

Bjørn Sletto. Profesor asociado de planificación comunitaria y regional en la Universidad de Texas en Austin. Sus trabajos sobre cartografía participativa se han publicado en *Environment and Planning*, *Cuadernos de Geografía* y *Current Anthropology*, entre otros.

Alfredo Wagner. Profesor de posgrado en la Universidad Estatal de Maranhão y fundador del proyecto Nueva Cartografía Social de la Amazonia.

Joe Bryan. Profesor asociado de geografía en la Universidad de Colorado, Boulder, y coautor de *Weaponizing Maps: Indigenous Peoples and Counterinsurgency in the Americas*.

Charles Hale. Decano de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de California, Santa Bárbara, y autor de *Mas que un indio (More Than an Indian): Racial Ambivalence and the Paradox of Neoliberal Multiculturalism in Guatemala*.

Cartografías radicales

Mapeo participativo en América Latina

Instituto de Geografía
Universidad Nacional Autónoma de México

Colección: Geografía para el siglo XXI
Serie: Textos universitarios, núm. 38

Cartografías radicales

Mapeo participativo en América Latina

*Bjørn Sletto, Joe Bryan,
Alfredo Wagner y Charles R. Hale
(Editores)*

*Traducción
Gerónimo Barrera de la Torre*



México, 2023

Biblioteca Nacional de México (BNM). Catalogación en Publicación (CIP).

Nombres: Sletto, Bjørn, editor. | Wagner, Joe Bryan Alfredo, editor. | Hale, Charles R., editor Barrera de la Torre, Gerónimo, traductor. | Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Geografía, editor.

Título: Cartografías radicales : mapeo participativo en América Latina / editores Bjørn Sletto, Joe Bryan Alfredo Wagner y Charles R. Hale ; traducción Gerónimo Barrera de la Torre.

Descripción: Ciudad de México : Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Geografía, 2023. | Geografía para el siglo XXI. Textos universitarios ; 38. | Incluye bibliografías.

Identificadores: ISBN 970322976X (Obra general) | BNM 754378

Temas: Geografía humana--América Latina. | Cartografía- -Aspectos sociales- -América Latina. | Grupos nativos --Aspectos sociales- -América Latina.

Clasificación CDD23: 304.23098

Cartografías radicales. Mapeo participativo en América Latina

Título original: *Radical Cartographies. Participatory Mapmaking from Latin America*
University of Texas Press, 2020

D.R. © 2023 Instituto de Geografía, Universidad Nacional Autónoma de México,
por la traducción y edición en español

Imagen de la portada: Mapa social a mano alzada del uso de la tierra, Pimental, Brasil (2015),
archivo de campo de Gabriel Locke

Ciudad Universitaria,
Coyoacán, 04510 México, Cd. Mx.
Instituto de Geografía,
www.unam.mx, www.igeograf.unam.mx

Editor académico: María Teresa Sánchez Salazar
Editores asociados: Héctor Mendoza Vargas y Arturo García Romero
Editor técnico: Raúl Marcó del Pont Lalli
Traducción: Gerónimo Barrera de la Torre

Prohibida la reproducción parcial o total por cualquier medio,
sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales

La presente publicación presenta los resultados de una investigación
científica y contó con dictámenes a doble ciego de expertos externos,
de acuerdo con las normas editoriales del Instituto de Geografía

Geografía para el siglo XXI (Obra general)
Libros de investigación
ISBN (Obra general): 970-32-2976-X
ISBN: 978-607-30-8110-8
DOI: <http://dx.doi.org/10.14350/gsxli.37>

Impreso y hecho en México

Índice

Prefacio a la versión en español.....	9
Introducción. Cartografías sociales radicales	13
<i>Bjørn Sletto</i>	
Parte I	
Capítulo 1. La narrativa oral en el Rincón Zapoteco (Oaxaca): una cartografía de procesos	33
<i>Melquiades (Kiado) Cruz</i>	
Capítulo 2. Poligrafía social Territorios ancestrales: entramados vivos de memoria, cultura y naturaleza	51
<i>Álvaro César Velasco Álvarez</i>	
Parte II	
Capítulo 3. Revelando espejismos territoriales y ficciones políticas a través de la cartografía participativa	71
<i>Wendy Pineda</i>	
Capítulo 4. Cartografía cultural mapuche. En defensa del territorio y del <i>Ixofillmogen</i>	91
<i>Pablo Mansilla Quiñones y Miguel Melín Pehuen</i>	
Capítulo 5. La etn-cartografía del <i>sumak allpa</i> . La comunidad indígena kichwa de Pastaza, Ecuador.....	109
<i>Alfredo Vitery Gualinga y Alexandra Lamiña</i>	
Capítulo 6. Cartografía social y planeación territorial en Robles, Colombia	129
<i>Carlos Alberto González</i>	

Parte III

Capítulo 7. Nueva cartografía social y práctica etnográfica.....	145
<i>Alfredo Wagner Berno de Almeida</i>	
Capítulo 8. Cartografía social y las luchas por las tierras indígenas multiétnicas y urbana. El caso de Beija-Flor Aldeia en Rio Preto da Eva, Brasil	157
<i>Emmanuel de Almeida Farias Júnior</i>	
Capítulo 9. Mapeos culturales participativos en <i>Newken</i> -territorio mapuce, Argentina. Explorando otras formas de representación territorial	175
<i>María Laura Nahuel</i>	
Capítulo 10. Apropiación política de la cartografía social en defensa de territorios quilombola en Alcântara, Maranhão, Brasil	197
<i>Davi Pereira Junior</i>	
Capítulo 11. Comentario. ¿Qué tipo de territorio? ¿Qué tipo de mapa?	215
<i>Joe Bryan</i>	
Epílogo.....	231
<i>Charles R. Hale</i>	
Sobre los autores.....	235

Prefacio a la versión en español

Las renovadas formas de representar territorios, de plasmar las características de un paisaje o una región por parte de comunidades o individuos demuestran, por un lado, la multiplicidad de formas de comprender estos espacios y, por el otro, las posibilidades que abren otras maneras de hacer mapas diferentes a las representaciones coloniales, estatistas, occidentales, etc., que han caracterizado la práctica cartográfica. Los procesos de mapeo incluidas en estas *Cartografías radicales* son ejemplos de las renovadas trayectorias dentro del amplio espectro de las cartografías sociales que, como comenta Bjorn Sletto, primer coeditor del libro originalmente publicado por la Universidad de Texas, van más allá de concebir los mapas como “herramientas para impugnar los mapas avalados y producidos por el Estado” (Sletto, 2022, p. 5).

La idea de cartografías sociales se refiere a formas de representación que surgen de un trabajo colectivo o individual en el que se cuestionan o apropian cánones cartográficos para plasmar “geografías otras” desde las concepciones y conocimientos propios de las personas que habitan, transitan, trabajan, sueñan, ciertos territorios. El concepto es utilizado ampliamente en América Latina y describe una perspectiva que implica y amplía prácticas participativa del mapeo. Si bien estas prácticas cartográficas participativas han servido para optimizar proyectos de desarrollo local o para avalar demarcaciones de tierras por parte del Estado (López Trigal, 2015), la genealogía trazada en este volumen apunta hacia trayectorias decoloniales y críticas del orden extractivista, estatista, patriarcal, racista, etc., que oprime a comunidades a lo largo y ancho de América Latina.

En consecuencia, las cartografías radicales plantean nuevas cuestiones frente al poder y el control territoriales en su multiplicidad de escalas. Las experiencias aquí examinadas demuestran la relevancia de estas formas de mapeo como alternativas frente a modelos destructivos, extractivistas y desiguales que afectan a las comunidades de América Latina, así como de la diversidad de perspectivas metodológicas y epistemológicas que engloban estas cartografías centradas en la resolución de conflictos territoriales, la revitalización de saberes, la transformación social, la visibilización de violencias, opresión y destrucción, o la representaciones de “espacialidades otras”.

Este volumen aporta una riqueza de casos y una amplia variedad de formas de implementar estas herramientas cartográficas que nos ayuda a repensar las formas de representación tanto en la academia como fuera de ella. El énfasis en el proceso de mapeo, en talleres, discusiones y presentaciones, y la toma de datos en campo que anteceden y dan vida a los mapas, nos enseña que ante todo son representaciones de una realidad espacial particular que se encuentran en constante transformación y renovación. Así, las experiencias seleccionadas contribuyen al debate en América Latina en torno al uso de estas perspectivas y forman parte de un amplio espectro de proyectos que actualmente implementan las cartografías sociales para distintos fines, pero que comparten el compromiso con los participantes por repensar, romper o negociar con las formas hegemónicas de representación y de apropiarse de los mapas para sus procesos de organización social y territorial.

En cada capítulo se resalta cómo el trabajo alrededor de la elaboración de los mapas establece nuevos derroteros hacia otras maneras de conocer el territorio, ya sea como forma de transmisión de conocimientos a nuevas generaciones, de renovar los saberes al enfrentar prácticas extractivistas o recuperar y reinterpretar la memoria histórico-territorial de los pueblos, comunidades, barrios y ciudades. Todos estos ejemplos apuntan hacia una de las principales contribuciones que abren las cartografías radicales al hacer frente a la violencia colonial en la representación de la geografía, mostrar la pluralidad de formas de comprender y conocer el espacio y su significación. A través de nuevos mapas, estas cartografías amplían las potencialidades de las representaciones y se adentran en las “geografías otras” excluidas históricamente por el orden colonial y moderno imperante (Man-silla, Quintero Weir y Moreira-Muñoz, 2019). Son muestra también de las alternativas frente a la violencia epistémica que ha permeado el quehacer cartográfico y geográfico asociado a los Estados e imperios, al cuestionar cómo se produce el conocimiento geográfico y quién y cómo hacen uso de tal información.

Los textos han sido escritos en contextos diferentes y por una diversidad de autores. Algunos son miembros de las comunidades donde se han desarrollado las actividades en torno al mapeo social; otros capítulos tienen un perfil académico y muestran experiencias de colaboración entre las y los investigadores con las comunidades, y finalmente, en otros se plasman experiencias de profesionistas, miembros de organizaciones que trabajan con las comunidades. Por ello, a través del libro los lectores percibirán las diferentes “voces” o maneras de escribir que atañe de igual manera a las diferentes geografías –en referencia al concepto de Dardel ([1952]2013)– que las mismas cartografías manifiestan.

Esta característica hace de *Cartografías radicales* un libro plural, resultado del esfuerzo de varios años de trabajo en reuniones y talleres en Austin, Texas, Brasil y en Colombia. El lector encontrará experiencias de luchas, negociaciones y alternativas territoriales en Argentina, Brasil, Chile, Colombia, Ecuador, México y Perú, donde las comunidades han tomado ventaja de los procesos cartográficos para idear e implementar proyectos locales de organización y defensa del territorio y, por otro lado, donde diversas voces convergen mostrando el amplio horizonte de posibilidades para ampliar el lenguaje cartográfico.

Esta edición en español busca ampliar la difusión de este trabajo desde el Instituto de Geografía, de la Universidad Nacional Autónoma de México, a otros espacios y públicos en América Latina. La traducción se enfrentó a las dificultades que implicó partir de textos escritos originalmente en diferentes idiomas que luego fueron traducidos al inglés para la versión editada y publicada por la Universidad de Texas (Sletto *et al.*, 2020).¹ Por ello se decidió retomar los textos originalmente escritos en español y portugués, cotejarlos con la versión en inglés y elaborar una nueva versión. Es así que esta edición difiere en cierto grado de la anglosajona, y además porque algunos autores decidieron aprovechar para ampliar o modificar sus trabajos.

Gerónimo Barrera de la Torre

Referencias

- Dardel, E. ([1952]2013). *El hombre y la tierra. Naturaleza de la realidad geográfica*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Sletto, B., Bryan, J., Wagner, A. y Hale, C. (2020). *Radical Cartographies. Participatory Mapmaking from Latin America*. Austin: University of Texas Press.
- Masilla, P., Quintero Weir, J., y Moreira-Muñoz, A. (2019). Geografía de las ausencias, colonialidad del estar y el territorio como sustantivo crítico en las epistemologías del Sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 24(86), 148-161.
- López Trigal, L. (2015). *Diccionario de geografía aplicada y profesional: Terminología de análisis, planificación y gestión del territorio*. España: Universidad de León.

¹ Esta edición en español cuenta con diez capítulos, en lugar de los once de la edición en inglés, ya que uno de ellos fue retirado.

Introducción. Cartografías sociales radicales

Bjørn Sletto

Escuela de Arquitectura, Universidad de Texas en Austin

La producción y distribución de mapas ya no son competencia exclusiva del Estado. En las últimas dos décadas, pueblos indígenas, afrodescendientes y otros pueblos tradicionales de América han utilizado herramientas del mapeo participativo y tecnologías basadas en internet para hacer valer sus propios derechos territoriales. Junto con los avances del derecho internacional, como la adopción del Convenio 169 de la OIT (Convención de los Pueblos Indígenas y Tribales de la Organización Internacional del Trabajo en 1989) y el consiguiente reconocimiento de los derechos de los pueblos tradicionales de todo el continente, este “contra-mapeo” (Peluso, 1995) ha contribuido significativamente a los importantes triunfos territoriales de los pueblos indígenas proporcionando documentación cartográfica de las tierras tradicionales y de los usos de recursos.

Sin embargo, el mapeo participativo ha entrado en una nueva fase que llamamos cartografías sociales radicales. Esta nueva etapa se caracteriza por una mayor diversidad de propósitos y técnicas, llevándonos más allá de la visión del mapeo participativo como una mera herramienta para impugnar los mapas avalados y producidos por el Estado. Esta diversidad de mapeos representa el margen radical de una nueva cartografía social con lecciones relevantes para las comunidades marginadas de todo el mundo.

Más allá de realizar reclamos territoriales al Estado, las comunidades indígenas y afrodescendientes se apropian de tecnologías de mapeo participativo para fortalecer la autodeterminación, la gobernanza local y la gestión de recursos dentro de sus propios territorios; para documentar y representar sus propias concepciones de tiempo, lugar y espacio; para defender los derechos territoriales y de los recursos existentes contra nuevos actores, incluyendo la agroindustria, las industrias extractivas y los procesos globales relacionados con la legislación sobre el cambio climático, y para críticamente involucrarse en representaciones e imaginarios de sí mismos y de la comunidad en contextos de posdesarrollo. Cada vez más observamos usos emergentes del mapeo participativo por parte de indígenas

y afrodescendientes para indagar, documentar y monitorear las actividades del Estado y de los actores corporativos, utilizando así el poder de la cartografía para vigilar a estos actores en un contexto de lucha por la justicia.

Este replanteamiento fundamental del papel de los mapas y de las diferentes formas en que pueden ser creados, analizados y rehechos es impulsado en gran parte por los habitantes de los propios territorios, en lugar de los académicos y organizaciones no gubernamentales (ONG). Son estas voces las que están representadas en este libro. En su propio idioma y a partir de sus propios términos, estos autores exploran críticamente desde los márgenes los procesos creativos para describir y representar los entornos naturales y contruidos que emergen de los pueblos indígenas, afrodescendientes y otros grupos tradicionales en América Latina. Ellos demuestran que estas prácticas de mapeo radical son tan variadas como las comunidades en las que tienen lugar, disipando cualquier noción de una cualidad esencial para el mapeo. Subrayan que la cartografía como una práctica del hacer, leer y explorar mapas constituye un poderoso análisis y vehículo político para sus comunidades. A medida que lo hacen, se involucran en una conversación única con el discurso académico crítico para explorar la intersección entre la tecnología y la representación con cuestiones de identidad y espacialidades indígenas y afrodescendientes en un contexto de posdesarrollo.

Este libro es el producto de una comunidad de académicos, intelectuales, activistas y profesionistas que se ha formado y sostenido a través de colaboraciones en investigación de campo, compromisos personales y profesionales en el ámbito de conferencias internacionales y otros encuentros, así como amistades y relaciones de tutoría donde los mapas y el mapeo han tenido diversos roles. Hemos buscado comprender mejor las tendencias actuales en el mapeo participativo mientras nos involucramos con estas tecnologías tanto en la práctica como en la teoría. Las implicaciones para las comunidades y sus territorios, considerando las recientes transformaciones con relación al mapeo participativo, han sido poco documentadas, y las perspectivas teóricas se han limitado en gran medida a lenguas inaccesibles y a menudo en el discurso académico angloparlante. Hace falta un diálogo reflexivo sobre este fenómeno entre poblaciones indígenas y afrodescendientes, académicos y profesionales, mientras que reflexiones críticas sobre las características políticas, el potencial y los riesgos que estas tecnologías comprenden es irregular y desigual. A pesar de las innovaciones en los usos y conceptualizaciones de mapas y cartografías que emergen de las comunidades indígenas y afrodescendientes, el mapeo participativo sigue siendo predominantemente entendido en términos cartesianos y empíricos como un medio para un fin, ya sea desde una visión desarrollista o desde la perspectiva de los derechos territoriales.

Así, la intención de este volumen es fomentar tal diálogo entre académicos y líderes comunitarios que se involucran con estas nuevas cartografías sociales radicales como observadores, críticos y practicantes, y para dejar constancia de los innovadores usos del mapeo participativo que surgen en comunidades marginadas de América Latina. Buscamos describir y evaluar críticamente no solo aquello que el mapeo en singular puede “hacer” en términos empíricos, cartesianos, desarrollistas o políticos dentro del contexto del Estado-nación, sino cuestionar qué significan los mapas y cartografías en plural para la reproducción de lugares, naturalezas e identidades en una región caracterizada por la experimentación política y económica. Al hacerlo, los autores de este volumen asumen una postura crítica hacia el mapeo regido por expertos. En lugar de buscar establecer las mejores prácticas en términos cartesianos, los autores exploran prácticas situadas para analizar, navegar y rechazar el poder a medida que las cartografías toman forma en sus respectivos contextos.

Aunque las relaciones profesionales y personales entre muchos de nosotros se remontan a varios años e incluso décadas, el comienzo de este volumen fue un taller de dos días, en noviembre de 2010, sobre mapeo participativo, cambio climático y derechos forestales organizados por un equipo profesores y estudiantado de maestría y doctorado de la Universidad de Texas en Austin (UT-Austin) en colaboración con la Iniciativa de Derechos y Recursos (RRI) en la UT-Austin. En ese momento, los profesores y estudiantado de la UT-Austin ya habían trabajado con la RRI para desarrollar la aproximación conceptual del foro internacional sobre cartografía participativa centrándose en el papel de tales cartografías en términos de los derechos forestales en América Latina y otras regiones.

El foro de Cartografía Participativa y Derechos Forestales tuvo lugar en la Universidad de Los Andes, en Bogotá, Colombia, en mayo de 2011. Claudia Leal y sus colegas fueron los anfitriones en el Departamento de Historia, y los profesores y personal de la UT-Austin coorganizaron el encuentro, mientras que el foro fue patrocinado por la RRI con asistencia financiera adicional del Instituto Lozano Long de Estudios Latinoamericanos de la UT (LLILAS) y el Proyecto de la Nueva Cartografía Social de la Amazonía (PNCSA). El foro facilitó el debate entre más de cincuenta representantes de instituciones de financiamiento mundial, como la Fundación Ford; la comunidad académica de los Estados Unidos y de América Latina, y las comunidades afrodescendientes e indígenas involucradas en temas de cambio climático, derechos a la tierra y reforma forestal (Sletto *et al.*, 2013). Se pidió a varios participantes que proporcionaran “artículos preliminares”, que sirvieron para organizar los paneles y fueron revisados e incluidos en las actas de la conferencia (Sletto, 2011). Esta también incluyó una exposición

sobre proyectos de cartografía participativa y oradores de la República Democrática de Congo, Indonesia, Liberia y Filipinas que también participan en proyectos de mapeo participativo y en luchas por los derechos forestales. En otoño de 2012, muchos de los participantes en la conferencia de Bogotá se reunieron en la Universidad Nacional de Rosario, en Argentina, donde Carlos Salamanca y sus colegas del centro interdisciplinario Espacios, Política y Sociedades organizaron una conferencia que exploró más a fondo cuestiones de cartografía participativa y derechos indígena territoriales (Salamanca y Espina, 2012; Sletto *et al.*, 2012).

Esta serie de presentaciones y encuentros en la UT-Austin, Bogotá y Rosario dieron origen a este volumen editado. Los coeditores y los demás participantes en esta conversación transregional reflexionaron sobre cómo construir este diálogo y desarrollar un libro trilingüe que incorporara contribuciones teóricas, así como capítulos basados en experiencias y casos concretos por académicos indígenas y afrodescendientes, practicantes y activistas. Para hacer posible una publicación plural, regional y transdisciplinaria, en 2014 varios de los autores de este volumen (Alfredo Vitery, Álvaro Velasco, Carlos González, María Nahuel, Melquiades (Kiado) Cruz y Wendy Pineda) viajaron a la UT-Austin con fondos de LLILAS para trabajar en conjunto con los coeditores y preparar sus capítulos para publicarlos, así como para participar en reflexiones críticas sobre el mapeo participativo.

El taller fue un proceso transdisciplinario y multilingüe de coproducción de conocimiento nuevo para todos los participantes que finalmente tomó muchas formas. Antes del taller, la mayoría de los escritores habían compartido borradores de sus capítulos con los coeditores y las transcripciones de sus presentaciones verbales del foro de Bogotá en 2011 que también sirvieron de base para el desarrollo de los capítulos. Durante el taller, autores y editores trabajaron en grupos de dos o tres personas, dedicados a discutir, esbozar, revisar y redactar cada capítulo. En varios momentos, el grupo completo se reunió para discutir temas generales que nos unieron, pero que también demostraron la diversidad de experiencias y perspectivas dentro del grupo.

Después del taller, los escritores presentaron revisiones de sus capítulos, que luego se desarrollaron aún más en colaboración con los editores. Este trabajo tuvo lugar de manera presencial durante la primera estancia del primer editor en Manaos, Brasil, en 2013; a través de las discusiones regulares del primer editor con Alexandra Lamiña y Davi Pereira, que actualmente son estudiantes de doctorado en LLILAS, y los diálogos en curso del coeditor Joe Bryan con los autores Melquiades (Kiado) Cruz y Pablo Mansilla Quiñones, y a través de discusiones y sesiones virtuales de redacción entre los autores y el primer editor a través de Skype o correo electrónico. Algunos capítulos se desarrollaron principalmente con base

en las presentaciones orales que tuvieron lugar en el foro de Bogotá, otros surgieron a través de la coescritura durante el taller de la UT-Austin, y otros fueron escritos casi en su totalidad por los autores en su país de origen. Posteriormente, los capítulos fueron traducido del idioma original (español o portugués) por Ava Hoffmann con Davi Pereira (para los capítulos de Wagner y Farias en portugués), por Joe Bryan (los capítulos de Melquiades [Kiado] Cruz y Pablo Mansilla Quiñones en español), por Bjørn Sletto (los capítulos restantes en español), y luego fueron revisado por los editores, así como por la exalumna de la UT-Austin Caroline Daigle. Finalmente, los capítulos traducidos, así como las imágenes que los acompañan, fueron revisados y aprobados por los autores.

