

| PANEL N° 2 |

TERRITORIALIDAD Y MUNICIPIOS INDÍGENAS



Panel sobre territorialidad y municipios indígenas, en el que se discutió sobre cómo es que el territorio se ha constituido en una parte central de la agenda política boliviana pero también en Ecuador y Perú. El tema es parte del imaginario de los pueblos indígenas y del conjunto de la sociedad.

MUNICIPIO INDÍGENA, ANÁLISIS DEL PROCESO Y PERSPECTIVAS VIABLES

MARIO GALINDO³⁹

Esta exposición procurará hacer un resumen de mi investigación “Municipio indígena: análisis del proceso y perspectivas viables”, que fue editada por el Cebem este año⁴⁰.

El origen del concepto de “municipio indígena” en Bolivia se presentó en el proceso de Participación Popular y en la explosión posterior, podríamos decir, de participación indígena que ha habido en la democracia municipal en Bolivia. En la Ley de Participación Popular se introduce el concepto “distrito municipal indígena”, entendiéndolo como aquella porción del municipio que contaba con un 85% o más de población indígena.

En la Ley de Diálogo del año 2002 se da un paso más. En su artículo 5° se habla por primera vez del tema “municipio indígena”. Este ya es un concepto superior que, partiendo del mismo porcentaje –85% o más de población indígena de todo el municipio–, un municipio podía hacer el trámite para convertirse en “indígena”.

39 Mario Galindo (boliviano) es experto en temas de descentralización, participación popular y territorialización. Fue parte del equipo que concibió y aplicó la Ley de Participación Popular en Bolivia. Fue secretario general de participación popular. Es economista de la Universidad Mayor de San Andrés, magíster en Ciencias Sociales de la New School for Social Research de Nueva York y candidato a doctor en economía de la Univalle, en asociación con la Universidad de La Plata y la Universidad Carlos III de Madrid. Es autor de varios libros referidos a temas de su especialidad.

40 Galindo, Mario, “Municipio Indígena: análisis del proceso y perspectivas viables”, Cebem, La Paz, Bolivia, 2008.

<http://www.cebem.org/admin/cmsfiles/publicaciones/MunicIndig.pdf>

Cuatro tipos de relación entre territorio indígena y municipio

Hemos logrado ver cuatro tipos de clasificación que son aplicables al caso boliviano sobre municipio indígena:

El primero corresponde a casos donde un municipio abarca a varios ayllus; ejemplo, Jesús de Machaca, donde 24 ayllus están dentro del municipio, y entre los mallkus eligen a uno que asumirá la condición de candidato del pueblo indígena –ya no de un partido político ni una agrupación ciudadana– en el marco precisamente de la aplicación de la Ley de Agrupaciones Ciudadanas y Pueblos Indígenas.

El segundo es cuando un ayllu comprende a varios municipios, como es el caso del ayllu Larecaja, que comprende los municipios de Ilabaya, Combaya, Sorata, Quiabaya y Tacacoma, dejando fuera solamente a lo que se conoce como Larecaja tropical.

El tercero es cuando el territorio indígena corresponde exactamente a un municipio, como es el caso de San Antonio de Lomerío, en Santa Cruz, con un pueblo indígena en la totalidad del territorio del municipio.

El cuarto es cuando un ayllu no corresponde a un municipio aunque se aproxima a ello, como Aucapata, Carabuco ó Ancoraimes. Ancoraimes es la segunda sección municipal de la provincia Omasuyos y su máxima instancia originaria es la Sub Federación Única de Trabajadores Campesinos Tupaj Katari de Ancoraimes. Las autoridades originarias están divididas, según su elección en ámbitos territoriales, en secretario general (comunidad), subcentral (dos o más comunidades), cantonal (un cantón) y ejecutivo (sección municipal).

Pues como verán ustedes hay cuatro situaciones posibles. Si hiciéramos la comparación entre territorios indígenas y territorios municipales, existen cuatro formas de clasificar el ordenamiento territorial entre lo que yo llamaría la lógica occidental –“cartesiana”, monoteísta, monista según ha dicho nuestro amigo Jorge Miranda en este seminario–, y la lógica indígena.

Clasificación según el modelo mexicano

Entonces, si tomáramos ambas lógicas ésta podría ser una aproximación de clasificación. Sin embargo, no es la única. Una muy conocida proviene de la “escuela mexicana”. Como sabemos, en México ha habido un gran desarrollo en la teoría de los territorios indígenas. Ellos parten de otro tipo de clasificación. He aplicado esa clasificación al caso boliviano y estos son los resultados:

- Comunidades con tierras colectivas propias y una antigua vinculación a la economía de mercado con actividades agropecuarias reducidas. Se podría considerar en este grupo a los aymaras del altiplano sur de la Paz y a quechuas de norte de Potosí.
- Comunidades con poca tierra o sin ella y una antigua vinculación a la economía de mercado. Se podría considerar en este grupo a los quechuas, especialmente de los valles alto y central de Cochabamba.
- Comunidades con tierras propias y medianamente articuladas a la economía de mercado dedicadas a actividades agropecuarias, artesanales, turísticas, de caza y pesca. Se considera en este grupo a los urus y uru-muratos de Oruro, quechuas del sur de Cochabamba y norte de Chuquisaca, parte de los quechuas de norte y sur de Potosí.
- Comunidades de regiones selváticas o periféricas y/o distantes de los grandes centros metropolitanos y polos de desarrollo económico. Se considera en este caso a los guaraníes y a los mojeños, trinitarios y otros del Beni, más los yaminavi de Pando.
- Comunidades indígenas de regiones selváticas periféricas muy afectadas por la colonización o por actividades extractivas. Aquí se consideran a los yuracarés, movimas, guarayos y tacanas que son pueblos indígenas del norte de Santa Cruz (San Matías, Ascensión de Guarayos) y del Beni (sur de Trinidad, San Andrés), norte de la Paz (tacanas del lado de Pelechuco, Apolo).

Cuatro experiencias y las lecciones aprendidas

Cuatro experiencias son dignas de destacar en cuanto a la adopción de la categoría de “municipio indígena”. No voy entrar en muchos detalles pero estos serían los casos de Raqaypampa, al sur de Cochabamba; Jesús de Machaca, en el departamento de La Paz; y Urubichá y San Antonio del Lomerío, en Santa Cruz, como las cuatro experiencias a tomar en consideración.

¿Cuál es el balance que tenemos de la experiencia de haber hecho distritos municipales indígenas? Primero, la metodología de planificación participativa indígena no se ha recreado, actualizado ni mejorado desde el año 2001, ni se han adoptado nuevas técnicas para la incorporación de los usos y costumbres en la planificación participativa del municipio. El único caso en el que se ha dado una compatibilización entre las normas de control gubernamental y los usos y costumbres ha sido el de Raqaypampa.

También hemos sido testigos de la ausencia de un modelo de control social que no sea el de la práctica sindical, de los movimientos cocaleros y de los sindicatos agrarios, basados en el asambleísmo y con fuerte presencia de caudillismo. Esta forma no implica un juego democrático abierto, lo que va en contraposición con las prácticas de una democracia comunitaria, propia de los pueblos indígenas, al menos en cuanto a la elección de sus autoridades originarias.

Lo positivo de los distritos municipales indígenas es que sirvieron de ejercicio para los dirigentes de pueblos indígenas en el control de la cosa pública y de entrenamiento en cuanto a su perspectiva de constituir autonomías indígenas o cualquier forma territorial de administración pública.

El municipio y territorio indígenas según las normas legales

Existen varias normas que reconocen al municipio indígena desde la Constitución Política del Estado, mucho más la que probablemente se apruebe en enero de 2009, hasta otras normas y leyes.

- Constitución Política del Estado, que reconoce, respeta y protege los derechos sociales, culturales y económicos de los pue-

blos indígenas y originarios, además de garantizar el uso y aprovechamiento sostenible de sus recursos naturales, su identidad, valores, lenguas, costumbres, órdenes jurídicos y autoridades propias, siempre que no sean incompatibles con el sistema jurídico nacional. Además, el Estado reconoce la existencia de los sistemas de derecho consuetudinario de las comunidades y pueblos indígenas y Originarios.

- Ley ratificatoria del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes (Ley N° 1257).
- Participación Popular (Ley N° 1551), que reconoce la personalidad jurídica de dichas comunidades y pueblos indígenas. Esta ley define al distrito municipal como unidad básica de gestión, establecido a través de procesos de distritación concertada que garanticen los usos y costumbres socio-territoriales de las unidades socioculturales.
- Ley del Servicio Nacional de Reforma Agraria (Ley N° 1715), que garantiza los derechos de los pueblos y comunidades indígenas y originarias sobre sus tierras comunitarias de origen (TCO).
- También son parte de los antecedentes jurídicos a considerar la Ley de Municipalidades (Ley N° 2028); Ley de Administración y Control Gubernamentales (Ley N° 1178), que se refiere al uso incorrecto de los recursos del Estado; Ley de Unidades Político Administrativas (Ley N° 2150); Ley del Diálogo Nacional (Ley N° 2235); Ley del Medio Ambiente (Ley N° 1333); Reciente Resolución de Naciones Unidas sobre los Derechos Indígenas, de octubre de 2007, que establece el respeto a sus usos y costumbres, a sus normas, a su cultura y a sus formas de organización territorial.

