





*A Jorge Ameal  
y a todos esos otros maestros y maestras  
que me he cruzado en este sinuoso camino.*

# LA RADICAL OTREDAD

«Ser nasa, ser indio, no tiene relación con el color de piel. Nasa son los que viven aquí, del modo como vivimos nosotros.» La frase, lapidaria y lacerante, fue escupida por el mayor de los integrantes de la ronda formada por cinco nasas, un afrodescendiente y el joven sacerdote mestizo de la parroquia que cobija Radio Eucha, una de las escasas emisoras en lengua originaria que ya emitía en 1990, cuando sucedieron los hechos que relato. Era la respuesta a una impertinente pregunta del único foráneo del grupo.

En el oriente del Cauca, el municipio de Páez emerge enclavado en las estribaciones de la cordillera central que descienden hacia la Amazonia, en una tradicional y aislada región llamada Tierradentro, en la que asoman las primeras manifestaciones de la selva de montaña.

Belalcázar, la capital de Páez, descansa en un estrecho valle a ciento treinta kilómetros de la colonial Popayán. Se llega luego de varias horas tropezando con piedras y baches por una trocha (el vocablo *carretera* suena inapropiado) que atraviesa Totoró e Inzá, el pueblo mayor de la región, que apenas se sacude la modorra cuando los domingos los parroquianos se afanan por asistir a las peleas de gallos que electrizan a los vecinos.

El municipio posee los más diversos pisos térmicos o ecológicos, que permiten la explotación de una variedad de productos agrícolas entre los que predominan el café y el frijol. El río Páez desciende desde el nevado del Huila, a más de cuatro mil quinientos metros de altura. La riqueza de la región y su aislamiento hicieron posible que la abrumadora población indígena

quedara por fuera de las ambiciones de los conquistadores durante varios siglos, un privilegio que las regiones más accesibles no tuvieron.

Sebastián de Belalcázar nació en 1480 en un pueblo de Extremadura. La pobreza lo llevó a tentar suerte en las Américas (vaya si la tuvo), donde fue nombrado adelantado y gobernador vitalicio de Popayán, en 1540. La capital de Páez lleva su nombre, como tantas ciudades, plazas y parajes de este continente que parece empeñado en seguir ninguneando a quienes no se dedicaron a aprovecharse de bienes y seres para enhebrar dudosas fortunas.

Cuando comenzó la ronda de presentaciones, cada intervención parecía calcada de la anterior. «Mi nombre es..., soy nasa y vivo en esta comunidad.» El joven sacerdote observaba en silencio, como buen anfitrión que sabe quiénes son los actores centrales de la escena que presenta. Cuando llegó el turno del afro, pronunció idénticas palabras que los anteriores. «Perdón, pero usted no es nasa», susurré cuando sospechaba que me habían confundido con un ingenuo antropólogo gringo. Apenas finalicé la frase, se abrió la caja de los truenos. La indignación de la ronda era palpable. «Cómo se atreve a decirle eso a nuestro hermano», dijo uno, mientras los cinco nasa se removían entre inquietos e indignados en sus asientos. Creo recordar que uno de ellos se puso de pie, posiblemente el mayor, para sentenciar la frase: «No tiene ninguna relación con el color de piel». Una lección ética y política que aún recuerdo con total nitidez, casi tres décadas después. Debo agregar que, con

el tiempo, comprendí que mi actitud de vincular colores de piel con pertenencias étnicas y sociales es un típico comportamiento colonial.



La mañana del 15 de abril de 2011, un grupo de unas diez mujeres p'urhépechas de la comunidad Cherán K'eri detuvieron una de las decenas de camionetas que todos los días atravesaban el pueblo llevando madera robada de los bosques, donde se encuentra un ojo de agua que abastece a la comunidad. Por la tarde, la mayor parte de los dieciocho mil habitantes de Cherán se reunieron alrededor de fogatas que instalaron en las calles y comenzaron a gobernarse por sí mismos, según sus usos y costumbres. La primera decisión consistió en expulsar a los *talamontes* —una mafia organizada que les robaba la madera de los montes comunitarios—, a la policía que los protegía, al presidente municipal y a los partidos políticos.

Cherán es una ciudad-comunidad en el estado de Michoacán, cuya población son mayoritariamente indígenas p'urhépechas. Fue un levantamiento comunitario por la defensa de sus bosques de uso común, de la vida y la seguridad comunitaria, frente al crimen organizado protegido por el poder político. A partir de ese momento, la población se autogobierna a través de las ciento ochenta y nueve fogatas instaladas en los cuatro barrios que forman la ciudad, que son el núcleo del poder indígena.