Se podría considerar que nuestra colaboración sigue un enfoque intertextual para la producción de conocimiento (Dowling *et al.*, 2012) como parte de una comunidad de escritores informal y fluida (Parker, 2009). Al dar las presentaciones, entablar diálogos, y compartir y comentar borradores, nuestra propia comprensión crítica de las cartografías indígenas se expandió, profundizó y matizó por medio de nuestro vínculo con otros participantes en esta comunidad de escritores. Sin embargo, aunque nuestra aproximación intertextual era crítica en términos de la producción de conocimiento reflejada en este volumen (Ward y West, 2008), inevitablemente no es posible reproducir el diálogo dinámico, crítico y diverso en la coproducción de los textos utilizada en el presente volumen. Aunque los capítulos representan una gama inusualmente amplia de estilos para demostrar las diferencias entre autores, el formato de libro impreso siempre oscurecerá las ontologías y formas de representación indígenas complejas (Hunt, 2014). A pesar de nuestro compromiso compartido con las metodologías de investigación decoloniales, proyectos colectivos como estos, estimulados e impulsados desde la posición privilegiada de la academia occidental, inevitable e inextricablemente estarán vinculadas al colonialismo (véase, por ejemplo, de Leeuw, Cameron y Greenwood, 2012; Hale, 2006).

Sin duda, incluso esta introducción construye una narrativa general sobre las cartografías indígenas radicales que inevitablemente minimiza los contrastes, reduce matices, y pasa por alto los momentos viscerales de alegría, frustración, recuerdos, narración y descubrimiento que siempre acompañan los procesos de mapeo. Algunos de los escritores de este volumen han enfrentado la violencia por el despojo de sus tierras tradicionales, pero también han experimentado la resonancia emocional que generan los talleres de mapeo y han ideado posibilidades anticoloniales (Coombes, Johnson y Howitt, 2012b) para estas herramientas.

Sin embargo, conforme desarrollamos este volumen, nos esforzamos por evitar romantizar las complejas y siempre cambiantes geografías y relaciones con

la tierra y los entornos de los pueblos indígenas y afrodescendientes (Coombes, Johnson y Howitt, 2012a). La producción indígena y afrodescendiente de pensamiento crítico ha sido durante mucho tiempo subalternizada e invisibilizada a favor de regímenes coloniales de ciencia y conocimiento reproducidos a través de estructuras político-económicas de la academia occidental (Walsh, 2007). De igual manera, narrativas personales pueden reforzar los sesgos de larga duración contra los conocimientos indígenas y afrodescendientes. Las perspectivas críticas originadas de las comunidades intelectuales indígenas y afrodescendientes se soslayan y niegan en la academia occidental (Perry y Rappaport, 2013) como locales, corporales, situadas y “políticas”, lo cual se considera que limita su generalización y, por lo tanto, su valor como producción objetiva de conocimiento. En lugar de hacer navegables o comprensibles las comunidades indígenas y afrodescendientes presentadas en este libro, nuestro intento modesto busca dar voz a las experiencias reales y al optimismo visceral sobre el potencial de las cartografías sociales radicales al tiempo que se reflexiona críticamente sobre las limitaciones inherentes de las tecnologías cartesianas.

Las reflexiones en torno a las cuestiones del espacio y la identidad son, por supuesto, inherente y profundamente políticas. Desde la perspectiva del pensamiento poscolonial, los intelectuales indígenas y afrodescendientes son, simultáneamente, productores de conocimiento y actores políticos (Perry y Rappaport, 2013, p. 30), y cualquier pensamiento crítico en torno al mapeo de espacios e identidades no puede divorciarse de cuestiones sobre derechos, autoridad y justicia. Pero la política de la producción de conocimiento se extiende más allá de las comunidades indígenas y afrodescendientes. Lo político no es simplemente una característica del proceso de mapeo que puede ser disciplinado a través del discurso académico. En cambio, los estudios desde la ciencia feminista nos recuerdan que no hay líneas invisibles que separen el laboratorio o la oficina del académico de los sitios donde se lleva a cabo la investigación, desmintiendo distinciones simplistas entre el “campo” de la investigación y el “hogar” de la producción académica, y dualismos reduccionistas entre el sujeto y el investigador (Katz, 1994). En cambio, el conocimiento surge, como en el caso de este volumen, de experimentos, tensiones, encuentros y diálogos a través de diversos espacios, del tiempo y las comunidades. Así, la producción de conocimiento es siempre política, ya sea que ocurra en una conversación de Skype, en una sala de seminarios en la UT-Austin o Uniandes, o en un espacio de reunión comunitaria.

Esto es particularmente cierto para la cartografía que tiene una historia compleja como una tecnología de poder. La cartografía ha servido como herramienta de colonización, imperialismo, y para el proyecto de desarrollo mundial, borrando

paisajes indígenas a través del ordenamiento cartesiano y las conceptualizaciones occidentales del espacio y lugar, así como proveyendo de un fundamento retórico para las intervenciones en términos de desarrollo y conservación de diversos tipos (Barr, 2011; Biggs, 1999; Bryan, 2011; Craib, 2000; Rundstrom, 1990, 1991, 1993; Sletto, 2009a, 2009b; Sparke, 1998; Winichakul, 1994; Wood, 2010). El trabajo alrededor de la cartografía crítica, a partir de John Bryan Harley (1989), ha comprendido los mapas como representaciones ideológicas que apoyan los intereses de sus desarrolladores, que reflejan los contextos sociales en los que se producen, y que derivan su autoridad de la pretendida apariencia objetiva (Crampton, 2001, 2010; Pickles, 2004; Sparke, 1998).

El mapeo participativo puede, desde la perspectiva de la cartografía crítica, ser entendido como un medio para aprovechar el poder de los mapas promoviendo los intereses de grupos subalternos. Mientras que los pueblos indígenas en América han producido mapas en papel y en medios efímeros durante siglos, el auge más reciente en este tipo de mapeo surgió con la mayor atención hacia la investigación y el desarrollo participativos, que se consolidaron especialmente en la década de 1980. Tales proyectos, realizados por académicos con la participación de grupos indígenas y afrodescendientes en México, América Central, y América del Sur, buscó reclutar miembros de la comunidad para documentar el uso de la tierra, prácticas y diseño de proyectos de conservación y planes de gestión. En el proceso, ese mapeo participativo conduciría ostensiblemente a devolver el control y autoridad sobre la toma de decisión en cuestiones de desarrollo y conservación a las comunidades locales, ofreciendo posibilidades para ampliar la autodeterminación de los pueblos (véase Chapin, Lamb y Threlkeld, 2005; Chapin y Threlkeld, 2001; Herlihy, 2003; Herlihy y Knapp, 2003; Parker, 2006; Poole, 1995; Sletto, 2010). Al mismo tiempo, el movimiento por los derechos indígenas y afrodescendientes reclutó colaboradores académicos en proyectos que Peluso (1995) calificó como “contra-mapeo”, que buscan producir representaciones de conocimiento alternativas en contradicción con los proyectos de desarrollo o para apoyar directamente las reivindicaciones territoriales y de otros derechos de los pueblos indígenas y afrodescendientes.

Sin embargo, a medida que el mapeo participativo maduró como un género en sí mismo y se ganó su lugar dentro de los conjuntos de herramientas estandarizadas de las instituciones de desarrollo global, se convirtió, cada vez más, en objeto de crítica. Mientras que el mapeo participativo se ha basado en hacer visibles las espacialidades indígenas y afrodescendientes como medio para presionar reclamos que varían desde la participación en la toma de decisiones hasta los derechos territoriales, esta visibilización se ha llevado a cabo en el marco de los

preceptos de la cartografía occidental y dentro de las restricciones de la estructura cartesiana. Esta transversalización del mapeo participativo, como género propio dentro de los proyectos de desarrollo, ha dado lugar a llamamientos para mantener “una atención continua con miras a evitar la apropiación indebida de conocimientos, entendimientos y perspectivas” a través de dicho mapeo (Pearce y Louis, 2008, p. 123). “El problema al que se enfrentan los pueblos indígenas de todo el mundo es encontrar una manera de incorporar [tecnologías geoespaciales] occidentales y multimedia cartográfica al tiempo que se minimizan las traducciones erróneas, las recolonizaciones y las asimilaciones por la tecnociencia convencional” (Pearce y Louis, 2008, p. 123).

Como proyecto epistemológico y políticamente problemático, la cartografía participativa puede tener, por tanto, implicaciones inesperadas debido no solo a sus omisiones sino a sus visibilizaciones. Se ha expresado preocupación por el hecho de que tales mapeos han servido para borrar las concepciones indígenas dinámicas del espacio y tiempo (Rocheleau, 2005; Sletto, 2009c); imponer formas occidentales de territorialización y creación de límites (Bryan, 2011; Parker, 2006; Sletto, 2009a, 2009b); apropiarse de conocimientos indígenas en beneficio de las instituciones de desarrollo (Hodgson y Schroeder, 2002); apoyar al imperialismo y, a menudo, ambiciones militares (Bryan, 2011), y facilitar la expansión capitalista en tierras indígenas (Wainwright y Bryan, 2009). Aunque este volumen se centra en los mapeos indígenas y afrodescendientes en México, Centroamérica y América del Sur, la investigación sobre la violencia epistémica cartesiana, geografías indígenas, y la producción de mapas indígenas en América del Norte, también han contribuido al debate crítico sobre los supuestos atributos heroicos de la cartografía participativa (véase Barr, 2011; de Leeuw, 2017; de Leeuw, Cameron y Greenwood, 2012; Hunt, 2014; Larsen y Johnson, 2012; Louis, Johnson y Pramono, 2012; Palmer, 2012; Pearce y Louis, 2008; Rundstrom, 1990, 1991, 1993; Sparke, 1998). Como sugiere Radcliffe (2012), el mapeo participativo puede ser el medio cartesiano por el que una persona reivindica derechos o la herramienta neoliberal de otro.

Por otro lado, el reciente giro posrepresentacional en la geografía, y otras ciencias sociales ha llamado la atención sobre el proceso contingente social e iterativo de creación de mapas para desafiar cualquier suposición sobre la estabilidad ontológica y, por lo tanto, el poder mimético de los mapas (Kitchin y Dodge, 2007; Sletto, 2015; Thrift, 2003, 2004, 2007). La perspectiva posrepresentacional sobre el mapeo participativo nos lleva a cuestionar la suposición, derivada del punto de vista harliano sobre el poder discursivo de mapas, particularmente que los contra-mapas inevitablemente impondrán nuevas relaciones sociales y

espaciales porque extraen su autoridad de la cartografía cartesiana. En lugar de ello, la aproximación posrepresentacional sostiene que los mapas son, de hecho, intrínsecamente inestables y producciones sociales representativamente frágiles (véase Della Dora, 2009; Kitchin y Dodge, 2007, Kitchin, Gleeson y Dodge, 2013; Perkins, 2008; Young y Gilmore, 2013). El giro posrepresentacional en la cartografía requiere un enfoque renovado en los mapeos como actos performativos, situados, como prácticas controvertidas implicadas íntimamente en procesos sociales complejos, y como configuraciones rizomáticas que emergen a través de formas contingentes y corporales de narrar historias (Caquard y Cartwright, 2014; Hirt, 2012; Sletto, 2014, 2015; Vermeylen, Davies y van der Horst, 2012).

El presente volumen busca, entonces, contribuir al ámbito de las metodologías descolonizadoras y los estudios poscoloniales que desafían la subalternización del pensamiento crítico indígena y afrodescendiente, y con ello, introducir conceptualizaciones de mapeo participativo que tal vez nos permitan ir más allá en estos debates en las ciencias sociales. De esta manera, en lugar de enmarcar los capítulos alrededor de estas conversaciones teóricas, hemos estructurado los capítulos de acuerdo con las experiencias vividas y las preocupaciones de los autores y las comunidades que representan. Así, se buscó visibilizar los aportes del pensamiento crítico desde (lo que ha sido durante mucho tiempo producido por la academia occidental como) el margen del discurso académico para el desarrollo de nuevas perspectivas en un campo que ha sido determinado durante mucho tiempo por la academia y la práctica dominadas por Occidente.

Comenzamos con una sección dedicada a diferentes perspectivas del espacio, lugar, y paisajes, que, en lugar de ser obstruido por una perspectiva inflexible del enfoque cartesiano de la cartografía, han surgido y devenido visibles a través del mapeo participativo. Iniciamos esta sección con el capítulo de Melquiades (Kiado) Cruz, un organizador comunitario, innovador de la tecnología de la comunicación e investigador indígena de la comunidad indígena zapoteca de Yagavila, en el Rincón de la Sierra Norte de Oaxaca, México, que se ha involucrado como activista en el desarrollo de organizaciones comunitarias orientadas a la conservación de la cultura y los conocimientos tradicionales, y quién ha sido crítico de los proyectos cartográficos impulsados por Occidente en tierras indígenas en el sur de México. Su capítulo examina la tensa relación entre perspectivas occidentales e indígenas sobre la tierra y el medio ambiente. Al trascender la comprensión bidimensional del espacio, Cruz explora actividades en grupo, como la fabricación de redes y la narración para imaginar formas más profundas de mapeo, que incluyen elementos de memoria y apego emocional que están vinculados con el territorio.

A partir de su experiencia con el mapeo participativo en el Valle del Cauca en Colombia, Álvaro Velasco, abogado y profesor de estudios sobre el medio ambiente en la Universidad de Nariño, Colombia, fundador y director de la Fundación Fundaminga, y uno de los primeros defensores del mapeo participativo en Colombia con décadas de experiencia colaborando con grupos indígenas, desarrolla el concepto de “poligrafía social”, una forma de investigación participativa basada en el desarrollo de ideas a partir de procesos no estructurados de conversación y representación, incluyendo “mapas hablados”; con base en una amplia experiencia con miembros de la comunidad indígena, Velasco cimienta el capítulo en reflexiones críticas sobre las formas en que se hacen y comprenden los entornos naturales y contruidos por medio de los mapeos alternativos a través del tiempo y lugares.

La segunda sección pasa de los complejos significados de los paisajes a las amenazas persistentes y viscerales de las intervenciones dirigidas por el Estado y el sector privado en tierras indígenas y afrodescendientes. Estas amenazas, como las industrias extractivas y otros proyectos capitalistas estimulados por el Estado nos recuerdan que, a pesar de los avances en los derechos territoriales indígenas, los proyectos de mapeo participativo se siguen llevando a cabo con un sentido de urgencia. A pesar de las críticas académicas a esta actividad, tales mapas todavía se ven como medios potencialmente poderosos para hacer valer derechos territoriales y otras reclamaciones, precisamente debido a su autoridad representacional cartesiana.

En primer lugar, Wendy Pineda, especialista en geoinformática y sistemas de información geográficas, y asesora de varias organizaciones indígenas en la Amazonía peruana, examina el papel del mapeo participativo para vigilar e impugnar las invasiones de la industria petrolera del Estado. Con sus colaboradores, Pineda utiliza métodos de mapeo participativo y sistemas de posicionamiento global (SPG, o GPS, por sus siglas en inglés) para documentar la explotación de petróleo y sus impactos culturales, en la salud y en el ambiente para presionar al gobierno a que comience con la efectiva reparación de daños en las tierras y aguas contaminadas. En su capítulo, revisa críticamente los desafíos que supone desplegar tales herramientas cartográficas en estas comunidades tradicionales. Ella se centra en las complejas relaciones entre tres grupos indígenas para mostrar cómo las prácticas culturales y políticas específicas de estos grupos han impactado la producción de mapas, cómo el mapear se ha superpuesto con estrategias en la producción de lugares y las nuevas formas de control de la tierra, y cómo estas técnicas de mapeo tan radicales surgen desde dentro de las comunidades indígenas para señalar el camino hacia estrategias innovadoras de gestión de la tierra y los recursos.

Más al sur, los investigadores mapuches Pablo Mansilla Quiñones y Miguel Melin Pehuen sitúan un estudio de caso de mapeo participativo en Kurakautin, Chile, en el amplio contexto de múltiples formas de colonialismo y extracción violenta de recursos en Wallmapu (territorio mapuche). Kurakautin es un área natural prístina cuyos ríos están ahora amenazados por desarrollos hidroeléctricos y empresas de piscicultura. Ante estas presiones, las comunidades mapuches en Kurakautin, junto con la Alianza Territorial Mapuche, se movilizaron para detener estos proyectos, aprovechando el mapeo participativo para documentar las amenazas a las que se enfrentan las comunidades tradicionales de la zona, incluida aquella a las conceptualizaciones tradicionales de la relación entre las personas y su entorno, al tiempo que recurren a metodologías basadas en la web para dar mayor visibilidad de sus reclamaciones.

En Ecuador, por su parte, Alfredo Vitery y Alexandra Lamiña describen los usos creativos del mapeo participativo para la gestión de las tierras y recursos de la comunidad desarrollados por y para los miembros de las comunidades indígenas entre los kichwa de Pastaza. Alfredo Vitery es un líder indígena del reconocido pueblo kichwa de Pastaza que ha trabajado durante décadas en la lucha por la territorialidad indígena en Ecuador, y Alexandra Lamiña es actualmente estudiante de doctorado en LLILAS en la UT-Austin y una activa participante en las luchas por la autonomía indígena en Pastaza, Ecuador. En su capítulo, examinan cómo se pueden adaptar y modificar las técnicas y estrategias occidentales en el contexto de *Sumak Allpa*, un concepto que describe las relaciones significativamente alternativas entre el tiempo y el espacio, lo humano y espiritual, y lo material y lo inmaterial.

Del mismo modo, Carlos González examina el uso del mapeo participativo para documentar las prácticas tradicionales afrocolombianas de uso de la tierra, incluidos las formas de comprender la naturaleza y la sociedad que han permanecido sumergidas bajo los sistemas de gestión de recursos impulsados por el Estado. González, originario de las comunidades afrocolombianas del Valle del Cauca, es etnobotánico con un título de la Universidad del Valle, Cali, Colombia. En su capítulo presenta una perspectiva crítica sobre el papel de las estrategias de cartografía intercomunitarias para forjar nuevas relaciones con actores estatales e industrias comerciales centradas en la extracción de recursos naturales. El autor examina cómo la cartografía social puede servir para desarrollar estrategias nuevas y efectivas con el fin de proteger las relaciones tradicionales con los recursos naturales para la supervivencia cultural y material.

En la sección final del libro, examinamos las formas en que dichos proyectos de mapeo participativo se articulan con los procesos de formación de identida-

des, teniendo en cuenta particularmente los rápidos cambios sociales a los que se enfrentan las comunidades tradicionales a la luz de los proyectos extractivistas y otros planes de construcción del Estado descritos en la sección anterior. Discutimos cómo la producción colectiva de representaciones cartográficas fomenta el pensamiento creativo y crítico, y las reflexiones sobre los significados de la tradición y la historia.

Comenzamos con Alfredo Wagner, antropólogo y director del Proyecto de la Nueva Cartografía Social de la Amazonía (PNCSA) en Manaus, Brasil. Wagner ha orientado el trabajo de este centro de investigación hacia el desarrollo de nuevas formas de cartografía social con grupos tradicionales y marginados, incluyendo movimientos sociales afrobrasileños y urbanos. En su capítulo, interroga las relaciones conceptuales y políticas entre la cartografía y la etnografía, examinando cómo el mapeo puede servir como metáfora de nuevas formas de compromiso que rompen las perspectivas dominantes de Occidente en la investigación. Su capítulo muestra nuevas formas de conceptualizar las identidades en el contexto de las luchas por la tierra, espacio y derechos.

A continuación, Emmanuel de Almeida Farias Júnior, profesor asociado del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Estadual de Maranhão, Brasil, describe un proyecto de mapeo participativo facilitado por la PNCSA en Manaus. Su capítulo se basa en el trabajo que ha realizado durante muchos años con migrantes indígenas a esa zona, quienes se establecen en tierras públicas y forman nuevas comunidades constituidas por miembros de variados grupos indígenas, cuyos idiomas, concepciones de la tierra y la naturaleza, y patrimonio espiritual son distintos. Examina un proceso cartográfico en un asentamiento de este tipo compuesto por miembros de una docena de diferentes comunidades indígenas que facilitaron nuevos entendimientos de las identidades indígenas y acuerdos sobre representación, descripción y nomenclatura que sirvieron para presentar identidades panindígenas.

María Laura Nahuel, residente de Mapuce Lof (comunidad) Newen Mapu, Neuquén, Argentina, y werken (“mensajera”; vocera) de la Confederación Mapuce Neuquina, también describe un proyecto de cartografía participativa realizado en una zona urbana con implicaciones significativas para la representación de identidades indígenas mapuche. En su capítulo, discute el papel de las tecnologías occidentales para la documentación de memorias de ese pueblo en espacios indígenas dentro del área urbana desarrollada de Neuquén. Problematisa la lucha por capturar la memoria histórica en un contexto caracterizado por un rápido e inexorable cambio social, a menudo de lucha económica y política violenta. Al pensar en su propia investigación en estas áreas, también reflexiona sobre la rela-

ción entre ella y sus colegas con los paisajes y recuerdos indígenas como jóvenes activistas mapuches luchando por desplegar nuevas formas de representación, incluyendo SIG y tecnologías basadas en la web, de manera que no entren en conflicto con las perspectivas tradicionales sobre la tierra, el espacio y el tiempo.

El siguiente capítulo también surge de las experiencias personales con cartografías participativas en la región de origen del autor. Davi Pereira Júnior, que nació en la comunidad quilombola de Itamatatua, al sur del municipio de Alcântara, Brasil, es actualmente candidato a doctorado en LLILAS, UT-Austin. Proporciona una perspectiva única sobre las luchas para defender las tierras quilombola frente al desarrollo estatal y privado de una instalación del ejército, que incluía una base de cohetes espaciales por medio de un acuerdo de defensa entre Estados Unidos y Brasil. Reflexionando sobre los cambios identitarios como investigador y como residente de estas comunidades, su capítulo parte de las observaciones del proceso de toma de decisiones de los cartógrafos de ese pueblo a medida que evalúan críticamente las estrategias de representación en el contexto de articulaciones complejas entre políticas externas y realidades sociales.

El libro también incluye capítulos reflexivos del coeditor Joe Bryan, profesor asociado de geografía en la Universidad de Colorado, Boulder, y el coeditor Charles R. Hale, decano de Ciencias Sociales, en la Universidad de California-Santa Bárbara. Joe Bryan, cuyo trabajo se centra en la política indígena en América, derechos humanos y cartografía crítica, examina lo que refiere como la producción de nuevas territorialidades en Centroamérica. Revisa críticamente las innovaciones del mapeo participativo que surgen de las comunidades indígenas, cómo estas dan forma al papel e intereses de actores externos, y la manera como estas técnicas de mapeo radical influyen en la preservación de los usos tradicionales de la tierra, gobernanza, relaciones culturales con tierras y derechos territoriales en Centroamérica. Charles R. Hale concluye este volumen al mostrar el significado de las cartografías sociales radicales considerando el declive actual de la gobernanza neoliberal multicultural, al tiempo que evalúa la contribución a la praxis decolonial representada por esta colaboración entre intelectuales activistas diversamente posicionados.

Referencias

- Barr, J. (2011). *Geographies of Power: Mapping Indian Borders in the 'Borderlands' of the Early Southwest*. *The William and Mary Quarterly*, 68(1), 5-46.

