí tienen iglesia, allí tienen todo” [se refiere a la iglesia evangélica ubicada en el sector Alto de la comunidad, que se construyó en la década de 1970]. Entonces yo le contesté: “nosotros no estamos negando las leyes de la República porque, cualquiera que sea la religión que tengamos, debemos concurrir al Registro Civil y nada tiene que ver con la iglesia; ustedes tienen que servir a la humanidad y no originar problemas”. Después me dio la boleta, pero me mandó limpiar la calle; a los otros tres mestizos no les mandó hacer nada. Entonces yo le pregunté por qué a ellos no les exigía limpiar las calles, por qué sólo me exigía a mí. Pero él no me contestó nada.

Algunos compañeros de la comunidad incluso tuvieron que trabajar en la construcción del hospital de la ciudad de Otavalo en calidad de peones, con la única finalidad de poder registrar a sus hijos en la oficina del Registro Civil de la parroquia.

En la fiesta de la parroquia éramos obligados a colaborar con materiales, como la alborada, que era el árbol de *pumamaqui* para los mechones, la chamiza y la *achupalla*, utilizados en el salve o la víspera de la fiesta. En la fiesta de toros, los comuneros acarreábamos madera, chilpes y cabuyas para el amarrado de las barreras. Además de todo el trabajo, debíamos contribuir con la chicha y el mote para el consumo del pueblo en la fiesta.

Aquí queremos mencionar al gendarme, persona temida y respetada por la comunidad porque era quien se encargaba de hacer cumplir las obligaciones impuestas por las autoridades de la parroquia y, además, porque era mestizo.

Así, en el *Inti raimi*, la fiesta más importante de la comunidad, por ser una adoración al Taita Sol en agradecimiento por las cosechas obtenidas en el año, conocida también como la fiesta de San Juan (término impuesto por la religión católica), los gendarmes o celadores, con el supuesto objetivo de eliminar el consumo de chicha, llegaban a la comunidad y, de casa en casa, iban botando las *magnas* o *pondos* (recipientes de barro que sirven para guardar y hacer madurar la chicha).

Los celadores no respetaban el hecho de que se trataba de una fiesta propia de los indígenas de la comunidad y destruían los recipientes, los que eran lanzados a las chacras. Pero no siempre lograban su objetivo, algunos comuneros escondían la chicha en las chacras hasta que pasaran los celadores. Al respecto, se comenta algo que sucedió en el sector Alto de Pijal.

Taita Miguel Lechón llegó a saber que los celadores estaban destruyendo los *pondos* de chicha en el sector Bajo de la comunidad, entonces él inmediatamente escondió en una chacra la chicha y corrió a su casa. Ya en ella, castró a un perro y puso a freír los testículos del perro entreverados con carne de borrego. Los celadores llegaron a su casa de manera prepotente y la revisaron, pero no encontraron nada; entonces Taita Miguel Lechón inmediatamente les ofreció un plato de carne con mote, los celadores agradecieron este gesto y, como dice nuestra gente, hasta lamieron el plato. Luego de comer, regresaron muy agradecidos a la parroquia. Hechos como éste se presentaban como una manera de manifestar nuestro descontento por los tratos que recibíamos por parte de las autoridades del Estado.

La Iglesia o el cura, como representante de ésta, tenía su forma de explotarnos, aunque en ocasiones había un acuerdo con las demás instituciones para orde-

nar qué trabajo debíamos hacer. El cura predicaba en la misa que, por ley, los indios debíamos pagar los diezmos y las primicias a la iglesia. El diezmo consistía en que debíamos entregar a la iglesia el equivalente a la décima parte de todo lo que producíamos. Las primicias eran el primer fruto de los productos agrícolas, como maíz, trigo, cebada y papas que se producían en la comunidad. El cura vendía a la gente del pueblo lo que le correspondía por diezmos y primicias. Éstos iban a la comunidad a cosechar con mucho abuso. Si los comuneros nos negábamos a pagar, el cura se desquitaba con nosotros, no prestándonos sus servicios en los bautizos y confirmaciones.

En ese tiempo, por ignorancia, la mayoría decíamos que eso era una costumbre y una ley de Dios, que por eso debíamos pagar, mientras algunos ya nos preguntábamos por qué nos cobraban sólo a nosotros los diezmos y primicias y por qué no a los hacendados, por cuanto a través de toda la historia de la comunidad ninguna de las haciendas que están ubicadas en los alrededores de la comunidad habían pagado esta obligación.

A finales de la década de 1970, ya cansados de tanto abuso por parte de los diezmeros y “primicieros”, organizamos una comisión a la ciudad de Ibarra para hablar con el obispo, le expusimos el problema y manifesté que “Si ustedes tienen el amor a Dios, pueden dejar los productos en la iglesia, pero no es ninguna ley ni exigencia”. Los comisionados preguntaron también el por qué no se cobraban estas obligaciones a los hacendados. La respuesta fue: “Ellos son de otra categoría, por lo tanto no podemos exigir”.

De esta manera nos dimos cuenta que los cobros de la Iglesia se mantenían sólo a nivel de la parroquia y en especial al sector indígena. Desde ese entonces algunos comuneros fuimos rebajando las cuotas en estas obligaciones y otros nos negamos a pagarlas. Desde hace alrededor de 25 años ya no pagamos los diezmos y primicias en Pijal.

Este hecho coincidió con la llegada de los misioneros evangélicos. La mayoría de los comuneros del sector Alto de la comunidad se fueron incorporando hasta constituir la iglesia El Buen Pastor de Pijal. Como la Iglesia evangélica se enfrentó con los “primicieros” y “diezmeros” alegando por qué se iba a pagar a las dos iglesias, hubo algunos enfrentamientos entre los dos sectores de creyentes.

Aunque la religión sí influyó en que la gente fuera capaz de manifestar lo que sentía referente a los abusos

que se daban por parte de las autoridades de la parroquia, también dividió a la comunidad en dos grandes grupos: los de arriba y los de abajo o, también, los evangélicos y los católicos.

En los cobros, tanto de las primicias como de los diezmos, hubo mayor resistencia por parte de los hombres, mientras que las mujeres sufrieron más insultos y eran sometidas fácilmente, en especial cuando se encontraban solas. Cabe mencionar que el cabildo no desempeñaba ningún papel; por el contrario, contribuía con el cura, por cuanto era considerado un ser superior, que representaba a Dios.

Actuación de las autoridades en la administración de justicia

El teniente político

Hasta finales de la década de 1970, para solucionar todo tipo de problemas acudíamos a la Tenencia Política de la parroquia González Suárez. El cabildo no participaba de manera activa en la solución de problemas de nuestra comunidad, solamente cumplía el papel de informante, sea para dar a conocer los problemas en la Tenencia Política o al cura de la parroquia. Había tal dependencia de la comunidad y control de la autoridad de la parroquia que incluso pagábamos allí las multas por no haber asistido a las mingas que realizábamos en la comunidad (conocida como cuadrilla en Pijal).

Cuando existían peleas entre miembros de la comunidad, chismes, robos u otros casos, llevábamos a los implicados a la Tenencia Política. Allí les encerraban, luego les cobraban una multa, pero siempre, además, existía como sanción el realizar cualquier trabajo dentro de la parroquia (faenas), tales como aseo de calles y aun la limpieza de la laguna de San Pablo. El agrado dentro de la Tenencia Política era, a veces, hasta obligatorio, algo que debíamos cumplir los comuneros para prevenir represiones.

Para conocer el porqué existía este tipo de sanciones de una manera discriminatoria por parte de las autoridades hacia los indígenas, entrevistamos al señor Luis Beltrán, secretario por varias décadas hasta la actualidad de la Tenencia Política de la parroquia, quien manifestó lo siguiente:

Pregunta: ¿Cómo eran las sanciones anteriormente?
 Respuesta: Antes se ocupaba a los indígenas de las comunidades haciendo un pequeño trabajo, como

una limpieza en la calle de la población, porque usted sabe que tenemos que tener un poco aseada la parroquia; éste es un deber de la autoridad, entonces los molestábamos con esto en lugar de una sanción fuerte económica.
 Pregunta: En el caso de que un mestizo de la parroquia fuera sancionado ¿debía también hacer ese trabajo o no?

Respuesta: Se le sugería que lo hiciera pero, tratándose de un poblador de la parroquia, siempre tenía vergüenza.

Pregunta: Es decir ¿ellos eran privilegiados?

Respuesta: Sí, pero no tanto, porque también había la sanción de acuerdo con la infracción; por ejemplo, si hubiese peleado, hecho un escándalo, no porque fuera del pueblo no se le sancionaría. El señor teniente político, por lo menos el actual, es una muy buena persona y él sabe acatar todas las cosas para la tranquilidad y el progreso de la parroquia.

Otro aspecto que nos parece importante señalar es que muchos comuneros creían que la justicia de la ciudad era mejor que la de la parroquia, ya que, por ejemplo, cuando se trataban de faltas leves, generalmente peleas matrimoniales, en la Tenencia Política de la parroquia los acusados eran encarcelados por dos o tres días, además de la multa; mientras que en la ciudad de Otavalo el tiempo de cárcel era de 15 días. Por tal razón los comuneros nos trasladábamos a la ciudad de Otavalo con problemas de tipo familiar, peleas, litigio de tierras, robos de animales y otros.

Los pesquisas

Anteriormente existían también los pesquisas, quienes abusándose en la acusación de terceras personas encerraban a los comuneros acusándoles generalmente de robo. Los pesquisas se aprovechaban para obtener coimas y nosotros entendíamos la necesidad de pagarles como un castigo que ellos nos imponían directamente, sin intervención de autoridad alguna. Por eso la gente en caso de un problema manifestaba: *Mana pfiñachihuanquichu pesquisahuan japichisha* (no me hagas enojar, que te voy a acusar con el pesquisa).

Jueces, abogados y tinterillos

Cuando alguna persona de la comunidad era enjuiciada por problemas de tierras o por otras razones, muy poco o nada intervenía el cabildo, peor la comu-

nidad. Quienes ayudaban a resolver los problemas o, mejor dicho, quienes intermediaban entre una de las partes (acusado o acusador) y la autoridad, eran los tinterillos, los que a por hablar español o por conocer las dependencias del Estado nos servían de guías para la realización de los trámites. La familia Capelo, de la parroquia González Suárez, se dedicaba a este trabajo. Ellos averiguaban en dónde existían problemas para ayudar a resolverlos.

También los tinterillos eran el enlace entre el indígena y los abogados. A la vez, algunos comuneros tenían como compadres a los tinterillos de la parroquia.

Los tinterillos eran más conocidos que los mismos abogados. Los miembros de la comunidad acudíamos primeramente con ellos para asesorarnos sobre qué debíamos hacer para iniciar una demanda o un juicio. Los costos eran elevados, ya que inconscientemente quienes solicitábamos sus servicios estábamos pagando al tinterillo y al abogado. Por tal razón algunos tinterillos hicieron carrera como tales. Además de pagarles con dinero, les llevábamos los agrados (regalo por hacer un favor), ya sea una gallina, un cuy o huevos.

El trabajo de los tinterillos se vino a menos en el momento en que los miembros de la comunidad obtuvimos mayor conocimiento sobre la manera cómo hay que movilizarse en las diferentes dependencias estatales.

Algunos cambios en nuestra relación con las autoridades

Antes, nosotros teníamos miedo de las autoridades por ser *mishus* (mestizos). En nuestra mente estaba todo ese temor frente a ellos, porque les considerábamos señores con la facultad de hacer lo que les diera la gana y exigirnos lo que fuera; mientras que nosotros nos comportábamos de manera sumisa, aceptando cualquier decisión que tomaran las autoridades mestizas.

La mayoría de los pijaleños no hablábamos un español fluido, lo que se presentaba como una traba para poder conversar con las autoridades. Con frecuencia confundíamos las vocales e con la i y u con la o (“señor” en lugar de señor, “osted” en lugar de usted). Esto fue una de las causas de que los compañeros que vivíamos en el sector Bajo adquiriésemos una nueva forma de hablar el español, mezclándolo con el quichua, lo que dio como resultado un idioma totalmente diferente, que no era ni quichua ni español, hoy le llamamos quichuañol. Por ejemplo: *Haypi carcaca nuchu vircanguí*, en vez de *Chaipi carcaca manachu ricurcanqui*, como

debe ser en quichua, que en castellano quiere decir: Estaba allí, ¿no lo has visto?

Adquirimos esta forma de comunicación por encontrarnos más en contacto con los pobladores de la parroquia. Fue una manera de demostrar que no éramos tan indios como los demás miembros de la comunidad y, en cierta medida, queríamos agradar a los de la parroquia. Esta forma de hablar fue común entre las y los jóvenes de los años sesenta y se consideraba una moda.

Como un impacto positivo de nuestro proceso organizativo, sobre todo de la década de 1980, se ha ido perdiendo ese miedo y se ha fortalecido nuestra identidad. En la comunidad decimos “nos hemos educado”; educado en el sentido de que las mismas autoridades nos han hecho reflexionar de muchas maneras por sus actitudes negativas. Por ejemplo, la no aplicación de la justicia al contraventor, encarcelando o sancionando al que no es culpable. El culpable es apoyado por la autoridad, el que no es culpable ha sido burlado por dos personajes, por el contraventor y por la autoridad. ¿Cuál será la reflexión de quien ha sido doblemente burlado?, ¿de los familiares que conocen la realidad del caso? Esto es motivo de reacción, de coraje, de sentimientos fuertes; por eso las personas se van en busca de una justicia real, que puede darse en la misma comunidad. Además, muchos integrantes de la comunidad, de todas las edades y condiciones, han sufrido estas atrocidades; por lo tanto, decimos que nos hemos educado todos juntos: una educación informal o autoeducación por experiencia vivida.

Otro aspecto educativo que nos ha llevado a cambiar nuestras actitudes ante las autoridades es que mucha gente, especialmente joven, ha tenido la oportunidad de educarse o prepararse en forma académica, en colegios y universidades. Las personas preparadas ya ven desde otro ángulo la injusticia de las autoridades de todos los niveles. También hay comuneros que vieron administrar justicia en otras comunidades, que han observado las actitudes, el proceso del juicio. Es obvio que estas personas reflexionan y, como consecuencia, experimentan cambios positivos, convirtiéndose ellas mismas en propiciadoras de estos cambios en la comunidad.

Asimismo, es necesario reconocer el apoyo de la FICI, que ha realizado una serie de aportes y reflexiones, con base en talleres y charlas, sobre el tema de la organización comunal, lo cual ha permitido, en cierta manera, despertar en los comuneros la necesidad de

exigir un mejor trato por parte de la autoridades del Estado.

De ahí que dependamos cada vez menos de las autoridades. Con nuestra organización también hemos ido fortaleciendo y defendiendo nuestra capacidad para resolver internamente los problemas, tomando en cuenta nuestras costumbres e instancias de resolución de conflictos.

Estos cambios podemos observarlos diariamente en nuestra comunidad. Así, por ejemplo, cuando ocurren robos o problemas de matrimonio, entre otros, siempre pensamos en hacer justicia en la propia comunidad. Este pensamiento está muy arraigado en los comuneros. En las reuniones del cabildo, en las asambleas generales, no faltan en la agenda del día problemas para solucionar. En nuestras reuniones no existe ninguna mención del teniente político, mientras que hace unos 30 o 40 años, según nos cuenta Taita Cleto Bautista, no faltaba la presencia del teniente político o del celador (policía) en las reuniones de la comunidad; incluso muchas de las veces el teniente político dirigía las sesiones.

También podemos notar claramente estos cambios en la Tenencia Política de González Suárez. Hasta la década de 1970, como habíamos mencionado, las oficinas de las autoridades estaban llenas de gente que acudían por muy pequeñas cosas, tanto que las autoridades no alcanzaban a atender a muchas personas. Hoy se ven casi totalmente vacías. Si a veces hay gente, son personas de otras comunidades. Por lo que las autoridades de esta parroquia se encuentran muy resentidas con nosotros.

Más puede decirse que en la actualidad, ante problemas de cualquier índole ocurridos en la comunidad, hay personas que recurren a las autoridades estatales, sobre todo a los juzgados, para lo cual acuden a abogados a fin de que les apoyen en los juicios.

Límites de la administración de justicia estatal

Nosotros observamos muchos problemas en la forma cómo se administra la justicia por parte de las autoridades del Estado. Unos problemas tienen relación con el mal funcionamiento del sistema y otros, porque entendemos la justicia de manera distinta.

Problemas por mal funcionamiento del sistema

Corrupción, coimas

Si las autoridades aplicaran las leyes o administraran la justicia conforme mandan las leyes, ellos no tendrían coimas ni agrados, con los cuales ganan muchas veces más dinero que el salario. Por lo tanto, consideramos que las autoridades no hacen justicia.

Y ¿qué significa la coima? La coima es un regalo que los comuneros llevan debajo del poncho o de la chalina. Puede ser dinero, aves, huevos para las autoridades. Se ha escuchado también que hasta dan ovejas, que vienen de parte del infractor para que las autoridades se pongan a favor de él.

El acusador, generalmente, no da la coima ni ningún regalo, porque él está con la verdad y quiere que se haga justicia como debe hacerse. A veces el acusador también ofrece algún regalo y la autoridad puede aceptar de los dos lados, pero más coima da el infractor.

Por consiguiente, a las autoridades les interesa el que da más cantidad o valor. Por estas actitudes vemos que casi todas las autoridades son sobornadas y para justificar sus hechos tienen que violar continuamente las leyes.

Las coimas existen hasta hoy en día y están generalizadas. La gente que acude a las oficinas en donde se administra justicia, realiza esta acción como una obligación, mientras las autoridades no efectúan ninguna gestión si no existe un pago previo. En la comunidad se llega a conocer la manera de comprar a las autoridades con la finalidad de ganar una discusión o un juicio, pero ninguna de estas acciones está garantizada, ya que, como señalamos anteriormente, las autoridades se venden al mejor postor y las sentencias que dictan no son aceptadas. Así, continúan los problemas.

Discriminación

Cuando un indígena acusa a un mestizo, éste por lo general no es condenado; en el mejor de los casos pasará unos días preso, según la gravedad de la acción, pero enseguida sale libre. Por el contrario, cuando un mestizo acusa a un indígena, la autoridad siempre está del lado del mestizo.

Se gasta mucho y no se resuelve el problema

Las personas que se someten a juicios deben hacer gastos de diferente índole: en los juzgados, con los abogados, en el transporte, en la alimentación de las dos partes, y en el momento en que ya se dicta una sanción, la parte perdedora no acepta y sigue la apelación. Se ve que únicamente están botando la plata, porque al final el terreno que está en disputa resulta más caro que haberlo comprado.

En los juicios, los que ganan directamente son los abogados porque ellos cobran sus honorarios pierdan o ganen el juicio. Hasta ahora no se ha escuchado de un abogado que diga “si ganamos el juicio me pagan”. No, por el contrario, dan falsas expectativas al afectado y le dicen que él va a ser el ganador, mientras tanto éste tiene que seguir pagando.

Contradicción de las leyes con nuestras normas y formas de concebir la justicia

Pero no todo es problema de abuso de autoridad, también hay problemas en las mismas leyes, porque desconocen los aspectos de nuestra cultura.

Crean sentimientos de venganza y violencia

En la administración de justicia del Estado no hay una solución definitiva de los conflictos; por el contrario, se generan sentimientos de venganza y de violencia, ya que no se concibe el acuerdo entre las partes. Esto debilita la unidad y la paz interna en nuestra comunidad.

Así, por ejemplo, cuando gente de nuestra comunidad ha acudido a las autoridades estatales para resolver conflictos, uno de ellos ha ganado, el otro ha perdido, estas dos partes nunca más se llevan bien, quedan como enemigos. Esto afecta la unidad de la comunidad: los problemas, en lugar de solucionarse, se van acumulando.

Como consecuencia, los que se sienten afectados por los juicios, terminan con venganzas, violencia o en la peor pobreza por las grandes cantidades de dinero que deben gastar en las diferentes dependencias, por los trámites que deben realizarse y por la duración de los juicios. Así, puede verse claramente que las instituciones del Estado que administran justicia son incapaces de solucionar, actúan contra la voluntad del individuo o de la comunidad.

Existen casos de compañeros que son enemigos de dos o tres generaciones, porque guardan rencores de

problemas que tuvieron que solucionar con la intervención de autoridades estatales. Entonces, en la mente de cada uno de ellos está la venganza y cada vez tratan de satisfacer su enemistad involucrando a otras personas.

Cuando se someten a la justicia del Estado, no existe un enfrentamiento entre las dos partes sino cada uno es manejado por un abogado que le asesora y todo el trámite es llevado por los mismos. En otras palabras, cuando se empieza un juicio, no puede echarse atrás y se pierde toda comunicación entre quienes están enfrentando el problema. La justicia del Estado en estos casos es una camisa de fuerza para solucionar un problema.

Cambio de valores: para ganar hay que mentir

La forma como se ha administrado la justicia del Estado ha creado otros valores en algunos compañeros de la comunidad, tales como “el más vivo o el que tiene plata hace lo que quiere”. Así se escucha que para ganar un juicio en los juzgados “la plata nomás manda”, es decir, no es necesario estar en lo cierto para ganar un juicio, una mentira puede resultar triunfadora, lo cual no concuerda con los valores morales de nuestra cultura. No se aplica justicia, lo que prevalece es el peso de la plata o del compadrazgo. En otros casos pesa la cuestión cultural, cuando se trata de un mestizo, éste está en ventaja frente al indígena.

Decir la verdad ante la justicia del Estado es condenatorio o ponerse la soga al cuello. Entonces, sabiendo esto ¿quién va a decir la verdad? Por el contrario, está en la obligación de mentir, por cuanto quien miente puede quedar libre de toda culpa o triunfar. Decir una mentira, no aceptar la falla, es actuar con viveza para no ser objeto de sanción. De esta manera se degeneran los valores de la comunidad, no existe gente satisfecha sino un ganador y un perdedor; así la justicia se degrada.

LA ADMINISTRACIÓN DE JUSTICIA EN LA COMUNIDAD

En nuestra comunidad siempre hemos desarrollado nuestras formas de resolver los conflictos, es decir, tenemos mecanismos de administración de justicia que los hemos aplicado aunque las leyes del país no los reconocen.

Para exponer este tema, en primer lugar, hablamos de los valores y las normas que tenemos, que per-

miten que todo miembro de la comunidad sepa qué es lo que está bien, qué está mal, cómo se debe comportar un buen comunero.

En segundo lugar, analizamos el tipo de conflictos y delitos que existen en la comunidad y la forma en que los resolvemos.

En tercero, contamos lo que ha sucedido en tres casos de lo que llamamos juicios comunitarios o populares: uno de un conflicto entre miembros de la comunidad, otro de un conflicto entre un compañero de nuestra comunidad con un miembro de una comunidad vecina y el último se refiere a un conflicto de nuestra comunidad con policías.

En cuarto, exponemos el sentido de nuestra administración de justicia, diferenciando el para qué sirven los castigos y lo que son las formas de solución a través del acuerdo entre las partes.

En quinto, analizamos los límites que observamos a nivel interno sobre nuestro sistema de justicia y también a nivel externo, o sea, los problemas que tenemos para aplicar nuestras normas y procedimientos porque las autoridades no reconocen nuestra competencia para resolver los conflictos.

Valores, normas y rituales

En épocas anteriores

En épocas anteriores y hasta hace unos 30 años, en Pijal había un ambiente de respeto en las familias y en general en toda la comunidad. Los mayores, con su experiencia, aconsejaban a los menores de edad y jóvenes sobre cómo debe ser el comportamiento de cada uno en la comunidad. *Ama shua* (no robar), *ama llulla* (no mentir) y *ama quilla* (no ser ocioso) eran los principios de educación para los niños y la norma para toda la comunidad.

Una norma fundamental era el respeto. Existía mayor consideración de los hijos hacia los padres y mayores, pues éstos eran vistos como personas con un gran conocimiento. Incluso los jóvenes estaban conformes con lo que los mayores decidían sobre qué era lo que estaba bien o mal para ellos.

Otra norma importante que se cultivaba era el trabajo comunitario o lo que nosotros conocemos como cuadrilla. Esta norma ha permitido construir vías de acceso a la comunidad, las que han sido realizadas de acuerdo con la necesidad de los comuneros. Como en lo anterior, los mayores y los dirigentes de la comu-

nidad eran quienes realizaban la negociación con las personas propietarias de las tierras por donde se iba a construir la carretera; luego, en minga de comunidad, se construían las calles, los puentes u otras obras de infraestructura.

A fin de mantener este orden, para tomar medidas correctivas a los problemas que se podían dar en nuestra comunidad, se practicaba el castigo como una manera de prevenir que los niños, los jóvenes, las parejas de recién casados u otros pudieran cometer errores en el futuro. Así, teníamos un ritual, el de la Pascua, practicado año a año, en el que se aconsejaba y al mismo tiempo se castigaba.

La Pascua era muy temida, debido a que cualquier error cometido o por cometer, como alteración ante los padres, haber perdido un animal de la casa, haber maltratado a la esposa u otro problema que afectase el orden familiar y de toda la comunidad era castigado el domingo de Pascua.

El día de Pascua era un ritual al cual los comuneros se preparaban con anterioridad. Para la celebración se adquiría ropa nueva, se recogían ovejas, gallinas, huevos y otros animales que servían para preparar el tradicional caldo. El domingo de Pascua empezaba a las dos de la mañana con el baño sagrado que se hacía en las vertientes de agua preferidas, como Apangora, Gallo Pogyo, en los hualones (tanques naturales) o en las parcas (unión de dos ríos). Luego del baño se debía dirigir con los padres a pedir la bendición, después con sus padrinos, tíos mayores de edad, compadres y personas respetables de la comunidad.

En cada casa, quien pedía la bendición era atendido con el desayuno, que consiste en caldo de carne con choclos (mazorcas de maíz) y otros granos que en esos meses están tiernos. La Pascua era el momento para realizar visitas por parte de ahijados a sus padrinos. A esta visita él o los ahijados debían llevar un pequeño o mediano regalo de comida, a base de cuyes, gallina, papas y huevos, además de bebidas.

El pedir la bendición en la Pascua tiene un significado muy importante, ya que se recibe una ayuda moral y espiritual. Al respecto, el compañero Ignacio Bautista nos comenta:

Los familiares venían a visitar por Pascuas, a pedir la bendición. Entonces, en ese tiempo creíamos mucho, aun cuando hayamos sido analfabetos, hayan sido analfabetos mi papá, mi mamá, pero siempre existía ese respeto de pedir la bendición a la gente mayor. A la casa venía mi fina-

do tío Pablo Garzón, que era mi padrino de confirmación. Entonces decían que me iban a hacer fuetear [castigar] por indisciplina, por no haber cumplido con las órdenes que me habían dado, que en la Pascua me iban a hacer castigar.

Con respecto a la Pascua, nuestro compañero Antonio Maldonado nos comenta:

La Pascua era instancia de castigo y premiación. Aunque no todos, sí ciertos padres de familia habían ya contratado a un mestizo para que castigara a los hijos, por pérdida de borregos, o porque a lo mejor respondió, o cometió algún error y un sinnúmero de cosas más. Estos problemas los tenían guardaditos para las Pascuas. La Pascua era una manera de hacerse respetar. Hoy sucede que ya ningún joven saluda a los mayores, por el contrario, toca saludarlos a ellos.

¿A quiénes se castigaba? sería la pregunta. Los castigos eran una manera de rectificar a las personas que habían cometido errores de distinta índole, como no hacer caso a lo que los padres le pedían que hiciera, no saludar a las personas mayores o sencillamente eran una llamada de atención o una insinuación a que se comportara de manera correcta de acuerdo con las normas internas de nuestra comunidad. En la reflexión respecto a los castigos, se llegó a la conclusión de que no se los debe ver como una manera de represión, sino como medidas correctivas de disciplina.

En nuestra comunidad, las personas encargadas de castigar (fuetear) gozaban de mucho respeto, eran correctos y mostraban una hoja de vida limpia. Así, podemos mencionar que quienes realizaron castigos en la Pascua son: Fidel Pijal, Ezequiel Reinoso y Germán Torres, que era mestizo. Un castigo en la Pascua consistía en doce latigazos. Al mismo tiempo que se castigaba, también se aconsejaba sobre cómo debía comportarse en futuras ocasiones. Todo esto duraba alrededor de una hora.

Las personas que no se hubiesen bañado, no podían pedir la bendición, porque de nada serviría la bendición, los consejos y el castigo. Por tal razón, los padres de familia eran quienes motivaban a sus hijos a bañarse, luego vestirse con las ropas nuevas que se adquirirían para la ocasión. El pedir la bendición empezaba por la casa, con los abuelos, padres y después, por orden de importancia, tíos, padrinos, familiares y personas de respeto, y concluía con otras personas, si tenía el deseo de pedir la bendición a todos.

Entre las personas más respetadas de la comunidad, estaban: los mayores Fidel Pijal, Lucho Bonilla, Rafael Maldonado, Ezequiel Reinoso y Cleto Bautista. Los mencionados compañeros trabajaron de manera conjunta para mantener las normas básicas de respeto individual y colectivo, pues hasta hace 30 años existía tal liderazgo; de ahí que en todo tipo de problemas fuera necesario la intervención de uno de los compañeros señalados. Este trabajo en unidad se vio afectado, como se señaló anteriormente, por la influencia de la religión evangélica.

En la actualidad

Si bien todavía tienen mucha importancia las mismas normas, ya no practicamos como antes el ritual de la Pascua. Hoy en día, como no dependemos de las autoridades, y nosotros mismos resolvemos los conflictos internos, es la organización la que vigila el cumplimiento de las normas, tenemos un estatuto que nos sirve de guía.

Pero las leyes o normas que existen y rigen en la comunidad, no las dictan solamente algunas personas o los dirigentes del cabildo. Las normas las establecemos en las reuniones convocadas por la dirigencia, en las asambleas generales, a las que asisten mujeres, niños, jóvenes y adultos que vivimos en nuestra comunidad. Si las normas fueran impuestas solamente por algunas personas, tal vez destacadas, los afectados de hecho se desquitarían o se vengarían de alguna manera.

Las normas o leyes están en la conciencia individual de los miembros de la comunidad. Esto hace que una persona que ha sido sancionada, aunque haya amenazado a los dirigentes, el asunto no va más allá, pues, además de tener faltas, no podrá enfrentarse con toda la comunidad. Por lo tanto, quienes cometen una infracción, mejor tienen que resignarse, componerse y comprometerse a mejorar su comportamiento.

Las asambleas generales convocadas especialmente para tratar casos de delitos, infracciones y conflictos, sirven también como formas de aprendizaje sobre las normas y los valores que tenemos en la comunidad, ya que a estas asambleas asisten personas de todas las edades y de ambos sexos. Las personas mayores participan en la toma de decisiones, aportan en las propuestas; los menores de edad observan y, así, también aprenden.

Tipos de conflictos y formas de solución

Delitos o faltas graves

Los hechos que son conocidos como delitos graves en la comunidad son: violaciones, peleas entre personas que han tenido como resultado la muerte de un compañero y los robos, sean éstos de animales o bienes de casas. En nuestra comunidad, durante todos estos tiempos, no han existido asaltos de un comunero a otro.

Cuando tratamos estos casos en asamblea, generalmente los castigos que ésta impone para delitos mayores, por ejemplo el de robos graves, son: baño con ortiga y espinas o azotes tapando la cara, unas veces por algún miembro del cabildo, otras por representantes de las comunidades vecinas, según como haya seleccionado la asamblea; cárcel en la casa comunal, atadas las manos, según la gravedad del caso, y expulsión de la comunidad por causas graves.

En caso de muerte, muchas veces el primero en conocerlo es el cabildo. Los dirigentes recurren de inmediato al teniente político; éste, a su vez, procede con el levantamiento del cadáver y su respectiva diligencia ante las autoridades correspondientes. Otras veces no informan al cabildo, se van directamente al teniente político o a la comisaría a informar lo ocurrido.

Por nuestra experiencia, podemos decir que cuando el cabildo interviene para informar a las autoridades, las cosas funcionan mejor, ya que el cabildo entiende de nuestra realidad más que las autoridades, conoce cómo y por qué se dan los problemas en la comunidad. Por eso creemos que las leyes deben reconocer al cabildo como una instancia dentro del proceso, cuyos informes deben ser considerados en los juicios.

Conflictos y faltas leves

Las faltas que consideramos leves, por lo general, son: no salir a la cuadrilla (mingas de la comunidad), peleas matrimoniales, agresiones leves de los maridos a sus mujeres, traición en un matrimonio, peleas por chismes e injurias, falta de respeto a los mayores y a los dirigentes del cabildo, malversación de fondos comunales y problemas de linderos de tierras.

En estos casos casi siempre se recurre a las autoridades de la comunidad o, si pertenece a alguna organización, se acude a la dirigencia de su organización, como son: Asociación Agrícola Rumiñahui, Unión y Progreso y otras pertenecientes a la comunidad.

Es de admirar que cuando existen problemas de peleas, robos, la gente automáticamente ya está pensando en el cabildo o en el sitio de juicio y castigo. No existe el pensamiento de llevar a las autoridades estatales o a la cárcel de González Suárez. Cuando hay que detener a alguien, la gente siempre piensa que al infractor se le detendrá en la casa comunal, en cualesquiera de los sectores Bajo o Alto de la comunidad y que el detenido estará vigilado por una buena comisión hasta que la asamblea se reúna.

En nuestra comunidad llamamos Capelo al sitio de detención, de castigo o de rehabilitación de la persona. Hasta en broma, a los jóvenes se les escucha, entre otras, estas frases: “verás, oirás, a Capelo hemos de llevar” y “Capelo te está esperando”. Ésta es una forma de propagar, comunicar y educar de manera informal que, si las personas se comportan mal, Capelo ael lugar del castigoæ les espera. Capelo es un terreno comunal donde hemos hecho varios juicios comunitarios o populares. Este terreno lo expropiamos a un señor de apellido Capelo de San Pablo del Lago, que fue miembro del ejército. Él intentó militarizar este sitio de la comunidad para controlar al avance organizativo porque, según él, había un posible brote de subversión en Pijal.

Ya en la comunidad, ya en la organización interna, se procede de manera similar en la solución de los problemas. El procedimiento se sigue de acuerdo con la gravedad de la falta o del conflicto. En cuanto a las faltas leves, hay que distinguir entre aquéllas que requieren sanción o castigo, de las que se pueden resolver mediante el acuerdo entre las partes en conflicto.

Las sanciones, en caso de faltas leves, generalmente son multas, corte de servicios básicos, como agua, luz y/o llamadas de atención. Son objeto de sanción, por ejemplo, quienes no salen a las mingas o cuadrillas. Éstos, a la vez que son objeto de crítica por parte de los demás comuneros, también son sancionados con el corte del agua y llamadas de atención por parte del cabildo.

Hay conflictos donde puede haber al mismo tiempo sanción o castigo y solución mediante el acuerdo entre las partes. Este tipo de procedimiento lo realizamos, por ejemplo, cuando se tratan robos de animales menores, como cuyes, gallinas o algunos enseres domésticos.

En un caso de este tipo, se formó una comisión integrada por uno o dos dirigentes, un representante de la persona afectada y otro compañero independiente. Esta comisión se encargó de coger al compañero y ence-

rrarle en algún sitio que la comisión escogió. Todo esto se realizó con el pleno conocimiento de los dirigentes y los miembros de la comunidad. Luego de la captura, se efectuó el careo entre la persona afectada y el acusado. Para este careo también actuó una comisión integrada por compañeros y compañeras de la comunidad.

Cuando se esclareció el problema, se llegó a un acuerdo en el que el acusado se comprometió a devolver los bienes que había sustraído. En el mismo momento hizo un juramento, ante todos los que le observaban, manifestando que no iba a volver a hacer lo que había hecho y pedía disculpas por lo sucedido. También los dirigentes y la comunidad le pidieron que modificara su comportamiento y le dieron garantías para que se rehabilitara.

Por eso, compañeros que han sido juzgados en la misma comunidad han mostrado mejoría a la vista de los comuneros. De esta manera, la comunidad también presenta facilidades para que este compañero se integre a las actividades comunitarias, como: cuadrillas, reuniones, fiestas tradicionales, actividades sociales y otras.

Cuando se trata de problemas de pareja, los que intervienen generalmente son los familiares, tratando de que las partes resuelvan el problema de mutuo acuerdo. En estos casos generalmente hay que seguir los pasos siguientes:

1. Diálogo entre los miembros de la pareja para arreglar el problema. En caso de no llegar a ningún acuerdo se acude a:
2. Exponer el asunto ante los padres de cada uno con la finalidad de que medien el problema por el que están atravesando. Aquí los padres, es decir, entre consuegros, conversan de los problemas existentes en la pareja y buscan una solución a través de consejos a cada uno.
3. Si los problemas persisten, los mismos padres se encargan de llevar a la pareja con sus padrinos de matrimonio, para aconsejarlos conjuntamente. Las personas escogidas como padrinos son conocidas por su seriedad, respetadas por los demás miembros de la comunidad, poseen algunos bienes (tierras, animales), han pasado cargos (fiestas de toros, rama de gallo, a la Virgen del Quinche). La palabra de los padrinos es una palabra que, en ocasiones, debe cumplirse de inmediato. Los padrinos tienen derecho, incluso, de castigar a los novios en el día de Pascua.

4. En caso de que las parejas no demostraran un cambio, los padres y padrinos están encargados de buscar una persona para que dé consejos y realice un seguimiento permanente a la pareja. Esta persona puede ser un miembro de la comunidad muy respetado o también un mestizo de la parroquia que haya tenido alguna cercanía a los miembros de la comunidad.

Hay problemas nuevos para los cuales no está muy bien establecido cómo debemos proceder; por ejemplo, en el caso de desfalcos o mal gasto de los fondos económicos de la comunidad. Estas faltas podrían llegar a agravarse, dependiendo de la cantidad de dinero que se hubiese malgastado, lo que se resuelve cuando se comprueba con documentos la desviación de recursos económicos. Sin embargo, aunque la comunidad no cuenta con grandes fondos, la gente sólo ha supuesto del mal gasto, ha criticado, pero no ha podido comprobar, por lo que resulta difícil asegurar si hubo malversación y, como son fondos muy pequeños, no se ha procedido al castigo, el asunto ha quedado únicamente en conversaciones.

En nuestra comunidad existe mucha cautela con respecto al manejo económico. Éste ha sido un tema que se ha tratado lastimosamente, sólo por ciertos compañeros, a manera de chisme. El problema es que esto crea desconfianza por parte de la gente. Cada vez que hay que recoger cuotas comunales, se cree que es para malgastarla, surge esta desconfianza por cuanto en los informes económicos que presentan los miembros del cabildo no muestran con claridad los gastos con sus respectivos recibos.

Este hecho es negativo para nuestra comunidad, pues tanto las instituciones del Estado como las organizaciones no gubernamentales (ONGs) tienen un cierto recelo al designar fondos. Ciertos miembros de Pijal se limitan nada más que a criticar y no aportan con sugerencias sobre cómo hay que proceder para el manejo adecuado de los recursos económicos, sean éstos aportados por nuestros miembros, sean donados o créditos.

Al igual, han existido rumores referentes a la utilización del nombre de la comunidad para beneficios personales. Como en el caso anterior, el asunto ha quedado en suposiciones, sin hacer algo para comprobarlo.