La población elige, por el sistema de usos y costumbres, un Concejo Mayor, que es la principal autoridad reconocida en el municipio, incluso por las instituciones estatales. No se realizan más elecciones con partidos sino que las asambleas eligen a los gobernantes. Las fogatas se convirtieron en un espacio de convivencia entre vecinos, de intercambio y de discusión, en donde se incluyen activamente niños y niñas, jóvenes, mujeres, hombres y ancianos, y donde se toman todas las decisiones.

La imagen del poder comunal en Cherán es un conjunto de círculos concéntricos. En la parte exterior figuran los cuatro barrios y en el centro la Asamblea Comunal, respaldada por el Concejo Mayor del Gobierno Comunal, integrado por doce representantes, tres de cada barrio. Luego aparecen el Consejo Operativo y la Tesorería Comunal, conformando el primer círculo alrededor del centro-asamblea. Alrededor hay seis consejos más: de Administración, de Bienes Comunales, de Programas Sociales, Económicos y Culturales, de Justicia, de los Asuntos Civiles y el Consejo Coordinador de Barrios. Como dicen en Cherán, se trata de una estructura de gobierno circular, horizontal y articulada.

Estamos ante un conjunto de formas de organización comunitaria que van desde la organización barrial y la *jarhojperakua* ‘ayuda mutua’ hasta la *parhankua* ‘fogata’ o cocina comunitaria, que se escabulle del espacio privado para convertirse en modo colectivo de organización. Mantienen la armonía basándose en

rondas comunitarias que son, a su vez, una extensión de las fogatas. El maestro Pedro Chávez, del Concejo Mayor de Gobierno Comunal, señala que «optamos por la autonomía ante la crisis civilizatoria que nos estremece», que no es más que la recuperación de las raíces para seguir siendo lo que son, o «re-vivir un modo de vida, existir y re-existir como pueblo originario frente a la aculturación y el epistemicidio».

La educación gira en torno a las fogatas, convertidas en espacios de juegos para los niños, de refugio emocional ante los peligros que implican las mafias y de identidad p’urhépecha. Una educación comunitaria que combina el aprendizaje en la familia extensa y en los espacios colectivos con las fiestas y rituales que se sintetizan en valores como el *sesi irekani* ‘vivir bien’, que consiste en servir a la comunidad ejerciendo cargos sin remuneración, como sinónimo de buena crianza, buena educación.



«En la Comunidad Nativa de Chinganaza, anexa de la comunidad titulada de Villa Gonzalo, siendo las horas diez y veinte de la mañana del día cinco de setiembre de dos mil quince, se desarrolló la reunión con participación de los comuneros, comuneras, profesores y personas intelectuales; a fin de tratar el siguiente tema: socialización del territorio integral y la constitución del gobierno autónomo.» Así comienza la primera acta de las varias rubricadas en setiembre

de 2015 por decenas de autoridades wampis, en el norte de la selva amazónica peruana.

El documento continúa señalando las razones que llevan a los wampis, y luego a otros pueblos amazónicos, a declarar el gobierno autónomo: «Proyectos que amenazan a nuestros territorios ancestrales, entre estos resaltando: la carretera y eje vial que su posible construcción destruye los bosques del cerro Kampankis. La presencia de la minería ilegal y la represa del Pongo de Manseriche...», y así una larga lista de proyectos de desarrollo que afectan «la integridad territorial y la vida humana de los wampis».

La creación del gobierno autónomo es la respuesta de las comunidades wampis a las amenazas para el territorio que representan las megaobras. Debajo, una extensa lista de firmas con sus correspondientes sellos, como suelen rubricarse las más formales resoluciones colectivas. Los wampis habitan distritos como Río Santiago, en la Amazonia, y Morona, en Loreto, en la Amazonia peruana. Entre ambas cuencas, que comprenden las dos regiones wampis, suman unas quince mil personas en una extensión que supera el millón de hectáreas. Del lado ecuatoriano, la misma etnia se autodefine como shuar, y alcanzan más de ochenta mil personas.

Semanas después de las primeras declaraciones de autonomía, del 26 al 29 de noviembre de 2015, alrededor de trescientos representantes de ochenta y cinco comunidades se reunieron y acordaron la creación del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis.

La declaración es un hecho sin precedentes en la historia del movimiento indígena peruano, y es resultado de cuatro décadas de luchas por la reivindicación cultural y territorial. La nación wampis aprobó un Estatuto del Gobierno Territorial Autónomo como marco normativo en el que se define como «pueblo o nación» y establece como sus obligaciones «gobernar su territorio en interés general, protegerlo de agresiones externas, mantener un medio ambiente sano, reclamar los derechos colectivos cuando se requiera, así como definir las estructuras de gobierno, participación y representación externa de conformidad con el derecho a la autonomía y el derecho consuetudinario de la nación wampis».