Lo indígena en lo urbano y lo rural

Ahora propongo que veamos el tema indígena en la construcción territorial urbana. Se ha mencionado mucho sobre qué pasa con la presencia indígena en las ciudades. En el caso boliviano hemos visto la

presencia indígena en grandes ciudades como La Paz, El Alto, Cochabamba y Santa Cruz; también la hemos visto en ciudades menores a los 50.000 habitantes y los que viven como emigrantes en Buenos Aires y otras grandes ciudades de América Latina, Europa y Estados Unidos. Estos constituyen fenómenos que van a traducirse en nuevas identidades, en nuevos procesos identitarios, como diría Xavier Albó. Eso hace que de alguna forma la presencia indígena en el ámbito urbano no conlleve el uso de derechos territoriales relativos a la gestión estatal, porque estarían integrados en la pluriculturalidad de estas ciudades metropolitanas.

Entonces éste es un tema que deberíamos debatir con mayor detalle en la región, especialmente en el caso de los países andinos, porque es obvio que lo que está ocurriendo es un proceso rápido de urbanización, donde más que tener pobladores indígenas rurales, tenemos pobladores indígenas urbanos. Son indígenas urbanos viviendo en medio de la pluriculturalidad pero con una identidad que puede ser bastante diferente de la identidad indígena en el ámbito rural.

Este es un viejo debate entre quienes estudiamos los fenómenos de intra e interculturalidad. Yo sostengo que es muy difícil la intraculturalidad en esos ámbitos urbanos. En el caso de los aymaras en El Alto, especialmente entre los más jóvenes, según un reciente estudio, 30.000 adolescentes y jóvenes aymaras en esa ciudad son miembros de pandillas ligadas a prácticas de rock pesado y otras prácticas de occidente. Estas prácticas no tienen que ver con su identidad aymara, pero que por la presencia de Internet y de las nuevas tecnologías, estos jóvenes están construyendo una nueva identidad, están surgiendo identidades emergentes que evidentemente son indígenas en su origen pero que tienen connotaciones diferentes.

Entonces habría que dejar de pensar solamente en lo indígena como ámbito rural sino también comenzar a pensar en lo indígena urbano y especialmente en este tipo de sector demográfico, personas menores a 24 años, que están mostrando un comportamiento y conducta totalmente diferente a la de sus ancestros.

En el ámbito rural está más desarrollado y más clara la discusión sobre quién es un indígena: hay una diferenciación entre ayllus poco fragmentados, ayllus concentrados y comunidades con nuevas iden-

tidades, que permiten un análisis sociológico y territorial relativamente claro.

La concepción indígena y comunitaria del Estado

La concepción indígena y comunitaria del Estado es otra de las preocupaciones que tuvo el estudio que realicé. Yo rescato la idea que tiene nuestro amigo Víctor Hugo Cárdenas, que sostiene que un ayllu es un micro Estado y que dentro de ese micro Estado hay un secretario de riego, un secretario de educación, un secretario de salud. Es casi como un mini gabinete, con claras competencias y responsabilidades. Por lo tanto existen condiciones de organización y gestión territorial indígena.

Evidentemente, la concepción occidental de las etnias es que lo comunal es un poder local, focalizado, donde el mallku, el jilakata, la segunda mayor, la mama tajlla, o el curaca ejerce autoridad reconocida, sin discusión, y que se somete a normas de elección consensuada, o rotativa, en base a factores etéreos (amautas viejos en los aymaras) o de fuerza y poder (jilankos y segundas mayores en los quechuas). Estas autoridades no responden a normas de democracia representativa y no constituyen poder alterno ni el concepto más avanzado de "poder dual" los concibe así.

En el oriente, los capitanes grandes o mburuvichá guasú, o los presidentes de los cabildos indígenas de Moxos, responden a lógicas hereditarias y también están divorciados de concepciones de democracia representativa.

Estos ejemplos nos deben llevar a una profunda reflexión. De concederse autonomías indígenas, éstas tendrían que adoptar la forma de elección de sus autoridades originarias y, por tanto, reducirían el margen de la democracia. Las autonomías indígenas se convertirían en naciones dentro de la nacionalidad boliviana, especialmente considerando la ausencia de representación de minorías no indígenas en estas autonomías.

Los pueblos indígenas están buscando una "máxima autonomía indígena" porque ya tienen autonomía de facto desde tiempo inme-

morial. Lo que tratan de conseguir es que la autoridad originaria sea reconocida como autoridad estatal. Cuando trabajamos en la Participación Popular, no queríamos lograr absolutamente ningún cambio en los territorios ni en el ejercicio democrático de las comunidades; lo que queríamos simplemente era que esa autoridad originaria, que era legítima, se convirtiera en legal, se convierta en una autoridad estatal. Eso permitiría, creímos nosotros, una plena integración de esas comunidades, sin mayores dilaciones, sin mayores trámites, a ser parte del Estado.

Porque lo otro es entrar a disquisiciones legales que nos pueden llevar a una serie de empates ideológicos, de empates de comparación paradigmáticas, que difícilmente van a respetar las diferentes formas de representación que tiene cada pueblo indígena.

El otro tema que examiné en mi investigación es ver a lo indígena en cuanto a la gestión pública. Lo que se ha encontrado es que existen distintos matices.

Como he señalado, Raqaypampa es un ejemplo interesante. Otras formas de gestión interesantes se han dado en el Distrito Municipal Indígena Guaraní de Charagua, en el Alto y Bajo Izozog, y en Kaipependi Karaguauichu, en tierras bajas, en el municipio de Gutiérrez, en Santa Cruz.

En ambos casos, se puede ver una forma de distribución de los recursos de manera equitativa, las decisiones de inversión se ajustan a proceso de planificación participativa.

Por otra parte, en tierras altas, estas sesiones de planificación participativa indígena se realizan en medio de *pijcheos* de coca y de sesiones de consulta, donde predomina el criterio de consensos pleno, es decir que todas las comunidades estén de acuerdo con las formas de asignación de recursos y las obras a ejecutarse. Esto se ha podido observar con los urus en el municipio de Poopó y con los kallawayas en Charazani.

Otra es la experiencia de los ayllus del norte de Potosí. Allí el proceso es más complejo, ya que se deben superar rivalidades interétnicas, que tienen que consolidarse en un Plan Distrital Indígena. Este se

concluyó en 2002, a partir del proceso de pacificación de los ayllus del norte de Potosí. Allí intervienen: *kakachakas*, *laimes*, *laimes pucara* y *jucumaris*, entre los más importantes; también se tienen *machas* y *po-coatas*.

También existen experiencias exitosas dentro de los municipios indígenas los de Jesús y Andrés de Machaca.

Etnodesarrollo

Para finalizar, debemos analizar y estudiar con más énfasis la visión del desarrollo sostenible en los pueblos indígenas y de lo que se ha venido en denominar etnodesarrollo, es parte integral del concepto de políticas públicas desde el ámbito de lo indígena. Esto implica reconocer las prácticas y costumbres de los pueblos indígenas, su concepción de desarrollo sostenible de la tierra y de los factores productivos y su proyección de largo plazo en el equilibrio de los factores de producción y de la vida en la comunidad.

EL FUNCIONAMIENTO DEL GOBIERNO MUNICIPAL DE JESÚS DE MACHACA

ADRIÁN ASPI⁴¹

Soy el alcalde indígena de Jesús de Machaca y les voy a comentar con exactitud, en esta presentación, cómo funciona el gobierno municipal.

Yo soy un indígena. Hermanos, con muchos términos nos han identificado: nos han dicho indios, nos han dicho campesinos, nos han dicho compadres, nos han dicho runas y nos han dicho indígenas. No importa dónde estemos y cómo nos llamen, lo que importa es reconocer nuestra identidad. Yo soy indígena y voy a demostrar lo que somos los indígenas. Mucha gente nos ha dicho “indio pisacoca”. Sí, pijchamos coca, tengo cara morena –qué culpa tengo–, llevo poncho y sombrero y mi bastón de mando.

En Bolivia también existe racismo, éste no es un fenómeno que se da sólo en otros países. Si ustedes han escuchado, por información, de Achacachi, tal vez se han enterado de que han quemado a unos asal-tantes, han matado perros como forma de rechazar a la oposición. En la calle me dicen “este poncho rojo que mata perros”, “este poncho rojo que quema a la gente”. Sin embargo, yo no soy achacacheño, soy machaqueño y muchos de los que nos critican no saben por qué en mi cultura se lleva un poncho rojo o, mejor dicho, poncho huayruru. Este que llevo puesto, que parece un poncho rojo, en realidad es un poncho huayruru (en aymara, una semilla y, por añadidura, un tipo de color rojo).

41 Adrián Aspi (boliviano) es el primer alcalde indígena del municipio de Jesús de Machaca. Aspi es impulsor del proceso de conformación de Jesús de Machaca como uno de los primeros municipios indígenas de Bolivia.

Como alcalde he desafiado y voy a seguir desafiando para ver hasta qué punto los indígenas podemos proyectarnos. Lo que quiero decir, compañeros, es que tenemos que hacer entender al mundo lo que somos, como indígenas. Nosotros en Machaca no sólo hablamos aymara, yo vengo de la etnia aymara, pero como aymara nos proyectamos a nivel nacional, a nivel Latinoamérica, a nivel mundial.

Nosotros no decimos “ustedes son blancos y no sirven y sólo los indígenas podemos manejar el país”. No. Lo único que exijo como indígena es que haya respeto en el mundo y en nuestro país por las culturas indígenas.

Lo que yo voy a exponer específicamente es lo que estamos haciendo en Machaca.

Yo me acuerdo que cuando era chico llegaban los partidos políticos y regalaban cemento, calaminas, poleras, regalaban coca y alcohol. Hasta ese extremo nos han hecho daño y a cambio esperaban nuestro voto. Hemos dado nuestro voto y nos han dado una libra de arroz, una libra de azúcar. ¿Pero, qué haces con una libra de azúcar si tienes familia? Eso se acaba en tres días y después hay que soportar lo que nunca nos han reconocido.