- Biggs, M. (1999). Putting the State on the Map: Cartography, Territory, and European State Formation. *Comparative Studies in Society and History*, 41(2), 374-405.
- Bryan, J. (2011). Walking the Line: Participatory Mapping, Indigenous Rights, and Neoliberalism. *Geoforum*, 42(1), 40-50.
- Caquard, S. y Cartwright, W. (2014). Narrative Cartography: From Mapping Stories to the Narrative of Maps and Mapping. *The Cartographic Journal*, 51(2), 101-106.
- Chapin, M. y Threlkeld, B. (2001). *Indigenous Landscapes: A Study in Ethnocartography*. Washington, DC: Center for the Support of Native Lands.
- Chapin, M., Lamb, Z. y Threlkeld, B. (2005). Mapping Indigenous Lands. *Annual Review of Anthropology*, 34, 619-638.
- Coombes, B., Johnson, J. T. y Howitt, R. (2012a). Indigenous Geographies I: Mere Resource Conflicts? The Complexities in Indigenous Land and Environmental Claims. *Progress in Human Geography*, 37(5), 810-821.
- Coombes, B., Johnson, J. T. y Howitt, R. (2012b). Indigenous Geographies II: The Aspirational Spaces in Postcolonial Politics— Reconciliation, Belonging and Social Provision. *Progress in Human Geography*, 37(5), 691-700.
- Craib, R. B. (2000). Cartography and Power in the Conquest and Creation of New Spain. *Latin American Research Review*, 35(1), 7-36.
- Crampton, J. W. (2001). Maps as Social Constructions: Power, Communication and Visualization. *Progress in Human Geography*, 25(2), 235-252.
- Crampton, J. W. (2010). *Mapping: A Critical Introduction to Cartography and GIS*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- de Leeuw, S. (2017). Writing as Righting: Truth and Reconciliation, Poetics, and New Geographing in Colonial Canada. *The Canadian Geographer/Le Géographe canadien*, 61(3), 306-318.
- de Leeuw, S, Cameron E. S. y Greenwood, M. (2012). Participatory and Community-Based Research, Indigenous Geographies, and the Spaces of Friendship: A Critical Engagement. *The Canadian Geographer/Le Géographe canadien*, 56(2), 180-194.
- Della Dora, V. (2009). Performative Atlases: Memory, Materiality, and (Co-)Authorship. *Cartographica*, 44(4), 240-255.
- Dowling, R., Gorman-Murray A., Power E. y Luzia, K. (2012). Critical Reflections on Doctoral Research and Supervision in Human Geography: The 'PhD by publication.' *Journal of Geography in Higher Education*, 36(2), 293-305.
- Hale, Ch. R. (2006). Activist Research v. Cultural Critique: Indigenous Land Rights and the Contradictions of Politically Engaged Anthropology. *Cultural Anthropology*, 21(1), 96-120.
- Harley, J. B. (1989). Deconstructing the Map. *Cartographica*, 26(2), 1-20.

- Herlihy, P. H. (2003). Participatory Research Mapping of Indigenous Lands in Darién, Panama." *Human Organization*, 62(4), 315-331.
- Herlihy, P. H. y Knapp, G. (2003). Maps of, by, and for the Peoples of Latin America. *Human Organization*, 62(4), 303-314.
- Hirt, I. (2012). Mapping Dreams/Dreaming Maps: Bridging Indigenous and Western Geographical Knowledge. *Cartographica*, 47(2), 105-120.
- Hodgson, D. L. y Schroeder, R. A. (2002). Dilemmas of Counter-Mapping Community Resources in Tanzania. *Development and Change*, 33(1), 79-100.
- Hunt, S. (2014). Ontologies of Indigeneity: The Politics of Embodying a Concept. *Cultural Geographies*, 21(1), 27-32.
- Katz, C. (1994). Playing the Field: Questions of Fieldwork in Geography. *Professional Geographer*, 46(1), 67-72.
- Kitchin, R. y Dodge, M. (2007). Rethinking Maps. *Progress in Human Geography*, 31(3), 331-344.
- Kitchin, R., Gleeson, J. y Dodge, M. (2013). Unfolding Mapping Practices: A New Epistemology for Cartography. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 38(3), 480-496.
- Larsen, S. C. y Johnson, J. T. (2012). In Between Worlds: Place, Experience, and Research in Indigenous Geography. *Journal of Cultural Geography*, 29(1), 1-13.
- Louis, R. P., Johnson, J. T. y Hadi Pramono, A. (2012). Introduction: Indigenous Cartographies and Counter-Mapping. *Cartographica*, 47(2), 77-79.
- Palmer, M. (2012). Theorizing Indigital Geographic Information Networks. *Cartographica*, 47(2), 80-91.
- Parker, B. (2006). Constructing Community through Maps? Power and Praxis in Community Mapping. *Professional Geographer*, 58(4), 470-484.
- Parker, R. (2009). A Learning Community Approach to Doctoral Education in the Social Sciences. *Teaching in Higher Education*, 14(1), 43-54.
- Pearce, M. W. y Louis, R. P. (2008). Mapping Indigenous Depth of Place. *American Indian Culture and Research Journal*, 32(3), 107-126.
- Peluso, N. L. (1995). Whose Woods Are These? Counter-Mapping Forest Territories in Kalimantan, Indonesia. *Antipode*, 27(4), 383-406.
- Perkins, C. (2008). Cultures of Map Use. *Cartographic Journal*, 45(2), 150-158.
- Perry, K. Y. y Rappaport, J. (2013). Making a Case for Collaborative Research with Black and Indigenous Social Movements in Latin America. En Charles R. Hale y Lynn Stephen (eds.), *Otros saberes: Collaborative Research on Indigenous and Afro-Descendant Cultural Politics* (pp. 30-48). Santa Fe: School for Advanced Research Press.
- Pickles, J. (2004). *A History of Spaces: Cartographic Reason, Mapping and the Geo-Coded World*. New York: Routledge.

- Poole, P. (1995). *Indigenous Peoples, Mapping, and Biodiversity Conservation: An Analysis of Current Activities and Opportunities for Applying Geomatics Technologies*. Washington, DC: Biodiversity Support Program.
- Radcliffe, S. H. (2012). Relating to the Land: Multiple Geographical Imaginations and Lived-In Landscapes. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 37(3), 359-364.
- Rocheleau, D. (2005). Maps as Power Tools: Locating Communities in Space or Situating People and Ecologies in Place? En J. Peter Brosius, Anna Lowenhaupt Tsing y Charles Zerner (eds.), *Communities and Conservation: Histories and Politics of Community-Based Natural Resource Management*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Rundstrom, R. A. (1990). A Cultural Interpretation of Inuit Map Accuracy. *Geographical Review*, 80(2), 155-168.
- Rundstrom, R. A. (1991). Mapping, Postmodernism, Indigenous People and the Changing Direction of North American Cartography. *Cartographica*, 28(2), 1-12.
- Rundstrom, R. A. (1993). The Role of Ethics, Mapping, and the Meaning of Place in Relations between Indians and Whites in the United States. *Cartographica*, 30(1), 21-28.
- Salamanca, C. y Espina, R. (eds.) (2012) *Mapas y derechos: Experiencias y aprendizajes en América Latina*. UNR Editora. Disponible en sites.utexas.edu/participatory-mapping/files/2012/12/mapasyderechos.pdf
- Sletto, B. (2009a). 'Indigenous People Don't Have Boundaries': Reborderings, Fire Management, and Productions of Authenticities in Indigenous Landscapes. *Cultural Geographies*, 16(2), 253-277.
- Sletto, B. (2009b). Introduction to special issue: "Indigenous Cartographies". *Cultural Geographies*, 16(2), 147-152.
- Sletto, B. (2009c). 'We Drew What We Imagined': Participatory Mapping, Performance, and the Arts of Landscape Making. *Current Anthropology*, 50(4), 443-476.
- Sletto, B. (2010). Autogestión en representaciones espaciales indígenas y el rol de la capacitación y concientización: El caso del Proyecto Etnocartográfico Inna Kowantok, Sector 5 Pemón (Kavanayén-Mapauri), La Gran Sabana. *Antropológica*, 53(113), 43-75.
- Sletto, B. (ed.) (2011) *Cartografía participativa y derechos al territorio y los recursos*. University of Texas Press, Universidad de los Andes y Rights and Resources Initiative Disponible en sites.utexas.edu/participatory-mapping/files/2012/12/Foro_Cartografía-Participativa_Bogota-2011.pdf
- Sletto, B. (2014). Cartographies of Remembrance and Becoming in the Sierra de Perijá, Venezuela. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 39(3), 360-372.
- Sletto, B. (2015). Inclusions, Erasures and Emergences in an Indigenous Landscape: Participatory Cartographies and the Makings of Affective Place in the Sierra de Perijá, Venezuela. *Environment and Planning D: Society and Space*, 33(5), 925-944.

- Sletto, B., Bryan, J., Torrado, M., Hale, C. R. y Barry, D. (2013). Territorialidad, mapeo participativo y política sobre los recursos naturales: La experiencia de América Latina. *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía*, 22(2), 193-209.
- Sletto, B., Torrado, M., Cruz, J. y Galindo, A. (2012). Memoria, resistencia y cartografía en la Sierra de Perijá, Venezuela. En Carlos Salamanca y Rosario Espina (eds.) *Mapas y derechos: Experiencias y aprendizajes en América Latina* (pp. 115-140). Rosario, Argentina: UNR Editora.
- Sparke, M. (1998). A Map That Roared and an Original Atlas: Canada, Cartography, and the Narration of Nation. *Annals of the Association of American Geographers*, 88(3), 463-495.
- Thrift, N. (2003). Performance and . . . Environment and Planning A: Economy and Space, 35(11), 2019-2024.
- Thrift, N. (2004). Intensities of Feeling: Towards a Spatial Politics of Affect. *Geografiska Annaler*, 86, Series B (1), 57-78.
- Thrift, N. (2007). *Non-Representational Theory: Space, Politics, Affect*. Londres: Routledge.
- Vermeulen, S.; Gemma, D. y van der Horst, D. (2012). Deconstructing the Conservancy Map: Hxaro, N!ore, and Rhizomes in the Kalahari. *Cartographica*, 47(2) 121-134.
- Wainwright, J. y Bryan J. (2009). Cartography, Territory, Property: Postcolonial Reflections on Indigenous Counter-Mapping in Nicaragua and Belize. *Cultural Geographies*, 16(2), 153-178.
- Walsh, C. (2007). Shifting the Geopolitics of Critical Knowledge: Decolonial Thought and Cultural Studies 'Others' in the Andes. *Cultural Studies*, 21(2), 224-239.
- Ward, M.-H. y West, S. H. (2008). Blogging PhD Candidature: Revealing the Pedagogy. *International Journal of Emerging Technologies and Society*, 6(1), 60-71.
- Winichakul, T. (1994). *Siam Mapped: A History of the Geo-Body of a Nation*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Wood, D. (2010). *Rethinking the Power of Maps*. New York: The Guilford Press.
- Young, J. C., y Gilmore M. P. (2013). The Spatial Politics of Affect and Emotion in Participatory GIS. *Annals of the Association of American Geographers*, 103(4), 808-823.

Parte I

Capítulo 1. La narrativa oral en el Rincón Zapoteco (Oaxaca): una cartografía de procesos

Melquiades (Kiado) Cruz

Yagavila, Rincón de la Sierra Norte, Oaxaca

Introducción

En su sitio web, el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) de México define la cartografía participativa como “un proceso mediante el cual el INEGI captará información actualizada del territorio con la participación activa de la sociedad, las unidades del Estado y la academia para contribuir a la actualización permanente de la cartografía.” (INEGI, sin fecha) Su definición confirma que los mapas son instrumentos del poder, un elemento para actualizar la representación del territorio nacional, a través de la participación social. Su énfasis en aspectos técnicos no esconde sus rasgos políticos, sobre todo en su capacidad de ser utilizado para explotar o para facilitar los proyectos comunitarios.

Entre 2006 y 2009, varias comunidades de Rincón Zapoteco, Oaxaca, participaron en un proceso de cartografía participativa que se convirtió en un acto de geopiratería.¹ En aquel entonces, un equipo de geógrafos estadounidenses se acercó a las comunidades con el propósito de levantar los datos de su entorno, produciendo una serie de mapas de los territorios de las comunidades en la zona. En el momento en que presentaron la invitación esta fue bien vista por varias comunidades. Con mapas de sus territorios, hechos por ellos mismos, podrían fortalecer su control sobre las tierras y recursos necesarios para su existencia colectiva como comunidades.

¡Fue un engaño! La investigación, organizada como parte del proyecto “México Indígena” del American Geographical Society, que también se implementó en la Huasteca Potosina, en el norte del país, fue patrocinada por el ejército de los Estados Unidos con el fin de estudiar técnicas de contrainsurgencia. Desconoce-

¹ Bryan y Wood (2015) y Wainwright (2012). Véase también el repositorio *Geographic Controversy over the Bowman Expeditions / México Indígena* (Grossman, sin fecha). bit.ly/2Rqa2cn

mos cuántos, de los datos recompilados en las comunidades, fueron entregados a sus financiadores militares. Los mismos investigadores nunca nos dijeron. En cambio, nos acusaron de actuar de mala fe, dejando en las comunidades únicamente un par de mapas poco detallados y unos aparatos de Sistemas de Posicionamiento Global (SPG). Estos mapas no nos mostraron nada que no supiéramos antes. De hecho, todo lo que mostraban derivaba de nuestra participación.

Yo participé en el proyecto (Cruz, 2010). Me capacitaron en el uso de GPS aprovechando mi experiencia con medios digitales. Luego me acusaron en una asamblea de comuneros, buscando atribuir todo el escándalo a conflictos intercomunitarios. Después de que el conflicto terminó, me cuestioné ¿qué son los mapas? ¿qué clase de territorio crean? Y ¿a qué intereses responden? De estas preguntas, nació una reflexión interna en las comunidades. Como es nuestra costumbre, recurrimos al conocimiento de la misma comunidad para estudiarlo. Fue así como conocí el relato que más adelante contaré.

Una cartografía oral del Rincón Zapoteco

En la comunidad de Yagavila, a donde pertenezco, tenemos nuestra propia cartografía elaborada desde antes de que existiera México, e incluso la colonia española. Es una cartografía oral, que conocemos de boca en boca, desde la voz más profunda que somos: la comunidad. En ella, los ancianos nos cuentan acerca de nuestros antepasados (*bñnegulaza*), Yagaache y su nieta Xhuaban, que luego se convirtieron en jaguares de luz, quienes llegaron a este espacio donde hoy en día habitan los pueblos zapotecos. Aquí se mezclaron con la selva, se concibieron montañas para fluir en los ríos más profundos de la mar que somos, los *bñne xhidza*. Así nos relatan:

Hace mucho tiempo cuando no existía el tiempo, un día cualquiera Yagaache le dijo a Xhuaban:

- Tenemos que recorrer nuestro territorio para divisar los otros pueblos, creo que es necesario conocerlos para convivir con respeto y dignidad en esta tierra.
- Es demasiado grande, yo no podré caminar todo, *respondió la nieta.*
- No te preocupes, tengo una idea de cómo hacerlo, *afirmó el abuelo.* Tenemos que aprender la lengua de los jaguares porque necesitaremos de ellos, recorreremos el terreno montados en jaguares para hacer fuertes las relaciones de las

personas y los animales con la comunidad, porque compartimos este espacio que nos da la vida.

El abuelo se encaminó al cerro para platicar y llegar a acuerdos con los guardianes del Bosque, más tarde regresó con dos jaguares al pueblo.

—Los montaremos al revés para poder reconocer el paisaje, cuando uno cruza el horizonte no debe mirar hacia delante, hacia el tiempo, sino mirar hacia atrás para conocer el espacio compartido entre pueblos. Sobre el lomo de los jaguares recargaremos el petate, trazaremos las líneas y amarraremos los nudos y tejidos de esta tierra, reiteró Yagaeché. *Al día siguiente el abuelo y la nieta, montaron los jaguares y se fundieron con el horizonte.*

Yagaeché y Xhuaban cargaron su morral de comida y los demás enseres necesarios para reconocer el espacio. Se sirvieron de víboras de cascabel para usarlas como riendas mientras cruzaban las montañas. Así controlaron la velocidad y el camino del jaguar recorriendo las tierras altas y bajas, nombrando las lomas, los cerros, los manantiales, los ríos, las cuevas y todo lo que veían en su alrededor.

Al iniciar el viaje, el abuelo le indicó a su nieta:

—Desde este punto tú partirás hacia la derecha, yo bordearé a la izquierda hasta encontrarnos en el río grande, de ahí nos iremos caminando por las orillas con el jaguar; a nuestro regreso a la comunidad los jaguares se convertirán en nuestros símbolos, se convertirán en la gran piedra-jaguar como monumento a su colaboración en este trabajo. A partir de este momento, te encargarás de iniciar los rituales para que nuestra gente (*bēne waladza*) celebre nuestra tierra-jaguar cada ciclo de la vida. *Eso acordaron los primeros abuelos, así lo seguimos haciendo en estos tiempos.*

Ahora sabemos que los *bēnegulaza* se convertían en jaguar o sabían dominar al jaguar para ir montados sobre ellos y delimitar el territorio zapoteco. Nuestros ancianos nos contaron que Yagaeché montaba un jaguar cuando trazó los límites territoriales de azul a azul, de verde a verde, escondido en los rincones del mundo. Los primeros abuelos tuvieron que recorrer estas montañas, cruzar los horizontes, nadar el agua de río y caminar la mar para cuidar las tierras que ahora contamos, trazamos y vivimos. Mis recuerdos no son necesariamente exactos, cuento esta

historia para entrar en un diálogo con muchos narradores, escritores, cartógrafos, entre otros, sin entrar en detalles.

Cuando estas historias son escuchadas, interrumpen el flujo unilineal del tiempo, pero se desvanecen para siempre cuando los intérpretes o el público pierde interés en ellas.² Estoy seguro de que existe una multiplicidad de narradores que las protegen y las alimentan para que las narrativas comunitarias no mueran con el paso del tiempo. Presento este relato breve como otro modo de volver indeleble un momento, elijo esta historia para anticipar mis reflexiones sobre la cartografía; como un proceso para tejer la vida en comunidad. En este momento considero que necesitamos analizar, aunque sea brevemente, la estructura de las tradiciones orales para apreciar de qué manera la narrativa, el cuento, los cantos y la poesía han asumido un fuerte contenido subversivo frente al privilegio de la palabra escrita en la discusión actual sobre la creación de nuevas narrativas cartográficas.

Memorias y recuerdos

El relato que contaron los ancianos es un recuerdo. No es un objeto que se puede conservar en un museo como un objeto cualquiera, es una cartografía oral que solo pasa de boca en boca, al contrario de las cartografías textuales que se pasan de mano en mano, de ojo a ojo. Esta diferencia sirve para acercarse al tema de lo que llaman “cartografía participativa con fines estatales” como los planteados por INEGI y el proyecto México Indígena. ¿Cuál es la diferencia entre lo que hace la gente “oral” y lo que hace la gente “textual” al mapear? ¿En qué medida ha afectado, condicionado o formado el mapa visto como texto esa actividad comunitaria?

El mundo oral representa una multiplicidad de recuerdos temporales, flexibles para el devenir de una narrativa comunal, una cartografía de la historia, un mapa del tejido comunitario. Sabemos que la comunicación oral, particularmente entre amigos o en la intimidad, tiende a tomarse más libertades con la gramática y con la capacidad polisémica de las palabras que el lenguaje formal que dominan y usan las instituciones del Estado y el mercado global. Pero tiende a ignorarse la enorme presencia de las tradiciones orales pues las lenguas se recrean,

² La historia del jaguar de luz que atacó el ganado y fue capturado es registrada en el documental “*Abuelo Jaguar*” una producción de Ojo de Agua Comunicación (vimeo.com/147896261). Los ancianos del pueblo han dicho que su luz es una señal y que por eso no deben matarlo. La historia se desarrolla en el pequeño pueblo de Cristo Rey La Selva, Lachixila, en la Sierra Norte de Oaxaca.

se reinventan, e, incluso en las sociedades modernas dominadas por el texto, las historias naufragan en un mar de datos.

En este sentido, la lengua zapoteca (*didza xhidza*) es un mapa, en la cual raramente aparecen fronteras bien definidas, más bien, hay zonas limítrofes y de transición. La lengua sirve para relacionar elementos y seres, fabricando un tejido. Se construye este espacio no solo con narraciones orales, sino con percepciones y gestos que se pueden pasar de uno a otro, como objetos para adornar la fiesta de la comunidad vecina. Es por lo que, el lenguaje oral, en este caso el *didza xhidza*, antes que representar un mundo que esté ya dado, supone la identificación de nuevos componentes, la creación de nuevas relaciones y tejidos narrativos, y una compleja relación de parentescos en el territorio que circulamos. La lengua *xhidza* crea mapas de regímenes de signos, invirtiéndolos, reteniendo tales o cuales coordenadas, tales o cuales dimensiones y, según el caso, una formación social, una narrativa o un acontecimiento histórico, una comunidad.

La transmisión oral de este conocimiento tiene sus particularidades. Una conversación entre dos personas es la forma más segura y concisa de comunicación para los hombres y mujeres comunitarios por comprometer la palabra; el nivel de seguridad es inversamente proporcional al número de gente que participa en la conversación. En el mundo oral, el narrador no deja de controlar los factores de su difusión: el público, el lugar, las circunstancias, la interpretación. Así pues, el control del terreno oral estará inevitablemente constreñido. Por ejemplo, un cuento popular en particular se puede repetir o ignorar y, en caso de repetición, se puede abreviar, ampliar, modificar, transmitir de muchas maneras o en dialectos diferentes según los intereses, los gustos y hasta los temores del hablante.

La oralidad se contrasta con lo textual. El comisariado de bienes comunales de Santa Cruz Yagavila (2001) comentó en una entrevista que “Estrictamente hablando, el anonimato de la comunicación escrita es más efectivo que el de la oralidad. Las circulares anónimas se pueden redactar en secreto, distribuir clandestinamente y sin firma, mientras que la comunicación oral, antes del teléfono, es un intercambio entre dos individuos conocidos, pero desde el punto de vista del ocultamiento, la desventaja de la escritura es que, una vez fuera de las manos del autor, ya no se puede controlar el uso y la difusión del texto”. Esta relativa impunidad de la palabra hablada se debe a su bajo nivel tecnológico, por esta razón, el ámbito de la conversación privada es el más difícil de infiltrar, incluso para el aparato policíaco más persistente.

En la cultura oral, el anonimato es posible debido a que, por ser hablada y representada, solo aparece en formas fugaces, lo que la convierte en un vehículo ideal para la resistencia cultural. Cada actualización es, por lo tanto, única en lo

que se refiere al momento, el lugar y el público. La narrativa es recogida o interpretada según el gusto de su público y, a la larga, su origen termina por perderse. Resulta imposible recuperar la versión original, modificada por todas las subsecuentes interpretaciones. En otras palabras, en la comunidad no hay ortodoxia ni centro, ya que no existe un texto primario, una línea que sirva de medida a la herejía. El resultado concreto es que la oralidad logra cierto nivel de anonimato colectivo gracias a un constante proceso de adaptación, revisión, cambio, o en todo caso, omisión.

Comunalidad: tierra y territorio

Antes de avanzar más con este concepto de la cartografía oral, es necesario hablar de su fuente y expresión mayor: la comunidad. Este concepto pone al frente cuestiones de la representación que tienen su semejanza con la cartografía. Los pueblos de la Sierra Norte de Oaxaca, los chinantecos, mixe, y zapotecos hemos acuñado el término *comunalidad* para explicar nuestra realidad heterogénea (Esteva, 2016; Maldonado, 2011; Rendón Monzón, 2003). El término nació de las comunidades frente la ola de antropólogos que llegó en los setenta y ochenta del siglo XX para estudiarnos.