Casos de juicios comunitarios

En la comunidad hay distintas instancias de resolución de conflictos: el nivel familiar, en asuntos como el descrito anteriormente, donde intervienen los padres y padrinos; el nivel del cabildo, en casos de problemas que se pueden resolver entre los dirigentes del cabildo con los implicados, y el nivel de la comunidad, en asuntos más graves o con personas que continuamente están creando problemas, donde es la asamblea la que decide; a éstos les llamamos juicios comunitarios o populares.

Para nosotros, las faltas son leves mientras no están involucradas muchas personas; cuando sí lo están, pasa a ser una falta grave que, para solucionarla, tienen que intervenir los dirigentes y los miembros de la comunidad.

En el primer taller realizado con los comuneros de Pijal, dentro de este trabajo de sistematización, los participantes se refirieron a diferentes juicios comunitarios o populares que habíamos realizado en la comunidad y los clasificamos, según la causa que había motivado el conflicto, de la manera siguiente:

- ◆ Juicios por problemas domésticos: peleas entre parejas, chismes, traiciones.
- ◆ Juicios por robo de: ganado, casas, animales menores, ropa, trastos.
- ◆ Un juicio a dos agentes de la policía.

A continuación describimos tres casos de juicios comunitarios, que permitirán conocer mejor la forma en que nosotros resolvemos nuestros conflictos. Estos tres casos los hemos seleccionado tomando en cuenta la procedencia de las personas en conflicto. El primero es un conflicto entre personas de nuestra comunidad; el segundo es entre un compañero de nuestra comunidad y una persona de una comunidad vecina y el tercero, un conflicto muy grave, que se dio de toda nuestra comunidad con dos policías.

Conflicto interno

Decíamos anteriormente que una falta que en sí puede ser leve, puede convertirse en falta grave cuando se involucra a otros miembros de la comunidad. En estos casos es la asamblea la que tiene que intervenir para buscar una solución. Un caso así es el que les vamos a contar y que sucedió hace diez años, a causa de un chisme.

Todo comenzó cuando un miembro de la comunidad comentó que una compañera le era infiel a su pareja. El chisme creció, el esposo se enteró del asunto y agredió físicamente a su esposa, ésta a su vez reclamó a la persona que estaba injuriándola. El mentiroso, al sentirse descubierto, involucró a otros miembros de la comunidad que nada conocían al respecto. De esta manera se formó un problema grave en el que se encontraban involucrados varios compañeros y compañeras, quienes presentaron sus denuncias ante la autoridad de la parroquia y ante los dirigentes de la comunidad.

Para arreglar esta situación fue necesario realizar una reunión de toda la comunidad en presencia del teniente político, del secretario de la parroquia, de las autoridades de la comunidad y miembros de la misma. En esta reunión escuchamos las versiones de las personas afectadas, se esclareció el problema y el acusado aceptó su error. La asamblea resolvió lo siguiente:

- ◆ Dar un castigo ejemplar al acusado. Para el efecto se delegó a compañeras mayores de edad y lideresas, las que bañaron al acusado. El baño se lo hicieron con moras y ortiga. Al mismo tiempo, recibía el consejo de los mayores referente a que debe modificar su comportamiento. También se le dio algunos latigazos, por parte de personas que fueron comisionadas por la asamblea.
- ◆ No enviarlo a la cárcel de la parroquia.
- ◆ Apoyar moralmente a la pareja que fue injuriada.
- ◆ Observar el desenvolvimiento del compañero luego del castigo.

Cabe señalar que la autoridad de la parroquia, pese a encontrarse presente, en ningún momento apoyó ni aceptó la decisión de la comunidad. Él, por su parte, pretendió llevar el caso a la parroquia, argumentando que la comunidad no tiene autoridad para resolver el problema.

Conflicto con miembros de otra comunidad

A fin de demostrar un caso así, tenemos una evidencia reciente que se solucionó. Se trata de un hecho ocurrido entre un compañero de la comunidad de Mojanda y uno de nuestra comunidad.

En una fiesta que se realizaba en Pijal, naturalmente alrededor de los tragos, un poco ebrios, surgió una discusión por un pequeño problema anterior que habían tenido estos dos compañeros. La discusión dio

como resultado una pelea, en la que el compañero de Mojanda le reventó un ojo con un golpe de “rondín” al compañero de Pijal.

Esta agresión provocó conflicto entre las dos comunidades. Para resolverlo, se procedió a convocar a las personas afectadas y a los dirigentes de cada una de las comunidades. Luego de conocer que existía la buena voluntad de las partes en conflicto, inmediatamente se llamó a la Asamblea General de la comunidad, en la que participaron ex dirigentes, líderes y demás miembros.

Una vez instalada la Asamblea General de las dos comunidades, se dio el informe respectivo de lo ocurrido; hubo varias propuestas, la asamblea seleccionó las mejores mediante votación. Así se resolvió elegir una comisión que estuviese conformada por destacados líderes y cabildos de las dos comunidades.

Ya elegida la comisión, ésta se reunió en seguida aparte de la asamblea. Después de una larga discusión, trajeron a la asamblea sus propuestas de posible solución, tomando en cuenta que estuviesen de acuerdo los protagonistas del hecho sucedido, las familias de las dos partes y los miembros de las dos comunidades. La asamblea discutió sobre las propuestas y luego tomó una resolución por unanimidad. A continuación hacemos una síntesis de las resoluciones que se tomaron en dicha asamblea.

- ◆ Que se indemnice de la vista.
- ◆ Que reconozca el costo de las curaciones.
- ◆ Que se elabore un acta de mutuo acuerdo y que no se peleen.
- ◆ Que al agresor le dieran un baño con ortiga en público.

¿Por qué en este caso, considerado como un accidente con resultado grave, no recurrimos a las autoridades del Estado? Normalmente este delito corresponde al Juzgado 3o. de lo Penal, según las versiones de las autoridades de la parroquia González Suárez.

- ◆ Aunque el delito sea grave, la gente busca voluntad de las partes, incluso ruegan convenir de alguna manera.
Para evitar juicios, gastos de dinero y tiempo con los abogados.
- ◆ No tienen confianza en las autoridades porque hundirían más la situación.
- ◆ En vez de gastar el dinero en abogados y juzgados, se paga por las curaciones e indemnización de la vista.

- ◆ Para evitar venganzas en futuras ocasiones.
- ◆ Para mantener las normas de respeto entre miembros de la comunidad.

Conflicto con personas no indígenas

Caso de policías

En el taller de sistematización decidimos tratar el asunto de la captura de dos agentes de la policía. Consideramos que era el único caso de juicio comunitario, que habíamos realizado, en el que estaban involucradas personas culturalmente ajenas a la nuestra; además, por causas totalmente distintas por las cuales, por lo general, procedemos a realizar juicios en nuestra comunidad.

¿Cómo se desarrolló?

El hecho sucedió en 1991, cuando los miembros de la Asociación Agrícola Rumiñahui estaban tomando la hacienda que hoy es propiedad de la asociación. Estaban organizados en distintos sectores, con la finalidad de no permitir la entrada de gente extraña a los predios en conflicto.

El compañero Manuel Imbaquingo relató en el taller cómo se realizó la captura de los agentes de policía:

Fueron tres compañeros que cogieron a dos agentes y un tercero pudo escapar. En caso de que los miembros de la Asociación Rumiñahui hubiesen decidido pelear, hubiesen perdido, por lo cual tuvieron que involucrarlos con sogas, gritaron a los demás socios, que se encontraban en la sede de la asociación, cogieron a los dos agentes que estaban armados, los llevaron al lugar en donde estábamos jugando voleibol y se hizo bulla rápidamente. Los dejamos amarrados a los palos de jugar voleibol y dejamos de jugar en ese momento para ver quiénes eran.

Primeramente hicimos un inventario de lo que ellos tenían, para no ser acusados de robo. Tenían navajas, revólver y una lista de dirigentes, en la que constaban miembros de la CONAIE, ECUARUNARI, FICI y otros líderes, en un total de 11. Luego avisamos al cabildo e inmediatamente los encerramos. No violamos los derechos humanos. Pese a que ellos tenían una lista para eliminar a los dirigentes, no se tomó actitudes de venganza. Algunos compañeros se enojaron tanto, por lo de la lista y la intención de asesinar a los 11 dirigentes, que en ese momento buscaron gasolina para incendiarlos.

Un grupo o una comunidad, cuando hace un juicio popular, no es con la intención de violar los derechos humanos, por más crímenes que hubiese cometido una persona. Una comisión de los miembros de la comunidad estuvo encargada de hacer las investigaciones; los métodos empleados no fueron los de la policía, es decir, castigar y torturar. Los agentes contestaron a todas las preguntas que les hicimos e, incluso, tenemos una grabación. Nosotros conversamos toda la noche con ellos. Al otro día de lo sucedido mandamos llamar a toda la gente. Vino la prensa, el obispo, la Comisión de Derechos Humanos. Dimos lectura a la información que sacamos el día anterior en presencia de todas las autoridades: el ministro de Gobierno, el gobernador y las otras autoridades oficiales. Entregamos a los agentes, manifestándoles que eran de la policía y que en el caso de no ser policías hubiésemos hecho justicia en la comunidad y tomado una decisión.

Después de 60 días salió una sentencia en donde constaban miembros de la comunidad, que fueron enjuiciados de manera penal por violar los derechos humanos, es decir, los agentes habían dicho un montón de cosas, pero todas falsas. Por suerte teníamos grabaciones, además de un acta, que firmaron luego de la declaración, y pudimos desmentir tales versiones. Los abogados son abogados del diablo, ayudan a resolver y a condenar. El abogado había asesorado que dijeran todo lo contrario. Lo que habíamos hecho era totalmente condenatorio, porque supuestamente ellos son autoridades, “vacas sagradas” y nosotros los cogimos y amarramos.

Nos ganó el juicio. No recuerdo la sentencia, salió de cuatro o cinco años de prisión y una indemnización de no sé cuántos millones. Aquí hacemos una reflexión sobre los nombres de algunos compañeros que estaban en la lista para ser asesinados. ¿Esto se condena?, ¿la ley está a favor o en contra? Podemos decir que está totalmente en contra. ¿Qué hicimos? Convocamos a la comunidad, a medios internacionales y a otras entidades pidiendo una audiencia al juez y al gobernador, y llevamos toda la documentación con el acta que ellos firmaron, la grabación, las fotografías en las que se veía que estaban sanos y salvos. Con todo ello tomamos Gobernación, importante unidad. Si la comunidad no hubiese ayudado en la forma como ayudó, los compañeros hubiesen estado presos. Fuimos a anular una sentencia, algo que salió del mismo juez, y firmamos un acta en que dijimos que quedábamos en paz. (Exposición de Manuel Imbaquingo en el Taller sobre Administración de

Justicia en la Comunidad de Pijal, 8 de octubre de 1997, Escuela Provincia de Loja, Pijal.)

¿Cómo participamos la gente de la comunidad?

En este hecho hubo la unidad de todas las organizaciones existentes en la comunidad, las que se solidarizaron con los miembros de la Asociación Rumiñahui. Es necesario señalar, como punto importante, la intervención de las mujeres, quienes a por la condición de madres de familia se sentían con mayor deber de exigir respeto a sus necesidades. En todos los problemas que hemos tenido, las mujeres han jugado un papel protagónico, su experiencia nos ha permitido encontrar soluciones prácticas.

Los dirigentes fueron los que realizaron toda la diligencia previa a una consulta con la gente para tomar las decisiones. La dirigencia se sintió respaldada por la asamblea y por los demás miembros de la comunidad. Pese a que en estos casos, por las actividades que realizan los dirigentes, corren muchos riesgos de ser enjuiciados o encarcelados, tuvieron que encabezar este hecho con la seguridad de que, si se daba un problema personal con ellos, la comunidad los iba a respaldar.

Ninguna resolución se decide por dos o tres dirigentes o miembros de la comunidad; la autoridad máxima o quienes decidimos somos la asamblea comunal. En ella se discute los pros y contras que va a tener una decisión. La asamblea es la que toma las decisiones definitivas y vigila que se ejecuten; en caso de no ser así, la misma asamblea se encarga de rectificar lo que está mal.

Reflexión sobre el caso

El juicio popular fue positivo por cuanto permitió a los miembros de nuestra comunidad tener mayor confianza en nosotros mismos, en nuestros dirigentes y en las decisiones de la asamblea comunal. El reconocimiento de nuestro sistema de administración de justicia nos ha permitido mejorar las condiciones de respeto, tanto con miembros de Pijal como también con las personas ajenas a nuestra comunidad.

La unidad de la comunidad fue importante, pues nos permitió dar a conocer nuestros planteamientos de manera unánime. En caso de que hubiésemos estado dispersos, cada uno de nosotros defendiendo intereses distintos, no hubiésemos logrado solucionar el problema de la manera como lo solucionamos.

Aspectos positivos

Se llegó a aclarar qué es lo que hacían los agentes de policía en las tierras en las que estábamos posesionados, sin violar los derechos humanos de los mismos.

La comunidad hizo ver a la opinión pública el grado de nuestra organización.

Logramos obtener las tierras para los miembros de la Asociación Agrícola Rumiñahui. Nos hicimos respetar ante la opinión pública y el caso fue conocido a nivel local, zonal, provincial, nacional e internacional.

Hubo solidaridad por parte de organizaciones locales, zonales, provinciales, nacionales e internacionales, lo que fue muy motivador.

Los agentes, que fueron detenidos, firmaron un acta y sus declaraciones fueron grabadas.

Frente al hecho de que nuestros compañeros fueron sentenciados a tres años de prisión, hubo solidaridad de las diferentes comunidades, las que estuvieron presentes en una marcha a Gobernación. Así logramos negociar el problema, anular el juicio y la sentencia.

Aspectos negativos

Los agentes enjuiciaron penalmente a los compañeros dirigentes, argumentado que habían violado sus derechos humanos, cosa que era totalmente falsa. Aquí podemos ver cómo alguien que dice una mentira y tiene el respaldo de las autoridades del Estado puede fácilmente hacer lo que se propone.

Las organizaciones de derechos humanos en este caso jugaron un doble papel. Hubo momentos en que ellas defendían a los agentes, alegando que privarles de la libertad está en contra de los derechos humanos. Pero la gente se pregunta ¿qué podía haber sucedido en caso de que no se hubiese detenido a estos agentes? o ¿qué hubiese sucedido si los agentes hubieran cumplido con lo que tenían previsto realizar? ¿Era correcto?

Tuvimos que enfrentarnos con el sistema de administración de justicia del Estado, el cual no reconoce ninguna competencia al cabildo y a la comunidad, razón por la cual nuestros compañeros fueron enjuiciados y sentenciados a tres años de prisión.

Si se compara con otras experiencias de juicio comunitario, podemos decir que los juicios que nosotros estábamos acostumbrados a realizar, se resolvían los problemas en la comunidad, llegando a acuerdos entre las partes afectadas, dependiendo del grado de gravedad del conflicto. Mientras que en el ejemplo citado,

llegamos a acuerdos de carácter legal en donde intervinieron autoridades que representan al Estado, tales como el ministro de Gobierno, el gobernador y el comisario, entre otros.

Sentido de nuestra administración de justicia

Para resolver los conflictos, antes de tomar una decisión, la comunidad analiza las distintas opciones de solución, considerando su viabilidad para que la decisión sea en beneficio tanto de la comunidad, como del acusado y del acusador. No conocemos de algún caso en el que la solución, sea ésta sanción, castigo o acuerdo entre las partes, haya tenido como finalidad el perjudicar a una de las tres partes.

El tema central de todo cabildo ha sido la resolución de problemas, para lo cual debe realizar averiguaciones, investigaciones para obtener información y, de esta forma, llegar a la verdad. El cabildo se asesora con personas mayores, que tienen experiencia para que le puedan apoyar. Esto ayuda mucho para estar seguros de que la solución que se encuentre sea justa y no afecte a las partes en conflicto.

Otro aspecto importante en este sentido es que, frente a conflictos o en los juicios comunitarios, los padres de familia no salen a favor de los hijos. No es como cuando van a denunciar ante la Tenencia Política, que ayudan a mentir al hijo y salen en favor de él, buscando culpar a otro. Esta forma en que nosotros aplicamos justicia es más formativa para los jóvenes.

Para nosotros los castigos son formas de aconsejar, de rehabilitar a las personas. Así, después del castigo, sea baño con ortiga, espinas u otro, la gente observa y existen muchas opiniones. Además, le miran con distintos gestos, de aprecio o lástima. La manifestación del lenguaje no hablado es otra manera de juicio. Casi en su mayoría miran a la persona que está siendo juzgada con gestos de lástima y con deseos de que la persona se recupere, que ya no vuelva a cometer tal o cual infracción, que retorne a la comunidad como cualquier persona normal y no siempre lo miran como a una persona rara.

De esta manera, en el pensamiento de la gente está generalizada la conciencia de que los castigos tienen el sentido de rehabilitación, recuperación; para disciplinar, que aprendan a respetar, a ser honestos, que haya armonía, paz y tranquilidad en la comunidad, para que toda la gente tenga un comportamiento adecuado;

porque esta persona es un hijo de la comunidad y no quieren que sea un malhechor que dé ejemplo a las demás generaciones.

En el taller pusimos ejemplos de personas a las que, mediante los juicios comunitarios, logramos disciplinarlos y han servido como enseñanza para los demás compañeros. De ahí que algunos casos no los denunciemos ante las autoridades estatales, porque éstas entorpecen el proceso de solución, no existe seguridad si se hará una verdadera justicia y se desconoce lo que le puede pasar a la persona que va a ser juzgada: si va a ser condenada a la cárcel, en lugar de rehabilitarse vendrá a la comunidad con peores defectos.

Podemos sintetizar que cuando en la comunidad decidimos aplicar una sanción o castigo, lo hacemos por las razones siguientes: para que se olvide del defecto, por la necesidad de solucionar el problema, para que haya respeto, paz y tranquilidad en la comunidad.

Para que se olvide del defecto

Los malos hábitos, como el querer hacer daño a la comunidad, son vistos como un defecto que un individuo ha aprendido, principalmente cuando emigra a la ciudad, por influencia de otras personas ajenas a la comunidad. Este defecto ha sido adquirido por querer obtener los bienes sin hacer ningún esfuerzo. Para nosotros, el llegar a tener algún bien, por ejemplo, animales, requiere de un gran sacrificio y dedicación. Asimismo, los animales pasan a formar parte, como algún miembro más, de la familia y desprenderse de los mismos es difícil. Entonces el que alguien se robe estos bienes es para nosotros una falta muy grave y debe tener una sanción ejemplar.

La necesidad de solucionar el problema

Cuando se presenta un problema, absolutamente todos los miembros de la comunidad estamos a la expectativa de conocer cómo se resolverá. Dado que estas situaciones se pueden volver a dar con otros miembros, es necesario conocer la manera de solucionar un problema.

Además, si no se resuelve con la intervención del cabildo, cada una de las partes afectadas hace lo que le da la gana. Esto afectaría mucho la unidad de la comunidad.

Para que haya respeto

Las cosas ajenas deben ser respetadas, porque han sido obtenidas a base del sacrificio de los miembros de una familia. Que haya respeto a las autoridades de la comunidad, como también a las personas mayores, ex dirigentes, líderes y lideresas. Cuando existía respeto a la propiedad ajena, incluso los mismos compañeros estaban pendientes de cuidar las pertenencias de sus vecinos y, así, lograban tener un buen cuidado de animales y otras pertenencias.

Paz y tranquilidad en la comunidad

Por la manera de administrar justicia en nuestra comunidad, hay tranquilidad para poder transitar en el momento que uno desee, no existiendo horas o zonas peligrosas. Este hecho ha sido importante, pues una gran mayoría de compañeros se dedican al cuidado de animales y a la agricultura y estos trabajos requieren de madrugar.

Problemas que tenemos para aplicar nuestras formas de solucionar los conflictos

A nivel interno

Todas las maneras internas de solucionar problemas han enriquecido la experiencia de nuestra comunidad y de cada una de las personas que la conformamos. Sin embargo, aún existen personas a las que no se les pierde la idea de la superioridad del mestizo o de la autoridad de la parroquia. Todavía vemos que algunos compañeros valoran más lo que dice un mestizo y desacreditan lo que piensa un indígena de la comunidad.

De ahí que, si bien los afectados han superado en muchos casos definitivamente sus problemas, por la forma como procedemos en la comunidad, algunas personas se han portado rebeldes; dicen: “comunidad nomás es, ellos qué saben, las autoridades del Estado toman decisiones más valederas” y se burlan de la comunidad. Estas personas han tenido que acudir a las autoridades como: teniente político, comisario, intendente o juzgados. En estas instancias del Estado, después de un tiempo, muchas veces muy largo, solucionan el conflicto imponiendo sanciones, como cobro de multas o prisión. Sin embargo, por lo general, la gente

que está en esta situación, al ver que la intervención de las autoridades no ha servido para solucionar de manera definitiva sus problemas, recurren finalmente a los mecanismos internos de solución en la comunidad.

También, en algunas ocasiones, algún integrante de la comunidad amenazó a los miembros del cabildo. Frente a este hecho no han existido represalias de algún dirigente. Todo lo contrario, cuando algún miembro del cabildo o algún dirigente ha ayudado con propuestas para una posible solución o castigo, los dirigentes han recibido amenazas y rechazos después de solucionar el problema. El comportamiento de los dirigentes ha sido más que tolerante; sólo con la paciencia y la tolerancia se han hecho respetar; han dicho muchas cosas, pero ahí se han quedado; después los que amenazan, con el correr del tiempo, se han hecho amigos.

Otro problema, que a veces se presenta, es que existe en algunos miembros de la comunidad un orgullo exagerado. Éstos no ceden en una negociación; se mantienen firmes en sus planteamientos, no desean solucionar el problema, siempre están pensando en ganar y para ello hacen hasta lo imposible. De ahí que los problemas también se vayan acumulando y pasando a otras generaciones. En nuestra comunidad y en la Tenencia Política de la parroquia se conoce quiénes son los que generan problemas de linderos o propiedad de tierras.

Una limitación que se presenta frente a algunos casos, sobre todo graves, es que la gente se levanta o reacciona en el momento de los hechos de manera espontánea. Creemos que esto se da porque nuestras iniciativas de solución a los problemas en la comunidad no están debidamente apoyadas por una ley. Pese a que existe una estructura de control æl cabildoæ, que para nosotros es como una instancia jurídica comunal, y a que tenemos normas y procedimientos, unos presentes en la tradición y otras escritas en los estatutos y reglamentos, no existe una ley que avale la mediación del cabildo y de los miembros de la comunidad. Por eso creemos que un aspecto sobre el que debemos reflexionar es la necesidad de crear ya una estructura debidamente constituida, un organismo de control donde la autoridad de la comunidad se base en algo más legal.

En los últimos años han crecido, en un gran porcentaje, los jóvenes que ingresan en los establecimientos secundarios, pero aún no existen profesionales que se sientan orgullosos de ser indígenas o que ayuden a la comunidad en su superación. Ellos mismos, en reuniones, manifiestan que para arreglar la situación de la co-

munidad debe venir ayuda externa, sea de mestizos o, mejor, de extranjeros. Pero este hecho corre el riesgo de volvernos dependientes y sumisos, lo cual no aportaría nada a las iniciativas locales, como el de la forma propia de administrar justicia.

Como podemos ver, la educación ha tenido un rumbo distinto a nuestra realidad. Mientras nosotros necesitamos líderes preparados, la educación nos ofrece jóvenes sin grandes sueños. Mientras nosotros esperamos mejorar nuestras condiciones de vida, con nuestras propias iniciativas, la educación nos entrega jóvenes dependientes y que quieren todo fácil.

Pensamos que la mejor muestra de cómo administrar justicia está en nuestros mayores, ex dirigentes, líderes y lideresas; quienes, pese a las adversidades, han sabido tomar las decisiones que fortalecieron las relaciones entre comuneros, enseñaron a respetar las normas establecidas y, en su momento, tuvieron la valentía de castigar todo intento de romper el orden y la disciplina establecida en nuestra comunidad. Este hecho es el mejor ejemplo para que las nuevas generaciones vayan afirmando nuestra identidad como indígenas miembros de nuestra comunidad.

Conflictos con el sistema de administración de justicia del Estado

Al aplicar las normas tradicionales de la comunidad, siempre existen dificultades, más que todo, riesgos ante las autoridades legales del Estado, porque para ellos estamos cometiendo infracciones, estamos actuando contra la ley.

Así, el señor teniente político de González Suárez nos manifestó que el teniente político es la única autoridad máxima legal para administrar justicia en las comunidades, es decir, en toda la zona. Las autoridades del cabildo sólo estamos para realizar las mingas, las cuadrillas en los trabajos comunales nada más, pero no para administrar justicia.

El hecho de que nosotros administremos justicia en la comunidad es visto por la autoridad parroquial como un acto de rebeldía. Esta afirmación nos hace entender que ellos no tienen la menor idea sobre las manifestaciones propias de una cultura, como es el caso de Pijal, y se amparan en las leyes que generalizan sin considerar las diferencias que tenemos.

Por lo tanto, la administración de justicia en la comunidad trae dificultades, como temor de amenazas,

miedo de ser enjuiciados, como ha ocurrido con nuestros compañeros Gregorio Imbaquingo, José María Cabascango, Lucas Gonza y otros, que fueron sometidos a juicios penales. Además, ya en los juicios, muchas veces, se han enfrentado solos, pues nosotros, como comunidad, no les ayudamos a defenderse.

Si una persona, juzgada en la comunidad, plantea juicio a los dirigentes de la comunidad, o a quienes le fuetearon, le bañaron, etcétera, para las autoridades qué mejor, apoyan con mayor empeño para que se sigan los juicios. Esta actitud se da porque las leyes del Estado no responden a nuestra realidad y tampoco reconocen nuestro derecho a la diferencia.

CONCLUSIONES

En comunidades con un territorio extenso y con muchos habitantes, como es la nuestra, evidentemente aparecen muchos problemas, sean éstos de carácter social, cultural, religioso, de tierras y de enfrentamientos entre individuos.

Cuando acudimos a las autoridades del Estado buscando una solución a esos problemas, éstas, lejos de resolverlos, en la gran mayoría de los casos han reprimido y los problemas se han ahondando.

Como consecuencia de ello, los afectados terminan con venganzas, violencia o en la peor pobreza, por las grandes cantidades de dinero que deben gastar en las diferentes dependencias para realizar los trámites necesarios y por la duración de los juicios.

Por lo tanto, al margen de las autoridades estatales, la comunidad indígena de Pijal hemos tenido y tendremos nuestras propias formas de solucionar los problemas según sus causas, por supuesto, actuando de acuerdo con el deseo y la voluntad de cada una de las partes afectadas. Es obvio que cuando no existe voluntad de las partes, tenemos que ir a las autoridades estatales correspondientes y plantear juicios, los cuales demoran años, gastando mucho dinero y tiempo.

De acuerdo con nuestra experiencia, podemos decir que cuando el cabildo interviene, en casos de delitos o faltas graves, para informar a las autoridades, las cosas funcionan mejor, ya que el cabildo entiende de nuestra realidad más que las autoridades, conoce cómo y por qué se dan los problemas en la comunidad. Por eso creemos que las leyes deben reconocer al cabildo como una instancia dentro del proceso, cuyos informes deben ser considerados en los juicios.

En realidad, nuestras leyes no son respetadas de ninguna forma; los problemas que solucionamos en la comunidad como asunto propio, según las autoridades del Estado estamos cometiendo una contravención.

Conocedores de que en estos momentos la Asamblea Constituyente está discutiendo sobre los derechos colectivos de las nacionalidades y pueblos indígenas y sobre el carácter plurinacional del Estado, queremos aportar con el presente trabajo, y estamos seguros que otras comunidades estarán en las mismas posibilidades de hacerlo, porque creemos que se deben considerar nuestras experiencias, realidades e iniciativas como instrumentos de reflexión que lleven a diseñar un sistema de administración de justicia más práctico, aplicable a las comunidades.

En este sentido, queremos manifestar algunas recomendaciones y reflexiones finales:

Esperamos principalmente, como un sentir de nuestra comunidad, que el Estado reconozca nuestra manera propia de administrar justicia, por cuanto nosotros conocemos los valores y las normas que nos rigen dentro de nuestra comunidad. Pero el reconocimiento debe ser total, es decir, nosotros ya no queremos hacer nuestra justicia escondiéndonos del qué dirán las autoridades estatales. Por tal razón, solicitamos se nos reconozca la competencia necesaria para poder actuar sin limitaciones y temor de futuras represalias por parte del Estado.

El momento en que tengamos la debida competencia, los primeros pasos que daríamos son: revalorar los mandatos de nuestra cultura como es el No Mentir. En la justicia del Estado quien miente, es absuelto æo queda libre de culpaæ y quien dice la verdad, se condena. Así, en los miembros de nuestra comunidad se fueron creando valores ajenos, como el de la “viveza criolla”, u otros que nada tienen que ver con nosotros.

Con algunas limitaciones, hemos administrado justicia en nuestra comunidad y solucionado internamente los problemas, pero estas limitaciones las superaremos. Estamos interesados en mejorar nuestro sistema de administración de justicia formando un equipo de trabajo de mediadores comunitarios, que apoye al cabildo, en el que estén involucrados distintos sectores de nuestra comunidad, como son: ex dirigentes, compañeros mayores, líderes, mujeres, jóvenes y otros. Como fruto del presente trabajo se propondrá la creación de este equipo, que ayudaría a la solución de problemas de manera más efectiva, a través del acuerdo entre las

partes, apoyaría en la reflexión sobre los valores relacionados con nuestra forma de entender la justicia y sobre nuestros derechos colectivos, que esperamos sean aprobados por la Asamblea Constituyente.

En todos estos tiempos hemos estado en un permanente enfrentamiento con las autoridades del Estado, lo que ha dado como fruto el distanciamiento de las dos partes. De ninguna manera creemos que esto se deba seguir dando; por el contrario, pensamos que es nuestro deber colaborar con las autoridades del Estado,

pero siempre en un campo de mutuo respeto a las diferencias que cada uno tenemos. Así, mencionamos que con la autoridad de la parroquia ya existe un cierto entendimiento sobre el cómo y cuándo debe intervenir tanto la comunidad como la Tenencia

Política. En esta parte creemos que podemos trabajar de manera recíproca o “rantin rantin”, es decir, las dos partes aportamos de acuerdo con nuestras posibilidades, pero ninguno solamente da o recibe.

Glosario

Achictaita. Palabra quichua (*Achic* = luz, guía; *Taita* = señor). Se llama así a los padrinos, ya que ellos son quienes guían a sus ahijados mediante consejos.

Achupalla. Planta que, al ser quemada, produce ruidos como los de los juegos pirotécnicos.

Agrado. Regalo que se da por un favor que se recibe.

Alborada. Árbol con muchas ramas (*pumamaqui*), que era utilizado para amarrar mechones; el mismo que servía para alumbrar y animar las fiestas de la parroquia.

Apangora. Cangrejo de agua dulce. Nombre de un sitio que pertenece a nuestra comunidad.

Cabildo. Es una estructura organizativa de una comunidad indígena impuesta en la época colonial. Se elige en una asamblea general y consta de presidente, vicepresidente, secretario, tesorero, síndico y tres vocales.

Cabuya. Uno de los nombres de la pita. Fibra textil que se obtiene de ella.

Careo. Enfrentar a las dos partes *æ*acusado y *æ*acusadoræ con la finalidad de llegar a la verdad.

Cayambi. Etnia quichua que vive en las provincias de Pichincha e Imbabura.

Cochasquíes. Etnia quichua que está situada en la provincia de Pichincha.

Coima. Un soborno que se da con la finalidad de que la sentencia salga a favor o en contra de alguna persona. La coima puede consistir en dinero, pero se utilizó más animales, como cuyes, gallinas, ovejitas y otros.

Cuadrilla. Se llama de esta manera a la minga que se realiza todas las semanas en la comunidad.

Curaga. Líder de una comunidad. En la nuestra existió hasta la década de 1950. Esta persona dirigía las actividades comunitarias de toda índole.

Chamiza. Planta seca que se quema en la víspera de la fiesta de la parroquia.

Chicha. Bebida a base de granos, como maíz, que se bebe en las fiestas de la comunidad.

Chilpe. Chala u hoja de maíz seca.

Diezmos. La décima parte de todo lo que producíamos pertenecía a la Iglesia católica. Este tributo lo cobraban los mestizos de la parroquia, que habían pagado al cura.

Faena. Un trabajo que no demora más de cuatro horas; el que se realiza normalmente muy por la mañana, para aprovechar la ausencia de sol.

Fuetear. Castigar. Para los castigos se utiliza una soga de cuero de ganado.

Gendarme. Policía de la parroquia que cumple funciones de mensajero del teniente político. Es él quien hace llegar las citaciones.

Hualón. Tanque natural.

Inti raimi. Fiesta más importante de la cultura quichua-cayambi, que se celebra del 24 al 29 de junio de cada año como agradecimiento al Taita Inti (dios Sol) por las cosechas obtenidas.

Mechones. Tela en forma de pelotas impregnadas de gasolina, que se encienden en las fiestas de la parroquia.

Minga. Forma tradicional de trabajo comunitario, que se realiza para mejorar la infraestructura comunal, como son los caminos.

Mishu. Mestizo.

Mote. Producto alimenticio que se obtiene del maíz luego de un proceso de cocción.

Parca. Lugar donde se unen dos esteros o riachuelos. Se cree que bañarse en estos lugares el domingo de Pascua trae mucha suerte.

Partidario. Es el indígena que cultiva la tierra de otra persona, sea éste mestizo o indígena, y cuyas cosechas deben repartirse en partes iguales.

Pesquisa. Policía que se encargaba de hacer declarar utilizando malos tratos físicos, en ocasiones trabajaba bajo soborno o pago.

Pogio. Vertiente o nacimiento de agua. Es muy importante por cuanto se cree que tiene vida.

Primicias. Son los primeros productos que se cosechan y era un tributo que se debía pagar en nuestra comunidad a la Iglesia católica hasta hace unos 25 años.

Teniente político. Máxima autoridad de la parroquia, encargada de administrar justicia en el pueblo y en todas las comunidades pertenecientes a la parroquia.

Tinterillo. Persona que se dedica a intermediar entre la autoridad de justicia del Estado y una persona que tiene algún problema. Los tinterillos trabajan principalmente con gente que no sabe nada de leyes o que es analfabeta. Además, por tener conocimiento del idioma quichua o por ser compadres trabajan más con gente indígena.

Yanapa. Viene del verbo quichua *yanapana*, que significa ayudar. La yanapa se presta en mingas o fiestas y se devuelve de la misma manera en otras ocasiones.

ECUADOR

Yanapero. Forma de explotación de la hacienda tradicional, según la cual el yanapero tenía la obligación de trabajar en la hacienda dos o tres días o el tiempo requerido por el hacendado, a cambio del uso de una pequeña porción de tierra para cultivar o del páramo para el pastoreo.

RETOS DE LA EDUCACIÓN INDÍGENA

Experiencia del modelo educativo de Simiátug

FUNDACIÓN RUNACUNAPAC YACHANA HUASI*

Julio César Sinchigalo, Vicente Ayme, Ángel Euclides Ayme

INTRODUCCIÓN

En este texto contamos la experiencia educativa autogestionaria promovida por la organización Fundación Runacunapac Yachana Huasi (FRYH), que desarrollamos en las zonas de Simiátug, Facundo Vela y Salinas. Esta experiencia es importante, no sólo por su contribución fundamental para el futuro de nuestro pueblo, sino también por su aporte a la educación intercultural bilingüe en Ecuador, la que, a partir de 1988, está bajo la responsabilidad de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB).

Para ello, hemos realizado entrevistas directas a diferentes actores sociales a fin de recoger sus testimonios, hemos participado en sesiones de las comunidades de base y en diversos talleres, así como hemos revisado algunas fuentes bibliográficas y analizado los archivos de los programas de difusión radial que se relacionan con nuestro objetivo.

Esta experiencia la ponemos a disposición de todos los lectores interesados en el tema, en especial los educadores, como material de apoyo de un modelo diferente; ya que la educación del sistema formal no ha respondido ni responde al fortalecimiento de nuestra identidad cultural.

Los objetivos que nos propusimos cumplir para realizar este trabajo son los siguientes:

- ◆ Recopilar y sistematizar las experiencias reales y vivas del Modelo Educativo Indígena de la fundación, con la participación directa de los actores sociales de la educación y el apoyo de fuentes bibliográficas.
- ◆ Difundir la política del modelo educativo indígena de la fundación, en calidad de educación alternativa para el progreso de las organizaciones de base.

- ◆ Valorar este texto de la experiencia educativa indígena de la fundación y aplicarlo en los centros educativos, para reforzar los contenidos programáticos y los conocimientos de los actores sociales que intervienen en la educación.

Los miembros del equipo técnico de investigación agradecemos infinitamente a nuestra fundación (FRYH), por facilitarnos los recursos indispensables y laborar arduamente en el proceso organizativo y educativo, vertiendo todo su apostolado en beneficio del pueblo marginado.

Hacemos público nuestro agradecimiento al Directorio Ejecutivo de la FRYH, a los funcionarios de la Dirección Provincial de Educación Intercultural Bilingüe de Bolívar (DIPEIB-B), a los maestros bilingües, a los líderes comunitarios, y a todas las comunidades que proporcionaron información veraz para sistematizar y publicar la experiencia del modelo educativo indígena de la zona Simiátug.

De igual forma, con el mismo aprecio y entusiasmo, agradecemos a la prestigiosa confederación de los pueblos de nacionalidad quichua Ecuador Runacunapac Riccharimui (ECUARUNARI) y al Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe, por apoyar económica y técnicamente la realización de esta importante obra.

EL CONTEXTO LOCAL

Ubicación geográfica

La parroquia Simiátug se encuentra en el noroeste de la provincia de Bolívar, cantón Guaranda, en la cordillera noroccidental de los Andes. Se halla en una meseta que tiene un kilómetro de norte a sur y dos de este a oeste. Es como una hondonada, que está completamente rodeada de montañas, sobre todo en las partes meridional y oriental; en el suroeste existen grandes macizos rocosos que protegen a la población, y en el la-

* Coordinación: José María Cabascango
(ECUADOR RUNACUNAPAC RICCHARIMUI)
Asesoría: Natalia Wray

do opuesto se alcanzan pequeñas elevaciones cubiertas de paja andina, de páramo. El centro de la parroquia está a una altura de 2 800 metros sobre el nivel del mar; en los altos páramos la altitud asciende hasta 4 250 metros, con una temperatura variable que oscila entre 6 y 18 grados centígrados.

La parroquia Simiátug limita al norte con la provincia de Cotopaxi; al sur, con el Arenal, la comunidad de Pachancho, el cerro Tiuguinal y la parroquia Salinas; al este, con la provincia de Tungurahua; y al oeste, con las comunidades Gramalote, Guarumal, El Porvenir y con la parroquia Facundo Vela. Tiene una extensión territorial de 15 000 a 20 000 kilómetros cuadrados.

Población

El nombre Shimiatuc proviene de dos vocablos quichua: *shimi*, boca y *atuc*, lobo. En consecuencia, quiere decir “boca de lobo”.

Hoy en día, 99 por ciento de la población de la parroquia somos quichua, organizados en 45 comunidades, y el 1 por ciento está constituido por mestizos. Se estima que la población actual de Simiátug está entre 25 000 y 30 000 habitantes.