La ubicación de Jesús de Machaca es en dos parcialidades: la de arriba y la de abajo.

Quiero indicar que Machaca se maneja por autoridades originarias que trabajan al lado de chacha warmis, que son un complemento. Las hermanas compañeras siempre son reconocidas.

Yo como alcalde trabajo con 13.247 pobladores. Hemos hecho una organización sociopolítica valorando nuestros usos y costumbres, nosotros llevamos, desde hace 500 años, nuestros ponchos, nuestros sombreros y la chalina. Toda esta indumentaria tiene su significado.

El sindicalismo también casi nos elimina a todos, pero el sindicalismo manejado políticamente y no así en pueblos originarios. El año 2000 empezamos a rescatar lo que son nuestros ancestros y a partir de esa experiencia debemos traer la vestimenta de esta manera.

Sigo con el tema de nuestra organización como municipio. Este está subdividido en comunidades pequeñas y las comunidades pequeñas unidas constituyen un ayllu; después, la unión de ayllus forma la parcialidad de arriba y de abajo.

De acuerdo a eso, el cabildo decide qué vamos a proyectar en Jesús de Machaca.

Como el gobierno municipal indígena originario de Jesús de Machaca está conformado de esta manera, yo trabajo con autoridades originarias. Hay cuatros mallkus que vienen de ayllus de parcial arriba y otros cuatro que vienen de parcial abajo.

¿Entonces, cómo nos hemos organizado para conformar el gobierno municipal? Jesús de Machaca tiene una población de 13.247 habitantes en una extensión de más de 950 kilómetros cuadrados. Hemos dividido a la población en cinco grupos y cada grupo está constituido por cinco o seis comunidades y una población promedio de 2.100 habitantes.

De cada grupo tiene que salir un concejal titular y un suplente, por eso trabajo con cinco concejales. El cabildo elige a un representante de cada circunscripción. Además, cada comunidad elige a los mallkus. Finalmente, con voto directo, la sociedad elige al alcalde.

Hay personas a las que no les gusta este escenario de usos y costumbres; hay personas a las que no les gusta esto porque han vivido otra realidad.

Cada grupo está constituido por cinco comunidades y cada comunidad lleva a su representante en estas elecciones comunales. De esta elección comunal sale la elección del ayllu y en base a ello ya sale la elección de circunscripción indígena.

En el Pueblo Indígena MACOJMA (Marka de Ayllus y Comunidades Originarias de Jesús de Machaca), no nos hemos prestado ninguna sigla política como del MAS, MIR o MNR. Nosotros hemos utilizado lo que son nuestras autoridades.

En Jesús de Machaca realizamos nuestras elecciones municipales el 28 de agosto del 2004. Yo salí electo alcalde, pero las elecciones mu-

nicipales venían recién el 5 de diciembre. Esa fecha tampoco las hemos obviado, nos hemos acercado a las urnas y hemos ido a confirmar nuestro voto. Pero no como lo hacen los partidos políticos, cuando dicen: “tú vas a ir a representarnos y ser alcalde de la comunidad”.

Yo creo que la ley municipal tampoco está hecha para nosotros.

Llegó una carta del Ministerio de Hacienda que decía: “Adrián, este año van a llegar siete millones de bolivianos para tu municipio de Jesús de Machaca”. Lo único que yo hice para planear el Plan Operativo Anual (POA) fue convocar a los sectores de educación y salud, a instituciones que están en la región, al Comité de Vigilancia, al Comité de Base y al Concejo Municipal. Nos reunimos y yo expuse el tema del dinero y que quería sus opiniones. Yo he visto que en algunos municipios el alcalde se sienta con un técnico y decide todo. Yo comparto con la sociedad, así es como trabajamos.

Luego, para el proceso de ejecución de obras, hicimos una reunión con los comunarios para ver qué proyecto íbamos a hacer y después supervisamos el proceso de convocatoria y creamos la comisión calificadora. Hicimos la apertura de propuestas y decidimos la adjudicación. Entonces, siempre están las autoridades originarias junto con nosotros para tomar decisiones.

Desde mi punto de vista, el modelo anterior ya no funciona. El comité de vigilancia no funciona, el comité de vigilancia tiene que partir del municipio. Para mí, quien funciona es la autoridad originaria que sigue de cerca a la comunidad.

En cuanto a la producción agropecuaria, hemos trabajado en el mejoramiento del ganado y hemos hecho apoyo al fomento agropecuario.

Dentro del programa de planeamiento básico hemos hecho la ubicación del mismo y estamos haciendo el inventario de todo lo que existe en el recurso agua: estanques e instalación de piletas públicas.

Lo que estamos haciendo es la construcción y mantenimiento de canales de microrriego y el riego es lo que ayuda al trabajo. Hay un ministerio agropecuario, un ministerio de agua, pero hasta ahora no

he podido tener ni un sólo proyecto con los ministerios. Entonces me da pena hablar de los ministerios porque no se puede trabajar; en cambio, con la comunidad, he avanzado mucho más.

En el tema de infraestructura urbana rural hemos realizado el estudio de la “casa municipal” que se está construyendo, que será inaugurada en enero de 2009. Además, estoy diseñando un estadio de fútbol en el altiplano. Muchos dicen que en la altura no se puede jugar, pero eso es mentira porque nosotros jugamos.

También abordamos la construcción y mantenimiento de caminos vecinales.

En el servicio de salud apoyamos a las campañas de vacunación. Tenemos una ambulancia y estamos construyendo también un pequeño centro de salud y equipándolo poco a poco. No se puede hacerlo de la noche a la mañana, en el campo nosotros no contamos ni siquiera con un hospital, nuestra vida depende de la suerte.

En cuanto a la educación hemos hecho el apoyo a desayunos escolares, hemos trabajado también un poco en lo que es la informática porque hay que aceptar la tecnología. Lo que nosotros hemos hecho es instalar energía eléctrica en las unidades educativas y posteriormente dotar de computadoras para que los niños puedan aprender.

En el desarrollo del deporte estamos haciendo canchas y construyendo un polifuncional para que los chicos puedan dedicarse al deporte.

En el desarrollo del turismo hemos valorado e inventariado todo lo que puede ser positivo para el turismo de Jesús de Machaca. Al respecto, hemos hecho cursos, hemos hecho un circuito de carrera, tenemos caminos que estamos promocionando. Espero que de aquí a unos cuatro o cinco años puedan visitar Machaca como turismo.

En el tema de la promoción de políticas de género, hemos trabajado en seminarios y reuniones en interrelación municipal para la protección a la niñez y a la mujer; es un trabajo duro el que estamos haciendo allá.

En lo que son los riesgos naturales, hemos sufrido inundaciones algunos años y sequías. Entonces, debemos realizar proyectos para no

volver a pedir regalos a la prefectura o al Estado cuando sucedan estos fenómenos.

En cuanto al servicio a la seguridad ciudadana, hemos mejorado el equipamiento de los puestos policiales y hemos dado formación a las brigadas escolares.

Otro sector en el que trabajamos es el fortalecimiento municipal. En esta área, ha sido adquirida una motoniveladora y un excavador, una camioneta y una volqueta. De la anterior gestión recibimos un jeep y una ambulancia.

De la gestión anterior recibí siete millones de bolivianos y en cuatro años ya he equipado el gobierno municipal. En el año que me queda voy a comprar algún equipamiento más que falta.

Si se concerta y se ahorra podemos llegar a ser el mejor municipio. Hay municipios que manejan más recursos que el nuestro y ni siquiera tienen una motoniveladora. Yo, manejando sólo siete millones de bolivianos y respetando a mis autoridades originarias, que están con sus chicotes, hemos logrado más que eso.

Proceso de ejecución de obras, conformación con el proyecto, control de seguimiento, control de evaluación y entrega definitiva.

¿Cómo se hace para el tema de las obras? Primero hacemos un informe del alcalde en las comunidades, luego hacemos la difusión del trabajo a realizarse y el POA. Finalmente, se desarrolla un informe financiero y técnico, que es trabajado por los técnicos del municipio. Finalmente, se lleva ese informe al cabildo de las dos parcialidades. Después se envía ese informe al Ministerio de Hacienda.

Queridos amigos: tenemos una larga historia de luchas para conservar nuestras tierras y tradiciones. La unidad y la organización es la herencia más valiosa que tenemos para seguir luchando y mejorar nuestras condiciones de vida, tener mejor educación, mejor salud y aumentar la producción.

Hermanos, para evitar el dominio de los españoles, lo que hicimos en Jesús de Machaca fue comprar nuestras propias tierras a la Corona de España en los años 1585 y 1645. Entonces, los terrenos tienen dos compras.

Hay quienes creen que el municipio y las autoridades originarias son dos cosas diferentes, pero esto no es así, porque el alcalde no cae del cielo. Entonces, el alcalde Adrián Aspi de Jesús de Machaca tiene que trabajar por la sociedad, por el voto que ha recibido.

Nuestra preocupación fue siempre cómo construir un municipio diferente, indígena productivo. Por eso hemos manejado el eslogan “diferente indígena productivo”. No queremos un municipio convertido en algo político, sin la participación real de las bases o sin transparencia. Lo que queremos es mejorar las condiciones de vida de nuestra gente.

Tomamos las siguientes decisiones: elegir al candidato a alcalde y a los candidatos a concejales desde las bases. Luego, con esos candidatos, participamos en las elecciones, sin partido político. Una vez elegido, decidimos consensuar y elaborar elementos para realizar un buen gobierno municipal y fundar la “yunta” del decreto municipal, es decir autorizar elecciones internas pero escalonadas en base a nuestros usos y costumbres.