En los mapas de hoy, el término comunalidad respondía mejor afuera, es decir, a los conceptos desarrollados desde la academia y las políticas públicas. Sin embargo, adentro de las mismas comunidades, los habitantes se apropiaron del término para su movilización en defensa de todo lo comunal. Como es entendido por la comunidad este concepto articula, como refiere Velasco, siguiendo a Jaime Martínez Luna,³ la “sabiduría viva que facilita a todos convivir y colaborar en una colectividad al servicio de todos” (Velasco, 2010, p. 187).

Al mismo tiempo, la idea misma de comunalidad conlleva una multiplicidad de significados que reflejan sus orígenes en múltiples comunidades. En los textos, por ejemplo, de otro creador del concepto, Floriberto Díaz, hay una urgencia material muy evidente que le exige escribir. Díaz, un mixe de Santa María Tlahuitoltepec, hace una reflexión profunda en sus textos sobre los derechos in-

³ Martínez Luna es originario de Guelatao de Juárez, en el estado de Oaxaca. Su trabajo académico e intelectual lo condujo a enunciar el concepto de ‘comunalidad’. Ha impulsado desde los años setenta la lucha y la organización por la defensa de los recursos naturales de la Sierra y por su aprovechamiento comunitario (Martínez Luna, 2010).

dígenas fundamentales, sobre la educación y sobre la alfabetización, siempre fundamentado en luchas concretas de los pueblos por la restitución de su dignidad.

La composición de la vida colectiva adquiere sentido mediante el trabajo que transforma el entorno en una relación respetuosa de los hijos de la Tierra como nuestra Madre, en el que se recrea y organiza el pueblo, en el que se forman los sujetos con compromiso y responsabilidad comunitaria ejerciendo las funciones que les corresponden para retroalimentar y potenciar a la comunidad (Díaz, 2007, p. 10).

Díaz elaboraba su concepto para vislumbrar cómo los seres comunales entramos en relación con la Tierra. Identificaba dos formas. Uno era a través del trabajo en cuanto territorio. El otro era por medio de los ritos y ceremonias familiares y comunitarias, lo que podemos apreciar en lo más visible, lo tangible, lo cotidiano. Esta relación no se establece de una manera separada con las personas y sus instituciones. La comunalidad se da normalmente en un solo momento y espacio permitiendo reglas o normas de convivencia interpretadas a partir de la propia colectividad por medio de la asamblea. Díaz las resume en cinco puntos: la tierra, como Madre y como territorio; el consenso en asamblea para la toma de decisiones, el servicio gratuito, como ejercicio de autoridad, el trabajo colectivo, como un acto de recreación y los ritos y ceremonias, como expresión del don comunal.

La tierra, como territorio, da parte de nuestro entendimiento, es en este territorio donde aprendemos el sentido de comunidad como una relación social; esto es así porque la tierra es vida, una utopía que se crea y se inventa a diario. Cada uno de los elementos de la naturaleza cumple una función necesaria dentro del todo y este concepto de integralidad está presente en todos los demás aspectos de nuestra vida. Es la misma tierra un espacio totalizador. No es posible separar la atmósfera del suelo, ni este del subsuelo. La noción de territorio es entendida aquí en un sentido muy amplio, los seres existentes se organizan según los territorios que ellos delimitan y articulan con otros existentes y con otros flujos cósmicos para cartografiar los movimientos y los pliegues de la tierra (Díaz, 2007, pp. 40-41).

En ese sentido, la comunalidad es la actitud política y la autorrepresentación de la comunidad frente al Estado o las relaciones económicas de mercado global. Politizar la comunalidad es importante en sus tiempos y espacios, para dimensionar sus implicaciones en la vida cotidiana de la gente que hace comunidad. Los esfuerzos de las comunidades restauran el significado de este término a sus

orígenes colectivos en las comunidades, rechazando los intentos de encasillarlo y capturarlo por parte de un público particular o especialista. Estos esfuerzos recapturan la importancia del término como una forma de autorrepresentación que se puede utilizar para comprender el comportamiento y las prácticas de una forma marginal de vida. El compromiso de la comunidad con este término ofrece un recordatorio de que este expone toda una forma de ser que no sabe nada de cuerpos. Es política del ser comunal, no algo que le fue inducido del exterior, la comunalidad no sabe de cuerpos, solo de palabras y discursos. Se trata de tomar decisiones para hacer la comunidad, no para pensarla. En este sentido, la comunalidad fundamenta una especie de “micropolítica” esencial para “crear las pequeñas comunidades de afinidad alineadas tanto emocionalmente como en pensamiento” (Rivera, 2016). Sus esfuerzos tejen redes que hacen comunidades y forjan alianzas capaces de abrir nuevos horizontes políticos que, como sostiene Silvia Rivera Cusicanqui, son esenciales para la sobrevivencia al momento actual.

De esta perspectiva, el territorio en su significado común y dominante es sinónimo de apropiación. Se trata de una subjetivación sobre sí misma a través de un conjunto de representaciones de las cuales desemboca una serie de comportamientos, inversiones y preguntas, en tiempos y espacios comunitarios. El territorio envuelve siempre, al mismo tiempo una dimensión simbólica y cultural, a través de una identidad territorial atribuida por los grupos sociales, como forma de “control simbólico” sobre el espacio donde viven. El territorio puede ser relativo tanto a un espacio vivido como a un sistema percibido dentro del cual un sujeto se siente integrado a la comunidad, una forma de apropiación que adquiere una dimensión más concreta, de carácter político: una apropiación del espacio como forma de dominio y ordenamiento de lo colectivo, por tanto, la visión de territorio está íntimamente ligada al ejercicio de nuestros derechos colectivos y a la autodeterminación de nuestros pueblos.

En ese sentido, un territorio es mucho más que una cosa u objeto. Trae consigo un proceso, una dinámica. Un territorio es un acto, una acción, una relación, un movimiento recombinante, un ritmo, un movimiento que se repite y sobre el cual se ejerce un control. En este sentido la comunidad está sumergida en un inmenso movimiento; sus territorios “originales” se rompen ininterrumpidamente y son violentados. Nuestro territorio constituye el espacio de vida comunitaria, entendido como una especie de ecología política fundacional que da espacio al desarrollo de la vida en todas sus múltiples expresiones y formas. Este espacio comunal es fuente de saberes y conocimientos, de cultura, identidad y normas de convivencia. Aquí, en los bienes comunales, se enmarcan las actividades para la subsistencia comunitaria y las riquezas de la tierra, los recursos naturales, que

sirven para la producción económica de aquellos bienes que consumimos y sobre las que se asienta el capitalismo neoliberal.

El tejido comunitario

La relación semiótica entre textil, tejido y texto nos ayuda a reflexionar conceptualmente sobre las redes de conocimientos y transferencia que intentamos construir con el objetivo de tejer redes expansivas de contactos, colaboración, conocimiento, experiencias, fuentes, producción y difusión del tejido comunitario. Es por esto (y no por el azar) que se ha seleccionado la imagen de una red (*yëxhaj*) por su potencialidad simbólica como concepto semántico aglutinador. Este objeto-imagen tiene un significado importante para la comunidad del Rincón. En las riberas del río Cajonos, hay unos pueblos que solían procesar la fibra de maguey, el ixtle, con la finalidad de elaborar redes y bolsas de sus hilos. De allí vienen las redes que se usan en el Rincón para cargar la comida al campo cuando salen los comuneros a trabajar. La red se encoge o se expande dependiendo del peso de la carga, cambiándose de forma mientras conserva la integridad de su tejido. De igual manera, ocupan otra red parecida, pero más plana, que se cuelga en la cocina para conservar tortillas junto con verduras y frutas de temporada cosechadas por ellos mismos. Los pueblos del Rincón se apropian de esta figura para explicar la comunidad como un tejido. Tal como lo sugiere la imagen de la red, este conjunto imbricado no es homogéneo. Sin embargo, es plano, oponiéndose punto por punto al espacio del tejido. De esta manera es infinito, abierto o ilimitado en todas las direcciones. No tiene derecho ni revés, ni centro; no asigna puntos fijos y móviles, sino que más bien distribuye una variación continua. Así se explican la comunidad, dimensionando su geografía y territorio.

El tejido comunitario presenta, en principio, un cierto número de características que permiten definirlo como espacio de acción múltiple, una red de relaciones, un nudo.⁴ En primer lugar, está constituido por dos tipos de elementos simultáneos, en el caso más sencillo, unos verticales, otros horizontales, y ambos se entrecruzan. En segundo lugar, los dos tipos de elementos no tienen la misma

⁴ Un nudo es un punto de intersección, conexión o unión de varios elementos que confluyen en el mismo lugar, un territorio. Ahora bien, dentro de la informática y en las telecomunicaciones, de forma muy general, la palabra nudo puede referirse a conceptos diferentes según el ámbito en el que nos movamos. Un nodo es el punto en el que una curva se intersecta consigo misma. Para Castells (1997, p. 549): “Lo que un nudo es concretamente, depende del tipo de redes a que nos refiramos.”

función; unos son fijos, y los otros móviles, pasando por encima y por debajo de los fijos. En tercer lugar, un espacio surcado de este tipo está necesariamente delimitado, cerrado al menos, por un lado. “Nuestro tejido puede ser infinito en longitud, escribieron Deleuze y Guattari, pero no en anchura, pues está definida por el marco de la urdimbre; la necesidad de una ida y vuelta implica un espacio cerrado” (Deleuze y Guattari, 1997, p. 475). Esta variabilidad de direcciones es un rasgo esencial de los espacios comunitarios, a la manera de un tejido, y que siempre modifica su mapa por su capacidad de territorialidad, desterritorialidad, y reterritorialidad de las prácticas humanas.⁵

El tejido de la red se contrasta con el espacio dimensionado por los mapas. Sin perjuicio de desplazar la oposición, entre el mapeo y el tejido, existen muchos entrecruzamientos, muchas combinaciones. ¿No es posible todavía desplazar la oposición? Por ejemplo, las manos tejen un espacio surcado, una de ellas desempeña la función de urdimbre, y el otro la de trama, aunque de forma alternativa. El GPS, por el contrario, traza un espacio abierto en todas direcciones, prolongable en todos los sentidos, aunque ese espacio todavía tenga un centro (Illich, 1998). “Es, por tanto, una invitación deliberada a todos aquellos que deseen sumarse, de manera activa y determinante, a esa red de textualidades. Después de todo texto, textil y tejer comparten una misma raíz etimológica” (Sampedro, 2018).

Postulo que la cartografía puede ser entendida como un lenguaje a partir del cual se representan discursos, intenciones y posturas ideológicas. Por lo tanto, al momento de llevar a cabo su interpretación, es necesario tener en cuenta que esta posee una fuerte carga ideológica y cultural, y, por lo tanto, un amplio grado de subjetividad en lo que muestran. La pretensión de los mapas por una representación fiel es siempre relativa, ya que surgen múltiples preguntas y la cartografía es sometida a escrutinio una vez que afirma representar la realidad. Cada cartografía es una redistribución de callejones sin salida, de brechas, terracerías, de veredas, de umbrales y de cercados, que van de abajo a arriba de las montañas, y viceversa. Al llegar a la cima o al fondo, llegas a la loma sin tocar la montaña frente a ti, solo logras seducir con ella mientras te mira. Caminar así invierte los sentidos. Para llegar a la montaña frente a ti, al otro lado de la cañada, primero tienes que ir al fondo y subir al otro lado, solo para enfrentar el mismo dilema

⁵ En este marco es necesario destacar la fuerte vinculación de la obra de Deleuze y Guattari (1997) y la geografía, principalmente a través del concepto de desterritorialización. Se debe pensar la territorialización, la desterritorialización y la reterritorialización como procesos concomitantes, fundamentales para comprender las prácticas humanas (Deleuze y Guattari, 1997).

nuevamente. Habitar este espacio compartido no establece un vacío o una oposición entre el sujeto que gobierna y el mundo a gobernar, si no que los mundos se pliegan sobre sí mismos para pensarse, darse formas para organizar la vida colaborativamente, en común, en comunidad.

Cartografías digitales

Hablar de mapeo participativo es complejo desde un inicio, ya que debe interactuar en un mundo textual y un mundo digital, en particular por sus estrategias visuales. ¿Se está transformando el mundo a través de los mapas? ¿O son más bien capas diferentes del mismo mundo que interactúan? ¿Dónde se ubican los nudos de esta red de relaciones sociales?

Hoy nos enfrentamos a un proceso global de reorganización territorial en el que la tierra primero se mide y luego se enajena, se rehace de acuerdo con la nueva ola de las finanzas y la acumulación a través de su certificación como propiedad y extracción de recursos. Los mapas juegan un papel importante en este proceso, alisar el espacio a través del encierro de tierras, la transformación de bosques, agua y minerales en mercancías. En los últimos años, estas injerencias en el Rincón se han intensificado a niveles que no se han visto desde el apogeo del extractivismo durante la época colonial. Con ello los bienes comunes son transformados por completo en recursos que el Estado controla como propiedad y transforma el conocimiento de estos en datos. Sus esfuerzos buscan rehacer las comunidades como un grupo de propietarios organizados por el Estado y los mercados más que por su relación colectiva con su entorno. La propiedad es precisamente la relación exteriorizada del hombre con la tierra: ya sea porque la propiedad constituye el bien del Estado que se superpone a la posesión subsistente de una comunidad, o porque constituye el bien de los ciudadanos que forman la nueva comunidad. Este nuevo paisaje nos parece inquietante, nos deja perplejos por su complejidad, vinculando inextricablemente el desorden, la ambigüedad y la incertidumbre. La gente no puede aceptar ni reconocer este cambio, en parte porque las formas en que este conocimiento está codificado en los mapas es ajena a ellos, alejada de espacios comunes que incluyen el paisaje y todo lo que se encuentra más allá del territorio en los mapas narrativos, los cuales unen a las personas y el paisaje en sus mundos orales.⁶

⁶ La obra de Ong (2016), es relevante y útil como marco de referencia en los estudios de la obra de arte verbal, impresa o en medios electrónicos.

Han aparecido múltiples críticas hacia la cartografía tradicional, mismas que se han encargado de resaltar la visión fría y alejada de la realidad que esta posee, la visión estática desde el punto de vista temporal, su falta de interacción con el observador, y en general, las limitaciones que impone la forma de representación dominante y monista de la realidad, donde la diversidad de formas de vivir y construir el espacio desaparece para constituir una mirada homogeneizante. Esta forma de entender la lógica en la cual se constituye la cartografía permite llevar a cabo el análisis de sus componentes y los objetivos que subyacen dentro de sus contenidos. Sin embargo, el uso de la cartografía textual por los pueblos zapotecos de la Sierra Norte de Oaxaca para reclamar sus tierras trae ciertas ambigüedades. Por ejemplo, el hecho de inscribir límites fijos e “irreversibles” en una representación gráfica puede constituirse en una fuente de conflictos entre comunidades, puesto que, históricamente, en las sociedades zapotecas, estos límites eran más bien fluidos y negociables, o constituían zonas de transición o de uso compartido. De hecho, para los pueblos zapotecos de Oaxaca, reivindicar y mapear sus territorios implica hacerlo asimilando los paradigmas territoriales del Estado-nación moderno, es decir, centrados en la existencia de entidades homogéneas y exclusivas, que no coinciden con las territorialidades más flexibles, estructuradas en redes de las sociedades comunitarias.

El uso de la cartografía va más allá de crear un paisaje irreconocible formado a partir del conocimiento de la comunidad y la vida cotidiana. También representa una nueva forma de despojo que funciona a través de medios digitales. Los Sistemas de Información Geográfico (SIG) combinan la información, abstrayendo información a partir de las mismas condiciones de su producción y dando forma a procesos de producción de conocimiento. Los productores de información, el trabajo, son, por lo tanto, subsumidos por quienes disponen de esta información como base de lo que Franco “Bifo” Berardi llama “semicapitalismo”. La digitalización de la información se convierte así en un sitio y una lógica esenciales para la producción de valor y la acumulación de ganancias (Berardi, 2007). Comunidades como Yagavila ya han sido implicadas en este proceso. La digitalización del conocimiento comunitario se integra con las nuevas formas de conocimiento que las comunidades no pueden superar ni escapar. Las comunidades no tienen más remedio que interactuar con estas nuevas formas de conocimiento. No pueden rechazar los mapas. En su lugar, deben encontrar formas de apropiarse de las herramientas cartográficas para sí mismos, creando sus propios expertos y técnicos. Al mismo tiempo, deben enfrentar las relaciones de poder globales que utilizan la digitalización como un medio para acumular riqueza y poder.

Cartografías comunales (oralidad cartográfica)

La complejidad del mapeo comunitario desde el terreno oral es, a primera vista, un tejido de redes de relaciones inseparablemente unidas, que presentan la paradójica relación de lo uno y lo múltiple para hacer comunidad. Es efectivamente este tejido de eventos, acciones, interacciones, retroacciones, determinaciones, azares, que constituyen nuestro mundo. Los tejidos se superponen de tal modo que cada cual encuentra un retoque en el siguiente, en vez de un origen en los anteriores, de un tejido a otro, no se trata de la búsqueda de un origen, sino de los desplazamientos.

Los mapas hacen algo similar. No presentan espacios existentes; estos los crean de manera que invariablemente se refieren más a otros mapas que a los lugares que supuestamente representan. Por su parte, el tejido comunitario es abierto, conectable en todas sus dimensiones, desmontable, alterable, susceptible de recibir constantemente modificaciones. Esta concepción cartográfica está vinculada a una visión memorial, que se refiere a personas y objetos, pues los medios no son más que ámbitos capaces de conservarlos, de identificarlos, de autentificarlos.

Convencidos del poder de los mapas, los pueblos buscan reafirmar su geografía y su historia, negadas o silenciadas por los Estados-nacionales, y reivindicar sus derechos sobre la tierra. Y, de hecho, en las últimas décadas, la producción y el uso de la cartografía realmente ha permitido a numerosos pueblos y comunidades revitalizar su identidad y su cultura tanto como las estructuras sociales y políticas propias. Sus luchas tienen lugar en un ámbito político ya alterado por mapas oficiales, lo que ha transformado la comprensión del territorio, formas de resistencia y la comunidad misma. Es preciso reconocer que varios pueblos han hecho uso de los mapas para obtener compensaciones económicas por parte de empresas y estados, demarcar sus territorios y resolver conflictos de tierras o relacionados con el control de los recursos naturales.

Estas victorias confirman el poder de los mapas tanto como los cambios que crean dentro de las comunidades. El reconocimiento de los derechos sobre la tierra, por poner un ejemplo, a menudo requiere crear límites fijos e irreversibles que se correspondan con las líneas en un mapa. Estos límites pueden convertirse fácilmente en una fuente de conflicto entre comunidades, en contraste con la perspectiva histórica de las sociedades zapotecas frente a los límites que las conciben como fluidos y negociables, considerándolos como zonas de transición o áreas de uso compartido. Para muchas comunidades zapotecas en Oaxaca, reclamar y mapear sus territorios significa asimilarlos al modelo territorial del Estado-nación moderno.

Los mapas permiten a los pueblos y comunidades existir en los márgenes discursivos en los cuales han sido relegados por la colonización: es momento de hacer nuevas narrativas. Al mismo tiempo este proceso contribuye a traducir parte de los saberes geográficos orales de los pueblos, generalmente despreciados o ignorados por la sociedad dominante en formas de conocimiento más reconocidas por las sociedades dominantes. Este cambio sucede a través de la apropiación por parte de las comunidades de los códigos y normas científicas asociados a las cartografías textuales. Al mismo tiempo, persiste el riesgo de que esta nueva información simplemente se convertirá en bloques que apuntalen los cimientos de la estructura creada por las relaciones de poder existentes.

Sin embargo, los pueblos y comunidades tienen la posibilidad de generar una propuesta práctica para plasmar una mirada distinta, apropiándose dentro de un contexto comunal de las herramientas cartográficas. Mediante esta práctica se intenta encontrar caminos que apunten a superar las limitaciones de la representación cartográfica y su visión de una realidad única, para comenzar a mostrar, presentar y representar ideas, experiencias y formas de habitar el espacio por parte de los propios habitantes de la comunidad.

El jaguar de luz

Un jaguar brillante ya ha demostrado el potencial para combinar cartografías orales y textuales en la Sierra Norte. En octubre de 2004, los pobladores de La Selva en el Rincón Bajo atraparon y entregaron a la Procuraduría Federal de Protección Ambiental (profepa) un jaguar. Había matado varios becerros y borregos. Los habitantes de La Selva decidieron capturarlo y no matarlo porque brillaba en las noches y desaparecía cuando intentaban darle caza, suceso sobrenatural que interpretaron como un mensaje, una señal de sus ancestros. En marzo del 2005, acordaron regresarlo a su montaña de origen, porque en la memoria del pueblo los jaguares son sus abuelos fundadores y forman parte importante de su patrimonio comunal, natural e histórico.

El “jaguar de luz” fue liberado y devuelto a su pueblo y a su selva, en medio de rituales, rezos, fiesta y música de chirimía, ante los ojos admirados de las autoridades ambientales y de los pocos fuereños que tuvieron el privilegio de ser testigos de este suceso extraordinario. Terminado el ritual la jaula fue cubierta otra vez y llevada en helicóptero a otro lugar. En cuestión de un momento, el jaguar de luz regresó al lugar escogido por la comunidad para ser liberado.

El jaguar llevaba en el cuello un collarín especial con dos sistemas que ubican su posición, uno por vía satelital, y otro más de radio telemetría VHF⁷ para localizarlo en tierra mediante una antena y un radio receptor, lo cual permitirá estudiar su comportamiento. Si la reincidencia es alta y el jaguar no se reintegra a la vida silvestre, entonces tendrá que ser capturado nuevamente para sacarlo definitivamente del lugar y buscarle un destino adecuado.

Después de una larga reflexión sobre la cartografía, me pregunto ¿podrán los jaguares adaptarse o dejarán su lugar a nuevas formas de resistencia contra las sociedades de control? ¿El zoológico será sustituido por un parque animal de régimen abierto donde los jaguares deambularán en libertad limitados solo por obstáculos naturales y sus movimientos registrados con un microchip? Como yo lo veo, las huellas del jaguar dejan entrever caminos posibles que llevan a un sinfín de historias. Sin embargo, no son eventos abiertos. En cambio, muestran un animal-humano en el devenir que somos.

Epílogo

*“El lenguaje es una red de silencios en la cual sus sonidos
están atrapados en cada nudo”*
Xto Bako

La reflexión que presenté aquí se forjó en una variedad de contextos, tiempos y lugares, atravesados a velocidades muy diferentes. Es una conversación entre muchos: abuelos, parientes, amigos dentro y fuera de la comunidad, algunos de los cuales ya se adelantaron y solamente participan en esta conversación con su palabra escrita. Escribir, sobre todo cuando se trata de pasar lo oral al texto, tiende a privatizar su conocimiento, encerrándolo en libros y revistas que, por lo general, quedan fuera del alcance de las comunidades donde nació su contenido. Escribo este capítulo mezclando todo tipo de cosas, haciendo un ensamble que toma prestado de muchas fuentes sin el fin de privatizar su contenido. En cambio, escribo para devolver el conocimiento del dominio privado a los comunes, lo que implica varios desafíos. Hay que reconocer las contribuciones de muchos, recordando a las personas que aportaron con sus ideas y textos. Vivir en común, a través de la comunalidad, requiere saber cómo se es parte de los muchos que conforman

⁷ Se refiere a sistemas de radio telemetría de muy alta frecuencia que se ha utilizado en el monitoreo y rastreo de vida silvestre.

una comunidad. El escribir no debe despojar de este esfuerzo común. Debería apoyarlo. Este texto es una creación en comunidad.