La mayoría de nuestras viviendas están construidas de tapia y de adobe, con techo de paja o de zinc; hay pocas de material mixto. Por lo general, cada familia posee dos construcciones: una para la cocina y otra para el dormitorio y bodega. En las comunidades, el asentamiento poblacional es semiconcentrado y disperso y en el casco parroquial se halla concentrado de manera lineal.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Los indígenas tuvimos que trabajar en las haciendas de la zona. Fuimos obligados a ser siervos, concierptos y huasipungueros de los patrones; otros laboramos de administradores y ordeñadores. Nuestros tatarabuelos trabajaron sin ninguna remuneración económica, ni alimentación, ni herramientas. También teníamos que pagar el peaje, que cobraba el terrateniente por el tránsito de personas y de animales por las tierras y los caminos de la hacienda. En caso de no pagar, quitaban las prendas de vestir o los animales. Por eso mucha gente pobre, que no disponía de recursos económicos, tenía que transitar a altas horas de la noche. Muchos terratenientes abusaban sexualmente de las mujeres indígenas que laboraban en las haciendas.

En la hacienda Talahua, la más grande de la zona, fuimos obligados a trabajar en la construcción de las carreteras que entraban a la misma, desde cuatro esquinas de San Juan de Riobamba, provincia de Chimborazo, hasta los poblados de Simiátug y Facundo Vela, provincia de Bolívar.

Ante cualquier pequeña falla, el administrador y los mayordomos cobraban a su gusto: imponían duras tareas de trabajo, expulsaban, ponían presos a los indígenas; todo esto para estar bien con el patrón. Comían atropellos; fueron los segundos explotadores.

En este ambiente de dominio, los indígenas dábamos prioridad a las personas mestizas, aun para ser compadres, padrinos de los novios, porque según la creencia de los mayores tener un compadre mestizo era de “lujo y respeto”, para que salga como el *marcac taita*, y por otros intereses.

Como fruto de estas relaciones hubo una gran influencia de la política occidental en las comunidades aledañas a la parroquia, siendo motivo real de la desvalorización de las costumbres, creencias y tradiciones de los indígenas de la zona. Incluso decían que “los indígenas valen solamente para el trabajo, criar los animales y obedecer a las autoridades civiles, eclesiásticas y al patrón. No tienen acceso a la educación porque sólo los mestizos somos capaces de poder educar y ser instruidos”. A raíz de esto, en muchas comunidades la gente se había dejado lavar el cerebro, hasta llegar a perder su propio idioma, vestimenta y otros valores de identidad cultural.

Con nuestro proceso organizativo, mediante la organización Fundación Runacunapac Yachana Huasi, hemos logrado cambiar con mucho éxito esa realidad.

Viendo tanta explotación y dominación en el comercio, en el compadrazgo, en la religión y en otras muchas cosas, en el año de 1989, las comunidades indígenas, a través de la organización, elegimos a un compañero teniente político, en una gran asamblea, en presencia de las comunidades de base (filiales y no filiales), comprometiéndole a trabajar bajo los mandatos del pueblo. En caso de incumplimiento, la misma gente tiene la potestad de juzgarle.

En cuanto a la Iglesia, la situación actual también es muy diferente. No existen primicias, el cura párroco es consciente de la causa del pueblo indígena. Hay animadores cristianos en las comunidades, quienes son portavoces directos de la palabra de Dios, y se analiza, cuestiona y reflexiona acerca de la vida humana.

El aspecto negativo de este proceso es que la Iglesia trata de influir en los directivos de la organización y en las comunidades, a través de los animadores, con una política que da importancia a la espiritualidad y que minimiza la capacidad de los indios.

LA EDUCACIÓN HISPANA EN LA ACTUALIDAD

A pesar de que en Simiátug contamos con una educación intercultural bilingüe, que tiene ya 26 años de experiencia, todavía subsisten comunidades con escuelas que pertenecen a la jurisdicción hispana. A continuación describimos algunos aspectos negativos que aún tiene este sistema de educación formal (hispano) en la zona.

El proceso educativo es conducido por contadas dignidades, no hay participación activa de los actores sociales, siendo totalmente dependientes y estando apegados a la ley y reglamento de educación vigentes. En muchos de los casos no existe la relación escuela-comunidad, educador-alumno y padres de familia. Los profesores y funcionarios trabajan solamente para devengar el sueldo, no tienen amor a la niñez, no son flexibles, sino muy rígidos y aculturizadores; todavía prohíben a los niños hablar la lengua materna en la clase, aduciendo que esta lengua no vale, que es *yanca shimi*, que significa lengua inferior.

La mayoría de los recursos didácticos que aplican en este tipo de escuelas son ajenos a la realidad del alumno y de la comunidad; no utilizan con eficacia los recursos disponibles en el medio. En tal virtud, no llegan de manera eficiente con el mensaje académico a los estudiantes, en particular en el sector rural.

En conclusión, la educación vertical continúa en muchos establecimientos educativos hispanos de la zona, de la provincia y del país. Pero, asimismo, muchos educadores tienen la idea de transformarla, orientándola hacia la educación popular y no escolarizada.

Cabe puntualizar que la educación hispana en sí no es totalmente negativa, tiene muchas cosas positivas; los que interpretan mal y desvalorizan la educación son los trabajadores. De todas formas, en estos últimos tiempos se nota con claridad que en algunos sectores existe la competencia entre los dos subsistemas de educación: el hispano y el bilingüe. Por esta razón, ambos están interesados en mejorar la calidad educativa.

NUESTRO PROCESO ORGANIZATIVO

Creación de la organización indígena Fundación Runacunapac Yachana Huasi

Los primeros años

A partir de 1968, algunos de nuestros cabecillas y dirigentes sectoriales comenzaron a hablar sobre la necesidad de organizarnos, pero no en profundidad, por el desconocimiento que teníamos al respecto en aquellos tiempos. Más que nada, empezamos a cuestionar la explotación y dominación que vivíamos, que en ese entonces eran muy drásticas.

Más tarde, en los años de 1969 a 1971, un grupo de jóvenes de Simiátug participó en un cursillo organizado por las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE), en el cantón Riobamba, provincia de Chimborazo, en donde se trató sobre la justicia y los verdaderos derechos humanos. Luego, comprometidos y reflexivos, regresaron a compartir estos conocimientos con los demás compañeros de las comunidades.

Después del Segundo Concilio Ecuménico, la Iglesia católica comenzó a tomar conciencia del pueblo marginado, en particular del sector pobre. En esa época vino a Simiátug Monseñor Cándido, en un Trooper de lujo; pero, al dañarse este vehículo, el obispo llegó caminando a la parroquia. En el trayecto observó a los comerciantes explotar bárbaramente a la gente que bajaba a la feria. En concreto, vio que los comerciantes rompían los huevos delante de los dueños, cuando éstos no los querían vender al precio que ellos ofrecían.

Esto fue una sorpresa para el prelado, lo que le motivó a comprometerse a dialogar con los dirigentes e intentar que esta zona fuera prioritaria en materia de organización, porque las parroquias de Salinas, Facundo Vela y Simiátug sufríamos demasiada explotación. Nos ayudó a ponernos en contacto con el director de los salesianos y con los italianos, en especial con la Organización Matogrosso (OMG). Nos apoyó también en la preparación de alguna persona a través de las ERPE.

Las primeras misioneras que llegaron fueron las madres lauritas, para hacer trabajo de convivencia cristiana. Al mismo tiempo, se encontraban el voluntario Enrico Cappelletti y su esposa, Silvana Colombo, precisamente para capacitar y organizar a los jóvenes diri-

gentes de algunas comunidades. La capacitación estuvo enfocada en el aspecto organizativo y educativo.

Estos hechos constituyeron un apoyo muy importante para la organización de la Fundación Runacunapac Yachana Huasi (FRYH), que en castellano quiere decir “casa del saber del hombre”. Los primeros dirigentes fueron Ayme Azogue, José Amable Ayme Lucintuña y Tomás Azogue, entre otros. Algunos de ellos fueron capacitados en las ERPE. Finalmente, llegó José María Allauca, en calidad de coordinador auxiliar inmediato de las ERPE, siendo asimismo uno de los dirigentes iniciadores de la Yachana Huasi.

La primera actividad de estos líderes comunitarios fue la promoción de la importancia de la organización y de la educación. Otras de las actividades fueron: la construcción de la casa campesina, porque no teníamos a donde descansar, y la alfabetización, con la colaboración del padre Pío y de la directora de la escuela José Ignacio Guzmán.

En 1971 y 1972 se efectuaron varias sesiones en Simiátug con la denominación de Reunión de Simiátug. En esos dos años se reunieron los representantes de las comunidades siguientes: Salaleo, El Tingo, Gerrana, Cocha Colorada, Quialó y Mono Loma. De vez en cuando estas sesiones se realizaban de manera muy secreta en el convento del cura.

Así organizamos la Fundación Runacunapac Yachana Huasi, la cual se constituyó con el apoyo y la intervención directa de los líderes comunitarios de las parroquias de Simiátug, Salinas y Facundo Vela; de la Iglesia, a través de Monseñor Cándido Rada; más los voluntarios italianos.

Según el Estatuto, son socios fundadores, legalmente reconocidos, los siguientes: padre Miguel Murillo, párroco de Simiátug, en representación del obispo de Guaranda; la señora Silvana Colombo de Cappelletti, en representación de voluntarios de la OMG; y los señores Agustín Talahua Paucar, José Enrique Tixilema y Manuel Cornelio Sigcha, por sus propios derechos personales. El Estatuto señala que serán considerados como socios las demás organizaciones y personas naturales o jurídicas, de hecho o de derecho, que manifestaren por escrito su voluntad de pertenecer a la organización y que fueran previamente admitidas por la Asamblea.

El 28 de marzo de 1978 logramos el reconocimiento legal del Ministerio de Agricultura y Ganadería, con el registro Núm. 0348, registro oficial Núm. 700, como una organización de segundo grado. (Para más

detalles véase el Anexo “Principios, fines y objetivos de la Fundación Runacunapac Yachana Huasi”.)

Actualmente, nuestra organización abarca a 26 comunidades de base: Boliche, Cascarillas, Mindina, Salaleo, Cutahua, Llullimunllo, Papaloma, Pímbalo, Laihua Chichizungo, Gerrana, El Tingo, Cocha Colorada, Allago, Playapampa, Santo Domingo, Quialó, Pambucloma, Yataló, Simiátug Central y Santa Teresa, pertenecientes a la parroquia de Simiátug; Lanzaurcu, Monoloma y Chaupi Guayama, de la parroquia Salinas; y El Porvenir, Santa Teresita de la Unión y la Florida, de la parroquia Facundo Vela.

Las comunidades indígenas que pertenecemos a la parroquia de Simiátug somos 45, de las cuales algunas están en proceso de ser filiales de la fundación.

Las dificultades que enfrentamos

La gente mestiza del casco parroquial, las autoridades locales y algunos cabecillas, que eran aliados del sector dominante, se opusieron a la constitución de la Yachana Huasi, aduciendo que éramos comunistas, que éramos como incubadoras de malas ideas contra la propiedad privada. Para influir sobre los analfabetos y confundir a la gente, pintaban y dibujaban en las paredes de las calles a unos muñecos similares a un diablo, que significaba terror y muerte para los indígenas.

En 1973 y 1974, se produjo un levantamiento en la comunidad de Cascarillas, dirigido por el cabecilla Jerónimo Yanchaliquín, quien tenía íntima relación con el sector dominante. Se levantaron, armados con palos y machetes, para atacar a la comunidad de Salaleo, porque ésta estaba en proceso de organización.

El 28 de marzo de 1979, a las ocho de la noche, fue atacada y apedreada cobardemente la Casa Campesina, por algunos jóvenes mestizos del casco parroquial, quienes destruyeron las ventanas, arrojando piedras al salón donde se encontraban recibiendo clase 60 jóvenes indígenas participantes del programa de alfabetización. Por fortuna, nadie resultó herido.

Otro atraco se dio el 15 de septiembre de 1980, cuando robaron dinero en efectivo y documentos importantes de la caja fuerte de la Yachana Huasi. (Sobre el particular no se tuvo ninguna evidencia.)

La creación de la Radio Runacunapac Yachana

Nuestras primeras inquietudes, sobre la necesidad de contar con una radioemisora propia, surgieron

a partir de nuestra participación en los cursos de las ERPE. Hacía falta la radio para motivar, organizar y hacer consciente a la gente, porque todos éramos analfabetos.

A raíz del intercambio de experiencias, conseguimos un transmisor muy usado de la Federación Shuar, ubicada en Sucúa, en el oriente ecuatoriano. Emocionados por hacer funcionar una radio que nunca habíamos tenido, el voluntario italiano Enrique Cappelletti, conjuntamente con la directiva de la organización, elaboraron un proyecto para una institución de Inglaterra que se llama CAFOD, la cual aprobó alrededor de 7 000 sucres para comprar los equipos y arreglar el transmisor; el que posteriormente fue reparado en su totalidad por los técnicos.

La transmisión de prueba se efectuó con éxito el 26 de diciembre de 1981; y el 1 de enero de 1982 se escuchó nítidamente en las comunidades aledañas de la parroquia Simiátug, impresionando a mucha gente, por lo que pasó a ser la radio más sintonizada por los oyentes.

Los objetivos de la radio respondían a necesidades organizativas, educativas, culturales y de toma de conciencia.

En el aspecto organizativo:

- ◆ Comunicar con facilidad a las comunidades lejanas, para decir qué es lo que piensa la organización, qué es lo que tiene de bueno, para qué se creó, qué es lo que se dijo al comenzar la organización.
- ◆ Incentivar a las comunidades que están fuera de la organización.
- ◆ Fortalecer y agrandar el aspecto organizativo y educativo.
- ◆ Orientar el destino de la organización, reforzar la educación y dar oportunidad a la gente que nunca conoció una radioemisora, siendo, a la vez, una fuente de trabajo para los jóvenes.
- ◆ Tener un medio de comunicación alternativo, porque se perdió el periódico *Runa Ricchari*, que significa “Despertar el Hombre”.
- ◆ Intercambiar las experiencias con otras organizaciones a nivel regional y provincial.

En el aspecto educativo:

- ◆ Erradicar el analfabetismo con un modelo de teleeducación, con un profesor que transmite desde la

radio a los teleeducadores, quienes están como animadores en las comunidades.

- ◆ Impulsar el proceso educativo a través de la radio, es decir, contribuir en la parte académica a los niños, así como a los profesores.

En los aspectos culturales y de toma de conciencia:

- ◆ Mejorar y conservar los patrones culturales existentes en la familia y en la comunidad.
- ◆ Impulsar nuestros propios programas de desarrollo comunal y hacer tomar conciencia a la gente en los aspectos social, político, económico, cultural y religioso.
- ◆ Conocer nuestra historia, anunciar la justicia y denunciar la injusticia.
- ◆ Ser solidarios con la causa de los diferentes pueblos indígenas marginados y podernos comunicar, avisar e informar sobre cualquier acontecimiento que suceda en la zona.

EL MODELO DE EDUCACIÓN INDÍGENA DE SIMIÁTUG LA PRIMERA ETAPA (1972-1981)

Hemos dividido en dos etapas el análisis de nuestra experiencia educativa. Podemos decir que la primera va de 1972 a 1981, desde la fundación de las primeras escuelas, el diseño y consolidación del modelo educativo propio, hasta antes de la creación de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB). Como segunda etapa contamos nuestras experiencias luego del establecimiento de esta dirección, es decir, desde 1981 hasta la actualidad, cuando nuestro proceso educativo se articula con el sistema nacional de educación bilingüe.

Creación de las primeras escuelas

El 3 de marzo de 1972 creamos la primera escuela bilingüe en la comunidad de Monoloma, ubicada en la zona subtropical, en la jurisdicción de la parroquia Salinas, con la labor docente del maestro indígena José Caiza. Esta experiencia sirvió para que otras comunidades siguieran su ejemplo y organizaran el funcionamiento de otras escuelas similares; de tal manera que en el año de 1973 se fundó otra escuela en la comunidad de Salaleo, sector sierra, perteneciente a la parroquia de Simiátug, con el maestro indígena Manuel Cornelio Sigcha.

Los educadores pilotos poseían poca formación académica: apenas habían obtenido el tercer grado de preparación. Ambas escuelas funcionaban auspiciadas y sostenidas por las comunidades. Los maestros no eran remunerados; los padres de familia les brindaban productos alimenticios y alojamiento.

Estas primeras experiencias generaron un gran entusiasmo entre nuestra gente. Así, aprovechando cualquier ocasión de contacto entre miembros de distintas comunidades, ya sea a través del comercio, del trueque, del intercambio de información entre familiares, pobladores e, incluso, de una parroquia a otra, se hablaba de la importancia de la educación bilingüe. En ese entonces, considerábamos un “lujo”, algo que estaba de “moda”, el tener en la comunidad una escuela de educación bilingüe.

Nuestros dirigentes de base ponían mucho esmero por averiguar qué es lo que debían hacer para obtener este tipo de educación. De esta manera, se multiplicaron las escuelas indígenas bilingües.

Relación con el Estado

En el ejercicio del proyecto educativo hemos tenido varias dificultades de carácter competitivo entre dos sectores: mestizos e indígenas. El sector dominante desprestigió y desvalorizó a los profesores indígenas. De la misma forma, hubo choques ideológicos con las autoridades, los maestros hispanos y los indígenas que no estaban de acuerdo con nuestra educación.

La mayoría de las escuelas no eran legales ante el Ministerio de Educación y Cultura (MEC), pues éste las consideraba “escuelas experimentales”. Muchas de las veces no se obtenía el trámite legal correspondiente por la incomprensión de las autoridades educativas, aduciendo que el sitio de la escuela no era legal, que los educadores no poseían título profesional, etcétera. En 1976 fueron reconocidas legalmente por el Estado, a través del MEC, las seis escuelas que funcionaban en aquellos tiempos.

Uno de los logros más importantes en este sentido fue la firma de un convenio, el 21 de enero de 1982, entre la Dirección Provincial de Educación Intercultural Bilingüe de Bolívar (DIPEIB-B), la Fundación Runacunapac Yachana Huasi, en representación de las escuelas, y el Instituto Bilingüe Shimiatic Cunapac Jatun Capari.

Las bases organizativas y metodológicas del modelo educativo

Somos autogestionarios en el proceso educativo, en la conducción y en el desarrollo del mismo, con proposiciones y alternativas que se proyectan al futuro como una propuesta colectiva (minga), con la participación masiva de los actores sociales y administradores educativos. Todos estos aspectos lo diferencian totalmente de la forma de educación existente en el sistema regular o de educación hispana.

Aspectos organizativos

Papel de la fundación

La política educativa y la administración del programa estaban bajo la responsabilidad de la organización. El papel de la Comisión de Educación de la fundación fue muy positivo. Tenía la potestad de: organizar, coordinar, informar, ejecutar las acciones relacionadas con el quehacer educativo e impulsar la política educativa a nivel primario, medio y con proyección a obtener la educación superior.

La comisión, además, era gestora del proceso de seguimiento y evaluación; planificaba las visitas para el intercambio de experiencias a nivel local, zonal, provincial, nacional e internacional; organizaba todos los eventos culturales de la organización, a fin de motivar y socializar al resto de la población, porque era la representante legítima de la educación ante las instituciones y autoridades educativas.

Los padres de familia y la comunidad

Los padres de familia empezaron a participar en todas las actividades culturales, educativas y en los trabajos colectivos, como la construcción, reconstrucción y el mantenimiento de los locales escolares. Para el arreglo de aulas escolares y adquisición de material didáctico, se colaboraba con dinero. Asimismo, se acostumbraron a participar en las asambleas de la organización, para controlar el trabajo del maestro. Éste corregía algunas anomalías de los padres de familia. De esta manera se fue fortaleciendo cada vez más nuestra educación.

Papel del yachaicamayuc o educador

Los maestros eran de la misma zona; con ellos hemos avanzado por lo menos en un 70 por ciento de la formación académica de los estudiantes.

El maestro o *yachaicamayuc*, que quiere decir cuidador del saber, era elegido en las reuniones generales de cada comunidad. Luego debía ser ratificado por la Asamblea cuatrimestral de la organización; en la que le daban el visto bueno y las recomendaciones para que asumiera la función de educador.

Para ser educador comunitario tenía que reunir los requisitos siguientes: ser bilingüe, estudiante del Instituto Bilingüe, no tener problemas morales, porque debía ser como un espejo que se reflejara ante los niños y la sociedad; por tal virtud tenía que firmar el acta de compromiso con la comunidad. Aun para ser estudiante del colegio debía ser avalado por la organización de base y la Comisión de Educación de la FRYH.

Al inicio, los maestros no eran remunerados. Posteriormente, mediante el convenio, el Estado reconoció a los educadores una bonificación de 200 sucres mensuales, provenientes del programa de Alfabetización y “con sueldos cuando los títulos y la ley de escalafón lo permitan”. Este dinero era insuficiente para cubrir las necesidades económicas de los docentes, por ello los padres de familia continuaron aportando alimentación y alojamiento.

Los maestros estaban más comprometidos con el trabajo educativo y con la comunidad, sin mirar el “factor económico”, “horario”, “costumbres” y las “fechas cívicas”. Ellos participaban en forma muy activa en las sesiones, en los trabajos agrícolas, en las mingas, para la solución de problemas; eran más creativos para organizar eventos socioculturales; es decir, eran líderes de la comunidad. No se distinguía a los profesores porque mantenían una íntima relación escuela-comunidad-educador-educandos y padres de familia.

Aspectos metodológicos

El proceso de seguimiento y evaluación

Éste se efectuaba normalmente en las comunidades, con la participación directa de los actores sociales, siendo sujetos de seguimiento y evaluación: los objetivos, los contenidos, el comportamiento de los educadores, padres de familia y niños, la participación comunitaria, incluyendo también la Comisión de Educación,

la Directiva Central; posteriormente, los profesores del instituto, porque eran supervisores de las escuelas indígenas de la zona.

La evaluación era integral y autocrítica; y se efectuaba en la Asamblea cuatrimestral de la organización. Se procedía con la crítica de unos a otros, de manera constructiva, con nuevas propuestas y alternativas. El maestro evaluaba diariamente a los niños los conocimientos impartidos, hábitos de disciplina y relaciones humanas.

El plan y el programa

En un comienzo, las escuelas experimentales usaron los mismos planes y programas del Estado, con adecuaciones al medio social. Como estos programas no eran acordes a nuestra realidad, la organización procuró elaborar los contenidos programáticos, con la asesoría de los voluntarios italianos. De la misma forma, los materiales didácticos fueron hechos por los educadores, con la participación de los alumnos, dando mayor realce y preferencia a los recursos del medio en el proceso de enseñanza-aprendizaje.

Para la lectura, elaboramos algunas cartillas de adivinanzas, canciones, coplas. Los primeros textos escolares realizados por la organización fueron: *El Campesino*, de primer nivel, ideal para la lectura y escritura, y *Tucuicuna Yachana*, que significa “todos aprendamos”, de segundo nivel, el cual contenía cinco áreas fundamentales: español, matemáticas, ciencias naturales, ciencias sociales y quichua.

A partir del año lectivo 1979-1980, muchas escuelas aplicaron el plan y programa del Estado, combinado con otros, como el del Centro de Investigación de Educación Indígena (CIEI), readecuando los contenidos.

En 1986, en la Asamblea cuatrimestral realizada en la comunidad de Quialó, la FRYH constituyó un equipo de investigación y elaboración de material didáctico, que después se denominó Runacunapac Yachanata Quillcaccuna (RYQ). En la parte técnica, se obtuvo la asesoría del Centro de Documentación e Información de los Movimientos Sociales en el Ecuador (CEDIME).

En 1987 realizamos planes y programas de primero a sexto nivel y publicamos el texto de primer nivel, segunda edición corregida, denominado *Mushuc Ñan*, que significa “nuevo camino”. Fue aplicado en todos los

centros educativos pertenecientes a la fundación hasta mediados del año 1991.

En 1987 y 1988, los educadores de la zona recibieron cursos de capacitación metodológica, pedagógica y didáctica en todas las áreas de formación básica, con los nuevos contenidos programáticos. Estos cursos se realizaron en Quito y en Tabacundo.

El programa de alfabetización

Nuestra metodología ha sido trabajar con niños y adultos, porque toda la población era analfabeta. Para ello tuvimos que recibir apoyo de distintas entidades, concretamente de las ERPE, de los voluntarios italianos y de otros.

Además, el programa de alfabetización no sólo pretendía instruir en la lecto-escritura, sino que ponía más énfasis en la parte reflexiva de la realidad de los pueblos marginados y, por ende, a través de la discusión, buscar posibles alternativas, ya fuera de manera grupal o individual.

EL MODELO DE EDUCACIÓN INDÍGENA DE SIMIÁTUG LA SEGUNDA ETAPA (1981 ...)

Los distintos niveles de educación

Podemos decir con orgullo que desde el 3 de marzo de 1972, cuando creamos nuestra primera escuela, hasta el presente, es decir, en 26 años, hemos logrado avanzar para construir una educación que contempla los tres niveles: primario, medio y superior.

Nivel primario

Hoy en día tenemos 25 centros educativos comunitarios (CECs), como los denominamos a los establecimientos de enseñanza de nivel primario. Éstos se encuentran ubicados: 19 en la zona sierra, al noroccidente de la provincia de Bolívar, perteneciente a la parroquia Simiátug; 3 en la zona subtropical de la parroquia Facundo Vela y 3 en la zona subtropical, jurisdicción de la parroquia Salinas.

Nivel medio

Desde 1981 contamos con el Instituto Bilingüe Shimiattuccunapac Jatun Capari, que en español significa El Gran Grito de los Simiatenses. Hasta el momento han salido nueve promociones de bachilleres en la

especialidad de Desarrollo comunitario y dos en la de Agropecuaria. Todos los estudiantes egresados del instituto poseen nombramientos de profesores, ya sea en el nivel primario o en el medio.

Nivel superior

Desde 1996 tenemos en la sede de la organización el centro Sistema Universitario de Educación a Distancia Intercultural Bilingüe (SUED), con la especialidad en Educación básica intercultural bilingüe. El centro funciona mediante convenio entre la FRYH, el Instituto Bilingüe Shimiattuccunapac Jatun Capari, la DNEIB, la DIPEIB-B, y la Universidad Estatal de Bolívar.

El programa de alfabetización para adultos

Impulsamos este programa para terminar el analfabetismo de los adultos y reforzar la capacitación en distintas áreas ocupacionales que les permitan obtener trabajo (carpintería, artesanía, botiquín comunitario, forestación, agropecuaria y otras), a través de centros ocupacionales que funcionan en gran parte de las comunidades.

En la actualidad existe una buena concurrencia, mayor interés por aprender a leer y escribir, porque muchos han sido acreedores de la instrucción primaria y siguen sus estudios secundarios. Contamos con alfabetizadores preparados en el campo académico, con un mínimo de ciclo básico, bachilleres y universitarios. Poseemos ocho centros de alfabetización, con 80 participantes, de primero a tercer ciclo, y 10 centros ocupacionales relacionados con las áreas: artesanal, salud, agropecuaria y difusión cultural, entre otras. En el ejercicio de este programa hemos tenido muchos alcances, también limitaciones, pero esperamos seguir adelante.

Integración al sistema nacional de educación bilingüe

El 15 de noviembre de 1988, debido a la presión ejercida por las organizaciones indígenas a nivel nacional, se creó la DINEIB, siendo presidente de la república el Dr. Rodrigo Borja Cevallos. Desde el punto de vista administrativo depende del MEC; sin embargo, tiene cierta autonomía en su funcionamiento y está vinculada a las organizaciones indígenas.

Tanto en lo nacional, como en la provincia de Bolívar, las organizaciones somos partícipes del proceso de educación bilingüe y mantenemos mecanismos de

coordinación con la Dirección Bilingüe en sus distintos niveles. Así, la opinión de las organizaciones nacionales es considerada en el momento de designar al director nacional, y la de las organizaciones provinciales para designar al director provincial. También participamos en el Comité de Coordinación, que es una instancia asesora, conformada por el o los delegados de las organizaciones y de los jefes departamentales.

En el año lectivo 1991-1992, tuvimos algunas discrepancias sobre la continuidad de ciertas actividades educativas que había venido impulsando la organización con el apoyo del CEDIME, tales como el equipo encargado de elaborar textos escolares sobre nuestra realidad. El problema se presentaba por la presencia de opiniones en el sentido de que esta tarea debía ser asumida por la DIPEIB-B; al igual de que los CECs, que prácticamente estaban en el seno de la organización, pasasen a depender directamente de la Dirección Provincial. Muchos dirigentes no estuvieron de acuerdo, aduciendo que nuestra educación “la vamos a entregar al Estado” y que se iba a deteriorar la autonomía educativa.

Posteriormente, logramos que el Estado ecuatoriano, a través del MEC y bajo la responsabilidad de la DIPEIB-B, asignara 44 partidas al nivel primario y 13 al nivel medio, en diferentes categorías, que van ascendiendo de acuerdo con el título profesional y los años de experiencia de cada docente; y 47 bonificaciones a través del Departamento de Educación Popular Permanente, con 110 000 sucres mensuales, siendo beneficiados ciertos educadores, alfabetizadores y personal de los centros ocupacionales de diferentes áreas de trabajo.

En vista de que los sueldos, peor aún las bonificaciones, no alcanzan para solventar las necesidades primordiales de los trabajadores del área educativa, éstos, en horas extras, se dedican a otras actividades. En cuanto a las bonificaciones, se pagan muchas veces a los tres o cuatro meses. Esta realidad dificulta la responsabilidad permanente de los educadores bonificados, en la aplicación de los planes y programas de la educación intercultural bilingüe.

Los participantes en la educación intercultural bilingüe

Padres de familia y moradores

Colaboran con la concurrencia de los niños a los CECs, manifestando que “sólo con la educación y la

preparación constante de nuestros hijos llegaremos a transformar a los pueblos indígenas”.

Participan en las sesiones planificadas para evaluar los aspectos positivos y negativos de la educación primaria, los hábitos de disciplina de los educandos y la ética profesional de los educadores.

Aportan económicamente para el beneficio y mantenimiento de los CECs, para el arreglo de las aulas, la compra de materiales didácticos, suministros y otros. En muchas comunidades siguen colaborando con la alimentación y el alojamiento para los educadores bonificados, así como también exigen a la DIPEIB-B pagos puntuales de sueldos para los educadores.

Contribuyen a la solución de los problemas sociales y educativos, mediante la reflexión, al aplicar muchas de las veces las normas tradicionales de justicia. De esta manera van educando y haciendo conscientes a los jóvenes con ejemplos prácticos. Diversas comunidades se han esforzado por conservar y rescatar los valores culturales netamente tradicionales.

El comité de padres de familia es el representante legal del CEC de su comunidad. Vela por la marcha y el buen funcionamiento de la educación bilingüe, participa en la elaboración de proyectos, con la finalidad de conseguir los recursos indispensables que se requieren para el desarrollo de la educación y organización.

Educadores comunitarios

El educador comunitario es el animador, el eje principal del CEC y de la comunidad y el representante legal del CEC ante las autoridades educativas. Ejerce el rol de un dirigente: participa en todas las actividades de carácter colectivo, y ayuda a resolver los problemas y las necesidades indispensables para el desarrollo comunitario.

Los educadores comunitarios, por lo general, son muy comprometidos y están empeñados en fortalecer la calidad educativa y la formación académica de los estudiantes. Contribuyen a la elaboración de proyectos de desarrollo, en coordinación directa con el Directorio Ejecutivo de la comunidad, para presentarlos a diferentes ONGs.

Orientan y capacitan a los moradores y padres de familia en diferentes ramas de interés de la comunidad, tales como la política partidista y divisionista, la realidad nacional, el rol de los dirigentes y padres de familia en la formación de la juventud, entre otras.

Ancianos y dirigentes

Estos distinguidos actores de la educación colaboran en algunos CECs, una o dos veces al mes, dependiendo de la planificación en cada organización de base, con algunos temas, como: el papel de un líder frente a la comunidad, los padres formadores de la nueva generación, la política de la educación bilingüe, la historia de la comunidad, de la organización y de los procesos para la implantación de la educación no formal.

Directiva infantil interna

Se organiza en cada centro educativo. Está constituida por seis dignidades: presidente, vicepresidente, tesorero, secretario y dos vocales principales, más algunas comisiones. Sus miembros son considerados guías, que ayudan a controlar la disciplina, el aseo, la puntualidad y otros asuntos internos. Desde la niñez practican y aprenden el papel de dirigentes con aspiraciones de luchar contra las injusticias existentes en el país.

En coordinación con los maestros, organizan y planifican las sesiones infantiles, en forma semanal, quincenal o mensual, según la organización de cada centro educativo. En ellas se discuten y analizan muchos problemas internos; se realiza la evaluación entre niños, a los maestros y viceversa. Organizan y planifican visitas, excursiones y programan actividades para los encuentros culturales que se organizan año tras año.

Grupo juvenil

A nivel de la juventud, en todas las comunidades existen clubes deportivos de ecuaboley, fútbol y grupos socioculturales. Los jóvenes coordinan con los maestros de las escuelas la planificación de visitas, el intercambio de experiencias de un lugar con otro, así como también el compartir los modernos conocimientos que poseen con otra comunidad.

Alfabetizadores

Trabajan para la erradicación del analfabetismo en los adultos. Dan clases en horarios acordados con cada comunidad. Apoyan el proceso organizativo y están en coordinación con los promotores de alfabetización y con la directiva central de la fundación.

Promotores de alfabetización

Al igual que los alfabetizadores, su aporte es muy significativo para la eliminación del analfabetismo mediante la promoción de la difusión radial y las visitas directas a las comunidades. Además, tienen la potestad de hacer el seguimiento y la evaluación a los alfabetizadores sobre el uso de los planes y programas. Ejercen la parte administrativa en todos los centros.

Promotores de salud

Estas personas trabajan para lograr el mejoramiento de la salud integral a nivel familiar y comunitario. Ellos prestan sus servicios en los CECs en calidad de educadores especiales, encargados de los temas de salud. Trabajan para crear en los niños hábitos de higiene, promocionan temas de prevención y salubridad en las comunidades. Están alertas para brindar los primeros auxilios en caso de accidentes repentinos. El personal del subcentro de salud, en coordinación con los promotores, da atención odontológica y médica a los niños.

Promotores agropecuarios

Estos promotores trabajan en cada comunidad para incrementar y mejorar los productos y las razas de animales, mediante la tecnificación de las labores. Se responsabilizan de la prevención y del tratamiento de las enfermedades más comunes que afectan a los animales. Dictan cursos de capacitación acerca de la administración de los medicamentos y la desparasitación. Divulgan, a través de los espacios radiales, la campaña masiva de vacunación de animales. Realizan viveros forestales de las plantas exóticas y nativas en las comunidades de base y en la organización central.

En los CECs comparten sus conocimientos con los niños y los maestros. Apoyan el impulso de actividades agrícolas y pecuarias para el autofinanciamiento de los centros educativos, tales como la realización de huertos escolares, con las técnicas propias de nuestros antepasados; dictan cursos de capacitación sobre la importancia nutritiva de los productos nativos de la zona.

Comisión de Educación y supervisor

Son dignidades que velan por la marcha y el buen funcionamiento de la educación y de los CECs de la zo-

na. Las actividades más destacadas que ellos desempeñan son las siguientes:

- ◆ En coordinación con los profesores y dirigentes de base, planifican visitas periódicas a las comunidades. Se informan de todas las necesidades de los centros educativos, para presentarlas en las asambleas y en el congreso de la organización, y luego tramitarlas ante diferentes organismos de apoyo.
- ◆ Elaboran proyectos educativos para el mejoramiento alternativo de la educación bilingüe de la zona y de otras jurisdicciones.
- ◆ Se preocupan por la formación académica de los maestros y de los niños de los
- ◆ CECs. Organizan y ejecutan cursos de capacitación en el área de formación docente, para el mejor desarrollo y administración de la educación. Orientan a los maestros y les ayudan a resolver problemas metodológicos y pedagógicos.
- ◆ Organizan las actividades culturales y deportivas zonales. Participan también en la solución de los diferentes problemas sociales en las comunidades.
- ◆ Reúnen los informes mensuales de cada CEC y los envían a la Sección de Estadística de la DIPEIB-B.

Director provincial de educación intercultural bilingüe

Se preocupa por la buena administración de la institución (DIPEIB-B) y por el mejoramiento de la calidad de la educación bilingüe en la provincia. Previo a un informe técnico, tiene la potestad de crear nuevos centros educativos, así como también de clausurarlos.

Aspectos organizativos, metodológicos y pedagógicos del modelo de educación a nivel primario

Aspectos organizativos

Modalidad

El funcionamiento de nuestro sistema educativo se define de acuerdo con la resolución de los moradores y padres de familia, dependiendo de la situación espacio-temporal, la ubicación geográfica, los factores climáticos, y de la capacidad e inclinación de los estudiantes para realizar sus estudios.

Veinticuatro de los 25 centros educativos funcionan con la modalidad presencial, es decir, los estudian-

tes concurren a la clase diariamente, conforme a lo establecido por el Sistema de Educación Intercultural Bilingüe. En esta modalidad, hay una constante relación educador-educandos durante todo el año lectivo.

Sólo un centro educativo, el Amauta Ñan, que es una escuela modelo, ubicada en la sede de la organización, desarrolla el proceso educativo de acuerdo con la demanda socioeconómica y el ciclo agrícola de la zona.

Calendarios y horarios

La educación implantada en la zona de Simiátug no obedece al cumplimiento de las fechas cívicas establecidas en la ley y reglamento de la educación formal. Nosotros adecuamos el calendario escolar a las fechas en que la organización realiza eventos muy significativos y de avances, o frente a circunstancias difíciles que se presentan, tales como: robos, levantamientos, protestas, la pérdida irreparable de un compañero que ha trabajado en la organización, solidaridad en diferentes problemas sociales y otros de vital importancia para nosotros.

En relación con el horario de clases, éste se elabora en cada comunidad, en función de los requerimientos de los estudiantes y padres de familia o de situaciones climáticas. El Plan de Trabajo Comunitario lo hacen en la sesión ordinaria de la comunidad, con la participación de los diversos actores sociales y con la iniciativa del educador.

Aspectos metodológicos y pedagógicos

Planes y programas

Desde mediados del año 1991 hasta 1993, los centros educativos utilizaron diversos planes y programas, concebidos por la DINEIB, por el proyecto Educación Bilingüe Intercultural (EBI) o por otros.

En 1994, con base en la compilación de diversas experiencias educativas indígenas existentes en el país, se diseñó y publicó el Modelo del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe (MOSEIB), el cual está vigente en todos los centros educativos de la zona. Consideramos que se aplica en un 70 a 80 por ciento, con pequeñas adaptaciones de acuerdo con la realidad de los niños, padres de familia y de la comunidad.

El MOSEIB contiene los planes y programas de primero a noveno nivel. En la zona Simiátug aplicamos

de primero a sexto. Algunos centros educativos proyectan continuar hasta obtener la educación de formación básica.

No aplicamos los planes y programas de manera rígida, sino con mayor flexibilidad; en concreto, usamos parcialmente todos los programas del MOSEIB y consideramos también diferentes textos actualizados como instrumentos auxiliares.

Finalmente, estamos en un proyecto de reformar el currículo de nivel primaria, porque en cada CEC se aplica de acuerdo con el alcance de los educadores.