¿Qué hemos logrado hasta ahora? Elegir alcalde y concejales con una mayoría absoluta de votos y elegir sin partidos políticos y sin campaña electoral. Hemos evitado el cuoteo en los municipios, la competencia y la división entre machaqueños, hemos evitado el favoritismo o el compromiso al dinero y también las falsas promesas electorales.

Tenemos participación real desde las bases, hemos cambiado la lógica de “yo quiero ser alcalde” por la lógica “nosotros queremos que tú seas alcalde”. No hay “auto postulación” sino que la gente de base elige al candidato en reuniones dirigida por los mallkus. En nuestra lógica, es más importante el interés comunal que el interés personal. Lo que quiero decirles es que esta experiencia me ha enseñado a mantener transparencia, a mantener gobernabilidad, a mantener una perspectiva de ver, colectivamente, qué vamos a hacer de aquí en adelante.

¡Jallalla los pueblos indígenas de Bolivia!

¡Jallalla la Bolivia unida para siempre!

DINÁMICAS TERRITORIALES EN EL SUR ANDINO PERUANO: APORTES PARA EL PROCESO DE INTEGRACIÓN REGIONAL ENTRE CUSCO Y APURÍMAC

XAVIER RICARD, GUSTAVO VALDIVIA Y MARCO ZEISSER⁴²

La geografía accidentada del sur andino peruano hace que sea muy difícil el asentamiento humano en este territorio. Asimismo, ésta ha impuesto importantes obstáculos para el desarrollo de las comunicaciones y los intercambios. Por ello, es común que se señale que el sur andino se encuentra muy lejos de ser “un espacio homogéneo ni integrado”⁴³.

En la ponencia presentada se analizaron las tendencias actuales de las dinámicas de integración territorial en el sur andino del Perú, poniendo especial énfasis en los departamentos de Cusco y Apurímac. En este sentido, atendiendo a la complejidad y diversidad características de esta parte del territorio peruano –ampliamente estudiadas en su dimensión geográfica, ecológica, cultural, productiva o social–, este trabajo ha sido elaborado partiendo de una perspectiva interdisciplinaria que combina el *método geográfico*, por un lado, con el *método etnográfico*, por otro.

Esta combinación, que puede llamarse *enfoque etnogeográfico*, nos ha permitido trascender los límites de los trabajos que, según nuestro

42 Investigadores del Centro Bartolomé de las Casas, en Cusco-Perú. El presente texto es un resumen de la investigación “Dinámicas históricas, sociales, económicas, culturales de integración regional, entre Cusco y Apurímac”, en la que, además de los autores, han participado como parte del equipo de investigación: Omar Landeo, Edwin Rodríguez, Donato Amado y Erick Portillo. La ponencia fue presentada por Gustavo Valdivia. Esta investigación forma parte de la Actividad 1.2 del proyecto “Conflictos Interculturales: Una respuesta democrática y participativa regional desde Bolivia, Ecuador y Perú”, financiado por la Comisión Europea y que viene siendo ejecutado por el “Centro Bartolomé de las Casas”; el “Centro Boliviano de Estudios Multidisciplinarios”; el “Instituto de Estudios Ecuatorianos”; y el “Grupo de Voluntariado Civil” de Italia.

43 Flores Galindo, Alberto, “Arequipa y el sur andino. Ensayo de historia regional siglos XVIII-XX”, Fundación Andina, SUR, Casa de Estudios del Socialismo, Lima, Perú, 1993.

entender, reducen el estudio de la integración territorial a una simple reflexión sobre el sentido de los flujos comerciales más significativos, en términos de su valor monetario, en la región mencionada. Es preciso invertir esta imagen y comprender más bien que existen además prácticas territoriales con mayor densidad histórica que proporcionan el telón del fondo, social, económico y, por ende, territorial, sobre el cual se superpone el sistema económico modernizante, y sin el cual éste no tendría sentido.

En este sentido, y a contracorriente de la tendencia central de estudios sobre la descentralización y la integración en Perú, esta investigación busca visibilizar la importancia que tienen las prácticas territoriales indígenas en la integración de este territorio. Sin pretender aportar una conclusión definitiva, que hubiera exigido otras metodologías y otros recursos para el trabajo de recolección y análisis de datos, esbozaremos aquí algunas aproximaciones posibles.

Para ello, se ha elaborado un sistema de información geográfica que ha sido alimentado tanto con información cuantitativa como también con información etnográfica recogida durante un largo trabajo de campo realizado en tres subzonas que consideramos claves para analizar las prácticas indígenas de la apropiación del territorio de la zona de estudio.

La primera, una subzona comprendida al interior del núcleo del denominado *ángulo muerto*; la segunda en una subzona ubicada en el ámbito del *eje de articulación de la modernización*, o "T andina", y, la última, en el extremo oriental que no es cubierto por este último eje.

El sur andino: aspectos generales

Esta investigación se concentra en estudiar las dinámicas de integración existentes entre los departamentos de Cusco y Apurímac, en el sur peruano. Sin embargo, como veremos, estas dinámicas trascienden de manera significativa los límites políticos de estos departamentos, por lo que esta investigación ha incorporado en su análisis, además, a los departamentos de Arequipa y Ayacucho, de manera secundaria.

Es necesario señalar que una de las principales características del territorio del sur andino peruano es la predominancia de la zona altoandina en su territorio, esto es, la zona ubicada por encima de los 3.500 metros sobre el nivel del mar. En el caso específico de la región sur andina, esta condición geográfica se vuelve más extrema porque los Andes se vuelven allí más altos y macizos, a la vez que son más intrincados y cercanos al mar. Todo esto, configura el territorio en tres zonas claramente diferenciadas entre sí⁴⁴:

a) En primer lugar, una pequeña franja de costa que es particularmente árida y de paisaje monótono, aunque algunas veces interrumpido por valles angostos. b) En segundo lugar, un territorio de altura en el que, a diferencia de la costa, el paisaje es sumamente diverso y distinto. Así, existen valles cálidos y muy productivos situados por debajo de los 2.000 metros de altura. Por otra parte, entre los 3.000 y 3.500 metros se encuentra otra subzona denominada *Quechua*, en donde se ubican los valles templados atravesados por ríos que van hacia la selva amazónica. Estas condiciones ecológicas son las más adecuadas para cultivar maíz, trigo y papas. c) Finalmente, existe una subzona adicional que contrasta con las descritas anteriormente y es la denominada *Puna*, zona muy fría, en la que la agricultura es casi imposible, pero que cuenta con abundantes pastos naturales que son favorables para la ganadería extensiva. Esta última ha sido, desde tiempos prehispánicos, un territorio ganadero⁴⁵.

Así pues, en conjunto, la geografía del sur se caracteriza por su extrema variedad en términos de climas, cultivos y ganadería. Asimismo, en esta zona existe una gran heterogeneidad –tanto a nivel individual, familiar, comunitario e, inclusive, regional–entre los sistemas de producción agropecuarios presentes, la que, según Kervyn, se fundamentaría en base a “razones ecológicas, geográficas y culturales” y, principalmente, en diferencias en torno a “la disponibilidad de recursos, niveles y composición del ingreso, tipos de

44 Flores Galindo sostiene que esta zona abarca el espacio comprendido al sur de una línea imaginaria que une a los departamentos peruanos de Ica y Apurímac. Esta zona se diferencia de los Andes del centro y del norte donde los Andes son más prominentes y macizos (Flores Galindo, op cit).

45 Flores Galindo, op cit.

organización y [el tipo de] relaciones con el mercado...” propios de cada sistema.

Dos modelos de articulación territorial

La “T Andina”: La articulación promovida por la modernización

Es imposible comprender la configuración actual de la ocupación y la articulación de este territorio sin tomar en cuenta a los procesos inscritos en la historia republicana del sur andino. De manera muy resumida podemos señalar que el eje actual sobre el cual se asientan y articulan las ciudades más importantes del sur andino es el desarrollo del circuito de la lana durante todo el siglo pasado. Sobre esta base, se desarrolló un sistema ferroviario que articulaba a las ciudades más importantes del sur con la costa.

En la actualidad, son las carreteras Cusco-Juliaca-Arequipa (paralela casi a la ruta ferroviaria) y Cusco-Abancay-Lima, las más desarrolladas y por las que transita el mayor volumen del flujo comercial intrarregional, pero sobre todo, interregional. Así pues, al final del siglo XX, como consecuencia de esta forma de articulación del territorio, las dinámicas de integración del sur andino han permitido la consolidación de un eje que articula a las principales ciudades, aislando a una importante fracción de la región.

Como vemos, es posible diferenciar claramente dos zonas al interior del territorio del sur andino. La primera, la zona localizada en el área próxima a las carreteras, que presenta, en general, niveles más avanzados en términos de la modernización de sus procesos productivos, una mayor calidad y concentración de servicios públicos, y, por tanto, mejores condiciones de vida para su población. La segunda, una zona mayoritaria en términos espaciales, casi aislada de este circuito, con una importante mayoría indígena en su población dedicada casi exclusivamente a la producción campesina o ganadera extensiva tradicional, que concentra los niveles más bajos en las condiciones de vida de la región.

Este proceso puede ser explicado a través de un modelo, llamado el modelo de integración de la “T andina”, que da forma, además, al lla-

mado “trapecio andino de la miseria”, al área de “alto poblamiento indígena y pobreza”, el “ángulo muerto” o, como se le suele denominar localmente, con un claro sesgo racista, “el trapecio andino de la miseria”⁴⁶ (ver figura 1).