Referencias

- Berardi, F. (Bifo). (2007). *Generación post-alfa: Patologías e imaginarios en el semiocapitalismo*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Bryan, J. y Wood, D. (2015). *Weaponizing Maps: Indigenous Peoples and Counterinsurgency in the Americas*. New York: Guilford Press.
- Castells, M. (1997). *La era de la información: Economía, sociedad y cultura* (vol. 1. La sociedad red). Madrid: Alianza Editorial.
- Cruz, M. (2010). A Living Space: The Relationship between Land and Property in the Community. *Political Geography*, 29(8), 420-421.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1997). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, España: Pre-Textos.
- Díaz, F. (2007). *Escrito: Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe = Ayuujksënää'yën—ayuujkwënää'ny—ayuujk mēk'ajtēn*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Díaz González, T. y Guadarrama Olivera, F. (2010). *Abuelo jaguar*. Video. [<https://ojodeaguacomunicacion.org/abuelo-jaguar/>].
- Esteva, G. (2016). Para sentipensar la comunidad. *Bajo el Volcán*, 15(23), 171-186.
- Grossman, Z. (sin fecha). *Geographic Controversy over the Bowman Expeditions/México Indígena*. bit.ly/2Rqa2cn.
- Illich, I. (1998). Un alegato en favor de la investigación de la cultura escrita leg. En N. Torrance y D. R. Olson (eds.), *Cultura escrita y oralidad* (pp. 47–70). Barcelona: Gedisa.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (sin fecha) *Cartografía Participativa*. inegi.org.mx/app/geo2/cartpart.
- Maldonado Alvarado, B. (2011). *Comunidad, comunalidad y colonialismo en Oaxaca: La nueva educación comunitaria y su contexto*. Oaxaca: Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca.
- Martínez Luna, J. (2010). *Eso que llaman comunalidad. Colección diálogos, Pueblos originarios de Oaxaca*. Oaxaca: Culturas Populares, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes /Secretaría de Cultura, Gobierno de Oaxaca/Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca.
- Ong, W. J. (2016). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Rendón Monzón, J. J. (2003). *La comunalidad: Modo de vida en los pueblos indios* (vol. I). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Sampedro Vizcaya, B. (2018, 3 de agosto). Pocho Guimaraes, un artista guineano que trata que los tapices bailen. *Fronterad: Revista Digital*. bit.ly/35oYkHo.
- Rivera Cusicanqui, S. (2016). Seguir mirando a Europa es apostar por un suicidio colectivo. Entrevista con Silvia Rivera Cusicanqui. *La Tinta*. bit.ly/2Gc7nRy.
- Velasco, A. M. (2010). Epílogo. En J. Martínez Luna, *Eso que llaman comunalidad* (pp. 185–188). Colección diálogos, Pueblos originarios de Oaxaca. Oaxaca: Culturas Populares, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA)/ Secretaría de Cultura, Gobierno de Oaxaca/Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca.
- Wainwright, J. (2012). *Geopiracy: Oaxaca, Militant Empiricism, and Geographical Thought*. New York: Palgrave Macmillan.

Capítulo 2. Poligrafía social Territorios ancestrales: entramados vivos de memoria, cultura y naturaleza

Álvaro César Velasco Álvarez
Universidad de Nariño, Colombia

Introducción

Más que un espacio físico, el territorio se concibe y se vive como un ser-acontecimiento cultural, es decir, como un dechado condensado de memoria en movimiento
Dumer Mamián (2013)

La “poligrafía social”, como propuesta conceptual y metodológica, comenzó a tejerse hace más de cinco décadas, en los años setenta del siglo pasado, cuando en la región del sur-occidente andino colombiano surgió un vigoroso movimiento social de campesinos, indígenas y raizales afro en torno de la lucha por la tierra, apoyados por artesanos, estudiantes y pobladores urbanos. Movilización social que creó las condiciones para el surgimiento del movimiento indígena contemporáneo que, en el curso de veinte años, hizo posible el reconocimiento institucional y socio-cultural de pueblos, territorios ancestrales, identidades, lenguas y culturas. Proceso que nació cuando los indígenas, del pueblo de los pastos, gracias a un hecho extraordinario, recuperaron su memoria ancestral, suceso que ocurrió cuando los mayores volvieron a pisar sus antiguos territorios, como si el contacto físico con esa tierra hubiera despertado atávicos recuerdos anclados a lugares que su tradición los considera sagrados porque relacionan lagunas, volcanes, petroglifos, árboles, plantas y animales, formando un tejido vivo de lengua y naturaleza. Mucha de la gente que acompañaba a los mayores de las comunidades vivió por momentos otra percepción de la realidad tornándose emocional, sensitiva y relacional, con la cual renacía en su mente con renovado brío su propia identidad para, poco tiempo más tarde, reivindicar su derecho a “no desaparecer de la faz de la Tierra como pueblos y culturas diferentes” (Constitución política de Co-

lombia, 1991). Derecho que, en 1991, veinte años después de haber sido sentido y proclamado por los pueblos indígenas del sur occidente, la nueva Constitución consagrará como principio fundamental al establecer que la diversidad natural, cultural y lingüística es parte esencial de la realidad de Colombia y, en consecuencia, del Estado y la nación que se le propone a los colombianos construir.

La “poligrafía social” como una modalidad de investigación acción participante surge entonces del acompañamiento solidario a ese atractivo y singular movimiento social de recuperación de la tierra que, en aquella década de los años setenta, se transformó en un vigoroso y creativo proceso de recreación de culturas y territorios ancestrales. La poligrafía social es, ante todo, un ejercicio de intercambio solidario de energía, información y conocimiento, modo de investigar que, mediante diversas formas de acción creativa, transformó la visión patriarcal, antropocéntrica, colonialista y excluyente que teníamos en aquel tiempo la mayoría de los colombianos. El colectivo Fundaminga⁸ comprendió la cosmovisión de los pueblos aborígenes que, entrelaza orgánicamente cielo y tierra, cultura y naturaleza, forma relacional, intuitiva y alegórica de pensar, narrar y recordar ligada orgánicamente a los entramados vivos creados y recreados por su cultura para garantizar la permanencia de su propia vida. Cosmovisión que, sin duda, explica por qué pudieron recuperar de manera simultánea su tierra y su memoria, las cuales, contrariando el sentido común dominante, estaban guardadas en su territorio ancestral. Fundaminga, entonces, para sistematizar esa extraordinaria experiencia propuso a las comunidades dibujar los mapas de ese complejo entramado relacional de memoria, cultura y naturaleza, ejercicio sentipensante, amigable y solidario, de producir conocimiento para recrear la cultura restaurando territorios vivos, a partir de los relatos contados en el lenguaje alegórico tradicional que da cuenta del territorio ancestral.

En ese largo y fecundo proceso, ellos y nosotros aprendimos realmente a recrear y proteger activa, solidaria y creativamente la diversidad territorial biocultural, tarea fundamental en nuestro tiempo, que requiere de acciones solidarias de intercambio y responsabilidad compartida, para poder abrir nuevos caminos hacia el conocimiento de las profundas e ignoradas realidades de nuestro continente; hacerlo ahora todavía es posible, dado que, aún existen hombres y mujeres que han sabido guardar la sabiduría ancestral de culturas que, al compartir la vida con la naturaleza, crearon formas orgánicas de pensar para ser con los demás y lo demás.

⁸ Fundaminga es una asociación civil sin ánimo de lucro, integrada por un cuerpo interdisciplinario de profesionistas que han acompañamos procesos de base comunitaria en Colombia [<http://fundaminga.blogspot.com/p/fundaminga.html>] [N. del E.].

El territorio ancestral como entramado vivo

Concebir el territorio como entramado vivo solo fue posible en la década de los años setenta cuando, recorriendo la tierra recuperada por los indígenas del pueblo de los pastos, los abuelos comenzaron a compartir informaciones y relatos que parecían emerger del inconsciente colectivo al sentirse de nuevo conectados con la tierra de su territorio ancestral. Luego el proceso de recuperación de la memoria y los saberes pudo continuar de forma paulatina mediante conversaciones y recorridos de reconocimiento destinados a rescatar relatos y memorias de lugares, caminos, estancias y nichos sagrados de la territorialidad ancestral. Esta experiencia tuvo como escenario principal el formidable y complejo nudo volcánico conocido como el “Nudo de la Huaca”⁹ o “Nudo de los pastos” del Gran Cumbal, por la sin igual manera como activó la memoria de los abuelos que encabezaron las caminatas por ese poderoso territorio, quienes con sus palabras crearon el entrañable sentimiento de estar de vuelta en la antigua casa colmada de luz, llena de vida, donde el agua y los bosques formaban un diáfano horizonte. Momento incomparable que liberó a los caminantes del “exilio” por tanto tiempo padecido.

Aquellas extraordinarias experiencias en torno de la memoria primordial permitieron comprender algunos símbolos grabados hace miles de años en rocas, entre los cuales, sobresale la doble espiral (Figura 1), símbolo de la renovación permanente de la vida. Relación espacio-temporal que se manifiesta en todo lo viviente, bosques, volcanes, páramos, ríos o lagunas, y también de manera sutil en las flores, los insectos y los animales. La doble espiral se desenvuelve desde uno de

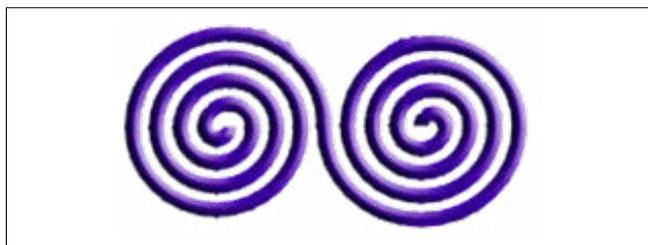


Figura 1. La doble espiral. Autor: Álvaro César Velasco Álvarez.

⁹ El término huaca, *waca* o *uaca*, del quechua *wak'a*, designa las sacralidades fundamentales, santuarios, ídolos, templos, tumbas, momias, lugares sagrados, animales, y astros de los que los ayllus o clanes de los que descendían sus antepasados y deidades principales, el Sol y la Luna.

sus centros y recorre la senda que va en busca de un nuevo amanecer para luego lentamente fluir de nuevo al vientre de la noche para iniciar después un nuevo comienzo. Representa el desenvolvimiento de los días (tiempo corto) y de las civilizaciones (tiempo largo). El día renace siempre, de igual manera lo hace la vida desde la semilla que deja lo que muere. La doble espiral permite concebir el tiempo como un permanente fluir entre la permanencia y el cambio. La Vida siempre busca la renovación, nunca se repite de manera idéntica. Lo viviente evoluciona, todo lo que se estanca perece.

Las culturas ancestrales reconocen ese permanente y renovado fluir de la vida como su ley de origen. Ley que las autoridades espirituales respetan y manejan con dignidad y sabiduría dado que rige todas las formas de existencia humana y no humana. Lo hacen usando complejos calendarios cíclicos con los cuales anticipan cambios, a veces desbordados, de la naturaleza y el ambiente que, afectan el equilibrio vital que, procuran reestablecer mediante prácticas rituales, leyendas y relatos míticos derivados de la *ley de origen*. De ahí que, por tradición, se dice que solo quien logra comprender el origen logra el entendimiento necesario para enfrentar las circunstancias adversas del espacio-tiempo en que transcurre la vida cotidiana.

Llegar a comprender que un territorio ancestral es realmente un entramado vivo de cultura y naturaleza, solo fue posible a partir del día, en el cual, la mítica y legendaria figura de Juan Chiles¹⁰ se hizo presente de manera incuestionable. Nos habían dicho que, según la tradición, el espíritu de don Juan descansaba en el volcán nevado de Chiles que, para honrar su memoria, lleva ese nombre. Pero solo cuando la recuperación de la tierra comenzó, sus fascinantes hazañas volvieron a ser contadas día por día, y en todas esas historias don Juan con valor y sabiduría asumía la defensa de su pueblo. Y fue esa seductora presencia narrativa la que, algunos compañeros solidarios decidieran buscar en varios archivos históricos y notariales información sobre tan legendario personaje. Investigación que logró rescatar una importante información documental acerca de la extraordinaria gestión adelantada por Juan Chiles ante el rey de España, 300 años atrás, que culminó, con el reconocimiento formal del pueblo de los pastos por parte de la Corona que, de mucho sirvió para enfrentar la ambición de quienes ejercían el poder local civil y eclesiástico en la región. La extraordinaria noticia produjo un notable acontecimiento de carácter ético, estético y cognitivo que tuvo lugar, en

¹⁰ El volcán Chiles, dividido por la línea fronteriza internacional entre Colombia y Ecuador es, según la tradición, morada del espíritu de don Juan Chiles líder mítico del pueblo de los pastos.

medio de la celebración del triunfo obtenido tres siglos atrás por don Juan Chiles de suerte que, mucho se hablaba de su sabiduría, cuando de pronto, un hombre con voz firme, a pesar de ser muy anciano, pidió silencio y dijo: “*Amigos míos quiero decirles que, don Juan Chiles llegó a ser sabio porque sabía tres cosas: sabía desatar el quichua. Conocía el libro del rey. Y sabía labrar a cordel*”.

Que don Juan sabía *desatar el quichua* fueron palabras que causaron desconcierto, pero, nos llevaron a reflexionar sobre su significado y concretamente, sobre la importancia que **desatar** una lengua ancestral podría tener en nuestro tiempo. Solo conversando con los mayores pudimos entender que, desatar la lengua ancestral de los pastos, era necesario para comprender cómo esa lengua identificó y nombró los elementos de su entorno natural para poder ordenar su pensamiento y tejer un entramado de sustento que garantizara la vida de la comunidad. Esa reflexión en plena recuperación nos hizo comprender la relación orgánica que en las culturas raizales tiene la lengua y el territorio ancestral. Y al mismo tiempo, entendimos cómo una lengua extraña degrada y rompe el tejido de memoria, cultura y naturaleza. Es decir que, nombrar y relacionar los elementos del territorio como lo hace la lengua que lo tejió, es una de las tareas fundamentales para aprender a restaurar y cuidar la vida y territorios entendidos como entramados vivos. Desatar la lengua ancestral, desde entonces, ha sido la clave para poder dibujar el mapa ancestral.

Ahora se dijo que don Juan conocía el “libro del rey”; al principio pensamos que eso estaba plenamente demostrado con la gestión de Juan Chiles, según la cual, tres siglos atrás, le había permitido que el rey de España reconociera al pueblo de los pastos. Estaba demostrado también que don Juan, no obstante los sólidos prejuicios de aquella época, supo usar e interpretar las leyes de un rey lejano que gobernaba un reino que desconocía y lo hizo inspirado siempre en los principios y valores de su cultura, de su tierra y de su pueblo, sin servilismo, con dignidad, inteligencia y respeto. Más tarde, la enseñanza de don Juan tuvo gran impacto en la manera como se construyó el camino para defender el territorio de los pastos. Sirvió primero para interpretar y usar la ley 89 de 1890, elaborada para civilizar a los pueblos indígenas de Colombia, y que los catalogaba como salvajes o semi-salvajes. Entonces, el ejercicio de interpretación se hizo a la manera de don Juan, es decir, desde adentro, con autonomía y de acuerdo con los principios y valores del pueblo de los pastos, de tal modo que pudo generar la fuerza y la creatividad suficientes para postular su derecho “*A no desaparecer de la faz de la Tierra*”, proclamado más tarde como el Derecho Mayor de la tierra, la naturaleza y la comunidad. Reconocido formalmente en la Constitución de 1991 (Constitución política de Colombia, 1991), con lo cual, por primera vez en esta nación la diversidad

cultural y natural fue reivindicada como parte esencial del derecho a la vida. La interpretación de la ley 89 vació su contenido colonial para interpretarla y usarla en defensa del territorio y de la autoridad tradicional, interpretación que el Estado, más tarde reconocería, admitiendo que los indígenas, lejos de ser salvajes, debían ser considerados y reconocidos como pueblos y que la tierra recuperada de los resguardos¹¹ era parte de su territorio ancestral. Usando la ley a la manera de Juan Chiles, la recuperación de su tierra y su memoria, se consolidaron y su pueblo renacía con creatividad, valor e inteligencia.

Don Juan, además, también sabía *labrar a cordel*, el verbo labrar era un bello sinónimo de cultivar, desde aquel tiempo en desuso, había sido remplazado por explotar, de significado completamente opuesto, aunque el contraste semántico resultaba significativo en el contexto de todo lo que estaba pasando en ese tiempo. Sin embargo, la pregunta era ¿qué podría significar cultivar a cordel? Solo los mayores pudieron explicarlo: se trataba, nos dijeron, de la manera como los agricultores tradicionales cultivaban la chagra (huerta tradicional) relacionando la siembra con el sol, la luna y las estrellas en el curso del año, de manera especial cuando se disponen a plantar semilla. En este momento, la clave estaba en saber percibir el cordón invisible de energía que conecta la semilla con las estrellas, intercambio energético modelado por el sembrador tradicional para asegurar orgánicamente el crecimiento de las plantas. Esta sabiduría ancestral de cultivar en conexión íntima con la naturaleza nos llevó a comprender que el sembrador que cultiva cordel se cultiva él mismo, mental y espiritualmente, cuando lo hace. Labrar a cordel tuvo, para quienes recibimos la enseñanza de Don Juan, un profundo sentido acerca de la necesidad de aprender a cultivar la vida con la cordura que nace del corazón [cordel, cuerdo, cordialidad derivan del latín, cordis-corazón]. Don Juan, entonces, nos permitió reflexionar sobre la importancia de aprender a labrar a cordel nuestra propia existencia, conectando el corazón, la mente y el espíritu con el sol y las estrellas, de donde proviene toda la energía que ha fecundado la vida en la Tierra desde el origen. Labrar a cordel tendría que volver a ser el arte indispensable para lograr que las relaciones con la diversidad biocultural puedan alcanzar un armónico y equilibrado intercambio de energía con el universo.

Y así fue como don Juan Chiles se hizo presente, en aquel tiempo, a través del venerable anciano que le prestó su voz, para responderle a su pueblo con los tres sabios y sorprendentes consejos que, abrieron nuevos caminos en defensa de la

¹¹ Los resguardos fueron, en el contexto colonial de Colombia, una institución jurídica y agraria por la cual se buscaba la “protección” de las poblaciones indígenas [N. del E.]

diversidad biocultural de los extraordinarios territorios ancestrales vivos de nuestro continente. Don Juan nos permitió entender, además, que la defensa de los derechos necesita otra visión del mundo y de la vida que comienza o nace con diversas actividades comunales que busquen siempre ser creativas, polifónicas, poligráficas y placenteras, es decir, apropiadas para recuperar la dignidad, la memoria de la naturaleza y de la gente, y el saber local, cosas que resultan indispensables para poder crear, restaurar, defender y proteger territorios vivos.

Aprendimos también que la memoria primordial que emerge en íntima relación con los territorios ancestrales, por la diversidad biocultural que poseen deben ser valorados, desde adentro, es decir, con la necesaria participación de quienes los conocen y los cuidan, y de ese modo poder realmente comprender la función orgánica que cumplen en beneficio de todos los seres vivos del mundo. La Tierra-comunidad tiene un Derecho Mayor que conceptualmente aún no encaja en las normas y los mecanismos legales del Estado. Sin embargo, el pluralismo jurídico que el orden jurídico de muchos países reconoce, le abre caminos para que se reconozca la Tierra-comunidad. Hace más de cuarenta años que los pueblos indígenas del sur de Colombia ya lo proclamaban diciendo: *“Esta tierra que siempre ha sido de nosotros es de ustedes también.”*¹²

La conversación como camino

La experiencia de aquellos años hizo que la poligrafía social se convirtiera en una especie de conversación ritual que se realiza dibujando mapas ancestrales procurando, de forma paulatina, recuperar la memoria y los saberes anclados en territorios y paisajes ancestrales. Dibujar recorriendo virtualmente bosques, montañas, ríos y lagunas genera el deseo de hacerlo vivencialmente conversando también sobre prácticas tradicionales de cultivo, semillas, alimentos, formas de crianza, saberes y creencias. Comprendimos que se trata de aprender a curar los territorios para poder curarnos reconociendo el entramado de relaciones de intercambio orgánico de información, materia y energía que teje los territorios y la vida. Conversar dibujando es otra forma de *labrar a cordel* cultivando virtualmente el territorio ancestral con mente abierta, corazón afectuoso y palabra dulce. Conversar y

¹² La cita es del “Manifiesto del pueblo Guambiano” que proclamó el derecho mayor en 1980 y recoge el pensamiento y las aspiraciones del Movimiento de Autoridades Indígenas del Suroccidente colombiano (AISO) del que formaron parte varias comunidades y resguardos de los pueblos indígenas de esa región.

reflexionar creativamente sobre el origen de diversos pueblos y comunidades, sus diversas prácticas culturales, rituales, celebraciones, es como poco a poco se puede comprender el profundo significado de la vida como un don sagrado. Recuperar el valor y el profundo sentido de la palabra para disfrutar de la gracia de conversar es el más grande desafío de nuestro tiempo. Sin palabra no hay humanidad.

Nuestros ancestros guardaron su memoria en míticos relatos orgánicamente vinculados a la naturaleza, y así pudieron reconocerla y cuidarla como la fuente irremplazable de la vida. La humanidad ha perdido su memoria y su palabra, puede recuperarla, por supuesto, basta contemplar la naturaleza para descubrir que somos de ella y sentir la necesidad de cuidarla y entonces urge salir en busca de alguien con quien conversar. Los ejercicios de poligrafía social requieren una cuidadosa preparación, porque es indispensable crear el ambiente para que la palabra pueda amasarse conversando con profundo afecto por la vida. Es bueno conversar sentados alrededor del fuego con los mayores hombres y mujeres, líderes y personas de la comunidad; de esa forma, se asegura que sobre todo los mayores y los líderes tradicionales participen activamente, procurando que recorran sus mapas mentales, compartan relatos, recuerden cómo era el paisaje y su manera de manejar el tiempo para invitarlos a dibujar calendarios y poco a poco recuperar la memoria primordial del territorio al ritmo del fluir del tiempo.

Al comenzar los talleres procuramos que los ancianos, hombres, mujeres y niños, en torno de una gran mesa, realicen una corta meditación acorde con sus aspiraciones y creencias, de ese modo la palabra fluye luego tranquila y amigable. La conversación puede comenzar, cuando participan niñas y niños, dibujando las relaciones del agua con los reinos mineral, animal y vegetal. Vínculos que aluden también a los períodos de invierno o de verano para invitarlos a elaborar calendarios tradicionales con los abuelos, tarea que siempre da origen a múltiples historias sobre la gente y sus saberes. Conviene para mantener el interés y la conversación que los mapas que se vayan dibujando sean constantemente recorridos para generar formas diversas y creativas de interpretarlos y reconocer la red de relaciones que los mapas representan y que sirven para proyectar acciones, planes y programas. La exploración permanente de mapas y calendarios da cuenta de la dinámica ecológica y cultural que permite comprender los cambios que ocurren en la vida, la cultura y el territorio de los pueblos.

Dibujando mapas se pueden visitar virtualmente lugares sagrados con la guía de los mayores, identificar la fauna y la flora circundante, sus montañas, lagunas, ríos y bosques. Lo sagrado tiene íntima relación con la medicina tradicional y con la salud mental y corporal de la gente. Un calendario, a su vez, ilustra la relación que tienen las prácticas curativas con los cuatro elementos vitales

y con las estrellas que con frecuencia se invocan en los rituales de la medicina tradicional. De ese modo, a medida que se dibuja, se recorre y se explora la red de relaciones se comprende mejor el lenguaje, las prácticas, usos y costumbres.