Las áreas o asignaturas que se imparten en los centros educativos son las siguientes:

- ◆ Lengua indígena (quichua).
- ◆ Español, como segunda lengua en algunas escuelas, en otras, como la primera.
- ◆ Matemáticas.
- ◆ Historia, con inclusión de geografía.
- ◆ Ciencias aplicadas y artes.
- ◆ Cultura física y crecimiento personal.
- ◆ Tecnología productiva

En los primeros niveles el proceso de enseñanza-aprendizaje es integrado, es decir, no está clasificado en áreas. No existen calificaciones cuantitativas durante el primer trimestre, sino a partir del segundo, por la exigencia de los padres de familia.

Desde el segundo nivel hasta el sexto el aprendizaje es por áreas. En español enseñamos la lectura y escritura correctas; la redacción de todo tipo de oficios, solicitudes, actas, invitaciones, convocatorias, cartas, composición de canciones tradicionales, adivinanzas, coplas, refranes, pensamientos, cuentos, fábulas, mitos.

En el área de quichua ponemos mayor énfasis en la literatura actual, de la misma forma en la redacción de todo tipo de documentos y en la composición de toda clase de textos antes expuestos, dando mayor preferencia a las tradiciones y costumbres de la comunidad.

En matemáticas hacemos más hincapié en la enseñanza de las cuatro operaciones fundamentales (suma, resta, multiplicación y división), aplicadas a la vida cotidiana del niño, de la familia y de la comunidad, con ejemplos muy prácticos, dependiendo de la complejidad de los niveles en que se encuentran los alumnos.

En historia y geografía impulsamos más la enseñanza con base en la reseña histórica de la comunidad, de la organización, de la educación, sobre los héroes indígenas que lucharon y fueron sacrificados por los con-

quistadores, los hacendados, el ejército; los cerros más importantes de la zona, el porqué llevan diferentes nombres, los límites de la comunidad, de la parroquia, de la provincia, del país y otros; las creencias en los fenómenos naturales, en los cerros, en los ríos, en los animales, en las plantas, en los sueños; así como las fechas cívicas de la organización, de la comunidad, y los verdaderos derechos humanos.

En ciencias aplicadas enseñamos la defensa del ambiente, la importancia de la vegetación, en especial la nativa, el problema de la erosión de los suelos productivos, la elaboración y aplicación de insumos agropecuarios caseros para prevenir enfermedades que afectan a los cultivos.

En cultura física, valoramos y rescatamos los juegos tradicionales de la comunidad, tales como: el baile del platillo, el baile de *cushpi*, la cebolla, la gallina y el guarro, el dirigente luchador, la historia de todos los días y la canasta vacía. De la misma forma, realizamos muchos ejercicios de gimnasia y cantamos.

En tecnología productiva, además de la crianza de animales de especies menores, hacemos artesanía, como las canastas de totora y de paja. Para llevar a cabo toda esta actividad, primero valoramos las cosas típicas de la comunidad y de la familia, luego tratamos elementos del exterior.

En cada una de las comunidades nos recreamos de diversas maneras. Los adultos, en deporte, cacería, música, el disfrute de la feria, la lectura de la prensa, la observación de los aparatos audiovisuales; en las mingas y sesiones; en las fiestas tradicionales y patronales. Los niños, a través de la imitación de los padres, familiares, vecinos y amigos, cantan, bailan, trabajan, sonríen, cazan animales silvestres, juegan con los objetos del medio y de fuera del mismo. Los instrumentos musicales más utilizados son: guitarra, maracas, tambor, charango, flauta, quena, rondador, acordeón, melódica, arpa, rondín y violín. Las armas para la caza son: la escopeta y la flecha (catapulta).

Material didáctico

A fin de fortalecer la cosmovisión indígena, hemos resaltado con frecuencia la historia propia de la educación bilingüe de Simiátug, la reseña histórica de la creación de nuestra organización, mediante dramatizaciones y relatos de los líderes fundadores.

Para la lecto-escritura, hemos elaborado textos relacionados con la cultura vivencial de nuestra zona,

adivanzas, canciones, dichos, adagios, cuentos, mitos, leyendas, escritos en carteles y papelógrafos.

Posteriormente, en cada centro educativo hemos tratado de crear una biblioteca, ampliándola cada vez más con textos actualizados. Asimismo, vamos adquiriendo recursos para prácticas agropecuarias y artesanales.

Los maestros estamos empeñados en diseñar y hacer diferentes recursos didácticos, en lo posible para cada asignatura, con miras a llegar con un mensaje cabal ante los educandos y que la clase no sea improvisada; por el contrario, que sea dinámica y amena. De ahí que hayamos elaborado algunos materiales didácticos.

Las actividades prácticas que realizamos en los CECs son de carácter productivo, tales como: tejidos de prendas de vestir, bordados, corte y confección, carpintería, huertos escolares, crianza de especies de animales pequeños (cuyes).

Seguimiento y evaluación de todo el proceso

Aspectos que se consideran en el seguimiento y en la evaluación:

- ◆ El compromiso de los actores sociales con la educación.
- ◆ La participación de los padres de familia en el proceso educativo.
- ◆ El apoyo que brindan las comunidades de base para el fortalecimiento de la política educativa.
- ◆ Los objetivos educativos y organizacionales.
- ◆ Los instrumentos curriculares, incluyendo también: Actitudes, comportamiento y rendimiento de los estudiantes.
Actitudes, comportamiento, trabajo de los educadores y administradores educativos.
Fortalecimiento de la identidad cultural.
Fortalecimiento de la unidad familiar y relaciones interculturales.
- ◆ Calidad y utilidad del material didáctico.
- ◆ Metodología y procesos de orientación para compartir conocimientos.
Procesos de socialización del conocimiento.
Relación entre la teoría y la práctica en las clases.
- ◆ Desarrollo de la capacidad de reflexión e investigación de los estudiantes.
- ◆ Estrategias y procedimientos de seguimiento y evaluación.

- ◆ Alcances y limitaciones en el desarrollo del proyecto educativo.

El Centro Educativo Comunitario Intercultural Bilingüe Amauta Ñan

Hacia la “Calidad de Educación en el Progreso de la Comunidad” (CEPCO)

Este centro educativo está ubicado en la cabecera parroquial Simiátug, donde más del 90 por ciento de la población somos indígenas emigrantes de las comunidades. Funciona desde el 15 de mayo de 1995 en la sede de la organización. Por su ubicación, está dirigido hacia las familias de escasos recursos económicos que viven en el centro urbano y en las comunidades Tingo Loma, Pucará, Playapampa, Allago, San Vicente, Potros, Tomaloma, Tresquilla y Chica Huichi.

En coordinación con la Confederación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), nos propusimos crear esta escuela. Para ello consideramos que como organización tenemos suficiente experiencia educativa y podemos avanzar en el desarrollo de una propuesta educativa más ajustada a nuestra realidad, tomando en cuenta el ciclo agrícola e incorporando otras experiencias pedagógicas que permitan desarrollar de mejor manera la creatividad y capacidad de los niños.

Junto con la DIPEIB-B y la FRYH, realizamos los estudios técnicos respectivos para el área preprimaria y el ciclo básico. De igual manera, para el funcionamiento de la “calidad de educación” en el progreso de la comunidad, la fundación, por intermedio de los proyectos, facilita todos los recursos necesarios para la puesta en marcha de esta educación. La escuela contempla actividades de autofinanciamiento, ya que se trata de fortalecer un modelo autogestionario. De ahí que desde el inicio hayamos trabajado en pequeñas granjas productivas conjuntamente con los niños, padres de familia, dirigentes y educadores.

La escuela Calidad de Educación en el Progreso de la Comunidad (CEPCO) no pertenece a régimen escolar alguno; funciona de acuerdo con la demanda socioeconómica de la zona y el calendario agrícola, lo cual brinda facilidades en el aspecto productivo a los padres de familia. Tampoco tiene una concepción estática o límites rígidos, debido a que está enfocada hacia

la nueva generación. Está previsto que, a medida que avance este proceso, iremos transformándola en un CEC, hasta lograr convertirla en una escuela piloto, con una preparación desde el nivel preprimaria hasta el ciclo básico. Consideramos que este proceso tomará un tiempo máximo de ocho años.

Encuentros culturales de los niños

Uno de los objetivos importantes de la política educativa de nuestra organización es el impartir entre los educandos la importancia del compañerismo, de la cooperación y de la solidaridad entre los pueblos, que aprendan a valorar los principios de igualdad, libertad, confraternidad, paz y justicia social. Con la finalidad de reforzar esta tarea y para realzar y fortalecer la política educativa en general, hemos realizado cuatro encuentros culturales de los niños, donde participaron masivamente las comunidades de la zona alta, media y subtropical; así como diferentes actores sociales, administradores educativos, autoridades gubernamentales e instituciones estatales y privadas.

La organización de estos encuentros culturales estuvo a cargo de la Comisión de Educación de la FRYH, en coordinación con todos los actores sociales y la DIPEIB-B. Contamos con el apoyo de algunas instituciones financieras y autoridades civiles y eclesiásticas.

En los cuatro encuentros llevados a cabo entre 1993 y 1997, hubo actividades relacionadas con el deporte (fútbol masculino, infantil y de adultos; fútbol femenino; ecuaoley; atletismo, masculino y femenino por edades, entre otros), con el arte y la cultura (concursos de coplas, música y danza; de pintura y dibujo; de lectura, adivinanzas, cuentos, refranes y pensamientos; de sociodramas y sainetes; de teatro sobre la vida del campo, explotación y dominación durante los quinientos años). Y finalizaron con baile popular de niños y adultos.

Formación docente y académica de los maestros

Los educadores comunitarios que trabajan con todo esmero y dedicación en los CECs tienen de uno a 17 años de labor docente. Es notorio que existe un desnivel en materia de experiencias; por tal virtud, la organización central exige a la DIPEIB-B constantes cursos de capacitación y profesionalización docentes, ya que el maestro está en la obligación de continuar sus estudios profesionales.

La mayoría de los educadores se preocupan por profesionalizarse, concurriendo a diferentes establecimientos educativos superiores (Instituto Pedagógico, universidades), con la finalidad de tener un título profesional garantizado por el Estado ecuatoriano. Así, existe un grupo de egresados universitarios que están en proceso de obtener el título de licenciados en Ciencias de la Educación.

El 90 por ciento de los maestros preparados en los institutos y universidades contribuyen al Modelo de Educación Propia, sin deslindarse de los lineamientos y objetivos cimentados por los primeros protagonistas de nuestra educación y organización, es decir, “haciendo poco caso” a los reglamentos y leyes establecidos por el sistema burocrático nacional. Por el contrario, el 10 por ciento de los maestros se rigen por las leyes del sistema formal; por tanto, no valoran los principios y fines de la “educación propia”.

Alcances y limitaciones de la educación bilingüe

Alcances

- Educación augestionaria.
- Definición de lineamientos de política educativa y organizativa.
- Disminución parcial del alto índice de analfabetismo.
- Formación integral de los jóvenes, con espíritu de cooperación, solidaridad, autocrítica y reflexión.
- Rescate y conservación de las costumbres, creencias y tradiciones en las comunidades de base.
- Revalorización entre los pueblos indígenas.
- Formación ética y moral de los jóvenes y adultos.
- Contribución total de los actores sociales en la conducción de la educación intercultural bilingüe.
- Expansión de centros educativos en la zona.
- Íntima relación entre CEC-comunidad, educadores-educandos y padres de familia.
- Los educadores asumimos el papel de líderes comunitarios.
- Formación y profesionalización de 45 maestros bilingües de las zonas de Simiátug, Salinas y Facundo Vela.
- Toma de conciencia y poder político en la educación.
- Legalización y creación de 25 escuelas.
- Consecución de 44 partidas presupuestarias para diferentes CECs.

- Adquisición de nuevos materiales didácticos y ampliación de las bibliotecas en las escuelas.
- Capacitación periódica en el aspecto metodológico y pedagógico de los educadores bilingües.
- Creación de un CEC en la sede de la organización con un modelo de sistema educativo diferente.
- Revalorización entre los maestros sobre la cooperación en los centros pedagógicos.
- Realización de cuatro encuentros culturales de los niños a nivel zonal, denominados *Huahuacunapac Tantanacui*, que quiere decir “concentración de los niños”.
- Conformación de un grupo de maestros egresados de las universidades y del Instituto Pedagógico.
- Implementación de centros de capacitación y formación de los jóvenes campesinos en Santo Domingo de Talahua y Guanduleo la Ercilla.
- Programa de alfabetización para los adultos, y dotación de los centros ocupacionales en las comunidades y en la sede central.
- Falta de coordinación con la DIPEIB-B.
- Inexistencia de aulas adecuadas para el mejor desarrollo de la clase.
- Baja remuneración de los educadores bonificados. Esto implica la no permanencia continua en la labor educativa.
- El Estado no valora la importancia de la educación bilingüe y le presta poca atención.

El 15 y el 16 de agosto de 1996, realizamos el primer encuentro provincial de evaluación de la educación intercultural bilingüe, en la sede de la FRYH, en Simiátug. Luego de la discusión y del análisis profundos, consideramos indispensable avanzar en la precisión de una alternativa educativa que responda a la realidad del pueblo bolivarenses y a las necesidades de la familia; y permita potenciar los avances alcanzados y enfrentar los problemas observados. Para lo cual, tomamos importantes acuerdos y resoluciones, los que deberán ejecutarse por las organizaciones más representativas conjuntamente con la DIPEIB-B.

Limitaciones

- Todavía falta formar y profesionalizar a los educadores.
- Existencia de escuelas unidocentes, por lo que en la parte académica los niños no están a satisfacción de los padres de familia.
- Algunos maestros están ligados a la ley y al reglamento de la educación del sistema formal, por lo que se nota que quieren desvincularse de los objetivos de la organización.
- Pérdida de la identidad cultural en ciertos actores sociales de la educación, debido a la influencia de la cultura occidental, a través de la migración.
- Imposición a la política educativa propia de la fundación, por parte de la Dirección Bilingüe.
- Poca importancia del uso de la lengua materna en la comunicación cotidiana y en los centros educativos.
- Falta profundizar sobre los contenidos programáticos del MOSEIB, por parte de los actores involucrados en la educación.
- Carencia de incremento suficiente de las partidas presupuestarias para los centros educativos.
- Falta de capacitación de los educadores para la elaboración de materiales didácticos.
- Carencia de un plan y programa establecidos de manera unificada.

LA EDUCACIÓN EN LOS NIVELES MEDIO Y SUPERIOR

El Colegio Instituto Bilingüe Shimiattucunapac Jatun Capari

Antecedentes de su creación

La primera Asamblea general, previa a la creación del instituto, se realizó en la comunidad Tigre Urcu, parroquia Salinas, en el mes de julio de 1979. En ella participaron: la directiva de la FRYH; dirigentes de las comunidades de base; maestros auxiliares de las escuelas; Blanca Chancoso, secretaria de ECUARUNARI; y los voluntarios italianos de la OMG, con el objetivo de evaluar el proceso educativo de las escuelas y del Centro de Capacitación particular que estaba a cargo de la fundación en Simiátug.

En el gobierno de Jaime Roldós Aguilera, mediante Acuerdo Ministerial Núm. 16150, con fecha 8 de septiembre de 1980, en su artículo 1, se creó el Colegio Básico Mixto Bilingüe Artesanal con el nombre de Gabriel Noboa Grijalva, en la parroquia Simiátug, cantón Guaranda, provincia de Bolívar, con una asignación de 570 000 sucres del presupuesto del Estado.

Las comunidades no estábamos de acuerdo con la creación de un colegio artesanal y con el nombre antes

mencionado. Entonces realizamos una nueva asamblea en la comuna de Matiaví; en la que analizamos que con ese tipo de colegio no podíamos atender las necesidades de desarrollo agrícola y pecuario y, peor, el desarrollo intelectual de las comunidades. Como fruto de este análisis, propusimos la creación del Instituto Bilingüe Shimiattuccunapac Jatun Capari, con el objetivo de que la entidad pudiera otorgar el título de maestro bilingüe, tener acceso a optar por el derecho a pertenecer al magisterio nacional y hacer uso de los recursos económicos del Estado.

Como instituto bilingüe, el quichua debía ser el idioma oficial de la enseñanza, y debía incorporar como elemento esencial en su currículo la combinación práctica del trabajo con el estudio, como la única forma para que este centro de enseñanza aportara a la solución de los problemas reales de los campesinos de la zona.

Consideramos que nuestra realidad exige que contemos con agricultores capacitados, que sepan trabajar la tierra en forma eficiente y que complementen su actividad del campo con otros oficios, tales como carpintería, sastrería, zapatería, tejido, artesanía, corte y confección, peluquería, planchada de sombrero, enfermería, veterinaria, ganadería y albañilería.

En relación con los futuros alumnos, se estableció que debían ser mayores de 16 años, o entre los 16 y 18 años. Los candidatos para ingresar al instituto serían los que hubiesen terminado la primaria en las escuelas fiscales o particulares, y los que hubieran finalizado el tercer ciclo de alfabetización, así como también los maestros auxiliares ya existentes.

Otra resolución establecía que, quienes quisieran integrarse al instituto por primera vez, debían cumplir como requisito el conocer la organización y sus comunidades. Y como condición, a los que se estuviesen capacitando y a los que se habían capacitado, el ponerse al servicio de la organización y de sus comunidades. Esta colaboración sería evaluada por su propia comunidad y por la fundación.

Luego de esta reunión, logramos que el Estado aceptara nuestra propuesta. Así, desde el 20 de octubre de 1981, el instituto nace con el significativo nombre de Shimiattuccunapac Jatun Capari, El Gran Grito de los Simiatenses.

Principios normativos

El Instituto Bilingüe Shimiattuccunapac Jatun Capari es un centro de formación y capacitación de cam-

pesinos, organizado en el recinto Culligu, parroquia Simiátug, cantón Guaranda, de la provincia Bolívar. En lo relativo a la administración, depende del MEC, a través de la Dirección Provincial de Educación de Bolívar y es creado, acorde a las políticas fundamentales de la Reforma Educativa, con participación plena de la comunidad organizada en torno a la FRYH.

La Fundación Runacunapac Yachana Huasi es el animador más importante del instituto y, por su conocimiento y vinculación a las comunidades campesinas de la región, velará por mantener que la orientación del instituto responda a las necesidades de los campesinos de la zona.

Son participantes potenciales del instituto los campesinos adultos. El requisito principal, para inscribirse en el instituto, es saber leer y escribir y haber recibido un nivel mínimo de educación fundamental.

De los servicios educativos que ofrezca el instituto, éste procurará “brindar” oportunidades tanto a los hombres como a las mujeres, eligiendo siempre áreas de capacitación de interés para ambos sexos.

El instituto ofrece un conjunto de posibilidades formativas que se adaptan lo más posible a las peculiaridades del medio, a la psicología propia del campesino y a sus necesidades personales, familiares y comunitarias.

Los programas se basan en la realidad de lo que los actores necesitan.

La estructura curricular está suficientemente balanceada y orientada a la capacitación laboral de los beneficiarios.

La realimentación permanente y la evaluación periódica de la eficiencia de los programas es el criterio fundamental para las decisiones curriculares futuras.

Objetivos del instituto

Generales

Contribuir al desarrollo microrregional mediante la formación de personas conscientes, críticas y capaces de trabajar productivamente.

Fortalecer la organización comunitaria.

Tecnificar el trabajo de los campesinos tanto en el cultivo de la tierra, como en otras actividades de la producción artesanal y la prestación de algunos servicios de salud, educación y promoción comunitaria en general.

Procurar, a través de una capacitación técnica, arraigar al campesino en la región, proporcionándole

la probabilidad de mejorar sus ingresos por aumento de la productividad de su trabajo y por la diversificación de sus posibilidades en el medio.

Específicos

Formar a campesinos como técnicos medios, en aquellos sectores de la actividad económica determinados según las consideraciones del plan de desarrollo microrregional.

Asumir la dirección y responsabilidad de las escuelas bilingües y del instituto.

Asesorar y llevar a cabo proyectos de investigación científica, pedagógica y cultural, y de elaboración de sus propios materiales didácticos, de manera participativa.

Asesorar y participar activamente en programas agropecuarios, de producción y comercialización, en beneficio de las comunidades.

Desarrollar las modalidades escolarizadas y no escolarizadas de enseñanza-aprendizaje de las comunidades, para defender el sistema de educación comunitaria.

Mantener y fortalecer el patrimonio cultural, mediante la investigación participativa y el desarrollo de los valores antropológicos de la población indígena de la zona.

Régimen

En sus primeros años, el colegio funcionaba sin pertenecer a ninguno de los regímenes del sistema educativo, ni al de la sierra, ni al de la costa, debido a que se creó como un colegio diferente a los del sistema formal; por eso su período lectivo era de febrero a diciembre o enero.

Optamos por no pertenecer a los regímenes vigentes en el sistema educativo, para dar facilidades a los estudiantes que trabajan como educadores comunitarios en las diferentes escuelas bilingües de la FRYH. Así, podían estudiar en la modalidad presencial los cuatro meses, de febrero a mayo; de manera que en el ciclo no presencial, de junio a enero, pudieran colaborar en las escuelas. Durante este ciclo solamente concurrían al plantel para rendir las pruebas trimestrales.

Por razones legales, relacionadas con la entrega de las estadísticas a la Dirección Provincial de Educación antes del sistema hispano, hoy del bilingüe, desde 1997 hasta la actualidad, el colegio se halla en el régimen de la costa.

Frente a esta situación, existen ciertas críticas de los mismos estudiantes y de las comunidades, porque hay alumnos que están trabajando en las escuelas, cuya labor se ha dificultado.

Al mismo tiempo hay opiniones contrarias, como las de la DIPEIB-B y de otros, los que argumentan que el bajo rendimiento académico del instituto se debe a la modalidad semipresencial, ya que la mayor parte del tiempo es a distancia y los estudiantes no pueden profundizar cabalmente sus conocimientos. Sin embargo, se mantiene la propuesta de los padres de familia, de los estudiantes, del personal docente y del Directorio de la FRYH de volver a la modalidad anterior.

Planes y programas de los ciclos

Ciclo básico

Desde el inicio del funcionamiento del instituto hasta la creación de la Dirección Bilingüe, hemos aplicado las mismas áreas de estudio del sistema formal con la diferencia del quichua, tales como: español, ciencias sociales, ciencias naturales, ciencias exactas, educación artística, educación física, asociación de clases, actividades prácticas y dibujo. Estos contenidos de ninguna manera nos ayudaron a motivar, analizar y reflexionar acerca de nuestra realidad y, peor aún, a fomentar nuestra identidad cultural como indígenas.

Al ver estas deficiencias, los profesores del instituto y la DIPEIB-B nos preocupamos por reformar los contenidos programáticos, para que los estudiantes autoreflexionaran y discutieran sobre la realidad concreta en torno a sus vidas. Así, en concordancia con la reforma curricular, legalizada a través de la DIPEIB-B, las áreas que se imparten en la actualidad son: castellano, matemáticas, quichua, ciencias aplicadas y artes, ciencias sociales, tecnología productiva, autogestión, cultura física, educación artística e inglés. Además, para lograr un mejor desenvolvimiento de cada una de las áreas reformadas, la DIPEIB-B capacita a los profesores.

Asimismo, no hemos esperado a que la DIPEIB-B reformara los contenidos programáticos, sino que, por decisión autónoma del personal docente, encabezado por el rector y vicerrector, hemos tratado de reformar los planes y programas de acuerdo con la realidad y los requerimientos de los actores sociales de la educación de nuestra zona.

Ciclo diversificado. Especialidad en Desarrollo comunitario

Las áreas de esta especialidad son diferentes a las que están vigentes en el sistema regular, ya que en nuestro caso la formación está enfocada en el rescate y la valoración de la identidad cultural, exclusivamente para la formación docente; en vista de que el 99 por ciento de los estudiantes son responsables directos de las escuelas de la FRYH.

En los primeros años de funcionamiento de esta especialidad los alumnos estudiaron: pedagogía, didáctica, introducción a la planificación, runagogía, andragogía, historia de Ecuador, evaluación educativa, el hombre campesino y la tierra, antropología, psicología, sistemas de comercialización, elaboración de materiales didácticos, bovinotecnia, educación bilingüe y *curriculum*.

Pero, al transcurrir el tiempo, y de acuerdo con las necesidades que se fueron presentando, hemos introducido reformas y eliminado las asignaturas que tienen poca importancia para los requerimientos de educandos, padres de familia, comunidad y organización. Para ello, hemos incluido diversas asignaturas que pretenden solventar las necesidades que afrontamos por el momento.

De ahí que las asignaturas que, por el momento, reciben los estudiantes son: pedagogía, investigación científica, educación bilingüe intercultural, antropología, desarrollo de la comunidad, elaboración de recursos didácticos, *curriculum* comunitario, psicología, lengua española y literatura, quichua, educación artística, inglés, sistemas de comercialización y contabilidad comunitaria, didáctica.

Sobre estos contenidos, que ayudan a reflexionar acerca de la realidad de nuestro entorno social, hemos tratado de enfocar la parte técnico-pedagógica y administrativa de la docencia.

Los catedráticos responsables de las respectivas áreas tenemos la responsabilidad de modificar o reformar los contenidos programáticos, al finalizar el año escolar.

Especialidad en Agropecuaria

Esta especialidad está enfocada en las prácticas agrícolas y pecuarias, requerimientos esenciales de la

población simiateña para el desarrollo económico familiar y comunitario.

Las áreas específicas que los alumnos estudian en esta especialidad son: gestión de proyectos, desarrollo pecuario, acuicultura, química, física, matemáticas, agroecología, inglés, investigación, biología, lengua y literatura, quichua, cooperativismo y economía agropecuaria.

Estos contenidos se imparten de manera teórica y práctica. En el transcurso del ciclo no presencial se desarrolla la práctica en las comunidades en relación con las actividades siguientes: huertos escolares, primeros auxilios a los animales, experimento de las variedades de semillas de productos y árboles nativos.

Al igual que en la otra especialidad, los profesores responsables de las áreas tienen autonomía para reformar el plan y el programa, basándose en los requerimientos que tienen las comunidades por el momento, a fin de buscar posibles alternativas y mejorar los aspectos agrícolas y pecuarios de la zona.

Limitaciones

- Imposición de la DIPEIB-B.
- Falta de coordinación del personal docente y administrativo con la organización.
- Autoritarismo de los profesores y las autoridades.
- Inflexibilidad del personal administrativo.
- Falta de reciprocidad en la institución y frente a las comunidades de base.

Resultados

Nueve promociones de bachilleres en la especialidad de Desarrollo comunitario y dos en la de Agropecuaria.

El 100 por ciento de los estudiantes egresados del instituto tiene nombramiento de profesor en el nivel primario o en el medio.

El 100 por ciento de los egresados del instituto continúa sus estudios superiores en distintas universidades del país, en diferentes especialidades.

Un gran porcentaje de los egresados han asumido el papel de dirigentes de las comunidades y de la organización, así como también han llegado a ocupar cargos públicos, como la Diputación Provincial, la Tenencia Política, y como funcionarios de la DIPEIB-B y de la DINEIB, entre otros.

La educación superior

En 1996 se creó en la sede de la fundación la extensión de la Universidad Estatal de Bolívar, Facultad de Ciencias de la Educación, especialidad Educación Básica Intercultural Bilingüe.

El porqué de la creación del nivel superior en la sede de la fundación

Hemos señalado que del Instituto Bilingüe Shimiattucunapac Jatun Capari han egresado hasta el momento nueve promociones de bachilleres en la especialidad de Desarrollo comunitario y dos en la de Agropecuaria. También existen bachilleres egresados del Colegio Félix A. Granja, del centro parroquial de Simiátug. Muchos de ellos son maestros en servicio docente, sin título inherente a la función; otros no han podido tener trabajo. Además, existen muchos bachilleres, en diversas especialidades, que laboran en el ámbito educativo, tanto en la jurisdicción intercultural bilingüe como en la hispana, en zonas cercanas o de influencia de Simiátug.

Gran parte de los bachilleres, a pesar de su interés, no han podido estudiar en las universidades del país, debido a las limitaciones económicas y porque son profesores responsables directos de las escuelas de las comunidades o de la escuela de la sede.

Asimismo, el mejoramiento de la calidad de la educación es una de las principales preocupaciones de la reforma curricular, en especial del MOSEIB, y de todos los responsables del Sistema Nacional de Educación Bilingüe. Para ello, consideramos que uno de los ejes centrales de la acción lo constituye la formación y profesionalización de los agentes educativos, con base en una preparación académica, científica y técnica que conduzca a la excelencia, siendo ésta un imperativo que no puede aplazarse.

De ahí la necesidad de tener educación superior con la especialidad en Educación básica intercultural bilingüe, que estuviera en la sede de la fundación: para facilitar a los estudiantes y evitar el abandono de los CECs por parte de los maestros. Además, los centros se beneficiarían también por tener profesores preparados profesionalmente.

A fin de llevar adelante esta tarea con esfuerzos mancomunados, firmamos un convenio entre la FRYH, el Instituto Bilingüe Shimiattucunapac Jatun Capari, la DINEIB, la DIPEIB-B y la Universidad Estatal de Bolívar. Así nació el centro Sistema Universitario

de Educación a Distancia (SUED) Intercultural Bilingüe, cuyos objetivos y características señalamos a continuación.

Objetivos generales

Impulsar el mejoramiento de la calidad y la excelencia académicas de la educación general básica intercultural bilingüe y, por ende, del sistema educativo, mediante la formación profesional del nuevo maestro, que responda a las exigencias del MOSEIB, a la reforma curricular y al desarrollo del país.

Objetivos específicos

Profesionalizar a nivel superior a los egresados del Instituto Bilingüe Shimiattucunapac Jatun Capari, del Colegio Félix A. Granja, que estén en funciones docentes o no, en todas las comunidades de influencia que pueden ser de las jurisdicciones intercultural bilingüe e hispana, de la provincia de Bolívar y la región central del país.

Apoyar el proceso de educación, profundizando el estudio del MOSEIB, que constituye la Reforma Educativa en vigencia.

Elaborar un reglamento especial sobre el funcionamiento técnico pedagógico y administrativo, ajustado al proceso educativo intercultural bilingüe y sus programas de avance.

Ofertar la modalidad de estudios que permita cumplir el trabajo docente y la aplicación inmediata de los contenidos científicos y técnicos aenmarcados en los planes y programasæ en la formación de maestros interculturales bilingües.

Características de su funcionamiento

Cobertura

La cobertura de este nivel superior tiene un ámbito provincial en su etapa inicial para, posteriormente, atender las demandas en los ámbitos regional y nacional.

Modalidad de estudio

El sistema de estudio se realiza con la modalidad semipresencial a distancia, en el centro de estudios establecido en la parroquia Simiátug, sede de la FRYH, con sujeción a las leyes y los reglamentos que la Universidad

dicte, así como de acuerdo con la planificación establecida y la realidad sociocultural y económica del sector.

El estudio se lleva a cabo a través de tutorías. En cada tutoría, los profesores evalúan mediante la exposición de actividades mensuales y, a los seis meses, por medio de una reunión ampliada.

Esta extensión universitaria es muy diferente a las de otras universidades del país, porque respeta las decisiones de la organización FRYH y el plan de estudios (*pensum*) es diferente. Es decir, existen áreas acordes a la realidad del medio de los educandos.

Especialidad

La especialidad es Educación básica intercultural bilingüe, a fin de que los estudiantes nos preparemos y especialicemos para ser maestros bilingües, porque aspiramos a mejorar y practicar la educación intercultural bilingüe.

CONCLUSIONES Y PERSPECTIVAS

Conclusiones

Este trabajo, sobre la Experiencia del Modelo Educativo Indígena de Simiátug, ha sido explícito porque lo hemos realizado con la participación directa de todos los actores sociales de la educación. De esta manera, hemos podido analizar, reflexionar, cuestionar y comparar en forma participativa la acción educativa anterior y actual, e identificar de manera sistematizada todos los aspectos negativos desde el inicio hasta la actualidad.

La idea fundamental de todos los que hacemos la educación propia de Simiátug es que este trabajo sirva como uno de los contenidos programáticos para los estudiantes de nivel primario, medio y superior, y como un aporte más al proceso de educación intercultural bilingüe de nuestro país.

Con el transcurso del tiempo, hemos tenido que enfrentar múltiples circunstancias difíciles, pero nada es imposible. Frente a todas las barreras presentadas por el sector dominante, hemos triunfado con la fuerza de la unidad. En tal virtud, tenemos planificado continuar con nuevas propuestas vertidas por la inspiración de todos los que estamos involucrados directamente en la causa educativa; teniendo siempre presentes los tres principios normativos propios de la nacionalidad quichua: “*Ama Llulla, Ama Quilla, Ama Shua*”,

que en español significa “no mentir, no ser ocioso, no ser ladrón”.

Los aspectos fundamentales de la nueva propuesta son los siguientes:

Retomar los objetivos, principios y fines de la organización FRYH, según los cuales todos los niveles educativos estarán bajo la coordinación directa de la organización.

Constituir el Consejo Educativo Intercultural Bilingüe, en el que participarán: un representante de la organización FRYH, la Comisión de Educación, el supervisor de la zona, el presidente de los educadores comunitarios, el coordinador de la Extensión Universitaria, el Consejo Estudiantil del Instituto Bilingüe, el rector del Instituto Bilingüe Shimiattucunapac Jatun Capari, el Comité de Padres de Familia del nivel primario y medio, el promotor de alfabetización, la radio Runacunapac Yachana, miembros del cabildo, el teniente político y la Iglesia católica. Estas dignidades tienen la responsabilidad de la gestión, los lineamientos y las políticas de la educación intercultural bilingüe.

Generar nuevas actividades para los estudiantes egresados del Instituto Bilingüe en la misma organización.

Crear un departamento de interés vocacional para las nuevas especialidades.

Reformar el reglamento interno del Instituto Bilingüe.

Realizar las evaluaciones educativas de manera continua para ver los aspectos negativos y positivos del proceso educativo.

Perspectivas

Evaluación del modelo de educación y reforma de los planes y programas

En realidad, sí tenemos que evaluar porque, de lo contrario, no podemos saber cómo estamos caminando, qué aspectos de la acción educativa requieren mejorarse o suprimirse, y buscar posibles alternativas siempre mirando hacia nuestra propia identidad cultural.

De igual manera, sí es factible reformar el plan y programa para que el proceso de enseñanza-aprendizaje de los educandos sea más eficiente y, por ende, acordes a nuestra realidad.

¿Cómo? Con la participación directa de los actores sociales y administradores educativos; con las iniciativas prácticas de los CECs; al fortalecer los aportes del MOSEIB con adaptaciones a nuestra realidad social; y al desarrollar una investigación permanente, con el propósito de descubrir las nuevas acciones y, a la vez, retroalimentar el proceso del Modelo Educativo Propio.

¿Cuándo? A partir de la realización de los próximos eventos (evaluaciones y programaciones permanentes).

¿Dónde? En las actividades comunitarias; en las sesiones de propuestas que plantean los actores educativos; en las asambleas semestrales y congresos de la organización FRYH; en los talleres de cooperación pedagógica que realizan los educadores comunitarios; en concentraciones o encuentros socioculturales que se efectúan anualmente con los niños, padres de familia, moradores; y en las actividades de finalización del año escolar, que se realizan en cada uno de los CECs de régimen costa y sierra.

¿Para qué? Para satisfacer las necesidades concretas del individuo, de la familia, de la comunidad y de la organización; para implantar un nuevo sistema de educación alternativa de la zona y del país; para fortalecer la propuesta o proyecto educativo de la FRYH en vista de que el MOSEIB contiene propuestas alternativas y estrategias educativas de las nacionalidades indígenas del país.

Autonomía del modelo educativo indígena

Debido a las limitaciones burocráticas del sistema formal, que no permite desarrollar el proceso educativo de una manera veraz, para el bienestar y el progreso de la sociedad marginada, la organización FRYH cree conveniente independizar el proceso educativo de las leyes y de los reglamentos de la educación estipulados por el Estado.

¿Cómo? Por medio de la recuperación, la valoración y la conservación de la autonomía de la educación propia; conformando cuadros o equipos de trabajo integrados por representantes del nivel primario, medio y superior, más otras comisiones inmersas en la educa-

ción; realizando acciones concretas, como levantamientos, firma de convenios, ejecución de proyectos, actos culturales, reformando los sistemas de reglamentos educativos internos, conociendo y aprendiendo de otras experiencias positivas, a fin de fortalecer nuestro currículo intercultural bilingüe.

Estamos seguros de que daremos un paso adelante en esta perspectiva, con la evaluación educativa que se llevará a cabo el 20 y 21 de abril de 1998 en la sede de la organización FRYH, con la participación de todos los actores educativos: comité de padres de familia del nivel primario y medio, educadores comunitarios, profesores del Instituto Bilingüe, Comisión de Educación, supervisor de la zona, representantes de la DIPEIB-B, el Directorio Ejecutivo de la FRYH, alfabetizadores y centros ocupacionales, representantes del nivel superior, DINEIB, representantes del Consejo Estudiantil del Instituto Bilingüe y la Comisión de Comunicación, entre otros.

Funcionamiento de la unidad educativa con el modelo propio

De acuerdo con la utopía de los primeros protagonistas que fundaron las escuelas “propias” y de los actores de la educación actual, es necesario implantar de manera urgente la unidad educativa con el modelo propio, desde el nivel preprimario hasta la universidad, con la finalidad de responder a los intereses políticos, económicos, sociales y culturales de la población indígena campesina.

Para este efecto, todos los actores involucrados en la educación realizaremos múltiples gestiones ante las instituciones estatales y privadas a fin de lograr la legalización de la creación, el sitio y la infraestructura. De esta manera podremos cumplir los objetivos trazados.



Anexo: Principios, fines, objetivos y estructura de la Fundación Runacunapac Yachana Huasi

Principios

Los principios fundamentales que guían a nuestra organización son, entre otros, los siguientes:

La organización tiene sentido moral, histórico y social. Se inspira en los principios de democracia, justicia para to-

dos, paz, defensa de los derechos humanos. Todas las personas tienen el derecho a recibir el mismo trato como ciudadanos, sin distinción o discriminación racial, política, cultural, ni religiosa.

El eje principal del proceso organizativo de las comunidades de base es la educación, fortalecida desde la familia,

siendo ésta responsable de la formación integral de la persona en los ámbitos sociales e ideológicos.

Que las costumbres y tradiciones auténticas de los indígenas sean ejemplos prácticos para contribuir al fortalecimiento de la toma de conciencia de las futuras generaciones.

La política organizativa y educativa se rige por los principios de: unidad, sistematización, continuidad, secuencia y flexibilidad en el quehacer social de los pueblos indígenas.

Fines y objetivos

A continuación resumimos los principales fines y objetivos de nuestra organización de acuerdo con el área de acción.

A nivel general

Luchar por el reconocimiento de nuestros propios derechos como personas, defender nuestra cultura, recuperar las tierras perdidas, promover la organización comunitaria, cortar la explotación de la Iglesia y de otros sectores dominantes, defender nuestra dignidad, decir no a la discriminación social y racial.

Luchar por la justicia y las necesidades más urgentes de nuestras comunidades de base y de la zona en general.

Lograr obtener autoridades y funcionarios indígenas, con el propósito de tener más confianza, comprensión, respeto mutuo, flexibilidad y terminar con la clase dominante.

Educación

Erradicar completamente el analfabetismo en la zona, mediante la creación de los centros educativos: preprimarios, primarios, medio y superior. Para los que no tienen acceso a estos planteles, abrir centros de alfabetización y ocupacionales.