Esta última abarca una zona fundamentalmente de puna, ubicado al noroeste del departamento de Arequipa, el suroeste del departamento de Ayacucho y el suroeste de los departamentos de Apurímac y Cusco. En esta área, la cadena montañosa de los Andes es extremadamente accidentada y elevada en casi todo el territorio. Asimismo, la lengua materna de la población de esta zona es principalmente alguna de las variantes dialectales del quechua.

Como vemos, este modelo de integración deja de lado a los procesos de mayor densidad histórica, que abarcan a una parte importante del territorio, y privilegia procesos recientes vinculados con los enclaves históricos de la economía peruana. En esta perspectiva, la articulación se ha dado sobre la base de un sistema que se ha construido desde una perspectiva que ve al territorio sur andino como un “espacio de extracción de renta minera y agrícola”, reforzándose aún más con las nuevas “carreteras de penetración”. Estas, normalmente, solo han contribuido a su desarticulación, pues han servido para que la orientación de la producción se dirija hacia fuera del territorio. El caso extremo de esta visión podría ser el recientemente construido gaseoducto que traslada el gas para su exportación desde la selva cusqueña hacia la costa central.

El modelo indígena de apropiación del territorio: el control vertical de un máximo de pisos ecológicos

Bajo ningún concepto, a pesar de la mirada sesgada con se le suele mirar a esta zona, se puede pensar que éste es un espacio vacío. En primer lugar, en esta zona existe una fuerte presencia de comunidades, dedicadas principalmente a la agricultura y ganadería (de camélidos sudamericanos y ovinos) tradicionales. Esta zona además,

46 Hurtado, Isabel; Meschier, Évelyne y Puerta, Mauricio, “Atlas de la región del Cusco”, Centro Bartolomé de las Casas, Instituto Francés de Estudios Andinos e Instituto Francés de Investigación Científica para el Desarrollo en Cooperación, Cusco, Perú, 1997.

en el Atlas Lingüístico, es identificada como una de las pocas en las que se aprecia un incremento de la comunidad de quechuahablantes de generación en generación. Esto nos permite intuir con cierta precisión que se trata de un espacio ocupado principalmente por población *culturalmente indígena*⁴⁷.

Por otro lado, en esta zona se concentra una gran cantidad de recursos naturales. Por ejemplo, varios glaciares, que son, a la vez, el origen de importantes ríos que discurren hacia el Pacífico y hacia el Atlántico⁴⁸. Asimismo, en esta región se encuentra una enorme cantidad de ecosistemas ocupados por poblaciones que producen diversas especies en ellos, a través de un complejo sistema de organización del trabajo y la producción colectiva. Finalmente, buena parte de los recursos mineros del país se concentran en el subsuelo de esta zona.

Para visualizar las dinámicas de esta ocupación, y articulación, del territorio, es necesario remitirnos a al concepto de “manejo de un máximo de pisos ecológicos” propuesto por John Murra. Recordemos que este autor ha realizado el principal análisis de la economía prehispánica de la sierra sur del Perú⁴⁹. A manera de un apretado resumen, Murra plantea que el sistema de ocupación de los Andes prehispánicos se basaba en la ocupación de diferentes grupos de población que, asentados alrededor de un núcleo ubicado en tierras altas, controlaba, a través de un sistema de enclaves llamado “archipiélagos verticales”, zonas en diferentes microclimas distantes unas de otras, las cuales podían encontrarse a más de un día camino, tratando así de “de controlar y abarcar con la gente a su disposición la mayor cantidad de pisos ecológicos”.

De este modo, con el término *control directo* Murra designa el usufructo de parcelas de tierra ubicadas a diferentes pisos altitudinales por una misma familia, que generalmente reside en el piso más elevado y reservado a la crianza (puesto que los animales requieren de

47 Chirinos, Andrés, “Atlas lingüístico del Perú”, Ministerio de Educación; Centro Bartolomé de Las Casas, Lima y Cusco, Perú, 2001

48 Por ejemplo, el mismo río Amazonas nace en este territorio.

49 Murra, John, “Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino, IEP, Lima, Perú 1975.

un cuidado cotidiano) y que viaja con frecuencia a sus parcelas de pisos inferiores para realizar los trabajos de siembra, aporque, limpieza de advenedizos, cosecha, etc. necesarios, a menos que tenga a algún pariente o socio que pueda encargarse de ello. Los viajes que realizan sus pastores a sus chacras son generalmente de muy corta duración: dos días como máximo. Se trata por lo general de campos de papa, la que, una vez cosechada, es llevada a lomo de llamas a las planicies de altura para ser convertida, mediante un ciclo de repetidos congelamientos y descongelamientos, en *ch'uñu*. El *ch'uñu* es de vital importancia para la seguridad alimentaria de los pastores y es el elemento central de su dieta.

El control directo de los pisos de producción de papa amarga (en el eslabón superior del piso de la papa) es por lo tanto un objetivo que comparten en gran medida todas las sociedades pastoriles del Ande. Este control directo puede exigir incluso la integración de los distintos pisos altitudinales dentro de una misma unidad social y política: en este caso, el territorio comunal se extiende a lo largo de la pendiente, desde las planicies de altura reservadas a la crianza de camélidos hasta los campos de cultivo ubicados en los valles interandinos. Este tipo de configuración espacial de las comunidades campesinas (cuyas unidades domésticas se distribuyen a lo largo de un valle, o incluso en forma perpendicular al valle, para así abarcar distintos pisos) es muy frecuente: la comunidad de Q'ero presenta de ello un arquetipo⁵⁰.

Cuando los territorios involucrados en este vaivén de productos están situados (tanto geográfica como socialmente) a una distancia que impide el *control directo*, entonces se recurre al *control indirecto*, el cual puede subdividirse en dos grandes tipos: el *control mediante alianza*, por un lado, y el *intercambio de productos* (mediante trueque u otra forma de intercambio comercial), por el otro. En algunas zonas, la proximidad sociológica entre agricultores y pastores autoriza formas de alianza permanente, merced al matrimonio o compadrazgo, que garantizan a los pastores el acceso perenne a tierras cálidas donde se cultiva el maíz o la coca. Estas alianzas son frecuentes. En caso de matrimonio, por lo general, el afín (trátase del esposo

50 Véase Flores Ochoa y Nuñez del Prado Bejar, 1984.

o de la esposa) adopta el lugar de residencia del (o de la) pastor(a). La regla generalmente aplicada del virilocalismo para las esposas es aquí desmentida, pues es el rebaño el que determina, en la mayoría de los casos, el lugar de residencia de los esposos. El compadrazgo también es frecuente y permite la puesta en acción de un amplio sistema de obligaciones mutuas que aseguran, entre otras cosas, la perennidad del acceso a productos pertenecientes a pisos ecológicos diferenciados y la estabilidad de los valores de cambio entre productos.

Sin embargo, la alianza así concebida (mediante matrimonio u otra forma de institucionalización de lazos de mutua cooperación) exige una relativa cercanía sociológica entre afines: han de ser lo que Jaime Urrutia denomina “pares culturales”. Esta cercanía poco a poco se esfuma a medida que las distancias culturales se incrementan a razón de la distancia geográfica y de las formas de vida. En casos como éste, el control indirecto adopta la forma del intercambio comercial y se ciñe a distintas modalidades prácticas que van desde el trueque (intercambio no monetario, en una lógica de mercado no capitalista), hasta el intercambio comercial monetizado, pasando por una serie de formas intermedias.

Trátase entonces de *control directo* o de *control indirecto*, puede decirse que el objetivo multisecular –que comparten tanto las sociedades agrícolas de valles cálidos y templados como las sociedades pastoriles de tierras altas–, de abastecimiento de productos variados provenientes de distintos pisos ecológicos, e incluso de distintas zonas agroecológicas, ha exigido constituir una amplia red de transporte e intercambios, que articula porciones de territorio discontinuas y dispersas, las mismas que pueden ser distantes entre sí de más de 200 kilómetros.

Por su parte, Mayer plantea que una de las características de los intercambios prehispánicos era que estos estaban marcados por la *reciprocidad andina*. Este concepto refiere al “intercambio normativo y continuo de bienes y servicios entre personas conocidas entre sí, en el que entre una prestación y su devolución debe transcurrir un cierto tiempo, y el proceso de negociación de las partes, en lugar de ser un abierto regateo, está más bien encubierto por formas de com-

portamiento ceremonial". Es así que la *reciprocidad andina*, es, dice Mayer, en buena cuenta "una relación social que vincula tanto a una persona con otras y con grupos sociales, como a productores con productores y a productores con consumidores"⁵¹.

Así pues, para Mayer, en los *intercambios recíprocos* "el contenido y la forma de qué fluye de mano a mano están culturalmente determinados". Es decir que las características de dichos intercambios no son "moralmente neutras" –tal como se pretende en el mercado– sino que estarían, en cierto grado, mediadas por "alguna norma moral en el comportamiento imputado del yo y del otro"⁵².

Por su parte, Golte y De la Cadena, en su análisis de la reproducción de las comunidades indígenas andinas articuladas al mercado, destacan que en realidad dicha articulación se produce de forma *parcial*. Es decir, una parte de los factores que los comuneros emplean para su reproducción, provienen del *mercado general*, y otra del *sistema de intercambio e interacción no mercantil*. Es decir que si bien algunos insumos que empelan los comuneros provienen del mercado, muchos no lo hacen. Por ejemplo la tierra, los animales de tracción, las semillas, las casas. Asimismo, buena parte de la infraestructura local como caminos, canales, cercos... por tal motivo, no son tomados en cuenta como un costo para los productores⁵³.

En este sentido, y en el caso específico de la sociedad pastoril⁵⁴, algunos estudios muestran que si bien los pastores han estado participando en el mercado de lanas por más de un siglo, varias características de su sistema cultural prehispánico se han mantenido vigentes y visibles hasta la actualidad.