Los mapas sirven además para comprender y enfrentar algunas de las amenazas que se ciernen sobre la diversidad biocultural en nuestro tiempo. Visualizar y localizar esas intervenciones injustas o dañinas en los territorios comunitarios se logra eficazmente, por ejemplo, dibujando mapas del presente, dibujado sobre el mapa ancestral en un pliego transparente para establecer cómo se afectan lugares sagrados, nichos ecológicos, fuentes de agua, bosques o los demás “órganos” del territorio vivo, dañados o arrasados por plantaciones lícitas o ilícitas o por actividades vinculadas a la ganadería o a la economía extractiva. La gente, a medida que avanza el ejercicio y el dibujo del mapa, toca esos puntos dolorosos causados por agentes extraños, entonces, muchas veces se entristece y enardece, pero a la vez, comprende y valora lo propio, de tal modo que la conciencia de pertenencia y la necesidad de proteger y defender el patrimonio común se renueva y fortalece. El mapa del presente, que emerge del mapa ancestral o mapa madre, cuando se comparte abre puertas para construir alianzas que fortalecen las relaciones de reciprocidad en el intercambio de información, materia y energía, con lo cual, se afirman compromisos en defensa de la vida. Enfocar y “tocar” virtualmente las zonas donde el daño se ha hecho enriquecen pedagógicamente y fortalece la crítica de intervenciones públicas o privadas que deterioran o fragmentan territorios vivos en beneficio del poder económico, político y científico que directa o indirectamente está agotando la vida del mundo. La crítica, cuando es comprendida y profundamente sentida, genera acciones creativas poderosas mental y espiritualmente en defensa de los ecosistemas bioculturales que sustentan la vida de la humanidad.

Experiencias significativas

La primera experiencia significativa de poligrafía social se deriva del mapa comunitario elaborado por la comunidad amazónica Yucuna Amerú, en el río Caquetá de la amazonía colombiana, mapa que aporta elementos para la comprensión de la realidad de pequeñas comunidades indígenas riverleñas de los múltiples ríos de la amazonía de nuestro tiempo. El ejercicio de poligrafía que produjo el mapa fue preparado conjuntamente por líderes comunitarios y por Rodolfo Álvarez de Fundaminga (Figura 2). Muestra la red de relaciones orgánicas e inorgánicas que son la expresión contemporánea de la realidad actual de muchas comunidades

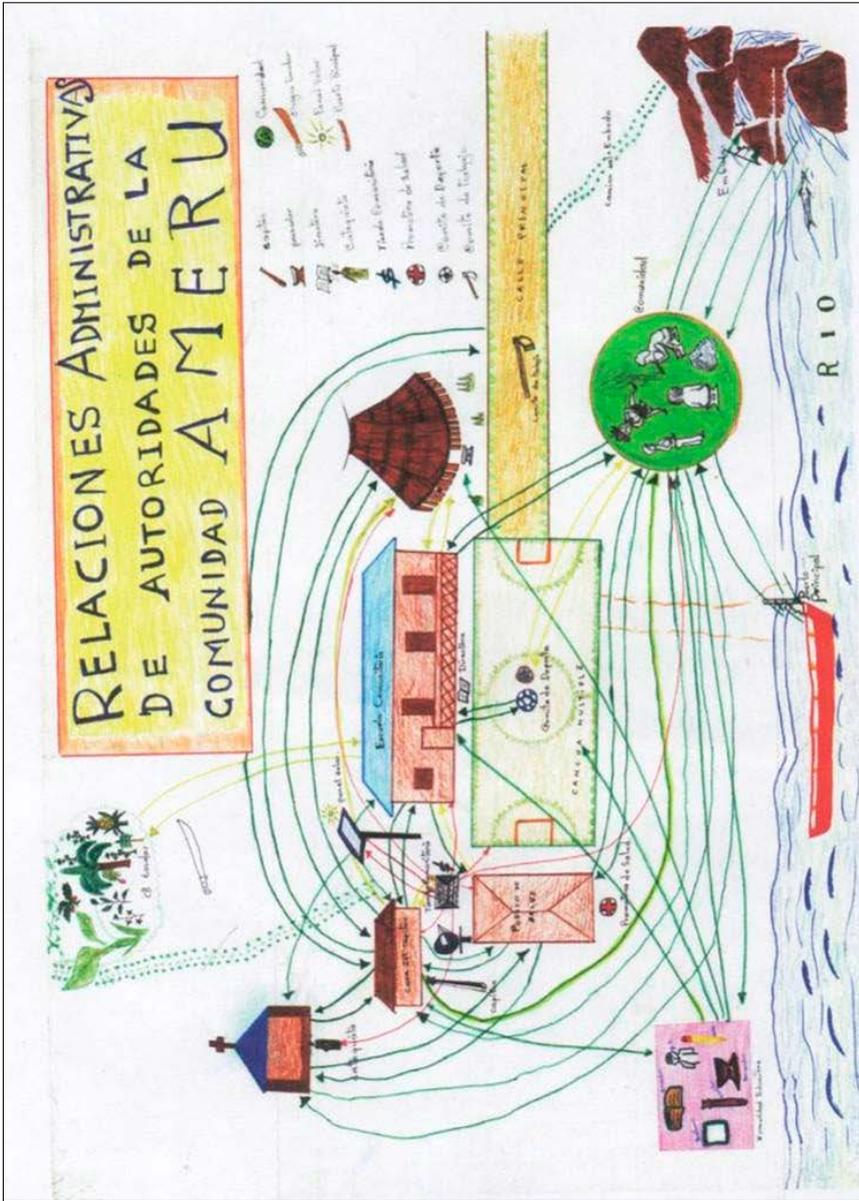


Figura 2. Mapa de las redes relacionales de la comunidad Yucuna Amerú en el río Caquetá, Colombia. Autor: Fundamanga.

pertenecientes a culturas ancestrales. El entramado relacional que muestra la Figura 2, conecta y destaca las relaciones de intercambio que ocurren entre los diversos elementos que configuran la vida cotidiana de la comunidad. Varios de los fenómenos socio culturales que el pequeño mapa muestra son novedosos en la organización de la espacialidad comunitaria tradicional y resultan de la incorporación de cosas, escenarios y prácticas sociales no tradicionales: la capilla, la escuela comunitaria, el centro comunitario, la cancha de fútbol, los paneles solares. Estos son elementos del paisaje moderno, pero aparecen conectados en el dibujo con el círculo que representa el *mambeadero*,¹³ sitio en el cual se realiza la conversación ritual donde continuamente se amasa la palabra para cuidar la vida comunitaria. Esa es, entonces, la imagen contemporánea de una pequeña comunidad indígena que, sin embargo, mantiene conectividad sacralizada con el entorno que, no por casualidad, está localizada frente a un lugar sagrado en la ribera del río (el dibujo muestra un conjunto de rocas que según su tradición yucuna comparte su energía protectora con la comunidad Amerú). En su conjunto, la red de relaciones configura un nuevo patrón de asentamiento comunitario, ordenado desde el *mambeadero* (círculo dibujado fuera de la Maloca¹⁴ para destacar la función que cumple en el manejo de las relaciones de intercambio). Es la imagen de una comunidad que cambia para permanecer honrando su legado ancestral como sucede en muchos asentamientos indígenas amazónicos en la actualidad. Dibujar el mapa le sirvió a la comunidad para reconocer las relaciones que configuran su realidad, mejorar la comprensión de las relaciones, analizar mejor los problemas y fortalecer la vida comunitaria en el presente.

La segunda experiencia examinaremos permitirá comprender el manejo de la relación del espacio-tiempo que marca la dinámica cíclica de reproducción de la vida y la cultura de algunas comunidades tradicionales amazónicas. Práctica cultural que realizan mediante el uso de un calendario ecológico y cultural, elaborado, por la comunidad indígena Yurutí de la región del Vaupés en la Amazonía colombiana. Calendario que, bien leído registra como la comunidad indígena comprende, siente, vive y se acopla en los diferentes períodos del curso del año a su territorio. El calendario (Figura 3), que representa las variaciones en el intercambio cotidiano de energía con la naturaleza, fue elaborado durante el taller de

¹³ Es el espacio dentro de la Maloca (véase siguiente nota) que está designado para las reuniones de la comunidad.

¹⁴ La Maloca es la morada de pueblos indígenas del Amazonas, donde se realizan diversas actividades y constituye un referente de la relación con la naturaleza y la comprensión del cosmos. [N. del E.]

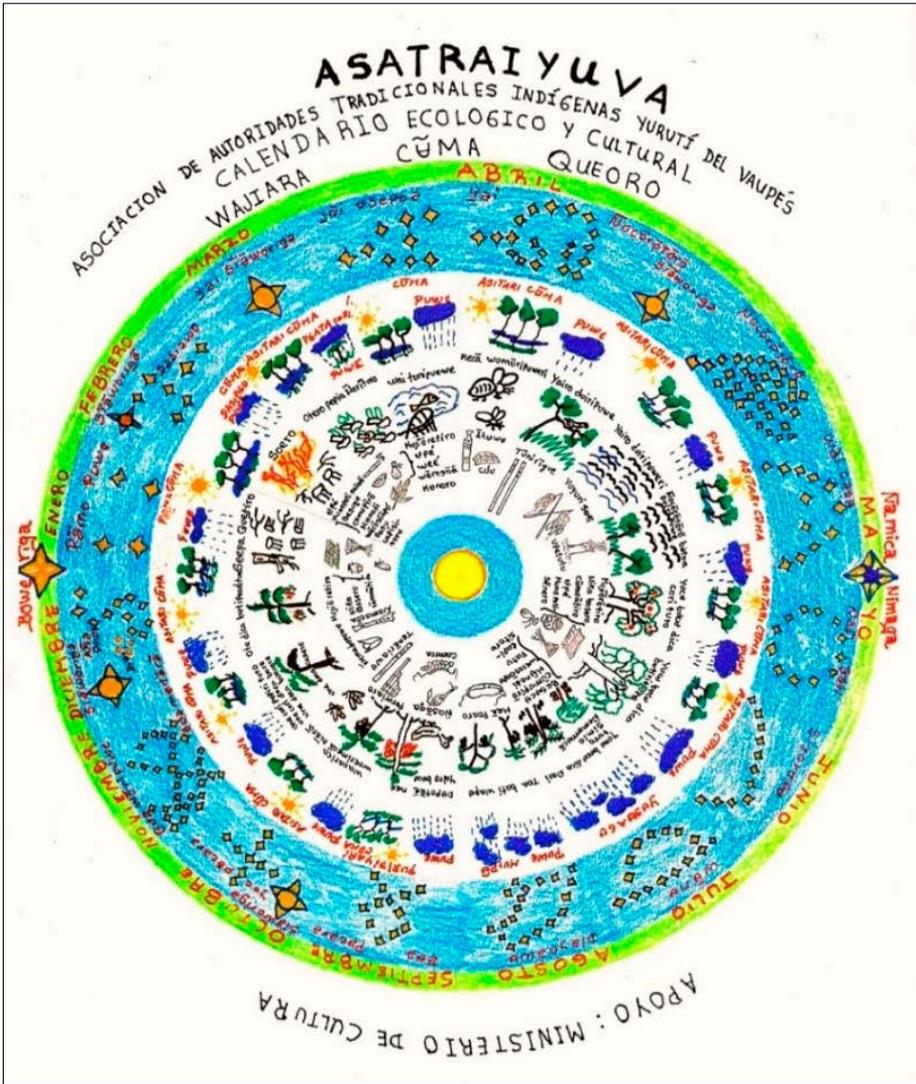


Figura 3. Mapa-calendario de la comunidad indígena Yuturí del Vaupés en el amazonas colombiano. Fuente: archivo de campo. Autor: Fundaminga.

tres días, preparado por un grupo de mayores tradicionales con larga experiencia y conocimiento de la cultura yurutí, acompañados por Juan Carlos Peña Márquez de Fundaminga. La imagen en forma de mándala multicolor, poligráfica y de cierto modo polifónica, relaciona la vida cotidiana con las estrellas, es decir, con las prácticas de cultivo, caza, pesca y cuidado de la gente y el entorno, los rituales de curación de la gente y del territorio. De esa manera, el tiempo cíclico representado en el calendario señala y regula las relaciones comunitarias con el cosmos de donde se derivan los deberes y las obligaciones que se satisfacen fundamentalmente mediante el intercambio recíproco con el entorno que varía de acuerdo a los diferentes periodos del año. El calendario señala de forma precisa el quehacer cotidiano con las correspondientes prácticas rituales en cada período. El mes de enero, por ejemplo, para los Yurutí está regido por la constelación (tatú-creciente de armadillo), que corresponde al verano-tatú, tiempo adecuado para la limpieza y la curación de la chagra, época en la cual se realizan diversas prácticas rituales de prevención de enfermedades, curación de los niños y acompañamiento de prácticas de aprendizaje.

La *memoria primordial*, que es como el ADN de las culturas raizales, que emerge cuando se teje el mapa ancestral siguiendo las pautas periódicas que marca el calendario, se hace resonante en el transcurso de la conversación con cantos y relatos de profundo sentido dichos en el lenguaje alegórico oracular que anima sus ritos y ceremonias rituales en el curso del año. De ese modo, la memoria ancestral se hace presente acoplada a los distintos quehaceres cotidianos dándole valor y significado vivencial a sus creencias, usos y costumbres, con lo cual, también se fortalece su sentido cósmico de autoorganización para restaurar, curar y defender día a día el entramado vivo que configura su territorialidad ancestral que garantiza la supervivencia de la diversidad biocultural del entorno yurutí que sustenta la vida planetaria.

La última experiencia de poligrafía social que a continuación se describe fue realizada en solidaridad con el proceso de resurgimiento de la comunidad raizal de Chesive, perteneciente al pueblo venda originario de África, cuyo territorio está ubicado en la república de Sudáfrica. La experiencia que forma parte del proceso global de resurgimiento de la diversidad biocultural que, en medio de las críticas circunstancias ecológicas y ambientales del mundo actual, tiene lugar en distintos lugares del planeta. Proceso que, en nuestra opinión, está llamado a cumplir un importante y estratégico papel en la defensa de la vida humana y no humana de nuestro planeta. El proceso de Chesive, proporciona importantes elementos de reflexión acerca del papel de las mujeres en la recuperación de la memoria primordial que se requiere para la restauración de territorios ancestrales de comunidades

aborígenes. Las mujeres tradicionales de Cheshire, llamadas *makacsis*, fueron quienes comenzaron el proceso de recuperación de la memoria primordial de su comunidad mediante el cuidado y la germinación de semillas nativas que han alimentado a su pueblo desde el origen. Estas semillas están vinculadas a la historia sagrada de los *venda*, razón por la cual las *makacsis* consideraron indispensable cultivarlas para fecundar el proceso de restauración de su territorio y su cultura.

Fueron precisamente las *makacsis*, una vez enteradas del proceso de restauración del territorio y la cultura de las comunidades indígenas amazónicas de la cuenca del río Pira-Paraná, tributario del río Apaporis, en la amazonía colombiana, quienes resolvieron atravesar el Atlántico, internarse en la selva amazónica colombiana y visitar las comunidades originarias del Pira-Paraná. Terminada la visita, las *makacsis* nos invitaron a preparar y realizar un taller de poligrafía social en el territorio de su comunidad ubicado al oriente de la república de Sudáfrica. La orientación metodológica estuvo a cargo de Fundaminga y su relato a cargo de dos líderes tradicionales de la cultura barasana, Ricardo Marín (chaman) y Robertico Marín (orador), y con los aportes de dos mujeres, una bióloga y la otra antropóloga de la Función Gaia-Amazonas que, acompaña desde hace décadas el proceso de restauración cultural de las comunidades nativas del río Pira-Paraná. El taller reunió líderes tradicionales de diferentes pueblos y culturas raizales del mundo, por ejemplo, desde la gélida Siberia, se hicieron presentes, una reconocida chamana, autoridad tradicional del pueblo Altaí, en pleno proceso de renacimiento, acompañada por otro de sus líderes tradicionales. De igual manera, concurren chamanes, líderes hombres y mujeres y, personas de diversas comunidades tradicionales de África, junto a solidarios de África y Europa (Figura 4).

El taller, siguiendo el buen consejo de Ricardo y Robertico Marín, tomó como punto de partida la primera enseñanza de Juan Chiles, es decir, pensaron que había que *desatar el venda* a partir de los elementos recolectados durante la preparación virtual de seis meses que realizamos con las *makacsis*, además de los extraordinarios relatos de la cosmovisión *venda* que logramos comprender gracias a la generosidad de los chamanes anfitriónes que nos presentaron sus ancestros durante los tres días de meditación transcurridos en un lugar sagrado a orillas de un caudaloso río y un paisaje realmente extraordinario rodeado de baobabs,¹⁵ algunos de sus ancestros estaban presentes en el agua (cocodrilos que nadaban tranquilos en el río Nutare) otros surcaban el aire (una águila que voló sobre nosotros) y reptando la tierra (una serpiente que se hizo presente en el baile cha-

¹⁵ Una especie de árboles característicos de África oriental, Madagascar y Australia, que crece en zonas semiáridas [N. del E.]

mánico de la noche). Con esos elementos, el ejercicio de “desatar la venda” fluyó fácilmente, conversando y dibujando el mapa ancestral, sobre todo cuando usaron el calendario tradicional que habían construido allí mismo para explorar el mapa ancestral, haciendo girar lentamente el disco-calendario para identificar y marcar los cambios que ocurren tanto en el entorno natural como en las actividades productivas y las celebraciones rituales tradicionales correspondientes a cada período del año. Reconocer y conversar sobre la relación del tiempo con el territorio vivo representado en el mapa ancestral, transformó profundamente la experiencia tornándose sentida y celebrada con exclamaciones y cantos propios de su cultura. El impacto emocional que produjo el ejercicio fue tan poderoso que contagió a todos los invitados, a tal punto que todos terminamos bailando.

Pero de la festiva alegría se pasó a la tristeza cuando sobre la imagen del mapa ancestral se sobrepuso el dibujó del mapa del presente, paisaje monótono poblado de monocultivos fuertemente cercados y agresivas estructuras construido a costa de la biodiversidad profanando lugares sagrados tangibles e intangibles de su territorio ancestral. Esa conversación sobre el presente generó una profunda desolación cuando recorrieron virtualmente el mapa señalando y recordando todo lo que el desarrollo moderno había sepultado, especies de la flora y la fauna que se habían perdido y con ellas el recuerdo de algunas semillas nativas con las que ya no contaban, sintieron también la ausencia de los grandes animales, ahora exiliados en un gran parque natural. Total, una profunda tristeza flotaba en el ambiente.

Poco después el dolor se transformó en un sentimiento de fuerza y esperanza, cuando otra vez sobre el mapa ancestral colocaron un nuevo pliego para dibujar el mapa del futuro, entonces pudieron apreciar cómo empezaban a germinar las semillas de las *makacsis* y se hizo palpable cómo con la recuperación de semillas también recuperaron la memoria primordial presente en los cultivos y los alimentos tradicionales, con lo cual se propiciaba también el fortalecimiento de los rituales de iniciación de jóvenes hombres y mujeres, además pudieron celebrar el exitoso proyecto de educación propia. De esa forma, constataron que el futuro de las comunidades se siembra, germina y se construye paso a paso en el presente con autonomía, sabiduría y creatividad para asegurar el renacimiento de su cultura y la restauración del entramado vivo de su territorio abierto a todos los seres vivos de su entorno. Las *makacsis* con emoción dieron las gracias a todos los participantes (alrededor de cien personas) y con especial satisfacción escucharon a los hombres mayores encargados formalmente del gobierno comunitario decir que asumían ante los presentes el compromiso de contribuir al resurgimiento de Chesive.

Conclusión

La especie humana tiene más prehistoria que historia y todo ser humano lleva la prehistoria en lo más profundo de su alma, la mente consciente es tan solo una pequeña isla en el mar del inconsciente.

Gloria María Restrepo Botero de Fundaminga

La poligrafía social se concentra en la exploración participativa de contextos vivos, no está determinada por los textos, porque pretende generar, desde adentro, el resurgimiento de la memoria profunda que guarda la diversidad biocultural y lo hace mediante iniciativas creadas con la participación activa de las comunidades para promover dinámicas de acción orgánica radical no violenta. El conjunto de mapas se dibuja conversando y se leen, en primera instancia, a partir de los relatos de origen, símbolos, rituales y celebraciones tradicionales. Todo en procura de activar y recuperar la memoria primordial que resulta indispensable para la elaboración de mapas de territorios ancestrales que siendo nichos de diversidad biocultural fortalecen la identidad y la cultura de comunidades raizales para restaurar sus territorios que, son fundamentales para sustentar la vida del mundo. Se trata además de rescatar el profundo sentido orgánico del lenguaje relacional con el que se tejieron los territorios ancestrales como ecosistemas bioculturales. La poligrafía social pretende hacer de la investigación participativa una experiencia ética, estética y cognitiva, que, en nuestro sentir, es la mejor manera de alcanzar equilibrio vital y plena autonomía de pueblos y comunidades.

La poligrafía social nos ha permitido comprender que los procesos de investigación participativa, que explora realidades y territorios vivos mediante diversos ejercicios de mapeo, pueden modificar la perspectiva del mundo dominante y superar la mirada lineal del tiempo usando la concepción espiral del mismo, que les ha permitido a diversas comunidades raizales recrear sus culturas para continuar viviendo orgánicamente unidas a la Tierra. El tiempo, que se despliega de forma cíclica-espiral, propicia la evolución mediante la restauración de territorios bioculturales vivos o con la creación de nuevas versiones de estos. El tiempo concebido en forma cíclica-espiral es muy diferente del que se plantea como eterno retorno, que genera un círculo reiterado y rutinario de estancamiento, contrario al que se requiere para promover la emergencia de campos relacionales orgánicos que obren como baluartes bioculturales de un nuevo orden. Para la Fundación Fundaminga, acompañar procesos de resurgimiento y recreación de territorios y culturas ancestrales ha sido una imborrable, grata y fecunda experiencia

de aprendizaje que nos ha permitido valorar y comprender diversas culturas ancestrales que, si se logra recrearlas, serán campos relacionales que pueden obrar como semilleros de un nuevo orden, en el cual, la convivencia y la amistad puedan ser creativas y perdurables.

Figura 4. Video sobre el taller realizado con el pueblo Venda, África (13:04 minutos). (https://www.youtube.com/watch?v=XWF3dL5Fymw&feature=youtube_gdata_player)

Referencias

- Constitución Política de Colombia. (1991). Colombia. <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2001/0219.pdf>
- Mamián Guzmán, D. (2013). Cultura de la ceniza y memoria volcánica. Con cenizas recreando la vida en la frontera del tiempo que vivimos. En E. Ojeda, *Memorias en Movimiento. Tejiendo Pensamiento y Vida desde los Entornos Culturales de San Juan de Pasto* (pp. 81-94). Colombia: Universidad de Nariño.

Parte II

Capítulo 3. Revelando espejismos territoriales y ficciones políticas a través de la cartografía participativa

Wendy Pineda

Pueblos Indígenas Amazónicos Unidos en Defensa de sus Territorios (PUINAMUDT)
y la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana

Introducción

La Amazonia ha sido siempre la “despensa” del Estado peruano, las extractivas de caucho, de madera, recientemente de petróleo y otros metales, han violado de manera recurrente todos los derechos de los pueblos indígenas. El departamento de Loreto no es la excepción a la regla, el imaginario petrolero coexiste y es dominante a su identidad indígena, a pesar de que esta región concentra más del 60% de los pueblos indígenas de la zona. Históricamente, en la Amazonia peruana, las incursiones territoriales estatales han alimentado políticas neocoloniales que proponen modelos de desarrollo incompatibles con la visión de los pueblos indígenas que ahí viven. Sus resistencias colectivas, que hacen frente a los conflictos generados por las ficciones políticas de los gobiernos en turno, se han valido de distintas herramientas en la lucha por el respeto de aquellas políticas con las que gestionan sus prácticas ancestrales y su propio ordenamiento normativo que determina las transformaciones de los territorios que habitan.