Shapiom Noningo Sesen, *waimaku* o visionario del pueblo wampis, sostiene que este paso es el resultado de un largo proceso histórico de autoafirmación y encarna «un sistema de vida que vivieron nuestros ancestros y nosotros simplemente lo retomamos». Con los años, el paso dado por los wampis tendrá honda influencia en los cientos de pueblos indígenas que enfrentan los mismos problemas, el extractivismo, y comparten cosmovisiones similares. Por ahora, otros tres pueblos amazónicos del norte peruano están debatiendo para tomar un camino similar al de sus hermanos wampis.



Ange es una joven periodista mapuche que integra el colectivo de comunicación Mapuexpress, seguramente

el medio más leído en la región de Temuco, uno de los epicentros del conflicto entre pueblos originarios y el Estado chileno. Pertenece a una generación que transita las comunidades tradicionales pero vive en ciudades, o las toma como punto de referencia de su vida cotidiana.

El feminismo es algo más que una seña de identidad: está modelando vidas y sueños, sobre todo de las jóvenes. En 2011 nació el Kolectivo Mapuche Feminista Rangñitulewfü, uno de los grupos más activos.

Las mujeres mapuche no se sienten cómodas con el término feminismo. La poeta Daniela Catrileo sostiene que las mujeres mapuche no pueden plegarse a demandas universales que pasan por alto las historicidades de los pueblos. Integra Rangñitulewfü, donde también participan lesbianas, que se muestran distantes del «feminismo blanco y hegemónico pensado desde otras realidades». Sin decirlo, lo acusan de colonial.

Una agenda pautada por la violencia de género, los derechos de las mujeres y la demanda de igualdad supone someterse a demandas de carácter universalista que no las contemplan. Porque su prioridad consiste en «generar un proyecto político como pueblo» que pueda articularse con otros pueblos y movimientos. A raíz de la convocatoria a la huelga feminista del 8 de Marzo, el colectivo emitió un comunicado donde reflexionan que las mujeres de abajo no pueden hacer paros. Las domésticas y las ambulantes, las precarias y las migrantes pertenecen a «territorios y vidas en sacrificio» que no tienen descanso.

«¿Acaso la estrategia que ha surgido en el norte global ahora hay que hacerla encajar a nuestras realidades?» Ciertos sectores de académicas blancas urbanas de clase media, se responden, pretenden representar a todas las mujeres. Las integrantes de Rangñitulewfü piensan su situación, como mujeres mapuche, desde el antirracismo y lo anticolonial, y aseguran que «la huelga homogeneiza nuestras resistencias». «Patriarcado» no puede ser, insisten, «el único eje que ordena la vida social y las luchas que damos a diario».

Denuncian que están atravesadas por múltiples opresiones. Rechazan tanto el racismo como el capitalismo y el patriarcado, pero se niegan a darle prioridad a este simplemente porque así lo indican las feministas. Ellas se definen como mujeres antipatriarcales, tendiendo un puente con las mujeres zapatistas.



La *danza do xondaro* puede considerarse un arte marcial de los guaraní mbya. Algunos dirán que tiene parentesco con la capoeira. Otros la emparentan con las prácticas orientales. Se trata de una danza que pone énfasis en el equilibrio, imita movimientos de animales combinando lucha, baile y canto, danzando en círculos, girando sobre el propio cuerpo.

En cierto momento, los danzantes encaran desafíos, se inclinan, saltan, esquivan al adversario, lo desconciertan y lo rodean. Las piruetas y movimientos se proponen engañar, o, como se dice en guaraní, *jeavy uka*,

algo así como «hacer que se engañe». El medio es la *esquiva*, un vocablo de difícil traducción pero que se acerca a *confundir*, a *inducir a error*. Es algo diferente a los conceptos de defensa, que siempre suponen un ataque previo que responde a una iniciativa del otro. Las fintas de la esquiva, los regates y amagues, buscan evitar el choque, la confrontación directa y brutal.

Un arte al que se dedican las mejores energías de los xondaro-danzantes. Pero es algo más. «Indica un modo de hacer política», asegura el antropólogo brasileño Lucas Keese dos Santos. Nos dice que los guaraní mbya, a través del arte de esquivar, huyen de algo, escapan, porque en la capoeira y en el xondaro, los movimientos están anticipando ataques o movimientos del rival para neutralizarlos y dejarlo vulnerable ante un contragolpe.

Mientras la cultura occidental afianza el binarismo ataque-defensa, entre los guaraníes aparece este juego de ambigüedades y evasiones tan resistentes a definiciones precisas e identidades fijas. El antropólogo va más lejos y señala que la danza do xondaro encarna un modo de vida basado en la producción incesante de variaciones. De ese modo han podido evitar-esquivar la captura por el Estado, que es una de las principales características de pueblos como los guaraní mbya. La esquiva es, entonces, una línea de fuga.