51 Mayer, Enrique, "Casa, chacra y dinero: Economías domésticas y ecología en los Andes", Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Perú, 2004.

52 Habría que añadir, según dice Rostoworoski (1999): "En las sociedades arcaicas existía un rechazo a los beneficios en las transacciones que involucraban a los alimentos; se limitaban a mantener las equivalencias. El trueque a nivel local en un valle costeño no era materia de ganancia, sino de un acomodo necesario al sistema de trabajo especializado imperante en la sociedad".

53 Golte, Jürgen y Marisol de la Cadena, "La codeterminación de la organización social andina", Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Perú, 1983.

54 Es decir, "un conjunto de grupos sociales cuya reproducción material, así como su reproducción cultural, se fundan en la ganadería tradicional extensiva", Del Pozo, 2004.

Recordemos que, debido a que la actividad pastoril no otorga los productos suficientes para el auto-abastecimiento, su intercambio ha sido, y es, central en su proceso de reproducción material y cultural⁵⁵. Adicionalmente, debido a las condiciones geográficas, climáticas y de exclusión social extremas que afectan al conjunto de esta subregión, las prácticas tradicionales de intercambio entre grupos de pastores y campesinos se han mantenido vigentes en esta zona.

Hasta hoy, en el sur andino las dinámicas de ocupación del territorio responden también con gran precisión a lo descrito. En principio, las prácticas territoriales de la población de esta zona tienden a articular el territorio en función a ejes que abarcan la mayor cantidad de zonas agroecológicas posibles. De este modo, la apropiación del territorio por parte de los pastores tradicionales, se realiza sobre la base de una compleja interrelación con las diferentes ecologías de la zona, lo que implica el manejo de una amplia red de relaciones sociales que permiten el acceso, a través del transporte e intercambio no monetario, a productos de diferentes zonas agroecológicas, lo que configura una suerte de malla (de caminos y de lazos sociales), y que es una característica del espacio surandino.

Es así que nos atrevemos a llamar a este modelo de apropiación del territorio como “el modelo indígena de apropiación del territorio”.

El trabajo de campo: las dinámicas territoriales actuales en los márgenes de la modernización

Durante los años 2006 y 2007, en el marco de la investigación en el que se inscribe este artículo, acompañamos a diferentes grupos de pastores de la zona de estudio, en varios de sus viajes con recuas de llamas hacia zonas más cálidas en busca de productos agrícolas. Estos productos, que normalmente se obtienen en intercambios no

55 Varios autores plantean este tema. Entre otros: Mejía, José Manuel, “Pastoreo, reforma agraria y desarrollo rural” en: Flores Ochoa, Jorge (ed.), “Pastores de puna”, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Perú, 1977; Murra, John, op cit.; Medinaceli, Ximena, “Los pastores andinos: una propuesta de lectura de su historia: ensayo bibliográfico de etnografía e historia” en Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima, Perú, 2005.; Rostowski, María, “Costa Peruana Prehispánica, IEP, Lima, Perú, 1977.

monetarios, constituyen la fuente principal de alimentos de la dieta anual de un sector importante de la población pastoril.

Así pues, según pudimos comprobar a través del trabajo etnográfico, al interior de las zonas ubicadas en los márgenes del eje de integración de la "T andina", es la dinámica de la sociedad pastoril la que articula el territorio de una manera importante, bajo una lógica que abarca, de manera vertical, el territorio desde los valles más bajos (1.000 metros) hasta las punas más altas (4.600 metros), a través de intercambios de productos que son transportados en caravanas de llama, hacia y desde diferentes lugares, en épocas distintas del año.

Este trabajo abarcó varias comunidades en tres subzonas en concreto. La primera, una zona ubicada en el núcleo mismo del mal llamado *ángulo muerto*; en la que pudimos abarcar principalmente la zona comprendida por las provincias de Chumbivilcas (Cusco); Grau y Antabamba (Apurímac); Paucar del Sara Sara (Ayacucho) y La Unión (Arequipa). La segunda zona, ubicada muy cerca del ámbito de articulación del eje de la "T andina", abarca a las provincias de Caylloma e Islay (Arequipa) y Yauri (Cusco). Finalmente, la tercera zona, se encuentra dentro del eje de articulación de la "T andina", e involucra a las provincias cusqueñas de Canchis y Paucartambo (ver figura 2).

Todos los jefes de familia de la comunidad campesina de Ccalaccapcha (distrito de Oyolo, de la provincia del Páucar del Sara Sara, en el departamento de Ayacucho), se dirigen en caravanas de 2 a 4 personas, llevando entre 10 y 70 llamas, y caminando durante 2 a 10 días, a la comunidad campesina de Saylla (distrito de Huaynacotas, provincia de La Unión, en el departamento de Arequipa), a la Comunidad Campesina de Huarhua (distrito de Pampamarca, en la provincia de La Unión, en el departamento de Arequipa), al distrito de Huaquirca (provincia de Antabamba en el departamento de Apurímac); para conseguir frutas, sal, maíz, chuño y papas, en diferentes momentos del año de acuerdo en sincronización con el calendario agrícola.

Asimismo, en la actualidad existen dos rutas de viaje que ya no se realizan con caravanas de llamas, debido a la existencia de una nueva carretera que permite que camiones recorran esta ruta: los viajes al

distrito de Arcata y a la provincia de Espinar, con fines de vender la lana de alpaca.

Finalmente, los pastores de Ccalacapcha, en la actualidad combinan los caminos de herradura con el transporte público para trasladarse hacia la provincia de Camaná (provincia de Camaná, departamento de Arequipa) en donde trabajan como asalariados agrícolas en la siembra del arroz, para complementar sus ingresos durante los meses de julio y agosto. Asimismo, algunas veces al año los pastores viajan a la provincia de Espinar (departamento de Cusco) y al distrito de Cotahuasi (provincia de la Unión, departamento de Arequipa) para abastecerse de productos manufacturados y realizar trámites ante la burocracia estatal.

Como hemos señalado, esta sección del análisis explica solo las prácticas territoriales de una sola comunidad de pastores. De tal modo, siendo esta zona un lugar que concentra a una parte importante de la *sociedad pastoril*, se puede suponer la magnitud y complejidad que implica esta forma de integración del territorio en la zona.

La subzona Sibayo-Espinar

Ahora bien, en el caso de la segunda subzona elegida, el distrito de Sibayo (provincia de Caylloma, departamento de Arequipa), ubicado más cerca del ámbito de influencia de la “T andina”, encontramos, aunque en una clara articulación con las formas de articulación de la “T andina”, que las prácticas territoriales también se encuentran ancladas en formas indígenas de ocupación del territorio.

Así, a pesar de ser una zona de producción alpaqueras, y si bien hasta hace 20 años aún existían personas que viajaban en caravanas de llama, en la actualidad ningún poblador realiza este tipo de viajes. Sin embargo, pudimos reconstruir algunas de las rutas que seguían estas caravanas.

Como vemos, lo que más destaca de estas rutas es que esta población llegaba hasta la costa del distrito de Matarani (provincia de Islay, departamento de Arequipa), en donde obtenían algas marinas (Cochalullo) las cuales extraían, prensaban y secaban al sol en una franja de

costa que se encuentra parcelizada entre las diferentes familias de Sibayo hasta la actualidad⁵⁶.

Asimismo, esta población se dirigía hacia diferentes zonas agrícolas del Valle del Colca, en donde obtenían, también, frutas, papas, maíz y hacia la provincia de Espinar, en donde obtenían chuño.

Ahora bien, en la actualidad la mayoría de la población de Sibayo continúa realizando viajes para proveerse de productos, pero usando el transporte público para ello. Es interesante observar que las zonas a las que se dirigen continúan prácticamente siendo las mismas, así como las prácticas de intercambio que emplean para ello.

Como vemos, esta zona también revela la importancia de las prácticas territoriales culturalmente indígenas, al interior mismo del eje más moderno de articulación territorial en el sur andino.

La subzona Canchis-Paucartambo

Finalmente, la tercera zona de estudio corresponde a la comunidad de Ch'illka (distrito de Pitumarca, provincia de Canchis, departamento de Cusco) y, como señalamos al inicio, esta zona es importante porque se encuentra también fuera de la zona de integración de la "T andina", pero en el lado oriental.

En esta zona, si bien los viajes del "trueque" constituyen todavía un referente importante en la memoria colectiva, es llamativo que solo pocas familias continúen emprendiéndolos, y todo parece indicar que su desaparición es inevitable.

56 Existe un documento de la época virreinal que otorga derechos a los pobladores de Sibayo para poder extraer de forma exclusiva las algas de esa zona, siendo este el único ejemplo vigente, al menos conocido por nosotros, de un caso de territorialidad no continua en Perú.

El papel que va a desempeñar la carretera transoceánica, una vez concluida, es sin embargo incierto: es muy posible que fracture, cruzándolo por el medio, el eje noreste-sureste que señalamos e introducir una dinámica territorial totalmente nueva en el surandino peruano. Lamentablemente, no existen estudios de impacto ambiental (en sentido laxo de la palabra) que permitan simular los efectos de la carretera transoceánica.

La teoría del espacio vital ha sido forjada por el historiador alemán Spengler (véase Spengler).

Sin embargo, la ruta que se mantiene vigente hasta hoy es un viaje que algunos pastores emprenden, años a año, desde esta comunidad ubicada en la vertiente meridional de la cordillera del Ausangate, hacia la provincia de Paucartambo (Challabamba).