Hacer hombres conscientes de nuestra realidad, tomando en cuenta los deberes y derechos de los ciudadanos. Ser críticos y reflexivos en el trato con la niñez, con la finalidad de que los niños tengan su propia palabra.

Llevar a cabo una educación diferente, acorde con nuestra realidad, con los maestros de las mismas comunidades.

Rescatar, conservar y fortalecer nuestros patrones culturales, existentes en las comunidades, y la sabiduría de nuestros antepasados, con la vivencia práctica en la sociedad.

Educar para ser hombres libres, fraternos y solidarios, con miras al fortalecimiento de la unidad y aprender a resolver los problemas con el consenso mayoritario.

Economía

Lograr autofinanciarnos, valiéndonos de los recursos existentes en la organización, mediante la tecnificación agropecuaria, e independizarnos de las instituciones financieras.

Crear las cooperativas de ahorro y crédito agrícolas, en diferentes sectores, para satisfacer las necesidades primordiales, tanto a nivel individual como colectivo.

Generar fuentes de trabajo en la zona, para erradicar la emigración de la juventud hacia las grandes ciudades del país.

Recuperar nuestras tierras perdidas, que están en manos de unos pocos terratenientes, con la intervención directa de todas las comunidades pobres, que viven en condiciones precarias.

Crear una tienda central y almacén en la sede de la organización, para disminuir la explotación del mercado.

Llevar a cabo talleres artesanales para ayudar a complementar la vida cotidiana.

Impulsar la implementación de proyectos de desarrollo para el conjunto de nuestras organizaciones de base.

Organización y capacitación

Fortalecer la política organizativa y educativa en las comunidades, preparando a los maestros, dirigentes y nuevos líderes comunitarios.

Promover y fomentar la organización en todas las comunidades de la zona, a nivel regional y nacional, mediante encuentros de los dirigentes y conformando cuadros de difusión.

Unir a las comunidades, comenzando con acciones que van desde la educación y salud hasta la agropecuaria y otras actividades primordiales.

Reafirmar y consolidar nuestra organización zonal y de las comunidades.

Intercambiar los conocimientos y las experiencias con otras organizaciones populares y de América Latina.

Capacitar cuadros de dirigentes en todas las áreas del conocimiento práctico, para el fortalecimiento de la organización.

Solidarizarnos y apoyar la organización indígena a nivel regional, provincial y nacional.

Centralizar todas nuestras actividades para el futuro en una sola propuesta de trabajo.

Reestructurar y replantar la administración y el sistema de control fiscal.

Estructura de la organización

Nuestra organización se encuentra estructurada de la manera siguiente:

El Congreso. Es la máxima autoridad para la toma de decisiones generales, en los campos: educativo, organizativo, político, cultural, religioso y económico. Se efectúa anualmente, a finales del mes de enero, con la participación activa de las bases.

La Asamblea. Se realiza todos los años, a fines de julio, mes en que se evalúa la ejecución de todas las resoluciones del congreso, pudiendo también tomar resoluciones internas de la organización en caso de urgencia.

El Directorio Ejecutivo. Está constituido por siete miembros: presidente, vicepresidente, secretario, tesorero, síndico, y dos vocales principales. Es elegido cada dos años, con posibilidades de reelección. Además, existe un **coordinador**, que administra la institución, con la finalidad de hacer producir los bienes de la organización, para el progreso de la misma.

Comisiones de trabajo. Existen las comisiones de:

Educación
Comunicación
Comercialización
Salud
Proyectos
Infraestructura
Maquinaria agrícola
Jurídica
Viveros forestales
Investigación

Con el transcurso del tiempo, estas comisiones se organizaron por áreas de trabajo, según establece el organigrama. Ellas son las de:

Organización y gestión
Ejecución y producción
Salud
Educación y comunicación
Autofinanciamiento

En cada una de estas comisiones existe un coordinador interno, quien, a su vez, participa en la sesión de la directiva y en comisiones, para someter las respectivas informaciones.

Logros de la organización

Área de comunicación

- Toma de conciencia para adquirir una radioemisora.
- Elaboración de proyectos para conseguir la radioemisora.

- Adquisición de los equipos para el funcionamiento de la radioemisora.
- Selección del personal para el área del periodismo.
- Elaboración de programas radiales de acuerdo con el medio.
- Toda la transmisión de la radio está de acuerdo con los objetivos de la fundación.
- Realización de los cursos de capacitación para el personal de la radio.
- Competencia organizativa en las comunidades en el campo social.
- Participación permanente de la gente de las comunidades, del casco parroquial y de las provincias vecinas de Tungurahua, Cotopaxi, Chimborazo y otras.
- Publicidad sobre los aspectos organizativos, educativos y comerciales de la organización.
- Acercamiento a los moradores del casco parroquial con mensajes musicales, convocatorias y publicidad.
- La radio es una emisora popular, educativa y cultural.
- Control estricto de la fundación, referente a los equipos y al movimiento económico.
- Instalación de una radio enlace en la sede de la organización.
- Adquisición de un equipo completo de amplificación.
- Reorganización de los programas de difusión radial y del personal que labora en la radio.
- Capacitación periodística a los reporteros de la radio.

Área de comercialización

- Establecimiento de tiendas de productos de primera necesidad en la sede de la organización y en algunas comunidades.
- Creación del almacén agrícola.
- Compra de dos molinos para procesar los productos y sacarlos al mercado.
- Establecimiento de un centro de acopio de productos agrícolas.
- Consecución de créditos para la comercialización y conformación de cooperativas en las comunidades.
- Control de precios y peso a los intermediarios, acaparadores y chulqueros.
- Adquisición de tres maquinarias agrícolas y de un camión de transporte pesado.
- Implementación de talleres de carpintería, mecánica industrial y artesanía.
- Compra de tierras en Santo Domingo de Talahua, Guanduleo, Culac, Sigta y varios lotes pequeños en Simiátug. Legalización de las mismas.
- Creación de viveros forestales en la sede y en algunas comunidades de base.
- Readecuación de los centros productivos y del centro comercial.

- Intercambio de productos, por medio de la comercialización, con organizaciones de diferentes provincias.

Otros avances

- Reforma del estatuto y elaboración del reglamento interno de la organización.
- Construcción de infraestructura, en la central y en las comunidades, tales como: casas comunales o de uso múltiple, aulas escolares, instalación del sistema de agua potable entubada, apertura y lastrado de carreteras.
- Construcción de baterías sanitarias y terraplenes en algunas comunidades. Estas actividades se han hecho en coordinación directa con organizaciones no gubernamentales (ONGs).
- Adquisición de dos plazas para realizar la feria.
- Administración de la Tenencia Política de la parroquia Simiátug.
- Realización de levantamientos, huelgas, protestas, en contra de las injusticias provocadas por las autoridades locales, provinciales y nacionales.
- Compra de una casa en la ciudad de Guaranda.
- Eliminación por completo del cobro de diezmos y primicias.
- Celebración de los actos sacramentales, bautismo y matrimonio, en las comunidades de base.
- Toma de conciencia por los líderes comunitarios en diferentes áreas del conocimiento práctico (conservación de la Pachamama, vicios y otros).
- Control de la delincuencia, sobre todo del hurto, en la zona.

- Solidaridad y cooperación con las provincias vecinas y en donde ocurren polémicas de mayor trascendencia.
- Tramitación de la personería jurídica para las comunidades de base.
- Construcción de aulas escolares en algunas comunidades, con el apoyo del
- Fondo de Inversión Social de Emergencia (FISE).
- Creación del Centro de Promoción y Profesionalización para los jóvenes campesinos en diferentes especialidades, en Guanduleo la Ercilla.
- Coordinación e interrelación con las instituciones financieras, tanto gubernamentales como no gubernamentales.
- Constitución del Departamento Financiero para el control y la movilización económicos.
- Capacitación de un grupo de jóvenes en el área de la salud.
- Creación y ampliación de los botiquines comunitarios.
- Capacitación periódica de los responsables directos de cada comisión de trabajo permanente.
- Constitución del Directorio Ejecutivo, a nivel local, del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakuti Nuevo País.
- Reestructuración administrativa de la FRYH.
- Constitución de la comisión pro-cantonización.
- Construcción y adecuación física de la sede de la fundación.
- Formación del equipo de investigación.

Glosario

Marcac taita. Padrino.

Minga. Forma tradicional de trabajo comunitario, que se realiza para mejorar la infraestructura comunal, como son los caminos.

Quishca. Defensor.

Shimiaticuc. Boca de lobo.

Yachaicamayuc. Cuidador del saber.

Yanca shimi. Lengua inferior.

Bibliografía

Costales de Oviedo, Ximena

1983 *Etnohistoria del corregimiento de Chimbo 1557-1820*, Simiátug, OMG.

Chisag, Luis Alfonso

1992 *La música autóctona de la zona Simiátug*, Monografía de grado, Simiátug.

Fundación Runacunapac Yachana Huasi

1993 *Marco teórico del Instituto Bilingüe Shimiaticuc Cunapac Jatun Capari*, Simiátug.

López, Enrique Luis y Ruth Moya

1988 *Pueblos indios, estados y educación*, Holanda.

Torres, Hugo Víctor

1992 *La escuela india: ¿Integración o afirmación étnica?* Quito, Comunidec.

LA EMPRESA FORESTAL NUEVO SAN JUAN PARANGARICUTIRO

Empresa Forestal Indígena De San Juan Nuevo*

Tío Justi, Tío Cheto, Daniel Aguilar, Martín Uribe, Adolfo Chávez

INTRODUCCIÓN

El objetivo del estudio sobre la experiencia de nuestra empresa comunal es dar a conocer cómo una comunidad indígena puede organizarse con su misma gente, basándose en las necesidades que siente la comunidad, enfrentando los innumerables obstáculos externos e internos; sobre todo cuando la mayoría de la población está de acuerdo con impulsar un proyecto. También nos dimos cuenta de que se pudo lograr este objetivo, el de crear nuestra propia empresa, utilizando nuestros recursos. Al iniciar el proyecto, retomamos algunos de nuestros principios esenciales de la cultura purepecha, los aplicamos a la realidad actual y comprobamos que sí nos funcionó.

Se pudo trabajar gracias a la unificación que se logró y que, hasta la fecha, hemos tenido los comuneros, y a la confianza que hemos depositado en nuestras autoridades comunales y en los administradores, que son los encargados de todas las áreas de trabajo. Hay que enfatizar que nuestras inconformidades las hemos ventilado en las asambleas generales que, desde el año de 1981, se realizan mes tras mes, lo que nos ha dado fuerza y confianza para continuar unidos.

Para este estudio entrevistamos a los comuneros de mayor experiencia ligados al proceso de creación y desarrollo de la empresa. Hicimos cuatro talleres: dos con personas mayores, uno con trabajadores y el otro con jóvenes que apenas se están incorporando a las áreas administrativas y trabajadores diversos. Revisamos documentos de asambleas desde 1981 hasta la fecha con el propósito de analizar cómo ha ido avanzando nuestra empresa.

Los que participamos en el estudio somos miembros de la empresa, que ocupamos puestos, como el Tío Justi, secretario del Consejo de Vigilancia de Bienes Comunales; el Tío Cheto, ex presidente del Comisariado de Bienes Comunales; Daniel Aguilar Saldaña, director técnico forestal de la comunidad; Martín Uribe Rosas, encargado del Departamento de Fomento de la Dirección Técnica; y Adolfo Chávez López, presidente del Consejo de Vigilancia. También queremos agradecer a todos los miembros de la comunidad que nos dieron un poco de su tiempo para reflexionar sobre nuestras experiencias.

COMUNIDAD INDÍGENA DE NUEVO SAN JUAN PARANGARICUTIRO

Nuestra comunidad se encuentra al occidente del estado de Michoacán. Contamos con 18 000 hectáreas de superficie total, distribuidas así: 11 000 arboladas, 1 600 cubiertas con lava volcánica, 2 300 aptas para la agricultura, 2 000 para la fruticultura y 1 000 reforestadas.

En 1943, nuestra comunidad sufrió la erupción del volcán Parícutín. Esta erupción cubrió con ceniza la mayoría de las tierras que servían para sembrar, los pastizales quedaron bajo la arena, las áreas cercanas al volcán, cubiertas de lava, y nuestros recursos forestales fueron afectados en un 60 por ciento. Prácticamente todo el pueblo quedó sepultado bajo las rocas arrojadas por el volcán. Este fenómeno natural nos obligó a emigrar a unos 30 kilómetros del pueblo de San Juan Parangaricutiro y establecernos en Nuevo San Juan Parangaricutiro. Una vez aquí, empezamos a construir nuestras casas, a trabajar como peones en las haciendas cercanas y a extraer madera seca, la más afectada por el volcán, y después madera verde del bosque, que casi no fue afectada.

La actividad agrícola la abandonamos por no tener tierras aptas para cultivar nuestros productos tradicionales, como el maíz y el frijol. Estos alimentos los obte-

* Coordinación: *Elías García e Irineo Rojas*
(SEMINARIO DE ANÁLISIS DE EXPERIENCIAS INDÍGENAS, A.C.)
Asesoría: *Tania Carrasco*

níamos de las tiendas del pueblo, como pago por nuestro trabajo de peones en las haciendas. Otra actividad a la que nos dedicamos en esos tiempos fue el irnos de braceros a los Estados Unidos, ya que por ser los más afectados por el volcán, el gobierno nos daba preferencia para ser contratados.

En ese entonces nuestro pueblo estaba constituido por unas 1 200 personas, de las cuales 200 hombres que, a partir de los 18 años, se iban entre tres y seis meses a trabajar al vecino país norteamericano. La mayoría siempre regresábamos y otros se terminaron quedando y formando su familia en ciudades de Estados Unidos. Cuando finalizó el convenio entre México y Estados Unidos, en 1962, nuestros compañeros continuaron con la emigración temporal, pero entonces no de manera legal, sino como ilegales, de forma tal que nuestra comunidad siempre enfrentó la ausencia de la fuerza de trabajo. Aunque muchos de ellos terminaron quedándose del otro lado, el contacto con la comunidad no se ha perdido porque durante nuestras fiestas tradicionales siempre regresan.

Quienes permanecieron fueron las mujeres, los niños y los ancianos. La ausencia de adultos en edad de trabajar generó una relación estrecha entre abuelos y niños durante varias generaciones, lo que permitió la transmisión de las tradiciones y costumbres propias de nuestra cultura. (Una parte de esa generación es la que hoy está al frente de la empresa, impulsándola.) Las mujeres se sintieron obligadas a resolver los problemas económicos de la familia, porque no siempre los que se iban mandaban dinero e incluso los que se quedaban no tenían trabajo. La elaboración de artesanías de madera y textiles de algodón fue la salida a la situación económica del momento.

Otra fuente de ingresos, que teníamos algunos comuneros, fue el desempeñar el papel de guías de turistas a los estudiosos y especialistas en vulcanología al principio y, posteriormente, a los turistas curiosos, que aumentaron paulatinamente, pues llegaban al lugar con la finalidad de conocer los efectos del fenómeno de la erupción del volcán.

Los que no iban a Estados Unidos y los que regresaban después de cumplir su ciclo de trabajo del otro lado, se dedicaban a la explotación del bosque y a la recolección de resina. Esto quiere decir que sus actividades empezaron a ubicarse únicamente en el área forestal.

Pero los conocimientos que se tenían sobre el manejo de bosques eran mínimos; se explotaba la madera

de manera irracional e individual. Si se hubiera seguido con esta práctica, hoy ya no tendríamos bosque. Cuando se presentaba algún incendio, no teníamos conciencia de apagarlo porque no estábamos organizados y no conocíamos el valor económico que podía representar para nosotros el bosque.

La venta de madera al menudeo se hacía a empresas particulares en la ciudad cercana de Uruapan, en forma de durmiente (madera labrada por cuatro lados y de cortas dimensiones). Lo que obteníamos de la venta apenas alcanzaba para ir pasando sin muchas opciones de progreso.

Otro de los problemas que en esa época enfrentamos es que, si bien tenemos títulos de propiedad comunal, que datan de 1715, algunos comuneros, que fueron representantes legales de la comunidad, se escrituraron parcelas de terrenos comunales en calidad de supuestas pequeñas propiedades, gracias a jueces que validaron minutas para después convertirlas en escrituras notariales, violando la norma interna en cuanto a la posesión comunitaria.

Estos trámites ilegales permitieron que los supuestos pequeños propietarios o ex comuneros establecieran contratos personales con las empresas que entraban al bosque a extraer madera abarcando tierras no escrituradas. De esta manera la deforestación crecía sin que se reforestara, ni dejaba ningún beneficio económico ni empleos para los comuneros.

Para esa época, en los años setenta, algunos de nuestros hijos estaban terminando sus estudios profesionales y ciertos comuneros empezamos a ver que los contratistas sacaban la mejor madera de la comunidad. Éstos daban cualquier cosa o nada por los derechos de monte; en ocasiones ese dinero lo recibía el representante de Bienes Comunales y la mayor parte el supuesto pequeño propietario. Estas empresas se llevaban los mejores árboles, dejando todos los chuecos, doblados y los más defectuosos. Al abandonar todas las ramas y árboles poco útiles, éstos se convertían en combustible para los incendios.

La gente que estaba estudiando comenzó a ver las cosas de otra manera y los comuneros nos dimos cuenta poco a poco de los estragos de un mal aprovechamiento del bosque. Es así como empezamos a organizarnos y formamos parte de la Unión de Ejidos y Comunidades Forestales de la Meseta Tarasca, Luis Echeverría Álvarez, impulsada por el gobierno en turno, en el año de 1979.

En este contexto nuestra cultura ha sufrido cambios. Los jóvenes ya no hablamos la lengua, sólo los abuelos la hablan. Esto ocurrió al cambiar San Juan a un lugar cercano a Uruapan, una ciudad mestiza en la que han confluído personas de varias regiones del estado de Michoacán, y en donde se ha fortalecido el comercio, el transporte y las escuelas. Los que íbamos a estudiar en la década de 1970, o a vender nuestra madera y artesanía, teníamos que dejar nuestra lengua para no ser discriminados; en algunos casos las mujeres se quitaban sus enaguas y se ponían vestidos. A las mujeres las llamaban “Marías”, como una forma despectiva hacia las purepechas. Cuando la gente de San Juan debía ir a las ciudades a realizar trámites, los atendían al final porque consideraban que los indígenas sólo traían problemas. Sentimos que esto es una de las razones por la que los abuelos ya no nos hablaron en purepecha, para que no se nos viera como gente de baja categoría, la que no tiene derechos. Pero la lengua es sólo un elemento de las manifestaciones de una cultura, pero lo que no se ve, lo mantenemos, es decir, los valores culturales, nuestras tradiciones, como las fiestas, las ceremonias, los rituales, las danzas y las comidas, de tal manera que, hoy en día, sentirse indígena es un orgullo en San Juan.

Nosotros, los purepecha, no vemos la tierra como un individuo, sino como una comunidad porque nos sentimos parte de ella. No nos adueñamos de la tierra, sino que nos relacionamos con ella. Por eso, perder un centímetro de tierra implica conflicto, ya sea con los externos o entre los mismos comuneros. Supimos hacer una amalgama, conservamos lo que es benéfico de nuestra cultura, pero también tomamos lo que nos es más útil de lo que hay en el mundo moderno.

Mis padres me dieron estudios. Hoy soy técnico forestal y tengo 28 años, pero mis abuelos y mis padres siempre me hablaron de la importancia de la tierra y nos hicieron sentir amor al terruño. Por el hecho de estar preparados, en ocasiones nos olvidamos de lo que realmente somos: en el fondo somos indígenas, y ahora la misma tierra nos llama a volver a ella, para seguirla defendiendo y aprovecharla racionalmente (Testimonio de un comunero).

ORÍGENES Y DESARROLLO DE NUESTRA EMPRESA FORESTAL

Los primeros impulsos a la empresa forestal

Como ya quedó manifiesto, en el año de 1979 se formó la Unión de Ejidos y Comunidades Forestales de

la Meseta Tarasca Luis Echeverría Álvarez, con el propósito de aprovechar los recursos forestales de madera verde. Fue el primer permiso legal para un aprovechamiento persistente. Nuestra comunidad era la que tenía más superficie arbolada aprovechable y, por consiguiente, mayor volumen. De alguna manera, sufragábamos gastos de las demás. Uno de los miembros del Consejo de Administración de la Unión era de San Juan Nuevo, pero como no supieron llevar la administración, siempre tenían pérdidas. Los pocos campesinos que trabajábamos en ese entonces, nos dedicábamos a ser recibidores de carga, motosierristas, estibadores y transportistas, entre otras funciones. Cuando llegó el fin del primer ejercicio, nuestra gente solicitó utilidades y les dijeron que no había utilidades, sino más bien deudas.

Esto motivó discusiones entre los comuneros, los que indicaron que de qué valía estar en la Unión, si no había nada de ganancias, más aún cuando nosotros sufragábamos gastos para las demás comunidades. Así fue que decidimos salirnos de la Unión y trabajar por nuestra propia cuenta en la comunidad. Fue muy difícil que la Unión nos dejara salir, sobre todo porque el gobierno se oponía a ello. Entonces se suspendió el aprovechamiento general del bosque debido a nuestra salida de la Unión. Finalmente, nos dieron el permiso para aprovechar nuestro propio bosque, pero en el entendido de que salirnos de la organización nos llevaría al fracaso.

Ninguna comunidad indígena era sujeto de crédito de institución bancaria alguna; más bien, se decía que las comunidades indígenas sólo generaban problemas. Para el manejo del recurso dependíamos de la jurisdicción de la Unidad de Administración Forestal número 9, la que nos daba los servicios técnico forestales, que comprendían la marca, los estudios técnicos y el combate de plagas, entre otros. Ese año, que se suspendió el aprovechamiento por los conflictos de nuestra salida, y teniendo el permiso, fue cuando empezamos a realizar asambleas. Nos dimos cuenta de que no teníamos experiencia ni dinero, sólo nuestro bosque.

En las asambleas que hacíamos los comuneros (primero 30 personas, luego 60), se discutió la posibilidad de traer personas de fuera para empezar a organizar el aprovechamiento del bosque. Pero el hijo de uno de los comuneros, ingeniero Salvador Méndez Uribe, químico de profesión, que ya había adquirido experiencia en el ramo forestal en la empresa Michoacana de Occidente, fue llamado por la comunidad para que empezara dicha labor. Este personaje aceptó y se le nombró

comisionado para los aprovechamientos forestales de nuestra comunidad. Él puso ciertas condiciones para poder trabajar y se definió lo que era la empresa y la comunidad. Ahí se estableció la política de que en nuestra empresa trabajarían sólo comuneros e hijos de éstos.

En San Juan no estábamos acostumbrados a trabajar los lunes, pero él delimitó las funciones de su trabajo, de manera que nos tuvimos que apegar a ello. También se delimitó las funciones de la autoridad comunal, que en ese tiempo era el representante de Bienes Comunales. Esta división entre la empresa y la comunidad implicó que todos los comuneros que quisiéramos trabajar nos teníamos que apegar a las normas de la empresa, y que se debía pagar al que realmente trabajara; no deberían aceptarse recomendados ni permitir favoritismos, norma fundamental que continúa vigente. También se estableció una función gerencial bien definida, en la que el gerente sería el responsable del funcionamiento de la empresa, y el representante de Bienes Comunales debería cumplir sus funciones en todo lo relacionado con la política, la cuestión agraria y la social, y cuando fuera necesaria su presencia en la empresa debería hacerlo a través de la gerencia o de los encargados de las áreas, respetando siempre la autonomía de la misma.

Como no teníamos dinero y sólo contábamos con recursos humanos, contratamos una empresa particular que puso el equipo, la maquinaria y el personal especializado para los trabajos de extracción forestal. Una de las condiciones que le fijamos, fue que capacitara a nuestra gente a cambio de los buenos ingresos que recibió. Para eso, con las utilidades y lo poco que iba quedando, se compró el equipo básico para la extracción y se empezó a sustituir a las personas de fuera con los comuneros que ya habían recibido su capacitación.

En 1982 el comisionado propuso instalar un aserradero en la comunidad para que no se siguiera vendiendo madera en rollo, sino más bien aserrada. Tuvimos que buscar apoyo, recurrir a varios bancos y, como no teníamos garantías, nos negaban el crédito.

Después de recorrer oficinas bancarias y de gobierno para solicitar apoyo, finalmente una empresa particular dedicada a elaborar celulosa y papel nos empezó a comprar madera y a darnos anticipos a cuenta de nuestras entregas. Además, Banca Serfin nos prestó un monto pequeño, quizá porque el potencial de nuestros recursos era una garantía suficiente. Estos apoyos nos permitieron pagar a la gente oportunamente y dar con-

tinuidad a nuestras actividades cuando empezábamos a repuntar.

El transporte de los productos del monte, en rollo, trocito o material para leña, se efectuaba por una unión de camioneros que desde hacía algún tiempo daban el servicio a otras comunidades y particulares. La comunidad los contrató y hasta la fecha son ellos los que realizan ese trabajo. Ya en 1983 contamos con los recursos suficientes para instalar el aserradero, que duró seis meses. En forma paralela mandamos a algunos comuneros a capacitarse al estado de Durango. En ese entonces la empresa generaba utilidades para asumir los gastos del aserradero y la compra de equipo para la extracción.

El primer año que se obtuvieron utilidades, el 50 por ciento de éstas se repartió entre los comuneros y el otro 50 por ciento se invirtió para adquirir una astilladora, a fin de moler el brazuelo y el desperdicio de los talleres de la sierra cinta, lugar donde se elaboran cajas para empacar la fruta en los mercados. El 50 por ciento entregado a los comuneros produjo inconformidades en cuanto a los montos asignados y todo ese dinero se malgastó en pocos días; realmente no se lograron los fines para los que se repartieron las utilidades, que consistían en mejorar las condiciones de vida de los comuneros.

La reinversión de utilidades

Después de esta experiencia, se vio que no era recomendable el reparto de utilidades entre comuneros, sino que lo mejor era reinvertir éstas en la creación de nuevas fuentes de empleo. De manera que hicimos un reajuste en el pago de salarios y a todos les aumentamos de acuerdo con sus responsabilidades. Es así que hoy nuestra empresa paga salarios por encima del mínimo establecido por el gobierno en la región. Ya para entonces casi todo el equipo era nuestro y a partir de esta experiencia, por acuerdo de la Asamblea General, se han reinvertido las utilidades año tras año. Esto ha permitido desarrollar nuevos proyectos sin necesidad de conseguir financiamiento de los bancos.

Los hijos de los comuneros que ya habían concluido sus estudios profesionales fueron llamados para incorporarlos a la empresa en puestos administrativos y de responsabilidad de manejo de personal, en el área técnica y mantenimiento de equipo, de manera que nuestra empresa era conducida cada vez más por los propios dueños. Las decisiones de aprovechamiento, las administrativas, las técnicas, las de reinversión de capital, las de búsqueda de otras opciones y la resolución de

innumerables problemas que se iban presentando, se adoptaban en las asambleas, que se realizaban y se siguen realizando hasta la fecha el primer domingo de cada mes. A estas asambleas se invita a todos los comuneros, y la asistencia es de unos 500 de los 1 229 que somos en la actualidad; esto en las asambleas mensuales ordinarias, ya que en algunas extraordinarias se tiene que reunir el *quorum* legal, como lo marca la ley agraria.

Para 1985 nos propusimos la construcción e instalación de la fábrica de muebles y molduras y unos hornos rústicos para el secado de la madera, porque nos dimos cuenta de que la madera seca tiene más valor y es mejor para la elaboración de muebles, pues no sufre cambios por las variaciones del clima. El gobierno del estado de Michoacán nos apoyó, poniéndonos en contacto con un polaco, experto en muebles y molduras, a quien se le pagó sus servicios como a un trabajador del primer mundo. Un año después compramos el segundo aserradero; con él incrementamos notablemente la producción de madera aserrada, lo que nos permitió aumentar el volumen de nuestras ventas a la Ciudad de México, Guadalajara, Monterrey, Tabasco, San Luis Potosí y Veracruz.

Cabe mencionar que los dos hornos rústicos, instalados en 1985, no realizaban bien el secado de la madera, pues no contaban con alta tecnología y los resultados no eran satisfactorios. Esto nos obligó a pensar en construir otras estufas con mayor calidad y capacidad. Para esto se utilizó ladrillo en su construcción, ya que los anteriores eran de adobe y madera. En estas últimas estufas se utilizaron además serpentinas y ventiladores, para que circulara el aire caliente y pudiera secarse correctamente la madera aserrada.

En 1985 la comunidad recibió el premio al mérito nacional forestal 1984, debido a su organización y al aprovechamiento eficiente del recurso forestal a nivel mundial, lo que nos motivó a seguir trabajando con más ahínco y mayor responsabilidad.

Asimismo, en 1985 se aprobó reinvertir las utilidades en la construcción de un cobertizo más para la fábrica de muebles y molduras.

En lo que que se refiere al manejo del recurso forestal, se estaba trabajando con base en el Método Mexicano de Ordenación de Bosques Irregulares (MMOBI), que es de silvicultura extensiva. La Unidad de Administración Forestal número 9 era la que proporcionaba los servicios técnico forestales y a partir de julio de 1995 se puso en práctica el Método de Desarrollo Silvícola (MDS), que es de silvicultura intensiva.

También en ese tiempo nos dimos a la tarea de instalar un segundo aserradero para la elaboración de tablas, polines y todo tipo de madera aserrada. Además, se construyeron las oficinas de ventas y comercialización, así como las oficinas de la fábrica de muebles y molduras.

A finales de ese año inauguramos la construcción del aserradero de cantera, el que vendría a ser una fuente más de trabajo para los comuneros. En él se realiza la extracción e industrialización de la cantera que se tiene en gran existencia, tratando así de diversificar aún más nuestras actividades de trabajo en la propia comunidad.

En ese mismo año se inició la impresión y expedición del periódico *El Comunero*, órgano en el que se difundían todas las noticias y acontecimientos importantes que sucedían en torno a la comunidad.

En 1986 se llevó a cabo la formación del Consejo Comunal, otorgándole a la Representación Comunal la facultad de su reestructuración, ya que el grupo lo formaban anteriormente representantes de barrios y se conocía como Grupo de los Sesentas. La intención o el sentido del acuerdo fue el formar un organismo consultivo y deliberativo, en el cual se abordaran los asuntos concernientes a la vida de la comunidad y su buena marcha, de la manera más amplia, seria y cuidadosa. Por estas razones, este organismo lo constituyeron comuneros de probada solvencia, gran disposición de servicio y reconocida discreción. Actualmente queda bajo la responsabilidad de las autoridades comunales la convocatoria de los consejales, que son en número de 80 comuneros.

En el mes de marzo de 1986 elaboramos el primer calendario de las brigadas o patrullas emergentes contra incendios forestales, conscientes de que, quien cuida mejor su casa es su mismo dueño. Sabemos que nosotros, que dependemos del recurso forestal y que de él estamos viviendo y recibiendo beneficios, también debemos cuidarlo y protegerlo, y uno de los factores que más afecta al bosque son, precisamente, los incendios forestales. Estas patrullas están formadas por personal de cada una de las áreas de trabajo, que les corresponde estar de guardia durante dos semanas mientras dura la temporada del estío.

Aunado con lo anterior, se estudió un programa para el establecimiento de viveros en la propia comunidad. Actualmente se cuenta con cuatro viveros, los que nos producen suficiente cantidad de plantas para reforestar los terrenos comunitarios que en un principio es-

tuvieron cubiertos de arena. También existe un convenio con el gobierno estatal para proporcionar plantas de nuestros viveros a otras comunidades de la sierra purepecha.

En ese año se realizó el primer cambio del Comisariado para los aprovechamientos forestales, recayendo el puesto en el ingeniero forestal Rodolfo Aguilar Saldaña, quien dio seguimiento a las políticas de trabajo de la comunidad, iniciadas originalmente por el ingeniero Méndez.

También en 1986 obtuvimos un incentivo más por parte de las autoridades forestales; pues, como habíamos comentado antes, la prestación de los servicios técnico forestales la recibíamos de una empresa ajena a la comunidad indígena, denominada Unidad de Administración Forestal número 9. Gracias a que la ley forestal de 1986 contemplaba que las organizaciones sociales que estuvieran conscientes y tuvieran personal capacitado para llevar a cabo ellas mismas la prestación de servicios técnico forestales, con base en la revisión previa y en la evaluación de las actividades de manejo realizadas por los técnicos de la comunidad, se otorgó el aval para que fuera la propia comunidad con sus ingenieros y técnicos forestales ya capacitados, los que hiciéramos esta importante actividad, formándose la Comisión de Silvicultura de la Comunidad Indígena de Nuevo San Juan Parangaricutiro, Michoacán.

La empresa de los comuneros

Y fue así como los propios comuneros profesionales adquirimos esta doble responsabilidad: por un lado, la exigencia de eficiencia en el desempeño del propio trabajo y, por otro, el compromiso de responder a la confianza de la población. Además, como muchos comuneros nos conocían desde pequeños, había cierta *æ* como podríamos decir *æ* desconfianza a las tareas que proponíamos o que desarrollábamos, o sea, que ellos le daban mucha mayor fuerza a la experiencia que a la enseñanza y capacitación adquiridas en las aulas de estudio.

Esto se resolvió uniendo esas dos partes importantes: la experiencia y el conocimiento práctico de los comuneros con la teoría y la capacitación de los ingenieros, utilizando siempre lo mejor para el bosque y nosotros mismos. Sabemos que los comuneros profesionales y técnicos siempre vamos a dar nuestro mejor esfuerzo porque somos comuneros. Aquí vamos a quedarnos y a vivir, en el caso de que no, nuestros familiares sí, enton-

ces sabemos que todo lo que hagamos de algún modo los afectará a ellos, a nosotros, o a nuestros descendientes.

En agosto de 1986 se inauguraron las oficinas administrativas de Contabilidad y Comisión de Silvicultura. A finales de ese año decidimos, por acuerdo de Asamblea, que comenzara a funcionar la tienda comunal, debido a que los precios de los productos básicos eran fijados por los comerciantes a su libre albedrío. En un inicio, se había planteado atender las demandas de los comuneros, a fin de obtener artículos de primera necesidad a un precio justo. Esta tienda sirvió como reguladora de precios, otorgando servicio adecuado a los comuneros en los productos básicos que tenían mayor demanda. También había manera de que se nos financiaran algunos productos y liquidar el adeudo al recibir nuestro sueldo.

Aun en esos tiempos conservábamos las faenas, o sea, el apoyo de toda la comunidad en la realización de tareas para beneficio del pueblo en general. En esa época, nuestra comunidad indígena pertenecía a la Unión de Ejidos y Comunidades Indígenas y para el aprovechamiento y la extracción de resina de pino éramos socios de la Resinera Ejidal Emiliano Zapata.

Iniciamos en ese año la recuperación de terrenos comunales que estaban en manos de personas ajenas a la comunidad y que se creían pequeños propietarios, pagando una indemnización a los que tenían esas posesiones. Con ellos se creó una primera huerta, a la que se le dio el nombre de Huerta número 1.

También se integró en esas fechas la Unión Nacional de Ejidos y Comunidades Indígenas Forestales, siendo la comunidad de Nuevo San Juan uno de los principales miembros de ésta.

Por entonces se construyeron cuatro hornos de ladrillo para la elaboración de carbón vegetal de encino y su producción la enviamos a Alemania, la que tuvo una buena aceptación. Por tal motivo se decidió que un comunero viajara a Guatemala para que conociera las técnicas que se utilizaban en ese país para mejorar la producción de carbón.

En ese mismo año recuperamos otro terreno que estaba plantado de aguacate y que tenían personas ajenas a la comunidad. Se les dio una indemnización a los antiguos dueños y es lo que conocemos como Huerta número 2. Además, se construyó otro horno de secado que sustituyó a los dos rústicos, que teníamos anteriormente. Este nuevo horno tiene grandes ventajas con

respecto a los anteriores; en principio, se ubicó alejado de los cobertizos de la fábrica para evitar posibles incendios, se construyó con asesoramiento del INIFAP y se le instalaron ventiladores.

Asimismo, se puso en marcha la tortilladora, con el interés de ofrecer a los comuneros servicios de la más alta calidad a un precio accesible.

La diversificación... más allá del bosque

En el año de 1988 se contempló que los recursos forestales nos proporcionan buenos ingresos financieros, pero la capacidad de explotación tiene límites. Esto aunque hagamos el mejor manejo de los bosques. Es decir, no podemos sobreexplotar el bosque en la misma proporción que el crecimiento del número de miembros de la comunidad. Por lo tanto, era necesario buscar alternativas de desarrollo que no estuvieran peleadas con los recursos forestales, sobre todo porque nuestra comunidad tiene otros recursos que, de alguna manera, no los hemos aprovechado totalmente.

Entonces se pensó en estructurar un área que contemplara las actividades agrícolas, frutícolas y ganaderas, para apoyar en forma integral a los comuneros que se dedicaban al cultivo del maíz o de los árboles frutales y a los que se dedicaban a la cría de ganado, designando a esa área Programa de Desarrollo Agropecuario. Éste contempló en su inicio las áreas siguientes:

- ◆ Agrícola: maíz, créditos agrícolas y cultivo de papa.
- ◆ Frutícola: investigación, asistencia técnica, créditos y huertas comunales.
- ◆ Pecuaria: módulos de engorda de ganado, producción de forrajes y créditos pecuarios.
- ◆ Otros: fertilizantes, hongos y créditos para maquinaria agrícola.

En agosto de 1988 se nos dio, a la comunidad, la Concesión de los Servicios Técnicos Forestales, por medio de la cual se transfería a nuestras manos la responsabilidad del manejo, cuidado, fomento y protección del recurso forestal; pero, claro, supervisados y normados por la Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos. En esta actividad participamos varios comuneros técnicos y profesionales forestales y algunos prácticos.

En dicho año se echó a andar el horno de secado número 4, y también se llevó a cabo la inauguración del edificio comunal, que cuenta con una sala de reuniones en la parte superior, la Biblioteca Comunal en el primer

piso, las oficinas de la Representación, de la Dirección Técnica Forestal y del Programa Agropecuario en la planta baja.

En 1989 adquirimos y pusimos en operación la astilladora número 2. Esta astilladora tiene un disco de 66 pulgadas de diámetro, con el que puede astillar tanto pino, encino, otros hojosos y oyamel. Además, nos ayudará a hacer una limpieza total del bosque, ya que se podrá sacar todo el material que quedaba en el monte.

A principios del año de 1990 se autorizó, en Asamblea General de Comuneros, la adquisición de dos microbuses para el transporte de personal y de toda la población en general, iniciándose así el Servicio Urbano de San Juan Nuevo por parte de nuestra comunidad.

En ese mismo año se nos propuso, en Asamblea General, que necesitábamos apoyar al campesino, al poseedor de los recursos forestales y al resinero, ya que no se veía mucho futuro en seguir trabajando con la Resinera Ejidal Emiliano Zapata, a la que la comunidad proveía de resina y ésta se encontraba en malas condiciones y no se tenía utilidades. Por lo que la mejor manera de apoyar a nuestra gente comunera sería instalando una planta destiladora de resina en la propia comunidad, no importando que al salirnos o no abastecer de resina a la planta ejidal, perderíamos todos los derechos que ahí teníamos de acuerdo con sus estatutos. Esto fue aprobado y ese mismo año se inició la construcción de la planta destiladora para procesar la resina de pino y, de esta manera, obtener brea, aguarrás y alfa pineno; este último producto es derivado del aguarrás.