En este sentido, la cartografía ha jugado constantemente un papel central en la imposición de tales regímenes extractivistas de desarrollo regional. Al igual que en otras partes del mundo, la cartografía oficial se ha utilizado como una herramienta de violencia epistémica que niega y borra a los pueblos indígenas en el Perú, manteniendo el dominio estatal sobre los territorios indígenas. Sin embargo, en Loreto, la producción de petróleo en particular está generando resistencias colectivas contra el ordenamiento normativo del territorio indígena. A través del proceso de la cartografía social, las comunidades utilizan el conocimiento local para aprovechar el poder de los mapas y confrontar las narrativas espaciales dominantes que no logran reflejar la territorialidad de estos pueblos. Así, los indígenas en la Amazonia de Perú han recurrido al mapeo para desafiar al Estado,

para documentar y defender sus territorios, y reflexionar críticamente sobre sus propias prácticas territoriales diarias. Como discutiré aquí, la cartografía social participativa ha demostrado ser una estrategia eficaz para enfrentar las políticas extractivistas en la Amazonía peruana. Este proceso sirve como lienzo para la articulación de derechos colectivos y refuerza la cohesión social a la vez que facilita lo que refero como “confrontaciones” con mapas oficiales.

En las cuencas impactadas por la contaminación petrolífera, confrontar la cartografía oficial con la cartografía participativa se convirtió en sí mismo en un fin y, además, permitió el ejercicio de un derecho fundamental y constitucional: el derecho a la prueba.¹⁶ La metodología que hemos utilizado en este proceso de confrontación de la cartografía social con la oficial es la superposición de información, porque permite visibilizar a partir de la correspondencia espacial de los elementos territoriales oficiales y los impactos del desarrollo hegemónico para integrarlos y enfrentarlos a las concepciones socioespaciales propias de los pueblos indígenas. Las confrontaciones de los mapas participativos con los mapas del poder brindan la oportunidad de interactuar y mayormente brindar una respuesta visual intercultural, de validación, oposición y análisis de los mapas construidos desde el poder, en el cual se subvierte a los sujetos y las instituciones dominantes que le brindan aprobación o desaprobación a los mapas.

Tales enfrentamientos entre la cartografía oficial y la comunitaria evidencian las profundas diferencias en la forma en que los pueblos indígenas y el Estado conciben la tierra y los recursos naturales. Este análisis ayuda a que las comunidades indígenas vean y representen cómo las formas dominantes de desarrollo han impactado sus medios de vida. Además, presenta una oportunidad para articular las propias concepciones socioespaciales de los pueblos indígenas. Estas confrontaciones permiten que la información que se encuentra en los mapas oficiales sea validada o cuestionada con base en su correlación con fenómenos espaciales reales, prácticas locales e historias, las cuales se revelan a través de la cartografía social. Al crear oportunidades para desafiar los mapas oficiales, especialmente en áreas contaminadas por la extracción de petróleo, los indígenas en Loreto han validado sus reclamos territoriales, subvirtiendo así la autoridad de las mismas instituciones que históricamente afirman su poder a través de mapas.

La cartografía tiene la capacidad de seleccionar lo que se debe mirar, y al usar figuras retóricas de persuasión, construye una imagen ficticia de la realidad

¹⁶ Se refiere a “la posibilidad que tiene la persona de utilizar todos los medios posibles en aras de convencer al juez sobre la verdad del interés material perseguido” (Ruiz Jaramillo, 2007) [N. del E.].

que es racionalizada. Quien tiene el poder puede elegir lo que debe ser visible, porque en ocasiones mantenerse invisible es una ventaja para seguir ejerciendo el poder virtual desde el anonimato. Sin embargo, aunque tales enfrentamientos cartográficos permiten a las comunidades hacer oír su voz y presionar por sus reclamos territoriales, ciertas contradicciones significativas también pueden surgir en este proceso. Primero, para ser más efectivos, los mapas de las comunidades deben actualizarse continuamente, lo que ejerce presión sobre los recursos limitados para la creación de la cartografía social. Y segundo, las confrontaciones cartográficas pueden incitar conflictos internos entre poblaciones que coadministran recursos dentro del mismo territorio, revelando involuntariamente información geoespacial sensible sobre los recursos naturales.

En este capítulo, describo cómo los pueblos indígenas afectados por el desarrollo petrolero en la Amazonía peruana han realizado mapeos participativos para proteger sus territorios y la autodeterminación a través de confrontaciones cartográficas. Impulsado por la inminente expiración de contratos petroleros y una nueva ronda de licitación petrolera en la Amazonia, el pueblo indígena Achuar, de la cuenca del río Corrientes, inició un proyecto de cartografía social para desafiar el desarrollo petrolero en su región. Entre 2005 y 2011 fui parte de un equipo de mapeo Achuar que visitó treinta y dos comunidades en la cuenca. Nuestro esfuerzo se construyó sobre una plataforma, aprobada por la Asamblea de Achuar en 2006, que exigió la rehabilitación ambiental, un plan de salud, y el desarrollo de “planes de vida” para estas comunidades. La asamblea pretendía que el proyecto de mapeo sirviera como un medio para documentar y monitorear la vida en la cuenca a través de “promover el reconocimiento de los territorios indígenas y los efectos del desarrollo petrolero sobre este, con el objetivo de garantizar el control sobre su territorio y asegurar su subsistencia”. Los pueblos indígenas quechua de la cuenca del río Pastaza, kichwas de la cuenca del río Tigre, y kokamas-kukamirias de la cuenca del río Marañón, también llevaron a cabo iniciativas similares en 2009, 2011 y 2013, respectivamente.

En junio de 2011, los cinco grupos étnicos formaron una plataforma común, Pueblos Indígenas Unidos en Defensa de sus Territorios, conocido como PUINAMUDT. La plataforma surgió de la experiencia compartida de resistencia de las comunidades al desarrollo petrolero por cuatro décadas, años antes de que el entonces presidente Ollanta Humala firmara la ley peruana de “consulta previa” (asegurando el derecho de las comunidades indígenas a la consulta previa sobre proyectos de desarrollo que podrían afectar a sus tierras). La plataforma PUINAMUDT fijó una serie de demandas no negociables, incluyendo: 1) la evaluación de los impactos ambientales causados por el desarrollo petrolero, 2) la remediación

ambiental para abordar dichos impactos, 3) la titulación íntegra de los territorios indígenas, 4) la compensación de las compañías petroleras por el uso de tierras indígenas, y 5) el pago por daños, perjuicios y pérdidas.¹⁷ En 2013, el grupo celebró reuniones para convocar consultas previas con respecto a los proyectos de perforación petrolera y para evaluar los daños existentes, una evaluación que los llevó a declarar el estado de emergencia en las cuencas hidrográficas donde viven las comunidades de PUINAMUDT.

Las intervenciones de las empresas y las consecuencias de las políticas indígenas

El avance de la frontera extractiva petrolera sobre los territorios amazónicos es una afrenta a los derechos de los pueblos indígenas. En la última década ha provocado numerosos estallidos de conflictos sociales, resultado de la resistencia de estos pueblos que exigen se les reconozca como colectividades ciudadanas con derecho a decidir sobre las tierras en las que habitan.

Al final de la década de 1940, Mobil fue la primera compañía en llevar a cabo estudios geológicos en la cuenca hidrocarburífera de la Amazonia norte. Después, en los años 1960, Mobil Oil-UNOCAL realizó una campaña exploratoria y registró 625 kilómetros de líneas sísmicas¹⁸ convencionales iniciando la etapa de perforación exploratoria con tres pozos petroleros. En 1971, el estado peruano otorgó, sin consulta, los territorios indígenas y recursos naturales de los pueblos achuar, quechua, kichwa, kokamak-kukamiria y urarina en la Amazonia norperuana, a empresas petroleras a través de los contratos de los lotes 1AB y 8, cuya vigencia termina en 2015 y 2025, respectivamente. Actualmente operados por Pluspetrol Norte, los lotes 1AB y 8 siguen siendo los principales productores de petróleo crudo y regalías económicas en el norte de la Amazonía, de manera que los agentes estatales y empresas privadas sostienen que la extracción de petróleo en estos lugares es de “interés nacional” y es, por lo tanto, una “necesidad

¹⁷ Se puede consultar en la página web <https://observatoripetrolero.org/> [N. del E.].

¹⁸ Los estudios sísmicos son una técnica común utilizada para mapear el petróleo subsuperficial. Esta utiliza explosivos distribuidos a intervalos regulares sobre un área grande para crear una onda sísmica (choque) que viaja a través del subsuelo. Se registra el movimiento de las ondas, midiendo el tiempo que tardan para reflejar o “rebotar” en las formaciones del subsuelo. En los bosques tropicales, esto requiere la tala en un patrón de cuadrícula, “líneas sísmicas”, para colocar los explosivos y equipos de control (PARSEP, 2001)

pública”. Estos argumentos se han utilizado para justificar el desarrollo de otras reservas de petróleo en el norte de la Amazonía.

Entre 1980-1982 la compañía Petróleos del Perú también realizó estudios de exploración con levantamientos geofísicos seguidos de intensas campañas de geología de campo y muestreo en el año 1984, con el objeto de realizar estudios geoquímicos, geofísicos y reinterpretaciones sísmicas. El grupo Parsep,¹⁹ teniendo como socio a PERUPETRO S.A., Canadian International Development Agency (CIDA), Canadian Petroleum Institute (CPI) y Tecknica Overseas Ltd. (TOL), culminaron en el mes de setiembre del 2001 una revisión de los resultados de las actividades de exploración en la región. El informe final, “Hydrocarbon Potential of the Santiago Basin” (PARSEP, 2001), es un estudio que consiste en la reinterpretación de los trabajos realizados por diversas compañías a lo largo de su historia exploratoria en la cuenca del Santiago. Si bien este reporte está lleno de mapas geológicos detallados de la región, no hace una sola mención de los pueblos indígenas que viven allí.

Todas estas compañías petroleras han operado irresponsablemente en la región, ignorando los territorios indígenas y contaminando gravemente el ambiente a través de sus actividades. Las sustancias tóxicas involucradas en la extracción tienen un impacto particularmente fuerte en las poblaciones vulnerables, pues los niveles de contaminación están muy por encima de cualquier estándar de lo que se considera “seguro”.

La Oficina Nacional de Evaluación de Recursos Naturales en 1984 había determinado que estos territorios eran una de las zonas ambientales más críticas y en mayor peligro del país. En el año 2000, el Estado peruano requirió tardíamente instrumentos de gestión ambiental que exigieran compromisos de remediación de los daños, los cuales a la fecha han sido incumplidos recurrentemente, condenando a los pueblos indígenas a vivir en una situación de emergencia silenciosa y permanente.

Antes de la explotación petrolera, estos pueblos indígenas y sus ancestros habían habitado libremente estos bosques, los cuales les garantizaban su sustento. Su aislamiento geográfico desconectó territorialmente esta región de las presiones de grandes centros urbanos, viviendo en una situación de autosuficiencia, garantizada porque sus territorios están dentro de la ecoregión de bosques húmedos del Napo, caracterizada por su alta biodiversidad y endemismo. Conquistaron su autonomía territorial a través de la dominación de otros pueblos y de la construcción de sus propias políticas colectivas funcionales, así como de leyes que regula-

¹⁹ Program of Technical Assistance for Energy Sector Regulation in Perú.

ban las relaciones sociales en y entre los pueblos. Con la llegada de las empresas nacionales y extranjeras, estas políticas fueron desvanecidas, pero sus huellas no fueron borradas. Por la necesidad de controlar los yacimientos petrolíferos, las empresas desarrollaron estrategias para invisibilizar la presencia indígena y los daños ambientales con la complicidad del estado en la vulneración de derechos territoriales que esto supone.

En este contexto, las políticas estatales que facilitan las inversiones privadas masivas en la producción de petróleo, reforzadas por la racionalización de los procedimientos de permisos que permiten la revisión apresurada de los impactos ambientales y menos obligaciones para la mitigación de daños, han ayudado a promover la agenda de las compañías petroleras. Con ello, el Estado peruano se encuentra en un periodo regresivo en cuanto a la política ambiental y desconfianza ciudadana que condiciona escenarios favorables a la violación sistemática de los derechos colectivos. En última instancia, estas políticas han allanado el camino para el establecimiento de un enclave económico basado en la explotación de petróleo que reemplaza efectivamente las economías de subsistencia indígena de la Amazonia peruana. El uso forestal comunal ha sido suplantado por la explotación indiscriminada de los recursos forestales que pone en una situación de riesgo el porvenir de las comunidades.

El mapeo y la visibilización: creando los mapas base

El pueblo achuar del Corrientes ha liderado el proceso de cartografía participativa en esta zona entre el 2005 y el 2011, para lo cual fueron visitadas treinta y dos comunidades indígenas para realizar el trabajo de mapeo. El proyecto se aprobó en asamblea ordinaria en 2006 donde se exigió la rehabilitación de la zona, un plan de salud y un plan de vida, y se decidió iniciar un proyecto de monitoreo y mapeo participativo que permitiera “promover el reconocimiento del territorio indígena y de los impactos de la actividad petrolera en este, para garantizar su control y asegurar su subsistencia”. El pueblo quechua del Pastaza, kichwas del Tigre y kukamas-kukamirias del Marañon, replicaron la iniciativa en el año 2009, 2011 y 2013, respectivamente.

Cuarenta años de vulneraciones, la proximidad del vencimiento de los contratos petroleros y la nueva ronda de licitación petrolera en la Amazonia movilizó socialmente a los cinco pueblos amazónicos afectados por la explotación petrolífera, quienes decidieron conformar, en junio del 2011, una plataforma de unidad bautizada con el nombre de “Pueblos Indígenas Amazónicos Unidos en Defensa

de sus Territorios” o PUINAMUDT. La resistencia emergió de la oposición ante la licitación de sus territorios por otras cuatro décadas sin consulta previa y la exigencia de una agenda de reivindicaciones innegociables como el diagnóstico socioambiental de daños, la remediación ambiental, la titulación integral de territorios, la compensación por uso de tierras y la indemnización por daños y perjuicios. En 2013 se inició con las reuniones de consulta previa y la evaluación de daños que significó la declaración oficial de la situación de emergencia ambiental en las cuencas que albergan a los pueblos que conforman el PUINAMUDT.

Así, ante la destrucción de sus territorios, las comunidades indígenas utilizaron cartografías sociales para representar de manera más efectiva el espectro completo de los desafíos a los que se enfrentan. A través del mapeo, podrían mostrar los impactos de las políticas de desarrollo impuestas en sus territorios, al tiempo que desarrollarían sus propias estrategias para rescatar sus territorios y gestionar los impactos de las industrias extractivas (Figuras 1, 2 y 3).



Figura 1. Taller de mapeo en la Cuenca del Corrientes. Fuente: archivo de campo: Wendy Pineda.



Figura 2. Taller de mapeo en la Cuenca del Corrientes. Fuente: archivo de campo: Wendy Pineda.

Antes del proyecto de mapeo achuar, las oportunidades para las comunidades indígenas en la Amazonia peruana para participar en evaluaciones de los impactos sociales y ambientales de la exploración petrolera fueron limitadas. En vez de participar como protagonistas en el trabajo, veían cómo los funcionarios del Estado preferían escuchar el punto de vista de los representantes de las empresas petroleras. Estos empleados guiaban a los inspectores gubernamentales a sitios con poca contaminación sin la participación de las comunidades. Así, también la investigación de daños ambientales fue consignada a los indicadores de gestión ambiental, por eso la investigación era incompleta y no registraba el universo de daños ambientales que el pueblo conocía. Para que los funcionarios estatales entendieran sus reclamos, las comunidades indígenas afectadas tendrían que con-



Figura 3. Taller de mapeo en la Cuenca del Corrientes. Fuente: archivo de campo: Wendy Pineda.

vertirse en expertos y producir sus propias evaluaciones del impacto ambiental, desafiando así la narrativa promovida por los intereses petroleros y estatales.

En el 2005 los pueblos del Corrientes conformaron la Federación de Comunidades Nativas del Río Corrientes (FECONACO)²⁰ para que sus propios comuneros fueran formados técnicamente en el uso de SPG y métodos para georeferenciar con la intención de enfrentar a los especialistas de la empresa. Pocos meses después tomaron la decisión de desarrollar su propia cartografía, iniciativa que fue propuesta e impulsada externamente con el apoyo técnico y económico de instituciones académicas y organizaciones no gubernamentales. Se planificó y desarrolló un sistema indígena para el mapeo y monitoreo de los impactos de la industria del petróleo (Figuras 3.4 y 3.5). Participé en este proyecto como técnico cartográfico, desarrollando y formando equipos de monitoreo indígena en etnocartografía.

²⁰ Véase feconaco.org/



Figura 3.4. Equipo de monitoreo indígena. Fuente: archivo de campo: Wendy Pineda.

La cartografía y otros documentos oficiales del Estado de las cuatro cuencas amazónicas afectadas por la producción de petróleo demostraban que la presencia de las comunidades indígenas había sido negada y los impactos ambientales silenciados. En su esfuerzo por borrar la existencia de las comunidades tradicionales, estos mapas representaban las cuatro cuencas fluviales simplemente como tierras improductivas sin usos y, por lo tanto, de libre disponibilidad al Estado. También los títulos de propiedad que reconocen a algunas pocas comunidades nativas excluían los espacios ocupados por los campos y las concesiones petroleras. Además, los sitios de contaminación declarados en los instrumentos de gestión ambiental estaban incompletos y sin coordenadas. Incluso, debido a que la región fue interpretada en los mapas oficiales como boscosa y sin presencia humana, el Estado categorizó a las áreas indígenas como zonas industriales, una categoría de zonificación que permitía a las compañías petroleras contaminar cada kilo de suelo con hasta 30 gramos de petróleo.

En los talleres de mapeo, si bien todo el pueblo estaba movilizado por el interés colectivo de conquistar la reivindicación de sus derechos, fue necesario recono-



Figura 3.5. Contaminación por petróleo en la Cuanca del Corrientes. Fuente: archivo de campo: Wendy Pineda.

cer que las familias asistían a los talleres con intereses y expectativas distintas. Los comuneros fueron quienes iniciaron los primeros trazos del mapa orientándose por el sentido de los ríos y quebradas, luego hombres y mujeres ubicaron en el mapa cada sitio que era de importancia para ellos como individuos, como familias, como comunidad y como pueblo. De manera que, para cada lugar se registraban su toponimia y en el caso de no existir eran bautizados por consenso comunal.

A medida que los mapas se complejizaban, se iban articulando los primeros relatos, leyendas y cuentos contados por los ancianos y las ancianas fundadores de la comunidad. Estos fueron momentos importantes para recordar, construir y fortalecer la memoria histórica, especialmente en pueblos con modificaciones socioculturales significativas, donde la gerontocracia ha sido desplazada a medida que se perdían los espacios para transmitir conocimientos a las siguientes generaciones. Si la aculturación significaba que la gente ya no escuchaba a sus mayores, el proyecto de mapeo brindó una oportunidad para que los ancianos reconstruyeran y fortalecieran la memoria histórica comunal, a menudo trayendo lágrimas a los ojos de las personas.

En los momentos de autodemarcación de los límites intercomunales se reveló el primer espacio donde mejor se podían rescatar y registrar los conceptos y políticas que regulan las prácticas territoriales. Por ejemplo, las fronteras, que no son líneas, sino que son espacios comunes que ensamblan los territorios comunales de un pueblo e incluso donde coexiste la autonomía territorial de varios pueblos indígenas cuando son límites entre cuencas. Estos sitios son los más estrictamente ordenados por políticas internas de autorregulación, como por los reglamentos de uso intercomunal que han jugado un papel importante en la solución de conflictos.

Después de dibujar los mapas, se inició con la localización mediante equipos GPS de los elementos espaciales y sitios más importantes. Dicho proceso de georeferenciación fue desarrollado por un equipo de comuneros que habían sido previamente capacitados en el manejo de equipos GPS, cámaras fotográfica y registro de las características de los recursos y de daños territoriales, y eran acompañados por guías comunales que recorrieron las distintas rutas señaladas por la asamblea.

La primera desavenencia en el proyecto ocurrió cuando se solicitó el permiso de la asamblea para que el mapa saliera del territorio con la finalidad de ser digitalizado. Dentro de las comunidades se prefería utilizar los croquis originales dibujados por los propios indígenas, pero se necesitaba convertir esos croquis a mapas digitalizados y transformados en mapas más convencionales y técnicos. El proceso de digitalización de los mapas, a través del uso de Sistemas de Información Geográfica (SIG), inevitablemente requiere que salgan de la comunidad, incluso con estaciones de trabajo para SIG en las comunidades, estas solo pueden ser utilizadas por unos cuantos y no por el pueblo en general. Debido a las implicaciones problemáticas, e incluso traumáticas de la digitalización, decidimos proceder por partes. La primera sería la confección de un borrador de la versión digital y, luego, se regresaría este borrador unas semanas después a la comunidad para que se pudiera revisar la exactitud y corregirlo en los talleres de validación.

Mapeo y visibilización: validación de los mapas

Los desafíos continuaron durante los talleres de validación, comenzando con nuestro esfuerzo por explicar cómo se habían convertido los mapas comunales originales en los borradores digitales y cómo los miembros de la comunidad podían leer estos mapas rediseñados. Las conexiones entre los mapas originales y los digitales no siempre eran obvias, pero los miembros de la comunidad finalmente comenzaron a identificar las áreas que necesitaban ser corregidas en ambas ver-

siones del mapa. Las correcciones reflejaron su comprensión de que la digitalización iba más allá de cambiar la simbología de elementos mapeados, sino que significaba cambiar realmente todo el espacio mapeado.

Es este sentido, en algunos lugares, se hizo necesario rellenar las áreas que aparecieron en blanco en los mapas digitales. Esto no se debió a errores en los mapas originales, más bien a que sus características eran distintas y los elementos estaban dispersos. En el mapa, un punto representaría una serie de características similares, dejando la impresión de un espacio vacío. Además, los miembros de la comunidad dibujaron muchos puntos en los mapas originales que no se podían georreferenciar usando GPS. Por ejemplo, zonas de caza en los ríos que no podrían ser correctamente digitalizados desde la perspectiva de la cartografía digital occidental, dado que no contenían puntos georreferenciados explícitos. En su lugar, una serie de puntos que indican una zona de caza tendría que transformarse en polígonos (mostrando las características del área) para reflejar con mayor precisión cómo los pueblos indígenas percibían ese espacio.

Además, los mapas originales de la comunidad incluían microzonificaciones basados en una concepción espacial que proviene de la cosmovisión y territorialidad vivida, que comprende el orden de la naturaleza integrándolo a la regulación del orden social, donde los usos del territorio pueden ser diferenciados más no sectorizados, menos divididos a través de líneas en un mapa; donde la clasificación y la tipificación no se encasillan porque se superpone, articula y complementa a los usos, y en donde las comunidades han afirmado jerarquías de importancia de acuerdo a los intereses colectivos. El uso de conceptos indígenas para la organización autónoma, la zonificación, y regulación de los territorios indígenas confrontaba las zonificaciones occidentales e imperialistas que solo sirven para fragmentar espacios comunitarios. A la luz de esto, los talleres de validación también ofrecieron un espacio clave para rescatar y documentar estrategias tradicionales de organización territorial particular en estas comunidades.