En la época colonial, Paucartambo fue un centro colonial de gran importancia, puesto que ahí se concentraba la producción de coca de los valles cálidos de Challabamba y Q'osñipata, destinada a Potosí, Bolivia. Los trajinantes recogían la coca en grandes depósitos ubicados en la orilla del río Challabamba, en el pueblo que ahora lleva ese nombre, y las llevaban, en recuas de llamas, la coca desde Paucartambo hacia Potosí.

Incluso si se toma en cuenta los nuevos ejes viales anteriormente mencionados, se observa que su orientación es relativamente similar a la de los circuitos caravaneros, con la salvedad de que evitan (por ahora al menos), la meseta central del Ausangate. Buscan sin embargo articular, de acuerdo a la misma lógica de complementariedad entre zonas agroecológicas diferenciadas, el piedemonte amazónico con el altiplano peruano y boliviano, via los valles interandinos (Paucartambo y Marcapata). Si nos interesamos ahora en el área de influencia de los mercados formales (también existen mercados informales pero no hemos consignado información al respecto), vemos que articulan los territorios ubicados dentro del circuito caravanero-formal anteriormente mencionado.

Con todo ello, podemos entonces atrevernos a presentar un mapa del sistema de articulación territorial del Ausangate, que combina la información recolectada con respecto a los circuitos de intercambio agropastoriles y la red comercial formal.

Observamos que este sistema forma una suerte de creciente, que se extiende desde el noreste hasta el sureste, bordeando el Vilcanota en el oeste, y la selva alta (la región de Madre de Dios) en el este. En los puntos extremos de este creciente se encuentran los distritos de Challabamba y Pillcopata en Paucartambo, las provincias de Ñuñoa, Azángaro, Carabaya en Puno, y el altiplano boliviano⁵⁷.

57 El papel que va a desempeñar la carretera transoceánica, una vez concluida, es sin embargo incierto: es muy posible que fracture, cruzándolo por el medio, el eje noreste-sureste

Este creciente configura en realidad el “espacio vital⁵⁸” de los pastores de la sociedad pastoril del Andes surperuanos. Esta figura no es tan sólo el producto del análisis inductivo del antropólogo o del geógrafo. Los propios pastores tienen relativa conciencia de este espacio, que se encuentra poblado, además, de mitos y relatos de viajes (ver la figura 3).

Reflexiones finales y líneas de investigación futuras

Como hemos visto, si bien existen ejes de integración regional vinculados a los procesos propios de la modernización de la sociedad del sur andino, en esta zona también existen formas ancestrales de ocupación del territorio y ejes de articulación que las poblaciones indígenas reconocen y consideran viables y actuales que son distintos a los que se dan en otros sistemas de articulación comúnmente reconocidos en el país. Estos ejes no son reconocidos porque estas poblaciones no tienen una presencia notoria en la esfera pública del país.

Los circuitos caravaneros nos permiten aprehender el territorio surandino peruano de una manera distinta. Nos sugieren la existencia de corredores económicos y sociales que pasan desapercibidos si consideramos tan sólo la red de carreteras y de mercados formales. De tal modo, el espacio del sur andino comprendido fuera del eje de articulación de la “T andina”, es considerado geográficamente alejado, económicamente atrasado, y culturalmente primitivo, a diferencia de los puntos de articulación y acumulación demográfica situados alrededor del mencionado eje⁵⁹.

Es preciso invertir esta imagen y comprender más bien que los circuitos caravaneros proporcionan el telón del fondo, social, económico y por ende territorial, sobre el cual se superpone el sistema territorial de la “T andina”, y sin el cual éste último no tendría sen-

que señalamos e introducir una dinámica territorial totalmente nueva en el surandino peruano. Lamentablemente, no existen estudios de impacto ambiental (en sentido laxo de la palabra) que permitan simular los efectos de la carretera transoceánica.

- 58 La teoría del espacio vital ha sido forjada por el historiador alemán Spengler (véase Spengler).
- 59 Poole, Deborah, “Unruly Order. Violence, power, and cultural identity in the high provinces of southern Peru”, Westview Press, Boulder, EEUU, 1994.

tido: es decir que los circuitos de la modernización complementan a los circuitos caravaneros, pero no los desplazan ni mucho menos suprimen.

En todo caso, sería más apropiado llamar a esta zona como una *región de refugio*, concepto propuesto por y que es usado para referir a las zonas aisladas que se mantienen en un nivel subsistencia sin una interferencia importante del Estado del cual forman parte, porque, como vemos, en el único aspecto que se puede llamar “vacía” a esta zona, es en cuanto a la presencia del Estado.

Asimismo, frente a la formidable persistencia de las formas pastoriles, propiamente andinas, de organización espacial, resulta imprescindible modificar nuestro abordaje metodológico y político de los problemas de planificación y ordenamiento del territorio surandino peruano. Como hemos visto, a pesar de la ausencia de las instituciones del Estado, las prácticas territoriales incorporan al eje de articulación de la modernización, ampliando el espacio vital de la *sociedad pastoril*, y complejizando así aún más el sistema de redes e intercambios.

Un elemento que consideramos trascendental tomar en cuenta dentro de una agenda de investigación a futuro sobre la integración regional en el sur andino, es el análisis de las consecuencias potenciales de los nuevos proyectos geográficos impulsados durante los años recientes por el neoliberalismo en los Andes sur peruanos. Recordemos que desde los inicios de la última década, el gran capital minero ha empezado a expandirse también en el espacio altoandino peruano, así también ha aumentado la demanda por el agua de las cuencas que nacen en las montañas, así como la presión por ellas de parte de los *agricultores industriales de la costa*. Es decir, hoy, el territorio del “ángulo muerto”, es especialmente codiciado⁶⁰.

En este sentido, Bebbington ya ha adelantado que el conflicto cultural hoy más que nunca ha adquirido nueva dimensión en este espacio: la producción del territorio. Esto debido a que la minería,

60 Damonte, Gerardo, “Industrias extractivas, agricultura y uso de recursos naturales”. Ponencia presentada en: “Sepia XII. Perú: El problema agrario en debate”, Tarapoto, Perú, 2007.

requieren para su expansión, de tierras que están ya ocupadas por, y que se encuentran cargadas de significados culturales e históricos para, los pastores que tradicionalmente las han venido ocupando⁶¹. En un sentido similar, la agricultura de la costa requiere cada vez más del agua que nace en las partes más altas de los Andes.

De tal modo, este nuevo tipo de conflicto se basa en la competencia (desigual) entre por lo menos dos proyectos geográficos: el que prioriza el control y uso del territorio por varios actores que han venido ocupando históricamente las tierras, en el marco de un sistema social tradicional e históricamente construido para regular su uso; y otro que, por el contrario, prioriza la ocupación y control del territorio por un nuevo y único actor, gracias a las condiciones propiciadas en los últimos años por las reformas neoliberales⁶².

Asimismo, el gran capital minero, o el de la agricultura industrial, cuyos proyectos ya están irrumpiendo en este territorio con sus vías y procesos que alientan un nuevo modelo de integración; a diferencia del capital comercial lanero, no dejan lugar para la reproducción de la sociedad pastoril porque esta no les resulta funcional en ningún sentido. De este modo, todo indica que la expansión de los dos primeros implica, casi necesariamente, la desaparición de la sociedad pastoril.

61 Bebbington, Anthony, "Minería, movimientos sociales y respuestas campesinas: una ecología política de transformaciones territoriales", IEP-CEPES, Lima, 2007.

62 Bebbington, op cit.

Figura 1. "T andina". Fuente Hurtado et al, op cit.

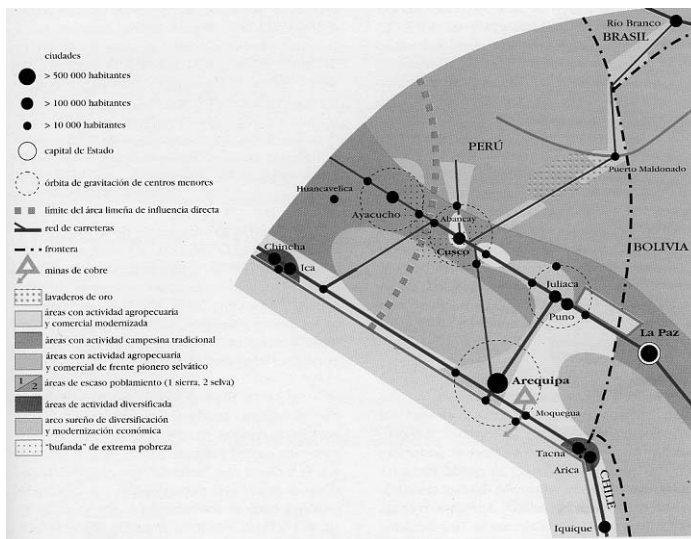


Figura 2. Zonas en las que se realizó el trabajo de campo.



La subzona Paucar del Sara Sara, Grau, Antabambamba, La Unión

Figura 3. Rutas en uso actualmente al interior de la zona del “ángulo muerto”.



LAS DEMANDAS DE LAS MUJERES INDÍGENAS

MARÍA ANDRADE⁶³

Nuestra experiencia de participación política del movimiento indígena ecuatoriano es similar a la experiencia relatada en este seminario por el compañero alcalde de Jesús de Machaca, Adrián Aspi.

Si bien es cierto que en los años 80 y 90 muchos líderes indígenas empezaron a participar como candidatos y candidatas con distintos partidos políticos, la idea de los partidos era incluir a estos líderes indígenas solamente con la finalidad de ganar votos y después de llegar al poder se olvidaban de las poblaciones indígenas.