También en el mismo año ampliamos la tienda comunal con otro departamento, que fue el de fertilizantes y productos agroquímicos a fin de proveer de estos insumos a todos los comuneros, para su aplicación en sus huertas y sembradíos. Con este servicio se pretendía dar un mayor impulso a la producción agrícola de nuestra comunidad y, así, obtener mayores y mejores productos en el campo; pero lo más importante es que se daría asesoría técnica gratuita a todo aquel comunero que lo requiriera en cualquier cultivo.

En el año de 1991 se terminó de construir la primera etapa de la planta destiladora de resina e inmediatamente se puso en operación, obteniendo por primera vez brea y aguarrás de muy buena calidad. De esta manera se cubrieron las necesidades más urgentes de nuestros comuneros.

El 25 de noviembre de 1991, el Diario Oficial de la Federación publicó la Resolución Presidencial de reco-

nocimiento, con base en la solicitud que se había elaborado en la década de 1970. Este documento vino a darnos seguridad en cuanto a la tenencia de la tierra, pues nos otorgó legalmente la propiedad comunal de la misma.

Esta Resolución Presidencial reconoció a la comunidad 14,068.30 hectáreas de las 18,139 que realmente tiene dentro del polígono perimetral general. Pero, lo más importante es que reconoció el polígono general y dejó los derechos a salvo de la comunidad para reclamar y luchar por los terrenos restantes (4,071 hectáreas aproximadamente), por la vía legal conducente.

Continuando con el plan de inversión de utilidades, en el año de 1993 se siguió con la implementación y adquisición de mayor equipo y maquinaria para la fábrica de muebles y molduras.

Cuando se vio la necesidad de que nuestra madera debía tener mejor calidad en el secado, se instalaron unas estufas desflamadoras, que se pusieron a funcionar con calderas abastecidas con desperdicios de madera y aserrín.

En el año de 1994 se integró la Unión Nacional de Organizaciones en Forestería Comunal (UNOFOC), de la cual la comunidad es socia fundadora.

Para 1995 se puso en práctica el programa de la instalación de módulos ganaderos, semiestabulados. También se empezó a propagar y difundir el cultivo del durazno (duraznero), especialmente la variedad “diamante”, obteniendo muy buenos resultados. En ese mismo año se puso en ejecución el proyecto de venado cola blanca con la adquisición de seis ejemplares, a fin de lograr el repoblamiento y la reproducción de esta especie animal en los terrenos comunales y posterior aprovechamiento cinegético de manera ordenada, con propósitos comerciales.

En 1996, la comunidad, consciente de que a todos los miembros nos hace falta más capacitación, junto con otras organizaciones miembros de la Unión Nacional de Organizaciones en Forestería Comunal, nos propusimos promover cursos de capacitación en diferentes áreas.

La comunidad, en ese mismo año, obtuvo recursos del Banco Mundial y consiguió el permiso para administrarlos en forma directa. De esta manera surgió el Programa de Capacitación para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas Forestales de México. Por medio de éste se creó la modalidad de que los comuneros con cierta experiencia multiplicaran la capacitación a otros

para que, poco a poco, los propios comuneros se fueran apropiando del proceso de aprovechamiento forestal.

En suma, hemos tomado en cuenta todas las medidas tendientes a consolidar la fábrica de muebles y molduras y la destiladora de resina para obtener productos de alta calidad con mayor valor agregado.

Para el año de 1997 nos dimos a la tarea de pensar en nuestro ambiente, por lo que, de inmediato, propusimos los proyectos de capacitación y educación ambiental, así como también de ecoturismo, con la finalidad de que muy pronto podamos optimizar el aprovechamiento de los recursos naturales en su totalidad y evitar, así, su deterioro.

También creamos el gimnasio y diversas canchas de deportes para que todos los comuneros tengamos los beneficios del esparcimiento físico, como es entrenar en el gimnasio, recibir clases de físicoconstructivismo, karate, *aerobic*, fútbol.

En ese mismo año de 1997, con base en un estudio y una evaluación del aprovechamiento racional del recurso forestal, el Consejo Mundial Forestal nos otorgó la certificación por el buen manejo de nuestros recursos forestales. En estas circunstancias, en lo que va del presente año, hemos consolidado el proyecto de capacitación para los jóvenes y adultos de la comunidad, con el objeto de poder recuperar algunos valores y elementos de nuestra cultura purepecha, como es el caso de nuestra propia lengua. (Para más información, véase Anexo II.)

NUESTROS LOGROS

De todo lo realizado, desde el inicio de la empresa en nuestra comunidad, hemos obtenido muchos beneficios, los que mencionamos a continuación.

- ◆ Desarrollo de una capacidad de madurez en todos los miembros de la comunidad para tratar asuntos internos y externos de diferente índole. Esto nos ha ayudado a que sigamos más unidos, en lugar de dividirnos.
- ◆ Conciencia de la importancia del aprovechamiento de nuestros recursos naturales renovables, por eso lo hacemos racionalmente. Estamos conscientes de todos los beneficios que este recurso nos da y que éste se nos puede terminar cuando nosotros queramos, o sea, que si lo explotamos de una manera racional y adecuada, continuará regenerándose y en el momento que lo hagamos mal, terminaremos.

- ◆ Empleo directo y permanente para 900 personas de nuestra comunidad, ya sea comuneros o hijos de comuneros. Se cuenta con poca gente ajena a la comunidad, estamos hablando de un 0.5 por ciento del total, esencialmente en áreas donde los comuneros no estamos capacitados o estamos en proceso de hacerlo.
- ◆ Remuneración de dos veces el salario mínimo en la región. Los trabajadores que menos ganen, en actividades más elementales, y de ahí en adelante con salarios mejores. Se puede tener una vivienda digna, contamos con servicios médicos y en muchos casos con vehículo propio.
- ◆ Promoción y asesoría técnica con respecto a los cultivos básicos, árboles frutales, ganado y la demostración de que éstas son actividades redituables. Se recuperó el interés por las áreas agropecuarias y, por lo tanto, la generación de empleos y mayores ingresos económicos.
- ◆ Confianza por parte de las instancias gubernamentales para con nuestra comunidad indígena, a fin de planear, mejorar y aprovechar racionalmente todos los recursos naturales que tenemos. Esta confianza se ha logrado con base en nuestro trabajo y en los resultados, ya que este tipo de reconocimiento sigue siendo un problema difícil en nuestro país.
- ◆ Reconocimiento y certificación por organismos internacionales de que estamos realizando un buen manejo forestal de nuestros bosques. Cumplimos cabalmente con los estándares internacionales para evaluar la silvicultura, la ecología y la economía que estamos llevando a cabo en la explotación de nuestros recursos forestales.

LOS PROBLEMAS QUE HEMOS TENIDO Y QUE ENFRENTAMOS

Es cierto que no todo ha resultado como nosotros lo planeamos, hemos tenido dificultades durante el proceso y éstas las hemos resuelto a través del tiempo.

Al principio existía mucha desconfianza de los comuneros hacia los dirigentes, por la experiencia negativa que se había tenido de éstos, sobre todo en el manejo de los recursos económicos que ingresaban a la comunidad.

Como en todas partes, existían también personas que habían dirigido la comunidad y que, de alguna manera, tenían el poder o mando indirecto de ella. Por tal

razón, cuando hubo cambios de política, ellos se oponían, pero esto sólo fue en las primeras etapas.

Cuando tratamos de organizarnos, tuvimos serios obstáculos gubernamentales, ya que las autoridades correspondientes creían que las comunidades indígenas sólo ocasionábamos problemas.

Tuvimos muchas dificultades para la obtención de créditos, pues se decía que las comunidades indígenas no teníamos respaldo, o sea, que no había seguridad en la tenencia de nuestra tierra, por lo que no éramos sujetos de crédito, por carecer de garantías, de avales, que les garantizaran la recuperación de su dinero.

Como nos iniciábamos en actividades y trabajos prácticamente nuevos para nosotros, nos hacía falta la capacitación en casi todas las áreas laborales.

La apertura del mercado en México nos trajo como consecuencia mucha competencia para nuestros productos forestales, en condiciones desleales, por no contar con la maquinaria y el equipo adecuados, como lo tienen otros países más desarrollados.

La actual crisis que se vive en México nos está obligando a que reduzcamos nuestros costos y que revisemos periódicamente nuestros trabajos; la falta de liquidez nos está afectando.

Sabemos y estamos conscientes de que la calidad es un factor importante en nuestros productos para poder competir y, por eso, debemos esforzarnos cada día más, para darles mejor calidad y un mayor valor agregado a éstos.

Problemas agrarios. Recuperación de las tierras que se hallan en poder de supuestos pequeños propietarios. Éste es un punto muy importante que puede verse en el Anexo I.

PERSPECTIVAS

Contamos con una organización sólida, que nos permite tratar, ante diferentes instancias, la problemática, los proyectos, las necesidades, los avances de nuestra comunidad e involucrarnos y gestionar apoyos de los diferentes programas existentes.

Tenemos un recurso natural (forestal, agropecuario, hidráulico, recreativo), que nos permite seguir creciendo para llevar a cabo nuevos proyectos comunales sustentables.

La mayoría de los comuneros estamos conscientes de la importancia del trabajo organizado y del manejo racional de los recursos que tenemos, lo cual nos ayuda

a que todo lo que emprendemos sea en beneficio de los comuneros y sin deterioro de los recursos.

Gracias a los estudios de mercado y a la capacidad que la comunidad ha adquirido, podemos tener una mayor relación y mejores tratos comerciales con las empresas de México y también con las extranjeras para la comercialización de nuestros productos, buscando siempre la permanencia en los mercados, lo que representa un reto bastante difícil.

Ya hemos logrado exportar algunos de nuestros productos y, con esta experiencia, podemos aumentar la exportación.

Contamos con cuadros administrativos experimentados y con la capacitación que se está dando a los demás. De esta manera, podemos avanzar más rápidamente en la realización de los proyectos sustentables que emprendemos y los que tendremos en el futuro.

Con toda la infraestructura que hemos logrado consolidar, tenemos la oportunidad de una mayor diversificación de nuestros productos y de generar más empleos.

CONCLUSIONES

Los recursos deben explotarse racionalmente y de manera integral, para que éstos se conserven mejor y

proporcionen bienes y servicios al dueño y a la sociedad.

Una comunidad, un ejido, una unión de ejidos o cualquier organización de tipo social puede trabajar de manera organizada y el buen funcionamiento de cada uno de ellos dependerá de las instancias de diálogo, poniendo énfasis en que los consensos evitarán las divisiones.

Debe haber un interés general por mantener la integración de la organización, tomando como base la tenencia de la tierra, que representa la piedra angular de ésta y, además, el empleo, que es otro elemento fundamental.

Todos los sectores de la organización son importantes; por lo tanto, deben desarrollarse diversos proyectos sustentables de apoyo a la comunidad.

La administración debe estar a cargo de personal honesto, responsable, creativo y con capacidad de negociación, que realice un manejo transparente de los recursos financieros y, además, debe mantener informada de manera periódica y programada a la organización comunal.

Las comunidades indígenas pueden convertirse en empresas con ventajas fiscales, ya que en México estamos exentos de pagar algunos impuestos.



Anexo I: Problemas agrarios

El principal problema que tenemos en la comunidad es el de la tenencia de la tierra. Nosotros poseemos títulos virreinales primordiales que datan del año de 1715, los que nos dan el derecho de posesión sobre la tierra como comunidad. Mas, a través del tiempo, algunas personas ajenas y otras de la misma comunidad, bajo el amparo de diversos procedimientos administrativos, lograron inscribir en el Registro Público de la Propiedad la adquisición de terrenos de la comunidad. Así, obtuvieron una escritura legal acorde con los ordenamientos civiles, pero con esta legitimación contravinieron y violaron las leyes agrarias y la Constitución política de nuestro país.

En la comunidad no estamos de acuerdo con dejar esas tierras como supuesta pequeña propiedad y esto ha sido una lucha constante contra esas personas. A algunos que son de la

población se les ha invitado a que se unan a nuestra comunidad, unos han aceptado y otros no.

Éste es un punto importante y esta lucha nos ha unido a los comuneros con un mismo ideal, consistente en la recuperación de las tierras que se encuentran en la situación de supuesta pequeña propiedad. La experiencia ha demostrado que, trabajando unidos, estamos logrando beneficios para todos y no sólo para unos cuantos. Para resolver esto, nosotros buscaremos siempre la mejor solución, apegados siempre a las leyes.

Información general

La superficie total del perímetro comunal es de 18,138-32-81 hectáreas; la superficie reconocida por la Resolución

Presidencial es de 14,068-30-78 hectáreas y la superficie no reconocida, con derechos a salvo en favor de la comunidad para su restitución por la vía y forma legales convenientes, es de 4,072-02-08 hectáreas.

Acciones para la recuperación de la integridad territorial

Hemos realizado una serie de acciones para recuperar todo nuestro territorio. Ellas son:

- La incorporación de 548-19-19 hectáreas mediante negociaciones e indemnizaciones.
- La recuperación de 289-75-26 hectáreas mediante juicios agrarios.
- El seguimiento de la vía judicial para la recuperación de 1,083-76-39 hectáreas, superficie controvertida y pendiente de sentencias en los tribunales agrarios.
- La preparación de expedientes para presentación de demandas ante los tribunales agrarios por una superficie de 2,148-31-24 hectáreas.

PROPUESTA

Por los elementos de juicio expuestos de manera sucinta, consideramos importante proponer la creación de un fi-

deicomiso especial, que coadyuve en la solución definitiva del problema de la tenencia de la tierra y preserve nuestra convivencia.

Fideicomiso para Preservar el Patrimonio de la Comunidad Indígena de Nuevo San Juan Parangaricutiro, Michoacán

Objetivo general. Reintegrar, al patrimonio de la comunidad, las tierras comprendidas en su circunscripción territorial, que no están bajo el régimen comunal.

Objetivo específico. Indemnizar a los detentadores de las tierras, cuando no se logre la conciliación o no nos favorezcan las sentencias de tribunales competentes.

Fideicomitente. Comunidad Indígena de Nuevo San Juan Parangaricutiro.

Fideicomisario. Comunidad Indígena de Nuevo San Juan Parangaricutiro.

Fiduciario. Un banco debidamente autorizado.

Vigencia del fideicomiso. El tiempo necesario para cumplir el objetivo del fideicomiso.

Recuperación de las aportaciones al patrimonio del Fideicomiso

La comunidad constituirá una empresa que optimice el aprovechamiento de las tierras recuperadas y las utilidades serán incorporadas al fondo, ya sea para amortizar las aportaciones o reinvertirlas para optimizar el desarrollo.

Anexo II: Funcionamiento de la empresa

A continuación presentamos la descripción de cada una de las áreas de trabajo que conforman la empresa y los aprovechamientos forestales de la comunidad indígena de Nuevo San Juan Parangaricutiro (véase organigrama).

Asamblea General de Comuneros

Es nuestra máxima autoridad dentro de la comunidad. Sesionamos mensualmente el primer domingo de cada mes, día en que se lleva a cabo la Asamblea General ordinaria de comuneros del mes anterior. Se tiene una asistencia promedio de 500 comuneros y, como son reuniones ordinarias, se efectúan con las personas presentes. Aquí es donde se exponen los proyectos, las necesidades de toda la comunidad y de la empresa, para analizarlos y discutirlos. También se hacen propuestas y se responden preguntas. En suma, es en donde se aclara cualquier duda y se aprueban las propuestas que tienden a mejorar nuestra comunidad y la empresa; asimismo, se da respuesta a todas las inquietudes que tienen los asambleístas.

Hemos sesionado de forma ininterrumpida desde el año de 1983 hasta la fecha. También realizamos asambleas extraordinarias cuando así se requieren; por ejemplo, en el caso

de que necesitemos cambiar a las autoridades comunales, tratar algún asunto urgente o extemporáneo.

Comisariado de Bienes Comunales

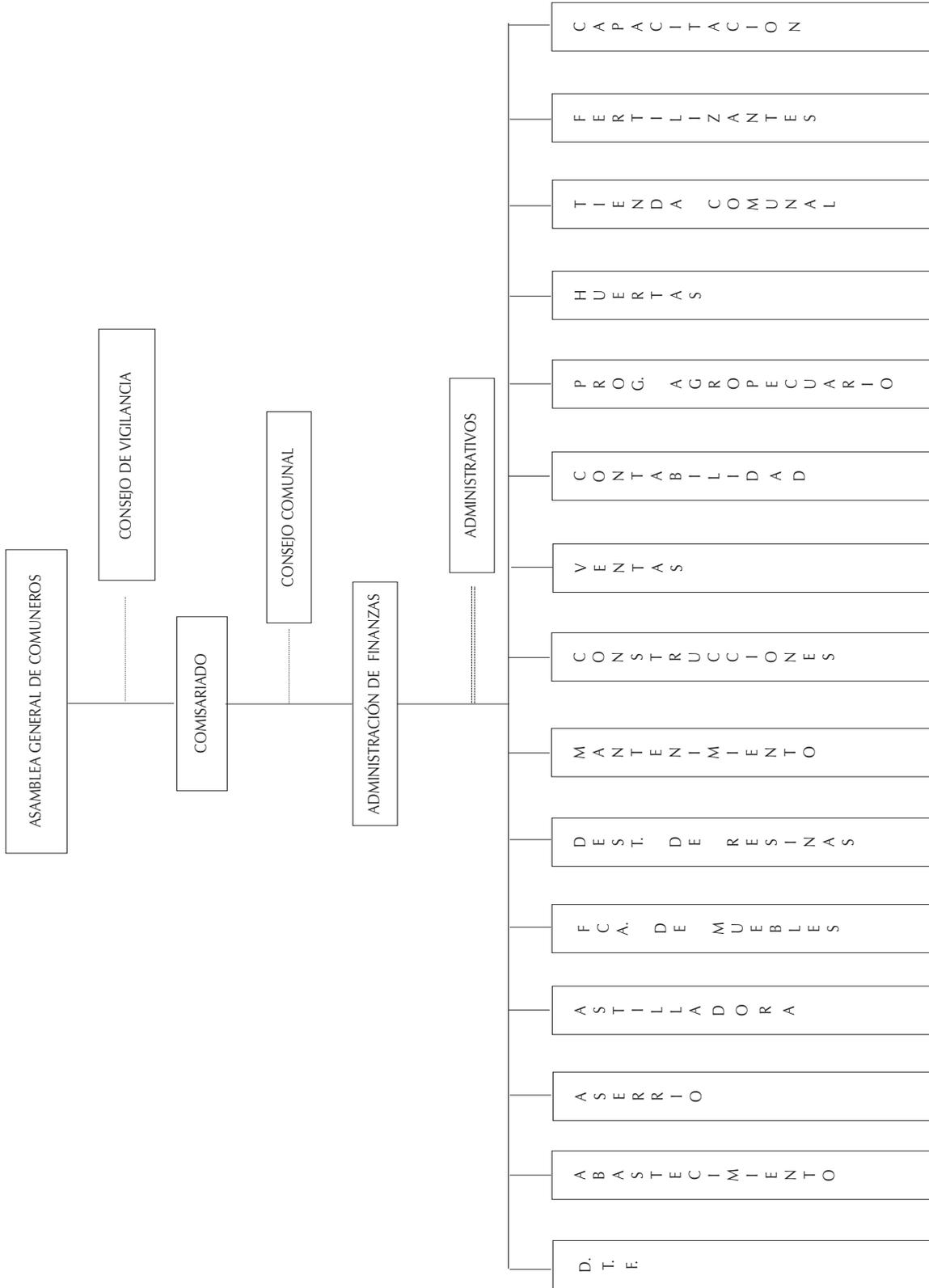
Este órgano está integrado por tres miembros: el presidente, el secretario y el tesorero. Ellos son los representantes legales de nuestra comunidad y se nombran en la Asamblea General de Comuneros.

Las principales funciones que realiza el Comisariado de Bienes Comunales son: el mantener la armonía y la convivencia entre los comuneros, el resolver los problemas que se suscitan entre los miembros de la propia comunidad. En síntesis, se trata de un órgano rector de la comunidad, que está encargado de llevar a cabo todo lo relacionado con los juicios agrarios que tenemos en contra de la supuesta pequeña propiedad, predios que están enclavados dentro de nuestro territorio comunal. También atiende los asuntos políticos y sociales que competen a la comunidad.

Consejo de Vigilancia

Es un órgano emanado de la Asamblea y contemplado en la ley agraria. Está conformado por un presidente y prime-

ORGANIGRAMA ACTUAL



* Ésta es la estructura como funciona realmente.

ro y segundo secretario. La principal función de este consejo es la de vigilarnos a todos, tanto al Comisariado como a la empresa forestal; además, coordina la vigilancia forestal de nuestra comunidad. Uno de los secretarios es el encargado del grupo de vigilancia forestal contra la explotación clandestina y contra los incendios forestales.

El Consejo de Vigilancia es de vital importancia, ya que es el encargado de vigilar el buen funcionamiento de toda nuestra comunidad.

Consejo Comunal

Es un órgano, como su nombre lo dice, de consulta, que apoya y orienta las decisiones del Comisariado sobre cualquier asunto que éste pretenda resolver. Este consejo está integrado por comuneros de reconocida honestidad y solvencia moral, que siempre están comprometidos con la comunidad. Se integra por diez personas de cada uno de los seis barrios y por los encargados de cada una de las áreas de trabajo, además de las autoridades comunales, lo que hace un total de 80 miembros aproximadamente.

El Consejo sesiona ordinariamente el viernes anterior al domingo de la Asamblea General ordinaria de comuneros, y en forma extraordinaria cuando así lo requieren los asuntos de la comunidad.

Administración de Finanzas

Al administrador de finanzas también lo nombramos en Asamblea General y es el encargado de administrar en la comunidad todo lo que está relacionado con los recursos económicos de la empresa. Además de tener que ver con las políticas de trabajo de toda la empresa, es quien programa las asignaciones financieras de las áreas de producción y servicio; funciona como gerente general de la empresa. Tiene que informar mensualmente en asamblea sobre las actividades realizadas en el mes y sobre los ingresos y egresos, y anualmente presenta los estados financieros que guarda la empresa.

Área Administrativa

Esta área apoya directamente a la Administración de Finanzas. Es la encargada de llevar los documentos administrativos, como nóminas de personal, seguro social, prestaciones, movimientos bancarios y asignaciones financieras. Coordina el servicio urbano de la comunidad y el departamento denominado crédito y cobranza, que es el lugar donde se llevan los estados de cuenta de los clientes, empleados, trabajadores, etcétera.

Dirección Técnica Forestal

Es el área encargada del manejo, de la protección, del fomento del recurso forestal con que cuenta nuestra comunidad. El director técnico de ésta es nombrado por la Asamblea General y tiene la obligación de informar mensualmente a la misma. Asimismo, debe contar con una responsiva técnica, emitida por la Autoridad Forestal (actualmente la Secretaría del Medio Ambiente, Recursos Naturales y Pesca, SEMARNAP) y estar inscrito en el Registro Forestal Nacional.

Los departamentos que coordina esta dirección son: el Departamento Técnico, el de Producción y el de Protección. En el Técnico se elabora la programación técnica del aprovechamiento forestal y los estudios correspondientes.

El Departamento de Producción se encarga de la aplicación del estudio en el bosque, las marcas, el señalamiento, la supervisión de las áreas de aprovechamiento, la aplicación del Método de Desarrollo Silvícola y las evaluaciones correspondientes.

El Departamento de Protección lleva a cabo las acciones de prevención, combate y control de plagas, enfermedades e incendios forestales. En estos últimos participan todos los comuneros, porque se tiene conocimiento del daño que causan estos siniestros al bosque, por lo que, gracias a la participación comunal, hemos logrado reducir al mínimo el efecto de los incendios, de 100 hectáreas, que se quemaban en promedio al año, ahora apenas si se llega a 4 hectáreas anualmente. También protege los recursos forestales contra la tala ilegal, así como la fauna y los manantiales.

Abastecimiento

Es el área encargada de derribar, extraer y transportar los productos forestales del bosque a la planta industrial. Cuenta con motosierristas, operadores de grúa, ayudantes de grúas, estibadores, jefes de grupo y el coordinador del área. Una vez derribado el árbol, se secciona y selecciona, lo que es trozo comercial, trocito y leña para el transporte. Para su acarreo se utilizan camiones rabones propiedad de algunos comuneros. A éstos se les contrata y se les paga por flete. Todo el material que se extrae, debe documentarse.

Aserradero

El coordinador es el responsable de serrar los trozos que llegan del monte al patio, de proveer a la fábrica y al patio de almacenamiento de la madera aserrada según las medidas requeridas previamente.

Astilladora

Aquí llega todo el producto del monte que no sirve para la elaboración de tablas o tabletas, se hace astilla y se manda a la fábrica CRISOBA. Mucho de este material anteriormente se quedaba en el monte, lo que originaba bastante desecho propio para combustible de los incendios. Por lo tanto, también se han generado empleos y mayores ingresos para la comunidad.

Secundarios

Es un área donde se elabora tableta para tarima y para caja de empaque.

Fábrica de muebles y molduras

En esta fábrica se encuentran también las estufas de secado, por donde se pasa la madera para ser desflamada y elaborar los muebles y molduras con una mejor calidad. Los muebles se venden en México y las molduras se están exportando a Estados Unidos de América.

Destiladora de resina

Aquí se capta toda la producción de resina que se extrae de los bosques de la comunidad y aun se compra la de otras comunidades y ejidos aledaños. Se produce, con un sistema de alta calidad, brea y aguarrás que se venden en el mercado nacional y extranjero.

Ventas

Esta área es donde se promueven y realizan las ventas de madera aserrada, muebles, molduras y todos los productos maderables que se elaboran en nuestra empresa.

Mantenimiento

Es un área de servicio que proporciona mantenimiento correctivo, preventivo, automotor e industrial.

Construcciones

Esta área es la encargada de realizar cualquier construcción nueva o adecuar, entre otras, las oficinas, los cobertizos y las galeras.

Contabilidad

Como el nombre lo indica, en esta área se lleva toda la contabilidad de nuestra empresa, los estímulos fiscales, las obligaciones, etcétera.

Huertas

Es un área que surgió para atender específicamente las huertas que se tienen en común, o sea, las áreas que no están en posesión particular de comuneros.

Tienda comunal

Área que inicialmente se pensó que pudiera servir nada más que para los comuneros, pero que actualmente es para el público en general. Se expenden abarrotes, artículos básicos, ropa, zapatos, productos lácteos, jabones. Proporciona servicio de financiamiento a una o dos semanas a todos los comuneros que lo requieren.

Fertilizantes

Administración que inició siendo una concesión de fertilizantes nacionales para que la comunidad los distribuyera a los miembros de la misma y a la región, pero cuando se terminó la empresa nacional, la comunidad siguió prestando el servicio de venta de fertilizantes con recursos propios a los comuneros y al público en general. En la actualidad se ofrecen productos agroquímicos, servicios de análisis de suelos y asesoría técnica en fruticultura y agricultura.

Programa Agropecuario

Área de servicio a todo comunero, con asistencia técnica para cultivos de maíz, árboles frutales y cualquier otro vegetal, así como en la cría de ganado. Tiene el programa de la distribución de agua en todo el predio comunal, ya que en unas partes sobra y en otras falta. También tiene módulos de experimentación y demostración, tanto en árboles frutales como en ganado, para que, una vez obtenidos resultados positivos, se transfiera gratuitamente la tecnología a los comuneros.

Asimismo, tiene un criadero de venado cola blanca, con la intención de que se reproduzcan y poderlos soltar al campo, pues es la especie que ha existido desde hace mucho tiempo en nuestra comunidad, pero que se vio amenazada fuertemente por ser productora de carne de alto contenido proteico. El plan en el futuro es aprovecharlo con fines cinegéticos, de manera sistemática y controlada, así como también para la educación ambiental de la juventud (ecoturismo).

Programa de Capacitación

Programa de reciente creación con la finalidad de que podamos organizar a nuestros comuneros que necesitan algún tipo de capacitación, ya sea en la escuela o en alguna habilidad, o tendente a la recuperación de nuestros valores culturales, como son: las costumbres, el idioma y el arte culinario, entre otros.

EL RETORNO AL PASADO EN BUSCA DE UN MEJOR FUTURO: PROYECTO USILA

Sociedad de Solidaridad Social "Vainilleros de Usila"*

Elías García, Manuel García, Longino Tenorio Mendoza, Teatinos Martínez

INTRODUCCIÓN

El propósito de este documento es dar a conocer y compartir las diversas experiencias que hemos tenido un equipo de técnicos indígenas, promotores campesinos y organizaciones productivas de la Chinantla en el Proyecto Usila, durante más de una década. Por medio de este proyecto intentamos retomar nuestras raíces históricas y culturales, así como nuestra realidad presente, para buscar un desarrollo propio que contribuya no sólo a nuestra supervivencia como pueblo, sino a la posibilidad de proyectarnos hacia un futuro más justo.

Para este proyecto nos basamos en el ser indígena, es decir, en el amor, la reconciliación con la naturaleza y con el hombre mismo, que hunde sus raíces en la concepción del mundo, de la tierra, de la vida, del lugar que ocupa el hombre en la creación, como parte y no dueño de ella, sin desdeñar la realidad que lo rodea, la interrelación con el mundo exterior.

Este proyecto se inició en 1984 en la cabecera municipal de San Felipe Usila, municipio del mismo nombre, distrito de Tuxtepec, estado de Oaxaca, con dos objetivos:

Recomposición del Consejo de Ancianos, como depositario de la cultura chinanteca, y reconciliación de los diferentes grupos como única alternativa para recuperar la cohesión comunitaria.

Diseño y desarrollo de un proyecto productivo sustentado en el uso de especies nativas para dar respuesta a las necesidades más urgentes de la comunidad, o sea, mejorar el nivel de vida de la población, mediante la revaloración de la tecnología, los conocimientos propios y las formas organizativas tradicionales.

Por tal razón, el Proyecto Usila definió dos vertientes: la cultural (registros de la tradición oral, de conocimientos de la práctica de la agricultura tradicional y de la medicina usileña) y la productiva (formas de organización y manejo de ecosistemas). Estamos convencidos de que sólo con desarrollo económico podemos mantener nuestra cultura; de lo contrario, la pobreza nos obliga a emigrar a otras regiones del país, inclusive fuera de él, en busca de mejores condiciones de vida.

El presente trabajo corresponde a un estudio técnico impulsado por el Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe en el programa de Investigaciones, Capacitación y Disseminación de Información sobre Experiencias de Desarrollo Indígena, con el objeto de contribuir a la reflexión, generación y fortalecimiento de capacidades de trabajo sobre estrategias de desarrollo indígena.

Para este estudio realizamos entrevistas y talleres de reflexión y análisis sobre el aspecto organizativo, productivo, ecológico y comercial, con los campesinos vainilleros de 18 comunidades chinantecas. Los primeros talleres se hicieron con las directivas de las organizaciones productivas de los municipios de Valle Nacional y Usila. Posteriormente, se llevaron a cabo talleres con los campesinos, el Consejo de Ancianos, los maestros indígenas y las autoridades de bienes comunales.

Participamos en este estudio, los técnicos del Proyecto Usila: Elías García Martínez, Manuel García Isidro, Longino Tenorio Mendoza y Teatinos Martínez Velasco, y las organizaciones de 12 comunidades del municipio de Usila: Flor de la Vainilla, Chinantecos Unidos, Alisu, Mutualidad Chinanteca, Morada de Colibrí, Unión Paso Escalera, Cerro de Hoja, Unión de Productores Indígenas Regional, Unión de Productores Ejido Lázaro Cárdenas y la organización de Arroyo Tambor; así como Chinantecos en Lucha, organización que aglutina a 210 productores de 12 comunidades del municipio de Valle Nacional.

* Coordinación: Elías García e Irineo Rojas
(SEMINARIO DE ANÁLISIS DE EXPERIENCIAS INDÍGENAS, A.C.)
Asesoría: Tania Carrasco

EL TERRITORIO CHINANTECO

Se ubica al noreste del estado de Oaxaca; pertenece a la parte alta y media de la cuenca del río Papaloapan (véase mapa). Tiene una extensión de 4 335 kilómetros cuadrados. Nuestro territorio, al igual que todo el estado, es altamente montañoso. Sólo un 20 por ciento de los terrenos son aptos para la agricultura. Usila y Valle Nacional son comunidades que se asientan en valles. Prácticamente todas las comunidades de la Chinantla están situadas en las faldas de las montañas.

Municipios y población de la Chinantla

	habitantes
San Juan Lalana	15 322
San Juan Petlapa	2 091
Santiago Jocotepec	11 315
Santiago Comaltepec	1 751
San Pedro Yolox	2 572
San Juan Comaltepec	1 906
San Lucas Ojitlán	18 448
San Felipe Usila	10 588
San José Chiltepec	9 610
San Juan Bautista Valle Nacional	22 191
Ayotzintepec	5 083*
Santa María Jacatepec	9 217
San Pedro Sochiapan	4 456
San Juan Bautista Tlacoatzintepec	2 188

* Anteriormente se llamaba San Pedro Ozumacín.

Nuestro territorio constituye una de las reservas de mayor biodiversidad de México, por su flora, fauna y ecosistemas, que van de los 100 a 2 000 metros de altura. Estas condiciones se deben a los fuertes vientos provenientes del Golfo de México, los que propician lluvias y humedad que permiten la conformación de estos ecosistemas.

El clima y la vegetación han favorecido el desarrollo de una cultura que se sustenta en el aprovechamiento y el uso de los recursos naturales con mucha facilidad; de tal manera que no se produjo la cultura de mercado porque los recursos eran suficientes para satisfacer las necesidades de nuestras comunidades. Por ejemplo, en nuestro territorio se aprovechan 70 plantas comestibles diferentes que forman parte de nuestra dieta: hongos, *tepejilotes*; frutas silvestres, como anonas, chicozapotes, mamey, *coyoles*, zapote negro, aguacate (palta), chinene (otro tipo de aguacate, que es muy cremoso), granada, ciruela; raíces como el camote, la yuca y la jícama, entre otras. De los animales que viven en la región, nos sirven de alimento los faisanes, las palomas, los jabalíes, los *tepezcuintles*, los armadillos, los ceretes (puercos silvestres de unos 5 kilogramos), los tejones, los mapaches, los *mazates* (venados tipo cola blanca de unos 20 kilos), las iguanas y otros. Del río aprovecha-



mos 20 variedades de peces y cinco especies de crustáceos.

Todos los chinantecos nos dedicamos a la agricultura, incluyendo los maestros y comerciantes. Debido a las condiciones climáticas de la región, hay lugares (en las riberas de los ríos) donde se obtienen de dos a tres cosechas anuales. Los cultivos más comunes son el de maíz (cinco variedades), chile, frijol (seis variedades), tomate (tres variedades), cebollín, calabaza (tres variedades), productos que forman parte de la dieta básica de nuestra alimentación y que anteriormente se cultivaban únicamente para el autoconsumo. Sin embargo, en los últimos años se empezó a comercializar debido, en gran parte, al crecimiento demográfico y a la adopción de otros patrones de producción, trabajo y consumo vinculados a los productos industrializados y manufacturados, que se expresan en la utilización de materiales de construcción, vestido, bebidas y artículos de uso personal.

Los 14 municipios y las comunidades que se asientan en nuestro territorio tienen poca comunicación entre sí, pudiéndose atribuir esto a lo accidentado de su topografía, lo que ha propiciado una diversidad de variantes dialectales del chinanteco que nos impide una mayor integración como pueblo. Cada municipio tiene su dialecto e, inclusive, en un mismo municipio existen hasta tres variantes, lo que ocasiona que nuestra identidad sea preponderantemente de carácter comunitario.

No obstante esto, existen rasgos comunes entre nosotros, que nos diferencian de otros grupos indígenas del estado de Oaxaca; por ejemplo, cómo producimos, lo que comemos, el huipil (vestido) de las mujeres, los materiales que utilizamos en la construcción de nuestras casas, así como su diseño. Existen, también, una serie de prácticas culturales asociadas con el nacimiento y la muerte que tienen elementos distintivos, como el tratamiento que se le da a un niño recién nacido, los banquetes que los deudos de un muerto ofrecen a sus amistades, vecinos y parientes, el matrimonio, cómo celebramos nuestras fiestas y ritos vinculados a los santos patronos y ciclos agrícolas. Así, el día de San Juan (24 de junio), las mujeres azotan a los árboles poco productivos para que den frutos o levantan a los niños menores de 16 años del cuello para que crezcan; y cuando se inicia el año se lleva a la iglesia una mazorca de maíz, frijol, chile, entre otros productos, para celebrar una misa de acción de gracias y pedir que las próximas cosechas sean abundantes.

El significado de la tierra para los chinantecos

Nuestra existencia gira en torno a la concepción que tenemos de la tierra, de la que se deriva una relación y una forma de posesión, es decir, el régimen comunal de tenencia. Esta concepción, por un lado nos identifica, pero también es motivo de conflictos al momento de establecer límites de la propiedad entre las propias comunidades, lo que ha sido una de las causas principales que nos impide integrarnos como pueblo chinanteco. A esto han contribuido factores externos, como la presencia de haciendas tabacaleras y fincas cafetaleras, que se establecieron a fines del siglo pasado a raíz de la ley de Desamortización de Fincas Rústicas y Urbanas, Propiedades de las Corporaciones Civiles y Religiosas. El impacto de esta ley en nuestro territorio provocó que las mejores tierras y las de reserva fueran utilizadas para estos monocultivos y que se redujese la propiedad comunal.

La aplicación de la ley de la Reforma Agraria, derivada de la Constitución de 1917, promueve la restitución de estas tierras a las comunidades chinantecas, en algunos casos ya como propiedad ejidal y, en la mayoría, como comunal, lo que causa incorformidades en la delimitación de las tierras y provoca enfrentamientos violentos, que socavan aún más la débil unidad del pueblo chinanteco.

La disputa entre comunidades por definir la extensión de su espacio territorial e histórico, en ocasiones por superficies de unas cuantas hectáreas, no permite una estabilidad mínima para aplicar programas de desarrollo comunitario y regional.

Cómo accedemos los chinantecos a la tierra

Para poder obtener un mínimo de 3 a 10 hectáreas, tenemos que ser originarios y radicar en la comunidad, estar casados o ser mayores de edad (18 años) y haber participado en tareas de beneficio comunitario, como la construcción y el mantenimiento de escuelas y caminos, la introducción del agua potable y la luz eléctrica, la construcción de clínicas de salud y la cooperación económica para cubrir los gastos de los representantes, que son comisionados a la capital del estado de Oaxaca para diversas gestiones de problemas agrarios; o bien, acudir y participar en las asambleas comunitarias.

Los que emigran a la ciudad por razones de estudio pierden este derecho; sin embargo, los que lo hacen por razones de trabajo recuperan su derecho comunal

al retornar a la comunidad. En ambos casos conservan las demás prerrogativas y obligaciones, de manera que cuando regresan se restituye su derecho a participar en las asambleas y en las obras públicas, aportando su tiempo y fuerza de trabajo. Si quieren tener un pedazo de tierra, deben reintegrarse a la comunidad y acatar las normas y costumbres.