En este punto, no puedo sino recordar la primera conversación que tuve con rarámuris en la sierra Tarahumara, en Chihuahua. «Desde siempre, nuestra forma de resistencia ha sido la huida», me dijo Memo, un veterano luchador de su pueblo, ante mi colonial

desconfianza, incapaz de entender otra lógica que la inmortal *resistencia*.

No es que los pueblos amazónicos no hayan sido impactados por la colonización, como lo fueron los de tierras altas; justo al revés: se internaron en junglas y territorios remotos para evitar al invasor, poniendo en juego las artes de la esquiva.

La relación con la alteridad es muy diferente a la conocida. No enfrentar del modo clásico, no acumular fuerzas, no pasar por la organización, incluso, porque la cultura política indígena es otra y hace de la inconstancia un modo de esquivar, una forma de lidiar con el poder, burlando la lógica institucional.



La radical otredad. El afuera absoluto y la diferencia abismal enseñan una notable capacidad productiva desde un pensamiento y una vida otras. Por algo el concepto de territorio —una de las mayores creaciones teórico-prácticas de estos años— nació entre los pueblos de tierras bajas, que nunca vivieron en haciendas, sino por fuera de todo marco normativo, salvo el propio. Mientras los pueblos de tierras altas han considerado la tierra como medio de producción, encabezando la lucha por la reforma agraria, entre los amazónicos el territorio es espacio de vida, material y simbólico, irreductible a un modo de producción porque no viven para extraerle frutos, sino para sostener y reproducir la vida.

Los pueblos de tierras bajas, según varios analistas —desde Pierre Clastres hasta Luis Tapia—, han hecho evidente una impactante capacidad para oponerse a eso que llamamos progreso. Son los que han enfrentado con mayor firmeza las grandes obras y megaproyectos, desde la represa de Belo Monte (Brasil) hasta la carretera que atraviesa el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Sécure (Bolivia).

Los motivos están a la vista: «La construcción del Estado boliviano —razona Tapia— se entendió como ocupación de territorios en el oriente y la Amazonia, pero no como un proceso de articulación ciudadana de los pueblos que habitaban esos territorios». Una suerte de colonialismo interno que reproduce, y profundiza, las relaciones coloniales ancladas en la ocupación y despojo de territorios, desplazando comunidades, arrinconándolas en los márgenes convertidos en campos de concentración.

Clastres vivió durante un año entre los guayakíes del Paraguay, nómades y recolectores que no habitan en aldeas, como la mayoría de los pueblos originarios del continente. En su experiencia nos mostró varias cosas. Que la ciencia social puede no ser eurocéntrica si comprende que el sujeto no es el que estudia a los

pueblos sino ellos y ellas, los niños y los ancianos, las mujeres y los hombres que viven en comunidad con la vida-naturaleza.

Lo mismo puede aplicarse al arte de la fotografía. El sujeto no es el ego detrás del lente, sino los pueblos indígenas que retrata este libro, con calidez y ternura, sin concesiones al paternalismo narcisista. Es un arte que solo se puede practicar si quien pulsa el botón es capaz de sentir los dolores y alegrías de sus retratados como si fueran propias.

La fotografía permite y alienta la multiplicidad de miradas, como observarán quienes se adentren en estas páginas. Desde la mirada-dron que sobrevuela la selva con su lejanía abarcativa hasta la que se posa minuciosa y detallista en las personas, en las niñas sonrientes o en los gestos adustos de mayores y guerreros. Impactan las manos, curtidas en el trabajo o suaves en la caricia, siempre atentas con animales y objetos. Fotos que se despliegan abarcando el firmamento o se localizan en la dulzura de una madre y su hijo.

Así, esta colección de fotos cobija la diversidad de los pueblos indígenas brasileños, recrea la heterogeneidad de vidas y naturalezas, imposibles de domesticar en alguna uniformidad consumista, monótona, capitalista.

Raúl Zibechi  
Montevideo, 2019

Pablo Albarenga  
**RETOMADA**

«No queremos emancipación  
ni integración.  
Queremos nuestro derecho de  
vivir. Jamás el hombre blanco  
nos comprenderá.  
Queremos ser un pueblo libre  
como éramos antiguamente.  
Estamos cercados,  
amordazados por una  
democracia que no funciona.  
Soy una persona marcada para  
morir, mas por una causa justa  
yo me arriesgo.»

Marçal de Souza Tupã-Y, líder indígena guaraní ñandeva,  
asesinado a tiros en su casa, en 1983