Entonces, el movimiento indígena ecuatoriano, luego de un proceso de construcción y de lucha histórica, vio como un mecanismo imprescindible la creación de un movimiento político para la participación electoral, como un mecanismo más de lucha. Por eso, desde 1996 hasta la fecha se viene participando en distintas elecciones para alcaldías, concejalías municipales y prefecturas a nivel local, regional y nacional.

Es en este proceso hemos tenido algunos logros importantes. Creo que uno de los objetivos fundamentales del movimiento indígena no fue solamente la participación indígena sino cómo articular a otros sectores sociales empobrecidos para de alguna manera crear un proyecto político de construir un Estado plurinacional y una sociedad intercultural desde las bases sociales. Ese fue el objetivo fundamental de nuestra participación electoral.

63 María Andrade (ecuatoriana) es licenciada en gestión local. Es dirigente patronal municipal, líder de ECUARUNARI y CONAIE. Ha realizado estudios sobre políticas alternativas de género en los municipios ecuatorianos en temas de desarrollo local.

En ese sentido, nuestro desafío fue cómo construir gobiernos locales alternativos desde abajo para arriba. Esto implicaba dar un giro en la administración pública, un giro en el sentido de que el desarrollo no sólo sea mirado en el área urbana sino también en el área rural. Además, debía ser un concepto de desarrollo integral que incluyera lo económico, lo social, lo ambiental y lo cultural.

Por eso, el trabajo que se ha venido haciendo tiene incluso planes de desarrollo cantonales participativos, con la participación de todos los actores locales. Se inició con un diseño y elaboración de presupuestos participativos que implican hacer más transparente el gasto de los recursos municipales.

El concepto de control social implicó, paralelamente, la construcción de una especie de “cogobierno local” entre las autoridades formalmente electas y la sociedad organizada. Hemos procurado construir un poder local distinto y democratizar el servicio público. Todo esto dentro de los denominados “gobiernos locales alternativos”. En Ecuador no se llaman “municipios indígenas” sino “gobiernos locales alternativos”. Inicialmente se debatió muy duro y muy fuerte sobre ese tema. Nosotros no queríamos que se llamaran “municipios indígenas” porque muchos consideraban que era parte del etnocentrismo. Se consideran “gobiernos locales alternativos”, alternativos al tradicionalismo, alternativo a la corrupción.

En todo este proceso las mujeres indígenas también hemos participado. Históricamente las mujeres indígenas hemos estado involucradas en los procesos organizativos del movimiento indígena a nivel de base, provincial, regional y nacional. Las mujeres han estado presentes en las luchas sociales e indígenas.

De todas maneras, esto no quiere decir que el movimiento indígena ecuatoriano haya tenido una propuesta etnocentrista, su propuesta fue de lucha de clases y obviamente también de luchas por los derechos colectivos para los pueblos indígenas. En este sentido, las mujeres indígenas hemos tenido doble lucha: una “lucha madre” lucha por los derechos colectivos de los pueblos indígenas en el contexto organizativo político y una lucha “específica” exigiendo el cumplimiento de los derechos de las mujeres en la participación de la democracia formal.

La participación de las mujeres en el proceso organizativo permite la formación política y técnica de cuadros de líderes mujeres y ello se constituye en una potencialidad para que las mujeres indígenas asuman el reto de ser candidatas a los gobiernos locales. Decenas de mujeres han venido participando como candidatas a alcaldesas, a concejales y a consejeras municipales. En ese escenario, el mayor porcentaje de mujeres que ha logrado llegar a las en calidad de concejalas son mujeres indígenas que han tenido un proceso de formación política.

Para las mujeres indígenas ha representado un esfuerzo enorme poder llegar a estos espacios por dos razones: por un lado, han tenido que cruzar barreras y límites al interior de sus propias organizaciones, porque los candidatos del movimiento indígena son seleccionados por las propias organizaciones. En ese proceso de selección, las mujeres quedan por lo general constreñidas a puestos alternos o secundarios. Ahí podemos ver la discriminación de las mujeres en las propias organizaciones.

Por otra parte, las mujeres han tenido que cruzar otra barrera, la de la familia. Aunque existe el concepto de complementariedad entre hombre y mujer, en Bolivia se habla por ejemplo de chacha-warmi y en Ecuador hablamos del kari-warmi, en la práctica no se garantiza que haya una decisión equitativa entre hombre y mujer. Siempre hay una superposición del varón hacia la mujer y eso es una limitante.

Finalmente, cuando una mujer indígena ha pasado la barrera de su organización y la barrera de su familia y es electa candidata, tiene que recorrer las comunidades, hacer campaña hasta en horas de la noche y esto implica a veces sufrir violencia y rechazo. Por otro lado, las mujeres indígenas también dejan a sus maridos en la casa porque están haciendo política y ello genera tensiones. Finalmente las mujeres indígenas no contamos con recursos para hacer campaña y ésa es otra limitante. En este sentido, muy pocas mujeres pueden acceder a cargos de elección popular. En Ecuador el mayor porcentaje de mujeres ha llegado a puestos municipales a nivel local y muy pocas a puestos decisivos a nivel nacional. En el caso de diputadas, sólo tenemos dos o tres ejemplos de mujeres.

También aquí hay que señalar un hecho: las mujeres que han llegado a puestos nacionales, como autoridades nacionales, ministras, dipu-

tadas o asambleístas, por lo general no han tenido un discurso visible de género y de derechos de las mujeres, sino un discurso relacionado a los derechos colectivos. Obviamente eso hace que no se garantice la llegada de autoridades que incorporen las demandas particulares de las mujeres.

Por otro lado, ya hablando de la gestión pública local, las mujeres indígenas al llegar a los municipios han tenido que conocer la ley, las cuestiones administrativas, los aspectos técnicos, la forma de cómo lidiar con los funcionarios, etc. Por el hecho de ser indígenas a veces no somos bien aceptadas en los municipios. Las propias autoridades mestizas nos discriminan y no hay mecanismos de apoyo para las mujeres indígenas. Entonces eso también ha sido otra barrera. Las mujeres sufrimos mecanismos de racismo y de subestimación de las capacidades de la mujer. Eso implica la necesidad de atravesar por un proceso de aprendizaje y de formación.

En mi caso, por ejemplo, al estar manejando como esposa de alcalde el área de acción social-municipal, he tenido que cruzar muchas barreras y de alguna manera he tenido mi proceso de formación en la práctica.

Sin embargo, hay asuntos en el caso de Ecuador que muestran avances. Les menciono un ejemplo, la incorporación de la interculturalidad en la salud. Por ejemplo, en un municipio de Otavalo, que es considerado como piloto de la experiencia intercultural en salud, se logró incorporar el “parto vertical”. Esto es muy importante porque permite que las parteras indígenas se incorporen en un hospital público y puedan ejercer la práctica de la salud intercultural.

Así también hay otros logros importantes, por ejemplo el trabajo en educación y alfabetización para mujeres, en proyectos productivos, en políticas públicas, etc. En este tema se ha trabajado también en la Ley de Maternidad Gratuita, Ley Contra la Violencia a la Mujer. Si bien estas leyes son importantes, se contraponen a la cosmovisión indígena. Por eso, si bien se socializan y difunden los contenidos de estas leyes en favor de las mujeres, muchas veces, como no tienen enfoque intercultural, no son efectivas en el momento de ser aplicadas.

En cuanto a presupuestos participativos y planes de desarrollo, éstos también carecen de un enfoque intercultural y de género y no consideran las particularidades y especificidades de las necesidades de las indígenas.

En ese sentido, se está trabajando en crear una guía pedagógica para los gobiernos alternativos para la inclusión de las mujeres indígenas e interculturalidad, como un mecanismo de disminuir las enormes brechas de indicadores sociales que hay entre hombres y mujeres.

Si bien es cierto que los pueblos indígenas tenemos altos índices de analfabetismo, desnutrición y pobreza, los índices son todavía peores para el caso de las mujeres indígenas. En este sentido, el Consejo del Desarrollo de los Pueblos Indígenas, que es una instancia de la Presidencia de la República para la planificación y desarrollo de pueblos indígenas, está empezando a trabajar en cómo diseñar políticas públicas que beneficien a las mujeres indígenas para disminuir estos bajos niveles sociales que sufren las mujeres.

Siguiendo con el tema de las mujeres, otra limitante es que desde el mismo Estado hay un espacio que se llama Consejo Nacional de las Mujeres (CONAMU), instancia del Estado para elaborar políticas públicas de género. Sin embargo, esta instancia tampoco ha logrado incorporar la dimensión de género en el debate nacional y tampoco considera las particularidades y especificidades de las mujeres indígenas.

Por otro lado, el movimiento indígena tampoco ha priorizado nuestras concepciones, nuestras visiones sobre el tema de género.

Otro asunto importante es que los presupuestos destinados por el Estado son minúsculos porque generalmente son municipios pequeños. Entonces no se cuenta con recursos suficientes. Sin embargo, los alcaldes indígenas y las autoridades indígenas realizan innumerables gestiones ante la cooperación internacional y ONGs y con ello logran en muchos casos duplicar o triplicar el presupuesto estatal. Se ha generado confianza ante la ciudadanía y los organismos internacionales porque esta nueva gestión alternativa y la democratización de la gestión pública han mostrado resultados. La lucha contra la corrupción también ha sido una potencialidad enorme de estos "municipios alternativos".

Las mujeres indígenas, si bien seguimos luchando por el derecho colectivo, por la tierra, por el territorio, por la autonomía, por la autodeterminación, no debemos olvidarnos de nuestras demandas específicas. Muchas veces las mujeres indígenas hemos apoyado en las demandas colectivas como pueblos y nacionalidades, pero no podemos dejar de lado nuestras demandas particulares. Eso implica establecer cómo ubicar dentro de la agenda del movimiento indígena nuestras agendas.