En los últimos años muchos jóvenes se han ido a la ciudad y no han retornado, aunque las comunidades desean que los hijos regresen para ayudar a mejorar al pueblo. La interpretación que se da de esta situación es que esos jóvenes ya fueron asimilados por la sociedad no indígena y no quieren retornar. El problema es más complejo que esta simple explicación, porque los jóvenes que se preparan en las universidades o en los institutos técnicos no tienen campo de acción en nuestras comunidades, a menos que hayan estudiado una carrera agronómica, que tiene una aplicación directa en las actividades tradicionales, como es mejorar cultivos, combatir plagas e introducir nuevos cultivos. Los que optaron por otras carreras, ya sea por falta de orientación o por una vocación natural, generalmente no regresan. En cambio, los que sí retornan y se insertan nuevamente en la comunidad, sin muchas dificultades, son los maestros que pertenecen al sistema de educación indígena.

Como comuneros podemos tener una o más parcelas, a veces en el mismo o en diferentes sitios, las cuales nos sirven para diversos cultivos; una para el café (cafeto), otra para la vainilla, otra para el tabaco y otra para los alimentos básicos, como maíz, frijol, chile y calabaza. De esta manera cubrimos las necesidades fundamentales de nuestras familias, y obtenemos algunos pequeños ingresos para comprar artículos industrializados y manufacturados. Cuando el café no tiene demanda en el mercado o los precios bajan, la venta de chile seco (ají), tabaco y vainilla nos ayuda mucho, y vemos la ventaja de no depender de un solo cultivo. A esto le llamamos multicultivo, que es una estrategia para enfrentar los problemas que se dan en el mercado.

De hecho, estamos iniciando y retomando nuevamente la práctica del multicultivo, ante el fracaso de los monocultivos, como el tabaco y el café, que nos habían obligado a abandonar el cultivo de nuestros alimentos básicos y a depender de los precios del mercado. Además, con esa técnica el suelo fue perdiendo su fertilidad, lo que ha provocado que no podamos utilizar grandes extensiones de la Chinantla hasta que el suelo se regene-

re, proceso que dura, en promedio, unos cinco años. La alternativa del multicultivo nos sirve no sólo para mantener un equilibrio en nuestra economía, sino también porque al rotar los cultivos, el suelo no se desgasta.

UN POCO DE HISTORIA

La conquista del territorio chinanteco

Cuando llegaron los españoles, nuestros pueblos se habían rebelado contra Moctezuma, poderoso emperador de los aztecas, porque nos había impuesto una excesiva carga tributaria, que en esa época se expresaba en algodón, maíz, ámbar, plumas de aves, cacao, vainilla, chile rojo y una variedad de frutas y objetos de oro, tributo que se pagaba dos veces al año. Además de estos tributos directos a Moctezuma, nuestros antepasados pagaban también a los jefes locales aztecas y al gobernador representante de Moctezuma, que residía en el cuartel militar ubicado en lo que hoy es la ciudad de Tuxtepec.

Durante la colonia, nuestros abuelos comercializaban con los españoles principalmente cacao y algodón, y el gobierno otorgó a las comunidades títulos legales sobre sus tierras originales y el derecho a recibir tierras adicionales de la Corona. Actualmente algunas de las comunidades cuentan con esos títulos, los cuales les permiten defender el derecho que tienen al aprovechamiento de los recursos naturales. Aquellas comunidades que han extraviado sus títulos coloniales, se enfrentan hoy en día a la disputa por la delimitación de sus tierras con otras comunidades vecinas.

Religión

En el plano religioso, después de la conquista de México-Tenochtitlán, llegó a nuestro territorio, en el siglo XVI, la orden de los dominicos, que se ubicaron en lo que hoy es la cabecera municipal de San Felipe Usila, lo que produjo modificaciones en algunas de nuestras costumbres y prácticas religiosas. Nos llamaron idólatras porque venerábamos a una serie de deidades relacionadas con nuestro entorno natural, como el Sol y la Luna. Sin embargo, todavía en la actualidad, en las comunidades tradicionales se habla por ejemplo del dueño del monte, a quien le debemos pedir permiso para disponer de animales de caza o de los ríos para nuestra alimentación, y realizamos ritos vinculados a la agricultura en los tiempos de siembra y cosecha. También exis-

ten creencias asociadas con los movimientos de los astros. Estas prácticas fueron introducidas de manera sutil en las fiestas católicas que nos inculcaron.

Con esta simbiosis religiosa, nuestros pueblos convivieron sin conflicto desde la conquista hasta entrada la década de 1960, momento en que de manera masiva ingresaron en nuestro territorio una serie de sectas (credos) protestantes que hoy en día son aproximadamente más de diez. Por ejemplo, en una comunidad como Usila, de 5 000 habitantes, existen 11 templos protestantes y una iglesia católica. Mas allá de un simple recuento de su presencia, esto evidencia la disputa entre ellas por convertirnos a su fe.

El proselitismo religioso tuvo como resultado que en una sola familia podamos encontrar adeptos que representan a las 11 iglesias protestantes y a la católica, lo cual ha fragmentado la cohesión familiar y comunitaria. En un principio, esta situación generó conflictos violentos por la intolerancia a aceptar la fe del otro, incluso llegamos a vivir momentos tan tensos en que las familias se enfrentaban a pedradas defendiendo su fe.

Si bien actualmente se observa mayor tolerancia de creencias, en un momento dado ello trajo como consecuencia la modificación de nuestros valores culturales, como el rechazo a las comidas y bebidas asociadas con las fiestas, el despojo de artículos de adorno propio de las mujeres, el rechazo a la medicina tradicional, la pérdida de la autoridad del Consejo de Ancianos, la renuencia y aún la negación a participar en el trabajo comunitario, llamado *tequio*, que en nuestro territorio equivale a un pago de impuestos para la mejora material de las comunidades. El espíritu solidario de supervivencia se debilitó en aras de una visión individualista, que nos ha conducido a una pérdida paulatina de nuestra identidad como chinantecos.

Partidos políticos

Otro factor externo que ha venido a deteriorar el sistema de vida comunitario tradicional es la presencia de los partidos políticos. Desde los años cincuenta, el Partido Revolucionario Institucional (PRI), en ese entonces el único partido, contribuye al deterioro de nuestros usos y costumbres en torno al manejo y organización de la elección de nuestras autoridades. Se impuso el sistema de elección por voto secreto, rompiendo la costumbre de nombrar a nuestras autoridades en las asambleas de manera abierta y por consenso. Ese siste-

ma se impuso sin que tuviéramos conciencia clara de las implicaciones futuras en todos los órdenes de nuestra vida comunitaria.

A partir de entonces, grupos cooptados por el PRI se erigieron como nuestros representantes, desplazando a la asamblea comunitaria como órgano máximo para la toma de decisiones y solución de nuestros problemas. Con los años, otros partidos políticos ingresaron a nuestros pueblos en busca de prosélitos, lo que ha venido a profundizar la división en nuestras comunidades, de por sí pequeñas, donde todos sus miembros de alguna manera están emparentados directamente o por compadrazgos. Esto ha provocado una lucha entre los líderes para apropiarse de los pocos recursos que esas instancias políticas prometen.

Los proyectos de desarrollo en nuestro territorio

En 1940 no existía en nuestro territorio camino más que los de herradura; llegar al centro comercial de Tuxtepec significaba varios días de camino, ya sea a pie o en mula. Al finalizar ese decenio, llegaron las primeras avionetas para dar servicio de transporte; recientemente dejaron de trabajar debido a la apertura de caminos. Cabe aclarar que el servicio de las avionetas se utilizaba para cargar mercancías y café, pues su tarifa era inaccesible para la mayoría de nosotros, por lo que seguíamos caminando.

Hoy en día, todas las cabeceras municipales y algunas de sus comunidades cuentan con caminos de terracería, los que se abrieron en esta década. Esto tuvo dos consecuencias, por un lado, la facilidad para trasladarnos y transportar nuestras mercaderías y, por otro, el impacto cultural que está modificando rápidamente nuestra forma de vida y nuestras costumbres.

En los años cincuenta y sesenta se construyeron las primeras escuelas en nuestro territorio, aunque desde fines del siglo pasado ya se contaba con educación primaria hasta cuarto grado. Los maestros, todos ellos provenientes de otras regiones de nuestro estado, eran pagados por la comunidad; por eso los llamaban maestros municipales. Hoy en día tenemos escuelas primarias, secundarias y, en algunos casos, hasta bachillerato; éste último, muy reciente.

Cabe destacar que en la Chinantla es donde hay mayor número de maestros indígenas en educación primaria, cuya modalidad es bilingüe y bicultural a partir de principios de la década de 1970, lo cual representa

un buen avance en la educación de nuestros niños, porque en los primeros grados de su educación primaria se les enseña en chinanteco. Es importante señalar que la lectoescritura en nuestra lengua es muy difícil, razón por la cual los maestros no enseñan a leer y a escribir en chinanteco, pero la clase sí se explica en nuestra lengua. Por ello es necesario capacitar a los maestros en la lectoescritura del chinanteco para que realmente la enseñanza sea bilingüe.

En el mismo período se construyeron las primeras clínicas rurales en las cabeceras municipales. Los enfermeros encargados de las clínicas fueron capacitados por el Instituto Nacional Indigenista (INI). Posteriormente, la Secretaría de Salubridad y Asistencia (SSA) construyó centros de salud de primer nivel (consulta general, partos, curaciones, vacunación) atendidos por médicos generales. Cuando se requiere alguna intervención quirúrgica, los pacientes son enviados al Hospital Regional de Tuxtepec.

Con respecto a la medicina chinanteca, aún existen médicos tradicionales a quienes acudimos, ya que muchas de las enfermedades no se curan con la medicina occidental; por ejemplo, la cura del espanto, el mal de ojo, el mal del antojo, la picadura de serpientes y muchos padecimientos de nuestros niños y mujeres.

La construcción de la Presa Cerro de Oro

A raíz de las inundaciones que año tras año sufrían las comunidades ribereñas de la parte baja de la cuenca del Papaloapan, el Estado instrumentó un gran proyecto hidráulico en la parte media y alta de la misma, la construcción de dos presas: Miguel Alemán (Temazcal) y Miguel de la Madrid (Cerro de Oro), para evitar principalmente las inundaciones, y para generar electricidad y sistemas de riego. Con la presa de Temazcal se afectaron tierras mazatecas y con la de Cerro de Oro se inundaron las mejores tierras de la Chinantla; con ello el desplazamiento de varios núcleos de población a regiones de otro estado. La construcción de esta presa se inició en la década de 1960 y se terminó en 1989 con el cierre de la cortina. Quedaron sumergidos 250 kilómetros cuadrados de las tierras más fértiles de los municipios de Ojitlán, Usila, Valle Nacional y Jalapa de Díaz, municipio mazateco.

Cabe aclarar que no rechazamos la modernidad, como la construcción de este tipo de obras, que sin duda alguna ha beneficiado a otros pueblos, pero sí pedi-

mos ser partícipes de los beneficios, pues no es posible que muchas comunidades afectadas por estas obras no cuenten con luz eléctrica que ha generado la planta hidroeléctrica, cuando ésta se lleva a otras regiones del país. Exigimos entonces ser los beneficiarios prioritarios del usufructo de nuestros recursos naturales.

PROYECTO USILA

Las nuevas condiciones sociales y políticas que predominan en el país, así como los grandes cambios que se están dando en todo el mundo, han obligado a que en las comunidades indígenas también se observen movimientos con nuevas y variadas estrategias en defensa de la identidad y en busca de un desarrollo propio, que nos permita adaptarnos a estos cambios y romper con las humillantes relaciones de sometimiento en que hemos vivido.

¿Cuándo y quiénes iniciaron este proyecto?

El proyecto lo iniciamos, como ya fue dicho, en la cabecera municipal de San Felipe Usila, en 1984, un pequeño grupo de técnicos, egresados de diferentes instituciones educativas del país, preocupados por la incertidumbre de la vida de nuestros hermanos. Desde el inicio, contamos con el apoyo de la Dirección General de Culturas Populares, que en ese entonces dependía de la Secretaría de Educación Pública. El apoyo inicial consistió en la contratación de un equipo de tres personas: una promotora cultural, un agrónomo y el coordinador. Posteriormente, en 1986, nos incorporamos otros cinco chinantecos, ampliando la cobertura del Proyecto Usila a otros dos municipios: Valle Nacional y Ojitlán.

Desde su origen, el proyecto fue concebido como un espacio de reflexión y análisis de la problemática chinanteca, y de búsqueda de respuesta a las tantas necesidades e inquietudes de una comunidad marginada y dividida.

La fortaleza cultural y espiritual, así como la estructura social de Usila, se desarrolla y descansa sobre la actividad agrícola. Ésta ha creado un conjunto de conocimientos que los chinantecos aplicamos al uso y aprovechamiento de la naturaleza, y un sistema de símbolos y de relaciones con la tierra, como el régimen de tenencia comunal, e instituciones, como el Consejo de Ancianos, y formas de organización del trabajo, como el *tequio* y la ayuda recíproca. Consideramos que cualquier

proyecto de desarrollo indígena debe sustentarse en estos principios si se aspira a la participación de las comunidades en el desarrollo.

La estrategia metodológica usada en la promoción del proyecto fue convocar a pequeños grupos gremiales, empezando con los ancianos, para fortalecer su autoridad y reconstituir el Consejo de Ancianos. Asimismo, hicimos reuniones con los médicos tradicionales, hueseros y parteras, tanto para la reivindicación de sus conocimientos y prácticas, como para el registro de ellos. El resultado de las reuniones con los médicos tradicionales fue la publicación de un pequeño libro financiado por la Dirección General de Culturas Populares.

Con el apoyo de los narradores, pudimos recuperar y registrar cuentos, mitos y leyendas, que nos permitieron ampliar y profundizar nuestro conocimiento de la cosmogonía chinanteca. Estos materiales recopilados fueron traducidos al español para la publicación de otro libro, también financiado por la institución ya mencionada.

Posteriormente, realizamos reuniones con los campesinos usileños para explicar el trabajo que pretendíamos llevar a cabo. Como resultado de esas reuniones, surgieron personas muy interesadas que enriquecieron el contenido del Proyecto Usila, promoviendo la diversificación de las actividades productivas para hacer frente a la dependencia de un solo cultivo comercial, como era el caso del café y el tabaco. En sí, el proyecto tomó fuerza al incorporarse estas personas como promotores naturales.

Promoción del cultivo de la vainilla y los primeros grupos

De los tres cultivos que se promovieron: la domesticación del *tepejilote*, el cacao y la vainilla, la plantación de ésta última fue la que tuvo mayor respuesta en la comunidad.

La vainilla es una orquídea cuyo nombre científico es *Vanilla*. Se trata de una planta trepadora nativa de nuestra selva, que nuestros abuelos conocían y utilizaban desde hace siglos para aromatizar ciertas bebidas, como el “popo” (preparada con atole de maíz y espuma de cacao, ofrecida en las grandes celebraciones), el tabaco y para el uso cosmético. Las mujeres la utilizan para perfumar el aceite de mamey (*pixtle*) con el que se lustran el cabello para mantenerlo largo y negro. En la Chinantla hemos encontrado cuatro especies silvestres, una de las cuales tiene uso comercial, que es la *Planifolia*.

A pesar de que esta planta se conoce en la Chinantla desde la época prehispánica, nunca se explotó para su comercialización. Si bien se generó un conocimiento asociado con su cultivo, éste se perdió, por lo que hubo que enviar un ingeniero agrónomo a Papantla, una población del estado vecino de Veracruz, para integrar un expediente técnico sobre su cultivo y manejo. Para completar este expediente, fue necesario realizar varios viajes. Cabe mencionar que esa población tiene una tradición de siglos en el cultivo de este producto aromático, que en décadas pasadas convirtió a México en el principal productor mundial.

En el año de 1985 se inició la domesticación y cultivo de la vainilla en la cabecera municipal de San Felipe Usila, con un grupo reducido de 27 campesinos. El cultivo parte de la tesis de aprovechar los recursos de la selva sin destruirla, por ello se impulsa su plantación en los *acahuales* que limitan con la selva, o sea, en las áreas montañosas, con la idea de recuperar estos terrenos y también establecer un ordenamiento territorial y ecológico.

La integración del primer grupo interesado en cultivar esta orquídea fue un hito en la comunidad, si se considera que se constituyó al margen de posiciones religiosas y políticas. La plantación se estableció en una parcela de seis hectáreas, en un *acahual* que apenas rebasada un año de reposo. La modalidad que se acordó fue la de manejar la parcela en forma colectiva y el material vegetativo se extrajo directamente de la selva. También con esta acción se registró un hecho histórico, ya que por primera vez una especie silvestre se domesticó y se cultivó con un propósito comercial y ecológico.

A finales de 1985 se formaron cinco nuevos grupos: dos en Paso Escalera, uno en Arroyo Iguana, uno en Cerro de Hoja y otro más en Santiago Tlatepuzco. Todos ellos con la misma modalidad de plantaciones colectivas. En total, 125 chinantecos involucrados en una superficie de 20 hectáreas.

Con la incorporación de estos nuevos grupos, fue necesario invitar a un técnico-investigador de Papantla para la capacitación sobre el cultivo y manejo de vainillales. De manera paralela a estas acciones, se presentó ante la Dirección General de Desarrollo Agropecuario, Forestal y Pesquero (hoy Secretaría de Desarrollo Agropecuario y Forestal) del gobierno de Oaxaca el proyecto del cultivo de vainilla. A un año (agosto de 1986) de la presentación del proyecto al gobierno estatal, se recibió el primer apoyo económico por la cantidad de 3 mi-

llones de pesos, recursos asignados para el mantenimiento de 20 hectáreas de cultivos de vainilla. Este apoyo significó, no sólo para los productores sino para la comunidad de Usila, un estímulo y un impulso determinantes para esta nueva actividad.

Tres meses después se constituyeron 33 nuevos grupos comunitarios chinantecos, que sumaban 625 campesinos de 11 comunidades del municipio de Usila, con una superficie de 100 hectáreas y una densidad de 1 500 plantas por hectárea. Cabe aclarar que en una plantación comercial intensiva, la densidad va de dos hasta cuatro veces esta cantidad, pero en nuestro caso se aplicó el criterio de recuperación de los *acahuales*.

Con esta explosiva incorporación de campesinos al nuevo cultivo, el problema de asistencia técnica y asesoría organizativa hizo crisis ante la falta de personal técnico con experiencia en un proceso como éste. Las largas y fatigosas jornadas que implicaban recorrer estas comunidades, por la difícil topografía chinanteca, contribuyeron a que no se diera una adecuada asistencia técnica, por lo que los cultivos no prosperaron y se salieron de nuestro control. Como consecuencia, las plantaciones de los primeros grupos no tuvieron desarrollo y muchos bejucos se pudrieron, aunque habíamos seguido todas las recomendaciones de los técnicos de Papantla. Uno de los errores fue que se siguió el patrón de cultivos practicado en la población mencionada, donde las condiciones ambientales y de suelo son diferentes a las de Usila. Otro error fue haber sembrado en un lugar de poca sombra, en un *acahual* muy tierno, donde las plantas se secaron por exceso de sol, cuando los esquejes (pedazo de bejuco para reproducir) se habían extraído de la selva, lugar de mucha sombra y humedad. Por todas estas dificultades, en algunas comunidades abandonamos las plantaciones y en otras se siguió trabajando, sobre todo en aquéllas en donde había más disposición, disciplina y progreso en la comprensión del concepto de la agricultura que se quería impulsar, esto es, una agricultura de tipo sustentable, ecológica, cultural y económica.

La experiencia frustrante, que nos había dejado este primer intento, nos sirvió para las futuras plantaciones. En las comunidades donde se abandonaron las primeras plantaciones, se volvieron a sembrar con la misma modalidad (parcela colectiva), pero con una readecuación, por la experiencia reciente. Se plantó en un *acahual* con cierto desarrollo, donde la sombra era de un 40 por ciento.

Primera etapa del proceso organizativo

Hasta esta etapa del proyecto, no existía en la Chinantla ninguna organización legalmente constituida, por lo que era muy difícil conseguir financiamiento y apoyo de las instituciones gubernamentales. De ahí surgió la necesidad y la importancia de constituir una organización que aglutinara a los vainilleros para fortalecer su capacidad de gestión.

Se solicitó el apoyo del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) para asesorarnos en materia organizativa. Con la asesoría de los antropólogos de este centro, se integró un comité que representó a todos los grupos vainilleros. Después de varios talleres informativos y de organización, en noviembre de 1987 se creó la **Unión de Comunidades Vainilleras de la Chinantla** con la participación de más de 600 productores. La directiva de esta Unión fue elegida en forma directa en una asamblea general de vainilleros, en la que todas las comunidades quedaron representadas. Previamente, los productores de cada comunidad, junto con los antropólogos del CIESAS y los técnicos del Proyecto Usila, realizamos un taller para elaborar y lograr por consenso un reglamento interno que pudiera regir a la Unión.

Gracias a la constitución de esta Unión, posteriormente conseguimos recursos del Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL), que es una instancia del gobierno federal, por un monto de 105 millones de pesos y otros 50 millones por parte del gobierno estatal. Estos apoyos fueron determinantes para el mantenimiento de 120 hectáreas de vainillales. Cabe destacar que, por primera vez en Usila, estos recursos fueron entregados directamente a los campesinos, rompiendo la práctica ya tradicional de la intermediación de los líderes, aunque la forma como se autorizó el apoyo causó confusión entre los campesinos, porque en la nómina sólo se incluía a los representantes de cada grupo. El argumento gubernamental fue que pocos productores firmaran la nómina para no propiciar tanto papeleo; pero todos recibieron el dinero que les correspondía. El desconocimiento institucional sobre la susceptibilidad indígena a veces provoca conflictos, constituyendo este caso un ejemplo de ello.

Este pequeño incidente, de la repartición del apoyo económico entre los productores, fue aprovechado por algunos líderes locales que, ante la movilización masiva de los campesinos e intuyendo la posibilidad de

perder el control político, reaccionaron magnificando el problema. Conocedores de la psicología usileña y heridos por el desplazamiento, iniciaron una campaña subterránea de desacreditación del personal técnico del Proyecto Usila.

La modalidad de entrega de recursos en asamblea fue la que suscitó la inconformidad de esos líderes de la comunidad; inconformidad que, más tarde, provocó la división de la organización en dos: **Unión de Comunidades Vainilleras de la Chinantla** y **Sector Vainillero** (grupo disidente). Cada una de ellas se quedó con igual número de campesinos.

La dispersión de las parcelas, aunado con lo accidentado del terreno y la incorporación de tantos campesinos al cultivo de la vainilla, representaba un verdadero problema para el reducido número de personal técnico, pese a que ya se contaba con dos ingenieros agrónomos. Problemas en la capacitación y dificultades en la organización, sumados con la falta de más apoyos económicos a los campesinos para el mantenimiento de sus plantaciones, repercutieron en el desánimo y descontento de los productores, situación que también fue aprovechada por los líderes mencionados para dividir aún más a los vainilleros. A pesar de estos problemas, otras comunidades de Usila y de los municipios de Ojitlán, Valle Nacional, San Pedro Sochiapan y San Pedro Ixcatlán (municipio mazateco) se integraron al proyecto.

Esto significó, por un lado, una mayor demanda de capacitación y organización y, por otro, una mayor capacidad de gestión de recursos económicos para atender las necesidades que reclamaban los productores. El difícil acceso a las comunidades chinantecas, por la inexistencia de caminos, impedía una atención continua en capacitación, asistencia técnica y asesoría organizativa a los productores de estas nuevas comunidades, aunque la experiencia de Usila permitió modificar la metodología aplicada hasta entonces. La modalidad de parcela colectiva se convirtió, por lo pronto, en una estrategia que nos facilitó la asistencia y supervisión técnica de las plantaciones.

En 1989 llegó un grupo de investigadores, biólogos y antropólogos del Programa de Aprovechamiento Integral de Recursos Naturales (PAIR), algunos de ellos ligados a la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), con el propósito de realizar investigaciones en la selva chinanteca, apoyar técnicamente con sus estudios a los productores de vainilla y, al mismo tiempo,

promover el proyecto de diversificación y mejoramiento de cafetales. Cuando llegaron a nuestra región, los recibimos cordialmente y se integraron pronto al Proyecto Usila. De esta manera iniciaron sus trabajos de investigación: uno de ellos en el desarrollo y polinización de la vainilla; otro, dedicado al estudio de árboles maderables y plantas curativas. Durante dos años, estuvimos trabajando en forma coordinada con este grupo, siendo simples informantes de los conocimientos de nuestros recursos, esto es, dándoles todas las facilidades para que realizaran sus estudios; estudios que sólo significaron beneficios para sus *curricula* académicos y promoción política, ya que nuestras comunidades no tuvieron ningún provecho de ello.

Las asociaciones agrícolas locales

Conscientes de que las organizaciones incipientes eran sumamente frágiles, a fines de 1989 dedicamos nuestros esfuerzos para darles formalidades necesarias para su fortalecimiento. Fue así como en cuatro municipios se constituyeron **asociaciones agrícolas locales**, para representar a los vainilleros de cada uno de ellos.

Al año siguiente se creó la **Unión Regional de Asociaciones Agrícolas Locales** para formar un solo frente y, así, poder tener mayor representatividad y capacidad de gestión. Lamentablemente esta Unión no pudo consolidarse por falta de coordinación entre las asociaciones componentes. Se acordó que el domicilio social de esta Unión se estableciera en la ciudad de Tuxtepec, por ser un centro de convergencia de los cuatro municipios. Al cabo de unos meses y por esas circunstancias, la Unión se desintegró de manera natural. Otro de los factores de esa desintegración fue la falta de recursos económicos que permitieran a los representantes de las asociaciones movilizarse para cumplir con la labor de gestión.

Sin embargo, la **Asociación Agrícola de Usila** siguió trabajando, pero ya en forma independiente. De esta manera se logró avanzar rápidamente, pues conseguimos más apoyos económicos para el mantenimiento de nuestros vainillales. En 1991 obtuvimos créditos para establecer nueve viveros de vainilla, cacao y café para futuras plantaciones de vainilla, cacao y mejoramiento de cafetales. Para dichos viveros nos apoyaron los investigadores del PAIR.

En 1990 se logró la primera cosecha de vainilla, alrededor de 700 kilogramos del producto verde, de las

plantaciones iniciales. Esta nueva etapa del proceso nos obligó a enviar a un técnico del Proyecto Usila a la ciudad de Papantla para capacitarse en las técnicas del proceso de beneficio (deshidratación). Con la asesoría de este técnico se capacitaron a otros cuatro chinantecos de Usila. Al no conocer el mercado de la vainilla ni su comercialización, decidimos vender esta primera producción a los compradores particulares de Papantla, al precio que ellos fijaran, ignorando totalmente los precios de este producto aromático en los mercados mundiales, ya que la vainilla es un producto de exportación.

En 1992 la Asociación Agrícola de Usila firmó un convenio de capacitación con la Asociación del Ejido 1o. de Mayo del Municipio de Papantla. Es así como fueron a capacitarse dos compañeros nuestros en el beneficio tecnificado de vainilla (beneficio con horno deshidratador). Esta capacitación fue totalmente práctica y tuvo una duración de tres meses y medio, durante dos años. Para ello llevamos nuestra vainilla verde hasta dicha comunidad, a fin de que los compañeros aprendieran con nuestro producto. El traslado de Usila a Papantla significa 12 horas de camino, entre vías de terracería y de asfalto. Esto implicaba un alto costo, como es el acarreo del producto, pasajes y viáticos de los técnicos. El importe del traslado de la vainilla fue cubierto por la organización de Usila y los viáticos de los técnicos fueron pagados por la Dirección General de Culturas Populares.

A partir de la cosecha de 1993, el beneficio de nuestra vainilla se hizo en la comunidad de Usila, en forma rústica, esto es, con técnicas de asoleo directo, ya que aún no contábamos con horno deshidratador. En esa ocasión, el volumen fue de 3.5 toneladas de vainilla verde, que se tradujo en 400 kilogramos de vainilla seca. En ese beneficio se generaron 30 empleos temporales.

Problemas de división de las asociaciones agrícolas y la experiencia Usila

Desde 1992 empezaron a manifestarse marcadas diferencias tácticas entre los técnicos del Proyecto Usila y los investigadores del PAIR que, con su protagonismo en el proceso social y organizativo, vendrían a ocasionar una nueva fractura en la asociación y en el equipo técnico del Proyecto Usila.

En esta división mucho tuvo que ver el coordinador del grupo de investigadores del PAIR, que lejos de seguir sus tareas de investigación, como se había convenido, fue inmiscuyéndose en la asociación. Previamente,

en 1991, creó en forma secreta y a espaldas de los productores a una figura jurídica dentro de la asociación, en contubernio con la directiva de ésta. Muchos recursos se consiguieron a través de esta figura, recursos que no llegaron a los campesinos, pues fueron a parar en manos de la directiva y del coordinador de investigadores, que fungía como presidente del Consejo de Vigilancia. Los campesinos se enteraron de esta acción y de los malos manejos de los recursos recién en 1993, lo que provocó la fragmentación de la asociación en tres grupos y, con ello, se interrumpió el avance que teníamos. De esta fragmentación se desprendieron dos grupos, que más tarde se constituirían en nuevas organizaciones: **Chinantecos Unidos** y **Flor de la Vainilla**, la primera con 25 campesinos y la segunda con 60. Realmente eran los que habían avanzado más en el trabajo, pues muchos de los empadronados en la asociación tenían plantaciones descuidadas.

Esta división de la asociación repercutió en el equipo técnico del Proyecto Usila, ya que dos de los técnicos fueron cooptados por el coordinador del PAIR y permanecieron con lo que quedó de la asociación y otros nos quedamos con los grupos que se separaron; los asesoramos para su constitución legal y, desde esa fecha, hemos trabajado con ellos. Este acontecimiento fue traumático para nosotros, técnicos y campesinos chinantecos, pues nos hizo cuestionar nuestra capacidad de organizarnos y de establecer nuestro proyecto de desarrollo.

También la organización **Sector Vainillero** se fragmentó, en 1994, en tres grupos por el mismo problema de malos manejos de dinero por parte de la directiva. De él se desprendieron dos grupos que más tarde se constituyeron en dos nuevas organizaciones: **Mutualidad Chinanteca** y **Morada de Colibrí**.

La **Asociación Agrícola de Valle Nacional** tuvo el mismo final, pues se separaron dos grupos para formar nuevas organizaciones: **Chinantecos en Lucha**, con 210 productores de 12 comunidades y **El León Vainillero**, con 45 productores. La asociación se quedó con los productores de dos comunidades: Arroyo de Banco y San Antonio Ocote, que más tarde también se desintegraron.

Las **asociaciones de Ojitlán** y **San Pedro Ixcatlán** también se desintegraron para formar nuevas organizaciones; dos en **Ojitlán** y una en **Cerro Quemado**, Ixcatlán. Este proceso de desunión fue como una especie de reacción en contra de la política divisionista del PAIR.

Intervención estatal: las organizaciones actuales

El cultivo de la vainilla se ha extendido en todo el norte del estado de Oaxaca, en más de 50 comunidades de la región chinanteca y zapoteca, y han surgido alrededor de 60 organizaciones abanderando la plantación de este producto aromático.

Por este impacto social y regional del cultivo también era de esperarse que surgieran intereses políticos y se integraran al proceso nuevos agentes externos, que no sólo desconocen todo el proceso productivo, sino también el social y, carentes de ética y compromiso, hayan aprovechado el capital social y productivo prostituyendo el objetivo original del proyecto. Ahora, la gente siembra vainilla más por los apoyos económicos que reciben que por el aspecto productivo, social y ecológico, por lo que no ha habido la producción que justifique los recursos recibidos y la superficie que supuestamente se informa.

Actualmente hay dos organizaciones a nivel regional que aglutinan a las organizaciones vainilleras. Cada una de estas organizaciones actúa por su lado y sus directivas no tienen ninguna relación. En 1994, el gobierno estatal impulsó la creación del **Consejo Regional de Productores de Vainilla de la Cuenca del Papaloapan**, con el propósito de que fuera la ventanilla para acceder a los recursos económicos. Para su creación participaron varias dependencias de los gobiernos estatal y federal, entre ellas, el INI, a través del Centro Coordinador de la Chinantla; la Secretaría de Desarrollo Agropecuario y Forestal (SEDAF), la Secretaría de Agricultura, Ganadería y Desarrollo Rural (SAGAR) y la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL). El Consejo reúne a 50 organizaciones vainilleras. El que lo preside es un abogado que no se dedica a la actividad agrícola y mucho menos a la vainilla.

A raíz de la mala administración y de los abusos cometidos por el presidente del Consejo, las dependencias que impulsaron su creación ya no respaldan muy bien sus acciones.

En 1996, el INI creó el **Fondo Regional Vainillero**, para que a través de éste los vainilleros pudieran canalizar sus proyectos y recibir financiamiento. Este Fondo se transformó posteriormente en la **Unión de Organizaciones Vainilleras Indígenas del Papaloapan, Sociedad Civil**, en el que personal del INI constituye el secretariado técnico de la Unión. Aglutina a 23 organizaciones, algunas de ellas también están afiliadas al Consejo.

Esta Unión, a diferencia del Consejo, cuenta con un equipo de técnicos, todos ellos provenientes del INI y colocados a instancias del mismo. Cabe mencionar que ninguno de los técnicos es indígena. Con la creación de la Unión, el INI desconoce al Consejo como la única ventanilla para canalizar recursos.

Si bien todavía existe una gran debilidad en las dos organizaciones regionales ya mencionadas, pues muchas de sus acciones son aún excluyentes, pensamos que, con una capacitación organizativa y administrativa de nuestros dirigentes y de los propios productores, se fortalecerá nuestra capacidad de gestión para que las acciones sean más democráticas y evitar así la corrupción de nuestros dirigentes.

¿DÓNDE RADICA LA FUERZA DEL PROYECTO USILA?

Nuestra propuesta se fundamenta en armonizar los elementos propios de la cultura chinanteca con los ajenos para perfilar nuestro futuro. Hay que señalar que nuestra posición frente a los cambios que implica la modernidad no es de rechazo, sino cómo asimilar y conciliar esos elementos con los nuestros. Por eso planteamos la necesidad de reforzar nuestras propias formas de organización, nuestros conocimientos en el uso y manejo de los recursos naturales, porque los consideramos fundamentales y responden a la percepción y concepción del hombre como un elemento más de la creación.

El proceso organizativo, que iniciamos en 1985, y la reflexión con los integrantes de nuestras comunidades nos ha llevado a cuestionarnos sobre temas tales como el significado de la vida, de la tierra y de la naturaleza, elementos esenciales en que se sustenta la cultura chinanteca. El Proyecto Usila ha estado ligado desde un principio a estos cuestionamientos, lo que permitió que se socializara con nuestra gente. Empezamos con una comunidad y después de 14 años se han incorporado cerca de 60, que involucran alrededor de 3 000 campesinos, entre chinantecos, la mayoría, mazatecos y cuicatecos, indígenas con los cuales compartimos los mismos problemas.

Cuando comenzamos con el Proyecto Usila no había una sola organización constituida en forma jurídica, ahora hay dos organizaciones a nivel regional con 50 organizaciones de productores, que en promedio tienen cada una de ellas entre 30 y 200 socios.

Actualmente cuatro organizaciones producen vainilla, todas ellas asesoradas por Proyecto Usila. La ex-

portación que se realizó en 1996 corresponde a la producción de tres de estas cuatro organizaciones. Éstas son: **Flor de la Vainilla**, **Chinantecos Unidos**, **Chinantecos en Lucha** y **Cerro Quemado** que, en conjunto, suman 500 productores. Las dos primeras organizaciones son de San Felipe Usila, la tercera de Valle Nacional y la última del municipio de San Pedro Ixcatlán, perteneciente a la región mazateca.

Estamos convencidos de que nuestro desarrollo va a depender de nosotros mismos y no de agentes externos. En la medida en que todos nosotros estemos convencidos de esto, en esa medida avanzaremos; de ahí que sea muy importante continuar provocando estas reflexiones en nuestros hermanos. Desde luego, los apoyos externos serán de gran ayuda para lograr el desarrollo que siempre hemos soñado.

Vainillales y cafetales

En lo que respecta a la vainilla, ésta representa una alternativa productiva ecológica fundamental, porque permite un aprovechamiento de los *acahuales*, además de poseer un alto valor comercial, que puede significar para nosotros, los chinantecos, un ingreso adicional.

El supuesto que motiva el sistema agroforestal de la vainilla es la protección de las áreas selváticas y las deforestadas para el restablecimiento forestal escalonado. En la medida en que se desarrollan los arbustos (tutores de la vainilla), los árboles de sombra, el *acahual* se vuelve forestal y el suelo recupera la fertilidad. Se construye así un esquema de varios pisos de vegetación, que tiene una analogía con la estructura original de la selva.

El sistema agroforestal permite asociar varias especies productivas en una sola área; por ejemplo, vainilla con palma camedor e *ixtle* (pita) y vainilla con café. De esta manera se logran otras fuentes de ingreso para nuestras familias y no se depende exclusivamente de un solo producto, como ha ocurrido con el cultivo del tabaco y actualmente del café. Asimismo, como uno de los problemas básicos de la región es el alto consumo de leña como combustible para la preparación de nuestros alimentos, debido a que en muchas comunidades ésta es la única fuente de energía para cocinar, el sistema agroforestal tendrá, entre otras expectativas, que responder a este respecto.

En cuanto a la cafecultura, Valle Nacional es el municipio más importante, destacándose las comunidades de Rancho Grande, Mirador, Cerro Armadillo y Arroyo Blanco. Rancho Grande tiene sus cafetales a al-

turas que van desde los 800 hasta los 1 100 metros, obteniendo un café de muy buena calidad.

En la mayoría de los cafetales el cultivo se realiza en forma intensiva y con productos agroquímicos. Sin embargo, el manejo que se ha venido dando a los vainillales, así como la realización de los talleres de capacitación e intercambio de experiencias, que hemos tenido con campesinos de otras regiones de Oaxaca y de otros estados, como es el caso de la Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo (UCIRI) y campesinos del Proyecto de la Sierra de Santa Marta, nos ha hecho más conscientes del cuidado que se le debe dar a la selva. Por ello, en muchas comunidades surgen campesinos interesados en la producción de café orgánico y sus cafetales ya están en proceso de reconversión.

En dichas comunidades las plantaciones de café ayudan a conservar el suelo y la vegetación. Los cafetales, al igual que los vainillales, forman un cinturón de amortiguamiento en la periferia de la zona montañosa, ya que se aprovechan las laderas de los cerros para el cultivo de este producto aromático.

En Usila se ha certificado una superficie de 100 hectáreas de cafetales para promover la comercialización del grano en el mercado orgánico. Paralelamente a esta promoción, también se está logrando consenso con varias organizaciones chinantecas para impulsar la instalación de una planta de beneficio seco de café en nuestro territorio. Esto es necesario, ya que el café de exportación tiene que enviarse en la presentación "oro".

No nos cabe duda de que el sistema agroforestal de la vainilla y del café serán determinantes para impulsar el desarrollo de la Chinantla en forma sustentable.

OBSTÁCULOS

Rentabilidad del cultivo de la vainilla

El cultivo de la vainilla es una actividad a mediano plazo, pues empieza a producir a los cuatro años y puede tener una vida productiva de hasta 15 años, si se maneja la plantación en forma adecuada. Con el sistema que usamos, es decir, asociado con otras especies y con una densidad de 2 000 plantas por hectárea, se pueden cosechar 800 kilogramos de vainilla verde que, beneficiada, serían 120 kilogramos. Si se vendiera a 50 dólares por kilogramo, se obtendría un ingreso de 6 000 dólares, que implicaría una ganancia de 3 000 dólares anuales. Desde luego, nuestra producción por hectárea ha sido mínima; lo más que se ha alcanzado, en algunas planta-

ciones, son 300 kilogramos de vainilla verde; esto por falta de mayor capacitación, asistencia técnica y recursos económicos para el mantenimiento de los vainillales.

Comercialización de nuestros productos

Vender la vainilla fue una tarea muy difícil porque siempre hemos vendido el chile seco, el café, el tabaco y todo lo que producimos a los intermediarios que llegan a nuestras comunidades. Desconocemos totalmente los canales de comercialización y los precios de los productos en los mercados. En el caso de la vainilla, comercializarla fue más difícil, pues no se puede vender en la región por ser un producto que no es muy apreciado en nuestro país, por lo que su mercado es muy reducido. En cambio, en el extranjero sí existe mercado, ya que es utilizada en la industria de la repostería, perfumería y farmacéutica.

Desde 1992 empezamos a cosechar vainilla de las primeras plantaciones, que se fue sumando con las producciones de 1993, 1994 y 1995. Todo este volumen lo teníamos en bodega y había que revisarlo constantemente para impedir que le afectaran plagas; lo que significó una pérdida considerable tanto del mismo producto, como por los jornales que implicó su cuidado durante tres años.

A partir de 1995 se intensificó la búsqueda de mercados, con diferentes empresas transnacionales con sede en nuestro país y con otras fuera de México. Se enviaban muestras y más muestras y nunca teníamos respuesta positiva. A fines de ese año, conocimos a un empresario del país que se mostró muy interesado en apoyarnos para la comercialización. Así, empezamos un largo proceso de negociación con un cliente estadounidense. Uno de nuestros técnicos negoció los términos de la transacción comercial.

Se enviaron muchas muestras del producto y, después de varios meses, nos solicitaron el certificado orgánico, documento que no teníamos, pues nunca nos enteramos que se requería de algún certificado para vender dicho producto. Nosotros lo habíamos ofrecido como vainilla natural, porque en su producción y beneficio no se utiliza ningún producto químico. Es así como nos enteramos que nuestra vainilla era orgánica y que requería del certificado respectivo. No sabíamos con quién acudir para obtener este certificado; lo investigamos y entramos en contacto con varias empresas particulares y académicas.

En ese momento no fue fácil certificar la vainilla porque ya estaba cosechada. La certificación es un proceso riguroso que abarca la etapa de producción y el procesamiento; se hacen visitas de campo y análisis de tierra y fruto en un laboratorio especializado. A mediados de 1996, el Centro Universitario Certificador de Productos Orgánicos (CUCEPRO) de la Universidad de Colima, México, envió, a petición nuestra, un investigador a las plantaciones, para realizar un recorrido de inspección. Tres meses después, obtuvimos el certificado correspondiente.

Con ese documento se pudo formalizar la transacción comercial y se envió una copia al cliente. A fines de 1996, luego de una serie de negociaciones, nos llegó una orden de pedido. Se aceptó como instrumento de pago una carta de crédito a 30 días. Era un riesgo en el sentido de que cobraríamos el importe de la operación después de embarcar el producto. A finales de enero se exportó la vainilla y 30 días después tuvimos nuestro dinero, tal como fue convenido. Para el equipo técnico del Proyecto Usila y para los productores, éste fue un evento de suma importancia ya que habíamos logrado, por vez primera, realizar una operación de exportación y sin intermediarios.

Con esa operación llegamos a pensar que teníamos un mercado seguro para la vainilla y que pronto se iría la nueva cosecha; pero, para nuestra sorpresa, la cosecha de 1996-1997 no se pudo exportar, pues el gran productor mundial, Madagascar, ofertó su producción de 1996 en el mercado estadounidense a un precio muy por debajo del que nosotros habíamos vendido. El bajo precio ofertado por ese país se debió al hecho de que sus habitantes practican este cultivo en forma intensiva y con mucha tecnología; en cambio, el nuestro está más orientado a la conservación de nuestros recursos naturales, por lo que la producción no es en gran escala.

CONCLUSIONES Y REFLEXIONES

Cuando empezamos a hablar de la domesticación y del cultivo de la vainilla como una opción para diversificar las actividades productivas y como una alternativa para regenerar nuestros *acahuales* y ampliar la zona de amortiguamiento de nuestra selva, la iniciativa fue más bien desdeñada, a ella sólo respondieron 27 campesinos. Ya estaba arraigado el uso de los fertilizantes e insecticidas químicos y la producción que promovíamos los técnicos del Proyecto Usila no concordaba con la

utilización de estos productos agroquímicos. Recibimos muchas críticas de nuestra gente: cómo era posible que personas capacitadas promovieran nuevamente el uso de la tecnología tradicional para producir, que implicaba un mayor esfuerzo físico. Se había perdido, sobre todo entre los jóvenes, el amor a los recursos naturales. Había que remar contra corriente para que nuestra gente tuviera conciencia de la necesidad y de la importancia que implicaba proteger nuestros recursos naturales.

Hoy, como nos dicen los visitantes que han observado las plantaciones de vainilla con pita, palma camedor, café y la introducción de árboles maderables, frutales y plantas medicinales en estos vainillales, los chinantecos se han apropiado de sus cerros.

Actualmente tenemos más vainilla, más pita y más área de amortiguamiento que antes. También hay mayor conciencia con respecto al cuidado de la selva, los incendios han disminuido y se tiene mayor control en el uso de productos agroquímicos.

Tenemos una planta para el beneficio (deshidratación) de la vainilla y se están construyendo otras dos. Pronto tendremos una planta de extracción de la esencia de la vainilla orgánica, la mejor vainilla del mundo. También en poco tiempo tendremos una planta beneficiadora de café. Ya logramos comercializar nuestra vainilla en el mercado exterior y pronto exportaremos café orgánico.

Los protestantes ya consumen las comidas y bebidas relacionadas con las celebraciones religiosas; las mujeres de nuevo utilizan sus artículos de adorno, como aretes y collares, y sus huipiles. El Consejo de Ancianos nuevamente tiene presencia y sigue resguardando la cultura chinanteca.

Hoy existen muchas organizaciones con nombres chinantecos. Nosotros, lamentablemente no todos, tenemos mejores oportunidades y perspectivas, sin renunciar a nuestra identidad. Los maestros están más conscientes de la importancia de la educación bicultural, una educación de indígenas y no para indígenas como dicen los maestros usileños. Hay mayor participación de la población en todo los ámbitos que repercuten en la comunidad.

También necesitamos mayor respaldo en asistencia técnica y formación de cuadros técnicos comunitarios para consolidar nuestras organizaciones. Requerimos apoyos para consolidar el mercado de la vainilla y para encontrar un buen mercado para nuestra próxima producción de café orgánico.

En suma, tenemos la oportunidad de demostrarnos a nosotros mismos que sí podemos lograr nuestro propio desarrollo, un desarrollo compatible con la cultura chinanteca. Por eso, el Proyecto Usila es un retorno al pasado, a las mejores tradiciones chinantecas, como arma para luchar por un futuro mejor.



Anexo I: Testimonios

Logros y dificultades

En el taller celebrado en Cerro Armadillo, Valle Nacional, uno de los campesinos opinó con respecto a la diversidad de las actividades productivas:

La actividad más importante es el cultivo del café, pero existen problemas de broca en las plantaciones. Hay necesidad de introducir otros cultivos. Se trabajó con el cacao hace unos años, pero el cultivo no prosperó por falta de asistencia técnica; después sembramos vainilla, algunas plantaciones ya están produciendo, pero también hay problema de plagas. El año pasado sembramos pita, no sabemos si va a prosperar, aunque se le está dando mantenimiento.

En relación con los recursos, expresó:

Los pocos recursos recibidos por parte de las instituciones gubernamentales no son suficientes. Sabemos que existen fundaciones, como el Banco Mundial, que otorgan recursos al gobierno para que nos apoye, pero no nos llegan.

Y en cuanto a la salud, aseveró:

Hay problemas graves de salud en la comunidad, niños enfermos que no se han canalizado para su atención médica. Nos hemos acercado al INI, pero no ha habido respuesta. Necesitamos ampliación del Centro de Salud y un mejor equipamiento.

De la diversidad de actividades productivas, otro campesino dijo:

Para obtener mayor ingreso, se plantó la vainilla. En 1996 se cosechó bien y la organización nos la pagó a 30 pesos el kilogramo de vainilla verde. Pero este año ya no hubo mucha producción, ni siquiera cortamos los frutos.

Con respecto a los cafetales, hemos acordado, con la directiva de nuestra organización, conseguir otras variedades para mejorarlos. En Rancho Grande ya tenemos un vivero con las mejores variedades del momento.

Recientemente se integró un proyecto de cría de cerdos para mujeres.

Otro campesino comentó que hace unos cinco años se hizo una reforestación con 25 000 cedros y 2 000 caobas en la comunidad.

Con los cedros tuvimos problema de plagas; en cambio, las caobas se desarrollaron bien. Queremos reforestar más, pero sólo con caoba y roble, ya que son los que pegan mejor. Queremos enviar un proyecto de árboles maderables para preservar la selva. Para ello, nos hemos acercado a varias dependencias.

En relación con este tema, otro campesino manifestó:

La reforestación con árboles maderables sería muy adecuada en las plantaciones de pita, vainilla y café. Se podrían introducir unos 100 árboles por hectárea. Pensamos que la reforestación debe ser en nuestras plantaciones y no una reforestación exclusiva. En nuestras plantaciones, además de proveer sombra, a largo plazo nos generarían ingresos.

En el taller celebrado en Arroyo Tambor, Usila, uno de los campesinos decía que las organizaciones que se constituyen ahora son para gestionar recursos económicos ante el gobierno nada más, pero no vemos actividades que ayuden a levantar a la comunidad.

No se trata de pedir únicamente, sino de amar realmente el trabajo del campo, sólo así podremos avanzar. Los apoyos económicos siempre serán necesarios, sobre todo para iniciar un trabajo. Nuestra gente se emplea como peones de manera que puedan pasar el día, porque si se dedicaran una semana a su propio trabajo, no tendrían para darle de comer a sus hijos. Las organizaciones necesitan de mucho impulso. Aquí somos muy pobres, pero debemos levantarlos; lo que pasa es que no hemos sabido aprovechar los recursos que tenemos, no hemos sabido iniciar un buen trabajo; esto es lo que nos falta.

Anexo II: Aspecto técnico y productivo

Características de la vainilla

La vainilla es una planta de hábito trepador, que posee dos tipos de raíces: las primarias, que se desarrollan a partir de los nudos y se introducen en el suelo; y las secundarias, que brotan de los nudos de la parte aérea, que generalmente se adhieren al tutor, convirtiéndose en alimentarias al llegar al suelo. Las raíces crecen en el suelo de manera superficial.

Las flores se agrupan en racimos que brotan de las axilas de las hojas. Cada planta puede producir de 19 a 20 racimos y cada racimo de 10 a 20 flores, que maduran en forma escalonada. La época de floración es de marzo a abril. Las flores son de tipo hermafrodita y sus órganos sexuales están separados por una membrana llamada *rostelo*, lo que impide la polinización natural, por lo que es necesario hacerla en forma manual.

El fruto es una cápsula carnosa cilíndrica, que alcanza de 15 a 20 centímetros de longitud, de color verde oscuro que al madurar cambia al verde amarillento y se cosecha a fines de noviembre.

Clima y suelos

El clima que impera en la región es cálido húmedo con abundantes lluvias en verano, temperaturas medias anuales de 24°C, mínimas de 18°C y máximas de 26°C. La precipitación anual es de 3 700 mm, con tres meses de sequía, que coinciden con la época de floración de la vainilla.

Los suelos donde se desarrolla el cultivo son de origen calizo, con cierto contenido de materia orgánica y, por lo general, con topografía accidentada. Los terrenos deben tener árboles suficientes para que exista entre 40 y 50 por ciento de sombra bien distribuida en la plantación. Para regularla, se elimina el excedente o, en caso necesario, se plantan nuevos árboles.

A este respecto, se ha favorecido el desarrollo de árboles de la familia de las leguminosas, como son las ingas nativas que, además de ser excelentes proveedores de sombra, proporcionan materia orgánica al suelo, por las hojas que dejan caer; asimismo, estas leguminosas fijan el nitrógeno a la tierra.

Establecimiento y mantenimiento del cultivo

La preparación del terreno consiste en eliminar la maleza, así como los arbustos y árboles sobrantes, dejando sólo los necesarios, y se plantan tutores.

La eliminación de la maleza se realiza en un promedio de tres veces al año. Las hierbas se cortan con machete a una altura de 5 a 10 centímetros con respecto a la superficie del suelo, a fin de restar un poco los efectos de la erosión que provocan las corrientes de agua que forma la lluvia.

Selección y preparación del material vegetativo (esquejes)

Como la vainilla se reproduce por esqueje, éste se obtiene de plantas adultas que, de preferencia, sean menores de tres años, vigorosas y libres de enfermedades, con 80 a 100 centímetros de longitud. A los esquejes se les quitan unas dos o tres hojas de la parte inferior, se les deja reposar por espacio de cinco días para que cicatricen sus heridas y, luego, se plantan.

Siembra y reposición de tutores y esquejes

La siembra se efectúa plantando un esqueje por cada tutor. Para ello, se hace una zanja al pie del tutor con la longitud y profundidad suficientes para cubrir los dos o tres nudos que serán enterrados en forma paralela a la superficie del suelo y el otro extremo, que queda libre, se amarra al tutor con algún material de fácil descomposición. La densidad es variable y oscila entre 1 600 a 2 000 plantas por hectárea.

Los tutores y esquejes que, por alguna razón, se hayan secado, se reponen. Siempre se buscan tutores que sean fáciles de retoñar.

Encauzamiento de guías

Como la vainilla es un bejuco, se hace necesario conducir su guía para que crezca sobre el tutor, sin permitir que suba más allá de la altura en que el productor pueda alcanzarla sin dificultad (de 1.50 a 1.80 m).

Control de plagas y enfermedades

Por lo general se trata de prevenir, realizando un manejo adecuado del cultivo. Cuando se presentan brotes de infección, éstos se eliminan manualmente; sólo en caso extremo se utilizan insecticidas orgánicos para controlar plagas como la chinche roja. Para esto, se elaboran preparados a base de estropajo, higuierilla y girasol silvestre, entre otros. Cuando se trata de enfermedades fungosas, como la roya y pudrición negra (*antracnosis*), se aplica caldo bordelés.

Polinización manual

Consiste en la remoción del *rostelo* con un palillo para poner en contacto la masa del polen con el órgano femenino de la flor. En la polinización de la flor de la vainilla participan preponderantemente los niños, por tener mejor vista y ser más ágiles, y las mujeres.

Prácticas de conservación de suelos

Las prácticas de conservación de suelos más relevantes que se llevan a cabo, además del manejo de sombra y maleza ya comentado, son las terrazas individuales y la preparación y aplicación de abono orgánico.

Terrazas individuales

A fin de permitir la acumulación de materia orgánica al pie de las plantas, se realizan terrazas individuales con piedras y madera muerta, la que se obtiene de la poda de árboles de sombra.

Preparación y aplicación de abono orgánico

El abono orgánico se prepara a partir de desechos vegetales, como la pulpa de café, el tallo del plátano, el estiércol, las hojas verdes y secas, las cenizas y el aserrín, entre otros, que, una vez bien descompuestos, se llevan a la plantación para su aplicación.

Cosecha y beneficio

La cosecha se realiza cuando el fruto llega a su madurez fisiológica, cortando con una navaja los racimos que se transportan al beneficio en costalillos o canastos. El fruto empieza a madurar a fines de noviembre y en lugares más frescos, recién en enero.

Tanto en la cosecha como en el proceso de beneficio se tiene el cuidado de evitar la contaminación del producto, utilizando, en ambos casos, envases, utensilios, equipos y materiales que son exclusivos para el manejo de la vainilla.

El beneficio de la vainilla es la etapa más importante y delicada de todo el proceso de producción, el cual consiste en que el producto reduzca su humedad de un 70 a un 75 por ciento. Una vainilla bien beneficiada se aprecia por el color, el brillo, la flexibilidad y el aroma que adquiere. El proceso de beneficio tarda de dos a tres meses, dependiendo del tiempo, ya que requiere de un proceso de 20 a 25 sudados, esto es, 25 días se asolea, después del marchitamiento en el horno.

Glosario

Acahual. Porción de tierra que se deja descansar más de dos ciclos agrícolas para su uso posterior y que se compone de vegetación secundaria.

Coyol. Árbol de la familia Palmas.

Tepejilote. Planta silvestre que produce una flor comestible, la cual forma parte muy importante de la dieta chinanteca. En nuestra selva existen cuatro variedades comestibles, así como varias de ornato.

Tequio. Trabajo obligatorio y sin goce de salario que realizan los hombres mayores de edad.

BOLIVIA

La historia de nuestra organización: Asociación Nacional de Productores de Quinua	11
Introducción	11
Experiencia organizacional.....	11
Causas para la fundación de la ANAPQUI	11
Proceso organizacional (1964-1983)	12
Intentos de organización.....	13
Fundación de la ANAPQUI	13
Constitución y funcionamiento de la organización.....	14
Ubicación física de la ANAPQUI y sus regionales	14
Relación con otras instituciones afines para la fundación de organizaciones nacionales	14
El sindicato y la participación sindical de la ANAPQUI.....	15
Logros de la organización	15
Autogestión	15
Infraestructura	15
La importancia de la quinua como alimento andino	16
Historia	16
Generalidades	16
Plagas que afectan a la quinua	16
Principales variedades	16
Experiencia de producción y mercado	16
Producción.....	16
Descripción geográfica	16
Clima	17
Uso y tenencia de la tierra	17
Rendimiento y producción.....	17
Marco normativo del PROQUINAT	18
Normas de producción	18
Dificultades: control orgánico y biológico de plagas.....	19
Comercialización e industrialización	20
Comercialización	20
Promoción y difusión de la quinua por la ANAPQUI.....	20
Dificultades en la comercialización	20
Acopio de la materia prima	20
Procesamiento de la quinua.....	21
Procesamiento artesanal.....	21
Procesamiento mecanizado.....	21
Dificultades en el procesamiento de la quinua	22
Mercados	22
Nacional.....	22
Internacional	22
Industrialización	23
Productos industrializados	23
Dificultades en la industrialización	24

ÍNDICE GENERAL

Aspectos sociales y económicos	24
Aspecto social	24
Formación de recursos humanos.....	24
Educación no formal.....	25
Cursos comunales.....	25
Cursos centralizados.....	25
Participación y capacitación de la mujer	25
Educación formal o profesionalización	26
Identidad y cultura.....	26
<i>Willancha chialla</i>	26
Festival de la quinua	26
Elección de la Ñusta de la Quinua	26
Exposición de productos derivados de la quinua.....	26
Danzas y grupos autóctonos.....	27
Comunicación.....	27
Problemas de la patente de la quinua.....	27
Aspecto económico	28
Dificultades.....	28
Obtención y distribución de utilidades	29
Financiamiento y créditos	29
Financiamientos	29
Programa PIAT.....	29
Proyecto Naciones Unidas	29
Proyecto PROCEC	30
Otros proyectos	30
Créditos.....	31
Conclusiones y reflexiones	31
Nota.....	32
Anexo I: Objetivos y estructura de la ANAPQUI.....	32
Anexo II: Secuencia de dirigentes	35
Anexo III: Reconocimientos a la ANAPQUI	35
Bibliografía	35
<i>Nayaruxa chuymaxa ususkakituwa</i> , “A mí me sigue doliendo el corazón” Historia de la Federación de Ayllus y Comunidades Originarias de la Provincia Ingavi	37
Introducción.....	37
Antecedentes.....	37
Situación actual de la provincia Ingavi.....	38
Extensión geográfica y población	38
Economía	38
Clima y altura	38
Creación de la provincia Ingavi	39
<i>Qhipa nayra</i> : Nos ubicaremos en la memoria de los ayllus de Ingavi	39
Estructura organizativa del ayllu	40
Nombramiento de autoridades originarias en el ayllu.....	41
Funciones principales de las autoridades originarias.....	42
El proceso de reconstitución del ayllu y de las autoridades originarias	42
Fase de reconstitución del ayllu.....	43
Motivos para nuestra reconstitución.....	43
El proceso de organización: la formación de FACOPI	44
Fecha de constitución.....	45
¿Qué problemas enfrentamos al comienzo?.....	46
Fase intermedia.....	47
¿Qué problemas enfrentó la organización en esta etapa del proceso?.....	47
¿Cuáles fueron los logros más importantes de la organización?.....	48

ÍNDICE GENERAL

¿Qué influencia tuvieron los éxitos de la organización?.....	49
Estrategias actuales de consolidación.....	50
¿Qué problemas enfrenta actualmente la organización?	50
¿Cómo se encuentra hoy en día nuestra organización en relación con otras?.....	50
Mirando hacia el futuro	51
Reflexiones finales.....	51
Anexo I: Reseña histórica.....	52
La masacre de Jesús de Machaca.....	53
La implantación del sindicato campesino en los ayllus.....	54
Anexo II: Concepción aymara.....	55
Glosario	56
Bibliografía	57
Del fortalecimiento del ayllu a la reconstrucción de la nación Quillacas-Azanaques: Federación de Ayllus del Sur de Oruro.....	59
Introducción	59
El territorio Quillacas-Azanaques.....	59
La importancia de nuestra identidad.....	60
La necesidad de organización desde los ayllus	60
Fortalecimiento del ayllu: el camino hacia el autodesarrollo	61
¿Qué es el ayllu?.....	61
Sistema de organización del ayllu.....	61
Cambios en la organización del ayllu.....	62
La distribución de nuestras mantas.....	63
Después de mucho tiempo: el primer cabildo	63
Del ayllu a la organización étnica	64
Formación de la organización	64
Acta de posesión.....	64
Objetivos de la FASOR.....	65
Generales	65
Específicos	65
Principales actividades de nuestra organización.....	65
Logros importantes en la vida de la FASOR.....	66
Hacia la solución del conflicto territorial	66
Guerra por el territorio: qaqachacas y laymis	66
El conflicto	66
Los esfuerzos de pacificación	66
Experiencias a recordar en la vida de la organización	69
Piedras en el camino de la organización.....	69
La intervención sindical a la FASOR.....	70
Nuestros objetivos actuales son los mismos de cuando se inició la organización	70
Caminando: el actual proceso organizativo.....	70
En defensa de nuestro territorio	71
Nuestra organización hoy en día	72
Otras actividades	72
Construcción de la oficina de la FASOR.....	72
APSU Livichuco.....	72
Vuelta Blanca-Proyecto Colchones.....	73
Proyecto Quinua.....	73
El apoyo de OXFAM América.....	73
Conclusiones	73
FASOR: parte de un proceso nacional de ayllus (CONAMAQ)	73
Identificación de problemas, logros y propuestas	74
Notas	74
Anexo: Historia de don Vicente Choqueticlla Mallcu	75

ÍNDICE GENERAL

Federación de Gremiales de la Ciudad de El Alto, La Paz	77
Introducción.....	77
Antecedentes.....	77
Fundación de nuestra organización.....	78
Actividades de la primera época	79
¿Quiénes apoyaron el proceso de organización?	79
¿Quiénes fueron los iniciadores de la federación?.....	79
¿Qué problemas enfrentaron al comienzo?.....	80
Los años ochenta.....	81
Anexo: Entrevistas a dirigentes gremiales	84
Felipe Limachi	84
Logros de la época.....	84
Juan Vargas	85
Pablo Torres.....	87
Carlos Mamami.....	89
Preguntas y respuestas de varios dirigentes	90
CHILE	
Nuestro pueblo huilliche de la tierra quiere seguir siendo de la tierra.....	95
Introducción.....	95
Ubicación y población de la provincia de Chiloé	95
Nuestra cosmovisión.....	97
La organización de nuestro pueblo.....	98
Estructura de la organización	98
Las comunidades.....	98
El Consejo General de Caciques	99
La forma de trabajo del Consejo de Caciques	99
Nuestro accionar en los últimos siete años.....	99
Programa de comunicaciones	101
Programa de sistematización de la realidad huilliche.....	102
Programa de financiamiento de las actividades de la organización	102
Programa de relaciones interinstitucionales	102
Programa de elaboración de proyectos.....	103
Programa de capacitación	104
Programa de formación de monitores.....	104
Programa de asesoría y asistencia jurídica	105
Programa de demarcación territorial.....	105
Nuestra tierra comunitaria y el uso de los recursos naturales: la clave de nuestra conservación y desarrollo como pueblo.....	106
El porqué de nuestras tierras comunitarias	106
Nuestros recursos naturales y el progreso.....	107
Nuestros desafíos	108
La tarea jurídica.....	109
La tarea organizacional.....	109
La tarea productiva	109
La tarea de capacitación.....	110
La tarea de hacer comprensible nuestras propuestas frente al Estado y la sociedad no huilliche	110
Palabras finales	111
Notas.....	112
Anexo I: Breve reseña de la historia de la organización de nuestro pueblo	113
Anexo II: Carta de los <i>lonko</i> a las autoridades chilenas con motivo de la llegada de una empresa forestal de Hong Kong al territorio huilliche	115

ÍNDICE GENERAL

Notas	115
La educación como elemento central para un proyecto de desarrollo mapuche	117
Introducción	117
Ubicación de nuestro centro	117
Población mapuche	118
¿Quiénes somos los mapuche?	118
Centro Socioeducacional Mapuche	119
Origen de nuestro centro	119
Nuestra propuesta socioeducacional	121
Definición del modelo de educación al que aspiramos	122
Cómo estamos organizados	123
La conformación de nuestro equipo de trabajo	123
Nuestros principales logros	124
Otros logros	125
Principales dificultades y errores	126
Cómo vemos nuestro futuro	126
Metas a corto plazo	127
Metas a mediano plazo	127
Metas a largo plazo	127
A modo de conclusiones	127
Anexo . Entrevistas	129
Introducción	129
Pautas para las entrevistas	129
Registro de entrevistas	130
A Luis Caniومان, Sociedad Mapuche Lonko Kilapan	130
A José Turra M., profesor básico, ex candidato independiente a concejal comunal de Nueva Imperial	131
A Nelson Porma, Sociedad Mapuchenewen	133
A Domingo Montupil, antiguo dirigente mapuche, profesor	134
A Domingo Colicoy, fundador y director del Taller de Desarrollo Artístico Cultural Mapuche (TACUM), hoy Centro de Desarrollo Socioeducacional Mapuche	136
Glosario	142
ECUADOR	
Participación y gestión indígenas en los poderes locales: Guamote	143
Introducción	143
Nuestro cantón Guamote	144
Ubicación geográfica y población	144
Luchas a lo largo de la historia	146
Lucha por la tierra	146
El poder local en la época de los terratenientes	147
El dominio terrateniente	147
La situación de los indígenas en relación con la autoridad	147
El sistema de elección y la actuación de las autoridades locales	148
La gestión municipal de entonces	148
Nuestro proceso organizativo	149
El poder comunal	149
Estructura familiar	149
Estructura administrativa y organizaciones	150
Estructura del poder en las federaciones	153
Proceso electoral (cómo participamos)	154
Democratización del poder local	155
Administración indígena municipal	155

ÍNDICE GENERAL

Mingas municipales	156
Cambio de actitudes.....	156
Y como somos humanos	157
Continuará el momento especial	157
Coordinación con las organizaciones de segundo grado	157
El Comité de Desarrollo Local.....	158
El cantón Guamote respecto a las políticas de desarrollo rural	158
El Parlamento Indígena de Guamote	159
De la finalidad y de los objetivos del Parlamento Indígena	159
Conclusiones y recomendaciones	160
Tendencias actuales del desarrollo local.....	160
El desarrollo de las comunidades debe tener en cuenta	160
Algunas prioridades para conseguir este desarrollo	160
Este desarrollo local se realizará	161
La cultura y el desarrollo local.....	161
¿Cómo valoramos nuestra cultura en el desarrollo local?.....	161
¿Cómo valoramos nuestra economía en el desarrollo local?	161
¿Cómo debemos valorar la política propia en el desarrollo local?	161
¿De qué manera nos relacionamos en la sociedad para el desarrollo local?	161
Los Quichua-Otavalo: Economía e Identidad	163
Introducción: queremos compartir	163
Ubicación geográfica: vivimos entre lagos y montañas.....	164
Los quichua-otavalo en la historia	164
Somos hijos de mindaláes.....	164
Tejiendo para los obrajes.....	165
Situación en la década de 1940	166
Otavalo	166
El mercado artesanal de la época.....	168
Los primeros emigrantes.....	169
Importancia del proceso migratorio: aprendimos a valorarnos viajando	171
Factores que han posibilitado nuestro desarrollo económico.....	172
Tradición como mindaláes y <i>cumbicamayuc</i>	172
Orgullo étnico-cultural	172
Sentido de independencia.....	174
Capacidad de adaptación.....	175
Mentalidad innovadora.....	175
Control del ciclo productivo y de la comercialización.....	176
Las últimas décadas: del auge a la crisis artesanal.....	177
El auge del mercado artesanal	177
La crisis.....	178
Conclusiones	179
Anexo I Cuadro comparativo del crecimiento de servicios e instituciones bancarias en Otavalo.....	180
Anexo II Ejercicio de costos de producción de un saco o chompa de lana.....	181
Glosario	181
196	
Bibliografía	182
Tenientes políticos, jueces y tinterillos frente al cabildo y a la comunidad Experiencias de Pijal en torno a la administración de justicia	183
Introducción.....	183
La comunidad de Pijal.....	184
¿Dónde estamos?	184
¿Quiénes somos y cómo se originó nuestra comunidad?	184
¿Cómo estamos organizados?	185

ÍNDICE GENERAL

¿Qué es un comunero?	186
¿Cómo vivimos?	187
La educación en la comunidad	187
La administración de justicia por las autoridades del Estado	188
Trato discriminatorio y obligaciones que nos imponían las autoridades a los comuneros	188
Actuación de las autoridades en la administración de justicia	190
El teniente político	190
Los pesquisas	190
Jueces, abogados y tinterillos	190
Algunos cambios en nuestra relación con las autoridades	191
Límites de la administración de justicia estatal	192
Problemas por mal funcionamiento del sistema	192
Corrupción, coimas	192
Discriminación	192
Se gasta mucho y no se resuelve el problema	193
Contradicción de las leyes con nuestras normas y formas de concebir la justicia	193
Crean sentimientos de venganza y violencia	193
Cambio de valores: para ganar hay que mentir	193
La administración de justicia en la comunidad	193
Valores, normas y rituales	194
En épocas anteriores	194
En la actualidad	195
Tipos de conflictos y formas de solución	196
Delitos o faltas graves	196
Conflictos y faltas leves	196
Casos de juicios comunitarios	198
Conflicto interno	198
Conflicto con miembros de otra comunidad	199
Conflicto con personas no indígenas: caso de policías	200
¿Cómo se desarrolló?	200
¿Cómo participamos la gente de la comunidad?	201
Reflexión sobre el caso	201
Sentido de nuestra administración de justicia	201
Problemas que tenemos para aplicar nuestras formas de solucionar los conflictos	202
A nivel interno	202
Conflictos con el sistema de administración de justicia del Estado	203
Conclusiones	204
Glosario	205
Retos de la educación indígena: experiencia del modelo educativo de Simiátug	207
Introducción	207
El contexto local	207
Ubicación geográfica	207
Población	208
Antecedentes históricos	208
La educación hispana en la actualidad	209
Nuestro proceso organizativo	209
Creación de la organización indígena Fundación Runacunapac Yachana Huasi	209
Los primeros años	209
Las dificultades que enfrentamos	210
La creación de la Radio Runacunapac Yachana	210
El modelo de educación indígena de Simiátug: la primera etapa (1972-1981)	211
Creación de las primeras escuelas	211
Relación con el Estado	212
Las bases organizativas y metodológicas del modelo educativo	212
Aspectos organizativos	212

ÍNDICE GENERAL

Papel de la fundación	212
Los padres de familia y la comunidad.....	212
Papel del <i>yachaicamayuc</i> o educador	213
Aspectos metodológicos	213
El proceso de seguimiento y evaluación	213
El plan y el programa	213
El programa de alfabetización	214
El modelo de educación indígena de Simiátug: la segunda etapa (1981 ...)	214
Los distintos niveles de educación.....	214
Nivel primario.....	214
Nivel medio	214
Nivel superior.....	214
El programa de alfabetización para adultos.....	214
Integración al sistema nacional de educación bilingüe.....	214
Los participantes en la educación intercultural bilingüe.....	215
Padres de familia y moradores	215
Educadores comunitarios	215
Ancianos y dirigentes.....	216
Directiva infantil interna	216
Grupo juvenil	216
Alfabetizadores	216
Promotores de alfabetización	216
Promotores de salud	216
Promotores agropecuarios.....	216
Comisión de Educación y supervisor	216
Director provincial de educación intercultural bilingüe.....	217
Aspectos organizativos, metodológicos y pedagógicos del modelo de educación a nivel primario.....	217
Aspectos organizativos.....	217
Modalidad.....	217
Calendarios y horarios	217
Aspectos metodológicos y pedagógicos	217
Planes y programas	217
Material didáctico.....	218
Seguimiento y evaluación de todo el proceso.....	219
El Centro Educativo Comunitario Intercultural Bilingüe Amauta Ñan	219
Encuentros culturales de los niños	220
Formación docente y académica de los maestros	220
Alcances y limitaciones de la educación bilingüe	220
Alcances.....	220
Limitaciones.....	221
La educación en los niveles medio y superior	221
El Colegio Instituto Bilingüe Shimiattucunapac Jatun Capari	221
Antecedentes de su creación	221
Principios normativos	222
Objetivos del instituto	222
Generales.....	222
Específicos.....	223
Régimen.....	223
Planes y programas de los ciclos	223
Ciclo básico.....	223
Ciclo diversificado	224
Especialidad en Desarrollo comunitario.....	224
Especialidad en Agropecuaria.....	224
Limitaciones.....	224
Resultados	224
La educación superior.....	225
El porqué de la creación del nivel superior en la sede de la Fundación.....	225

ÍNDICE GENERAL

Objetivos generales	225
Objetivos específicos.....	225
Características de su funcionamiento.....	225
Cobertura	225
Modalidad de estudio	225
Especialidad.....	226
Conclusiones y perspectivas	226
Conclusiones.....	226
Perspectivas	226
Evaluación del modelo de educación y reforma de los planes y programas.....	226
Autonomía del modelo educativo indígena	227
Funcionamiento de la unidad educativa con el modelo propio	227
Anexo: Principios, fines y objetivos de la Fundación Runacunapac Yachana Huasi	227
Principios.....	227
Fines y objetivos	228
Estructura de la organización.....	229
Logros de la organización.....	229
Área de comunicación	229
Área de comercialización.....	229
Otros avances.....	230
Glosario	230
Bibliografía	230
 MÉXICO	
La empresa forestal Nuevo San Juan Parangaricutiro	231
Introducción	231
Comunidad indígena de Nuevo San Juan Parangaricutiro	231
Orígenes y desarrollo de nuestra empresa forestal	233
Los primeros impulsos a la empresa forestal.....	233
La reinversión de utilidades	234
La empresa de los comuneros.....	236
La diversificación...más allá del bosque	237
Nuestros logros	238
Los problemas que hemos tenido y que enfrentamos	239
Perspectivas	239
Conclusiones	240
Anexo I Problemas agrarios.....	240
Información general.....	240
Acciones para la recuperación de la integridad territorial	241
Propuesta	241
261	
Fideicomiso para preservar el patrimonio de la comunidad indígena de Nuevo San Juan Parangaricutiro, Michoacán	241
Anexo II Funcionamiento de la empresa	241
 El retorno al pasado en busca de un mejor futuro: Proyecto Usila	241
Introducción.....	245
Territorio chinanteco	246
El significado de la tierra para los chinantecos	247
Cómo accedemos los chinantecos a la tierra	247
Un poco de historia	248
La conquista del territorio chinanteco	248
Religión	248
Partidos políticos	249

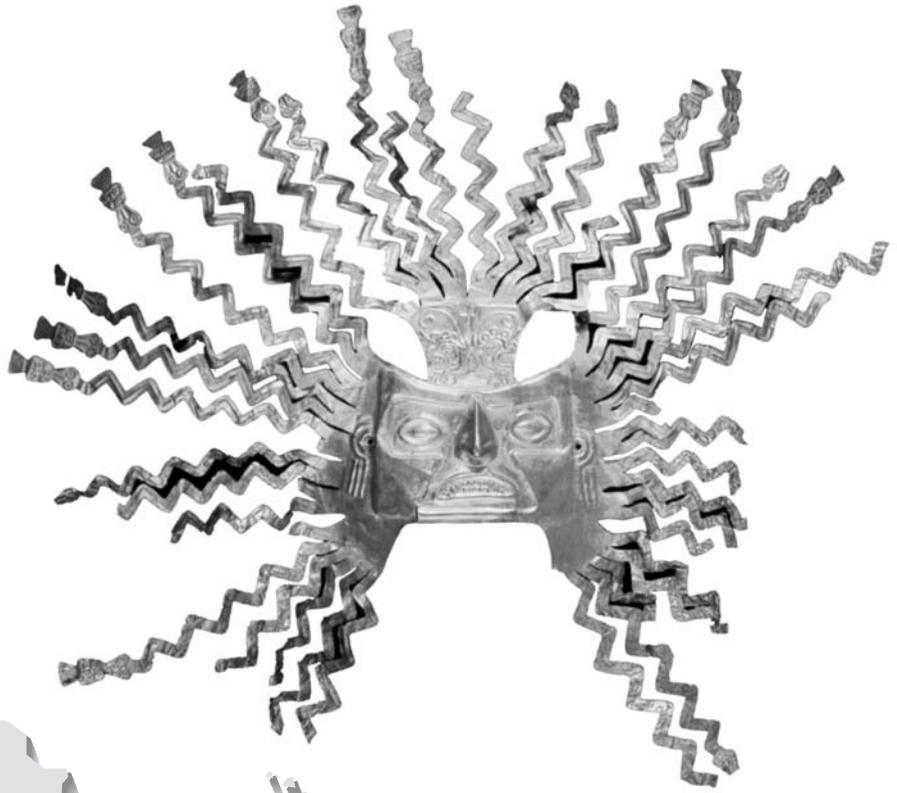
ÍNDICE GENERAL

Los proyectos de desarrollo en nuestro territorio	249
La construcción de la Presa Cerro de Oro	250
Proyecto Usila.....	250
¿Cuándo y quiénes iniciaron este proyecto?	250
Promoción del cultivo de la vainilla y los primeros grupos	251
Primera etapa del proceso organizativo	252
Las asociaciones agrícolas locales	253
Problemas de división de las asociaciones agrícolas y la experiencia Usila	254
Intervención estatal: las organizaciones actuales.....	255
¿Dónde radica la fuerza del Proyecto Usila?	255
Vainillales y cafetales	256
Obstáculos	256
Rentabilidad del cultivo de la vainilla	256
Comercialización de nuestros productos.....	257
Conclusiones y reflexiones	257
Anexo I Testimonios: logros y dificultades.....	258
Anexo II Aspecto técnico y productivo.....	259
Glosario	261



CHILE





ECU
A
DOR