Sin embargo, como era un proceso de cartografía participativa colectiva que abarcaba varias comunidades, algunas veces había desacuerdos entre las comunidades. Durante el proceso de construcción de mapas, algunas comunidades decidieron utilizarlos en iniciativas emergentes para la defensa de sus intereses. Por ejemplo, durante el año 2007 y 2008 la comunidad achuar de Belén de Plantanoyacu y la comunidad quechua Santa Isabel de Copalyacu utilizaron sus mapas borradores para mostrar la posesión de su territorio que aún no estaba titulado y donde el Estado peruano había otorgado en concesión el lote 101 a la empresa petrolera Talismán (una empresa petrolera y de gas canadiense). Estas comunidades tenían como iniciativa expulsar a las empresas petroleras de sus

tierras; sin embargo, dado que aún no contaban con la titularidad de las tierras, tuvieron que negociar un convenio de relaciones con la empresa.

En otra ocasión, después del establecimiento de líneas fronterizas en el mapa entre dos comunidades, una de estas invadió campamentos de caza y de alianza, que son aquellos sitios donde las comunidades coinciden para hacer limpieza y desbroce de fronteras. Al final, a la comunidad que agresivamente invadió las fronteras se le permitió ocupar permanentemente estas tierras, lo cual ilustra las paradojas y contradicciones de los proyectos de mapeo, incluso aquellas organizadas por las federaciones indígenas.

Usos internos y consecuencias de los mapas

El 2010 fue la última entrega formal de mapas a la comunidad. Estos fueron devueltos a las comunidades en su versión hecha a mano y digital con la idea que ellos tomaran iniciativas de conciliación con las comunidades vecinas, frente a varias situaciones de conflicto que se habían visibilizado durante el proceso de construcción de mapas. Esto era apremiante pues los documentos de consenso de colindancia entre las comunidades son requisito indispensable para la titulación de tierras en el Perú. Varias de las comunidades en asambleas y reuniones lograron conciliar límites, pero otras no lo consiguieron. Siendo que la asamblea de pueblos de FECONACO había optado por la titulación integral del territorio indígena de la cuenca del Corrientes, es decir, que no hubiera espacios vacíos entre las comunidades, se esperaría hasta las conciliaciones para presentar el bloque de demandas de titulación de las comunidades que confirmaban el mosaico territorial frente al Estado peruano. Además, FECONACO decidió esperar hasta que terminara el mandato del presidente Alan García Pérez, ya que ni una sola comunidad indígena había recibido títulos de propiedad durante su administración.

El mismo año, en la cuenca del Pastaza, la Federación propuso a la asamblea no entregar los mapas territoriales, debido a la gravedad de los conflictos por la tierra que se visibilizaron. La asamblea decidió no hacerlos públicos. Este suceso llevó a la cancelación del proceso de mapeo participativo en las comunidades de la cuenca del río Tigre planificado para el año 2011. Los mapas digitales del Corrientes, fuera de las comunidades, servían para que su organización representativa FECONACO justificara y cabildeara ante las empresas privadas y el estado peruano la necesidad de un cambio de infraestructura para evitar los recurrentes derrames petrolíferos y la remediación de los pasivos ambientales ocasionados

por la producción de petróleo en los lotes 1AB y 8. Además, el proceso de cartografía permitió a los pueblos indígenas visibilizar sus propias estrategias de ordenamiento territorial, sus estructuras tradicionales de gobernanza y sus normas culturales que rigen la gestión de los recursos naturales. A través del proceso de mapeo, pudieron identificar áreas importantes de uso de recursos y sitios espirituales que se vieron afectados por la contaminación de la industria petrolera, así como áreas regidas por acuerdos complejos de uso común.

Estas áreas incluían ecosistemas con una variedad de usos, como los palmichales (áreas para la recolección de hojas de palma); áreas para la recolección de madera conocidas como manchales; ecosistemas de cochas, o lagos y estanques para la pesca; y la caza en áreas conocidas como colpas. Los usos de estas áreas se rigen típicamente por acuerdos orales realizados conforme el propósito del recurso que se está utilizando. Por ejemplo, en una laguna o cocha, solo la pesca familiar de subsistencia es permitida, a menos que exista una cuota de pesca preestablecida para la venta o el comercio de pesca con comunidades cercanas. Los acuerdos muchas veces señalan sanciones consuetudinarias por el incumplimiento de las reglas internas. Las regulaciones tienen una relación directamente proporcional a la cantidad de familias o comunidades que se benefician de los recursos de estas zonas.

Además, se identificaron y mapearon las zonas de reserva, lugares donde hay abundancia de recursos, que el pueblo considera como sitios de reproducción y fuente de recursos desde donde se garantiza el equilibrio para las demás zonas. Pueden ser sitios de uso restringido ante una emergencia, como desabastecimiento grave de alimentos. Asimismo, se documentaron las zonas espirituales relacionadas con prácticas culturales para la búsqueda de “visiones”, que son sitios aislados donde habitan espíritus funcionales de la selva, como las “madres del monte” que garantizan la abundancia de recursos y de la productividad y los “supay” que son los demonios responsables quienes castigan a aquellos que ingresan a estos sitios prohibidos. Finalmente, se ubicaron las zonas de contaminación donde hay o ha habido ocupación de las empresas petroleras. Como explicaron los miembros de la comunidad, la actividad de las industrias era tan perturbadora para los espíritus de las montañas que esto los llevó a huir, llevándose consigo la productividad del ecosistema. El proyecto de cartografía social permitió así a las comunidades recuperar su autonomía territorial y, al mismo tiempo, considerar de manera crítica nuevas estrategias de gestión de recursos a la luz de las presiones ejercidas por el extractivismo.

El contramapeo y la visibilización de los imaginarios y políticas dominantes

Normalmente el mapeo participativo concentra la mayor parte de sus esfuerzos en el proceso de construcción del mapa sin considerar que el uso de los mapas también provee oportunidades de empoderamiento que deben tener su propio proceso participativo una vez que los mapas son terminados. Para cambiar este patrón, nuestro proceso de mapeo iría más allá de la producción cartográfica hacia la movilización social, buscando visibilizar las estructuras políticas del poder analizando las identidades históricas y los imaginarios petroleros concebidos desde el poder sobre las realidades vividas en las comunidades. Los miembros de la comunidad que participaron en el proyecto de mapeo ya se habían cuestionado tanto el fracaso del Estado para llevar a cabo los proyectos de desarrollo que habían prometido como también la falta de responsabilidad frente a la contaminación ambiental evidenciada por las agencias del Estado. Entonces buscamos analizar los impactos espaciales y sociales de las políticas del Estado con mayor profundidad.

Buscamos esta confrontación cartográfica analizando mapas estatales que muestran los servicios públicos y el desarrollo de la infraestructura en las comunidades dentro de las zonas de explotación petrolera, permitiendo a los miembros de la comunidad ver la verdad y así desmitificar el modelo de desarrollo extractivo. Los mapas del Estado mostraron que muchos de estos territorios, cuyos recursos naturales generan millones de dólares para el Estado peruano, ni siquiera tienen acceso a fuentes de agua potable. Las redes de servicios básicos en las comunidades quechuas del Alto Pastaza son deficientes en comparación con las de las comunidades en los enclaves petroleros en el Lote 1AB. De hecho, nuestro análisis de los mapas oficiales mostró que solo las personas que trabajan en los campos petroleros tienen acceso a agua no contaminada por minerales pesados e hidrocarburos en el Lote 1AB.

El análisis cartográfico posterior al proyecto de mapeo también permitió a los miembros de la comunidad comprender mejor las políticas públicas y los principios legales bajo los que opera la industria petrolera, en particular los conceptos de “tierra” tal como se definen en la legislación peruana. Para el Estado peruano, los derechos indígenas a la “tierra” no se pueden aplicar al control de recursos naturales, restos arqueológicos, o cualesquiera otros bienes regulados por leyes especiales. En cambio, estos “derechos” son simplemente derechos para utilizar tierras boscosas. En este imaginario político, debido a que los pueblos indígenas no tienen derechos de “propiedad” u otra evidencia de posesión de sus tierras,

las tierras de la cuenca del río Corrientes podrían considerarse “de libre disponibilidad” por el Estado.

La cartografía social demostró que los pueblos indígenas ejercen su derecho territorial al ocupar tradicionalmente todo el territorio de la cuenca Corrientes, sin dejar ninguna tierra libre para su expropiación. Mientras que el mapa de FECONACO demostró que treinta y cinco comunidades nativas ocupan toda la cuenca del Corrientes, los mapas oficiales mostraban que el Estado solo había reconocido alguna forma de título colectivo de propiedad para el diez por ciento de la cuenca. Por lo tanto, los mapas hechos por las comunidades mostraron que las leyes solían facilitar el uso de los recursos subterráneos en contra de las concepciones territoriales y los derechos indígenas. Desafortunadamente, esta disociación fue aún mayor cuando se presentó un caso de titulación de tierras de noviembre de 2012 en el que el tribunal dictaminó que ninguno de los sitios bajo concesión de la compañía petrolera era elegible para titulación indígena.

Aunque la titulación de tierras ha demostrado ser legalmente difícil ante la invasión por parte de la industria petrolera, nuestra documentación de la contaminación ambiental también presentó dificultades técnicas y logísticas. La producción de petróleo está confinada a “enclaves petroleros” cerrados de difícil acceso, pero los daños dejados por la industria pudrían haber ocurrido en otras áreas que no se encuentran actualmente en producción. En el caso de estas circunstancias, decidimos aplicar el proceso de cartografía social no solo en aquellos sitios hoy contaminados sino también en la memoria histórica de la polución, incluido su origen, su naturaleza, y su migración.

Al hacerlo, produjimos mapas participativos que muestran que la contaminación no solo existe en la superficie, sino que se mueve a través de ecosistemas enteros que conforman el territorio, contrastando con los mapas del Estado y de la industria que simplemente simbolizan la contaminación con pequeños “puntos” de muestreo. Los diferentes mapas de denuncia administrativa de contaminación, elaborados por las federaciones de FECONACO y FEDIQUEP desde el 2009, demuestran que la contaminación migra mayormente de los campos petroleros y se concentra por la misma dinámica de los ecosistemas en los sitios cercanos a las comunidades. La documentación histórica ha permitido registrar a la fecha cómo Pluspetrol Norte ha borrado del mapa siete *cochas* o lagunas entre el periodo del 2006 al 2013. Los mapas registrados, junto con las fotos y videos tomados por los monitores ambientales, están siendo entregados a los organismos de evaluación ambiental para datar con precisión la posible fecha del evento contaminante.

En los estudios típicos de impacto ambiental realizados por el Estado peruano, las compañías petroleras estatales han podido minimizar el alcance de la

contaminación e ignorar la información proporcionada por los pueblos indígenas. Además, los evaluadores y monitores estatales solo están obligados a trabajar dentro de los enclaves petrolíferos y no vigilan las zonas de contaminación que se extienden dentro de los territorios indígenas. Los mapas participativos, por tanto, han ayudado a revelar las rutas de migración y los patrones de flujo de los contaminantes de la industria petrolera, desafiando los datos ambientales oficiales y ampliando las posibilidades de evaluación y supervisión ambientales.

Conclusiones

La democratización de la cartografía a través de prácticas de contramapeo ha ayudado a los pueblos indígenas en el norte de la Amazonia de Perú a darse cuenta de una serie de objetivos. Los procesos de mapeo han reforzado los esfuerzos jurídicos y administrativos para lograr el reconocimiento y la titulación de los derechos territoriales colectivos a la tierra, mientras que también han servido para documentar la memoria histórica de los pueblos indígenas en torno a su patrimonio territorial intangible. En particular, la comparación de la cartografía oficial con la cartografía participativa ha ayudado a exponer y desafiar políticas estatales que afectan a los territorios indígenas. Ello permite visibilizar el impacto de las políticas del Estado en las comunidades indígenas lo cual es absolutamente necesario para aprender de la historia, así como para transformarla.

Así, nuestros mapas participativos se entienden como “mapas de la impunidad política” porque reconstruyen la historia política de la invisibilización en el norte frontera de la Amazonia peruana, demostrando cómo los territorios indígenas y los pueblos han sido divididos a través de políticas extractivistas. Con el permiso del Estado, las compañías petroleras nacionales o extranjeras se han convertido en las nuevas hegemonías territoriales en esta área. Para proteger a las compañías petroleras, el Estado ha decretado que las tierras indígenas están disponibles, otorgando concesiones gratuitas a las empresas mientras se niegan títulos de propiedad a las comunidades indígenas que viven por encima de los depósitos de petróleo. Las políticas de promoción de la inversión petrolera y los prominentes yacimientos del “oro negro” atraieron a empresas petroleras, que con permiso del Estado peruano se visibilizaron como el nuevo organizador político en los territorios indígenas. Los gobiernos que representaban al Estado peruano se mostraron ausentes para evadir la construcción de políticas inclusivas, desproteger jurídicamente a los pueblos indígenas y sus territorios y actuar con la impunidad necesaria para permanecer invisibles.

Sin embargo, la confrontación cartográfica que desarrollamos en la cuenca del Corrientes visibilizó estas políticas de Estado. Como muestra este caso, la cartografía social tiene el potencial de devolver el poder de toma de decisiones a las comunidades, proporcionándoles la autoridad para demostrar y analizar críticamente cómo cuatro décadas de políticas estatales han reconfigurado su territorio. A través de la cartografía social, los pueblos indígenas han sido capaces de generar cohesión y producir respuestas efectivas ante la industria petrolera y al Estado peruano que la apoya, permitiéndoles perseguir su autonomía territorial ancestral y buscar las reformas necesaria frente al extractivismo destructivo.

Referencias

- PARSEP (Proyecto de Asistencia para La Reglamentación del Sector Energético del Perú). (2001). *Final Report on the Santiago Basin. The Hydrocarbon Potential of NE Peru Huallaga, Santiago and Marañón Basins Study*. Perú: TEKNICA y PERUPETRO.
- Ruiz Jaramillo, L. B. (2007). El derecho a la prueba como un derecho fundamental. *Estudios de Derecho*, 64(143), 181-206.

Capítulo 4. Cartografía cultural mapuche. En defensa del territorio y del *Ixofillmogen*

Pablo Mansilla Quiñones

Instituto de Geografía, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile

Miguel Melín Pehuen

Universidad Católica de Temuco, Chile

Tenemos fe y confianza en los hombres que dirigen los destinos de la Frontera, a su celo, a su patriotismo apelamos para que reduzcan de una vez un territorio que hasta ahora no es sino una anomalía en nuestro mapa.
Diario El Meteor, agosto 17 de 1867²¹

Wallmapu, el territorio de la nación mapuche, se extiende de la cordillera de los Andes tanto hacia el océano Atlántico como al Pacífico.²² Desde la década de 1800, Chile y Argentina realizaron campañas con el objetivo de reducir y fragmentar el Wallmapu a través de la conquista militar y el colonialismo interno. En Argentina este proceso fue denominado “Conquista del Desierto”, pues se trataba de llevar el desarrollo hasta aquellos lugares en los que supuestamente no había habitantes (Serje, 2011). El estado chileno tomó una aproximación diferente con la “Pacificación de la Araucanía”, basada en la fuerza militar para subyugar un territorio que no había logrado ser controlado por el imperio inca, ni por el gobierno colonial español (Bengoa, 2000). Ambos países trataron el área como una frontera, una “anomalía” en la cartografía oficial que desafiaba al Estado sus reclamos de soberanía sobre este territorio.

A partir de la conquista militar, Argentina y Chile han ampliado desde entonces su colonización del Wallmapu a través de políticas económicas y la inte-

²¹ Díaz Gajardo (2014).

²² Los autores agradecen a ANID Fondecyt Regular n° 1220896 “Wiñolnampulkafe: Movilidades mapuche y sus territorialidades”.

gración política que continúa hasta el presente. Estas políticas ejercieron un tipo de violencia estructural reforzada por los mapas nacionales que han tenido un profundo efecto sobre la materialidad de la vida y el paisaje mapuche, desterritorializando la idea misma del Wallmapu. Este proceso ha afectado los “conocimientos territoriales” de este pueblo (Castro-Gómez 2000; Mansilla, Quintero y Moreira Muñoz, 2019), a través, en parte, de la pérdida de la lengua mapuche, mapuchezugun. El lenguaje es vital en términos de la habilidad de este pueblo para desarrollar sus prácticas culturales a través del conocimiento de los nombres de lugares y de la naturaleza, los cuales han sido continuamente reemplazados por conceptos y palabras en español. Estos mismos esfuerzos se han llevado a la cartografía oficial. Tanto Argentina como Chile han utilizado los mapas estratégicamente para imponer un conocimiento particular sobre el territorio que refuerza y consolida su afán por controlar este territorio. Sus esfuerzos representan la colonialidad del poder que el pueblo mapuche ha desafiado, rechazando la idea de que su territorio es una frontera o una anomalía cartográfica. En respuesta han generado múltiples formas de resistencia y disputa territorial, incluyendo sus esfuerzos por cartografiar el Wallmapu (Mansilla y Melin, 2019). Su lucha suscita importantes preguntas: ¿pueden los mapas hechos por el pueblo mapuche desafiar adecuadamente las prácticas discursivas y materiales usadas por los Estados de Chile y Argentina para ejercer su poder territorial sobre el Wallmapu?

Los autores de este capítulo han trabajado con los Lofs Mapuche y la Alianza Territorial Mapuche (ATM) desde 2013 para explorar el potencial de los mapas con el fin de restaurar el poder territorial de este pueblo. Con este objetivo, hemos adoptado métodos y técnicas de la cartografía social para la cartografía del Wallmapu y desarrollar un lenguaje cartográfico propio. Nuestra discusión en este capítulo se enfoca en la parte del trabajo que se realizó en la región Kurakautin, en las faldas de la cordillera de los Andes, llevada a cabo durante un periodo de cinco años, entre 2013 y 2018. Trabajamos con cuatro Lofs mapuche, o territorios, en la región de Karakautin: Kontué, Radalko, Kolliko-Folilko y Hueñivales. Junto con la región Karakautin, los cuatro Lofs están localizados en la región del Wallmapu que es conocida como Gvlümapu. Extendiéndose desde los Andes hasta el océano Pacífico, Gvlümapu regularmente aparece en los mapas chilenos como Araucanía. En años recientes, funcionarios chilenos y compañías privadas han seleccionado la región para desarrollar proyectos hidroeléctricos, construyendo sistemas de represas y complejos para la generación de electricidad en los valles montañosos de los Andes como los que se encuentran en la región de Kurakautin. Los cuatro Lofs referidos en este proyecto trabajaron con la ATM para desafiar estos desarrollos hidroeléctricos. Este capítulo discute nues-

tros esfuerzos para disputar un proyecto en particular, el proyecto hidrológico Doña Alicia.

Desde la aproximación impulsada por los Lofs, nuestro método se enfocó en el uso de los conceptos mapuche para organizar la comprensión geográfica del espacio. Otras autoras han desarrollado aproximaciones similares para documentar esta territorialidad, particularmente desde Chile (Hirt, 2013; Huiliñir-Curío, 2015). Nuestro trabajo difiere de estos ya que pone énfasis en rakizuam, el conocimiento mapuche, como la base para el mapeo. Parte de nuestra preocupación es metodológica. La ATM y los Lofs en la región Karakautin organizaron su lucha frente al proyecto Doña Alicia en términos de la defensa de ixofillmogen, un concepto mapuche que se refiere a todas las formas de vida. Nuestros esfuerzos cartográficos siguieron esta perspectiva, usando el conocimiento y conceptos propios de este pueblo para responder las preguntas sobre qué estábamos mapeando y cómo estábamos usando los mapas para comunicar este conocimiento. Nuestro objetivo era usar estos conceptos para guiar nuestro uso de la tecnología como los sistemas de información geográfica (SIG) y drones, en vez de que estas tecnologías de mapeo guiaran el proceso.

El aspecto político es otro motivo por el que se puso énfasis en el conocimiento mapuche y se vincula con cómo la cartografía es usada para disciplinar el conocimiento del espacio. Desde esta aproximación se configuran visiones dominantes de la cartografía que aceleran el proceso de desterritorialización. El efecto de la desterritorialización es tanto material como ontológico (Blaser, 2009; De la Cadena, 2010; Escobar, 2014), acometiendo contra el fundamento material y simbólico de la existencia mapuche, así como las otras formas de vida que hacen al Wallmapu (Mansilla, 2019). Entre estas otras formas de vida están la flora y la fauna, así como los bosques, las montañas y los ríos. A través del mapeo buscamos expandir y profundizar en el conocimiento territorial mapuche de la región Karakautin a través de la cartografía. Nuestro uso de los mapas tuvo la intención de reforzar la reconstrucción de su territorio a través de prácticas interculturales que integraron a los jóvenes y adultos, hombres y mujeres, en diferentes comunidades. Históricamente, este trabajo se ha realizado a través de xawün, o encuentro, que contribuye a la movilización social por la defensa del territorio. Como se discute aquí, esta aproximación va más allá del reconocimiento de los derechos territoriales y se extiende a la transformación del entendimiento del propio territorio.

Nuestro trabajo cartográfico ha alcanzado éxitos modestos. Los Lofs lograron detener el proyecto Doña Alicia en 2018. En 2019, el logko del Lof Radalko, Alberto Curamil Millanao, recibió el premio Goldman por parte del Lof por su

triunfo al detener dos proyectos hidroeléctricos en la región de Kurakautin. Aun así, Curamil no lo pudo recibir en persona. Después de que el proyecto de la presa fue detenido en 2018, la policía chilena arrestó a Curamil en lo que aparenta ser un intento por silenciar la oposición frente a los proyectos hidrológicos. Él se encuentra encarcelado desde entonces, y espera su juicio en la corte chilena. El arresto de Curamil no ha detenido a otros Lofs de la región Karakautin, que han paralizado los proyectos hidroeléctricos de Pintoresco y Río Blanco. En cada caso, los Lofs han utilizado el mapeo para reconstruir conceptos mapuche sobre el espacio y el territorio, y para formular demandas legales utilizando la ley chilena e internacional. El resultado ha sido la formulación de una serie de argumentos geográfico-territoriales y socioculturales-antropológicos que ayudaron a detener la construcción de las presas a partir del uso del conocimiento de este pueblo.

Extractivismo en Wallmapu

Las campañas militares en el territorio mapuche tuvieron como resultado una reducción significativa de su extensión territorial. Estas, que tuvieron lugar a mediados del siglo XIX, buscaron anexar el Wallmapu a través de la fuerza militar, impulsadas en ambos casos por el deseo de apropiarse de tierras “vacías” y recursos “gratuitos” para aumentar las exportaciones de productos agrícolas básicos. Este mismo enfoque perdura hasta el día de hoy a través de políticas neoliberales adoptadas por ambos Estados. Estas políticas, promulgadas durante las últimas cuatro décadas, dan continuidad al proyecto colonial y priorizan proyectos de desarrollo centrados en el extractivismo y la mercantilización de la naturaleza. Ambos se fundamentan en la continua desterritorialización del pueblo mapuche, acentuando la fragmentación de Wallmapu puesta en marcha por las campañas militares de mediados de siglo XIX. Así, con estos proyectos se busca dismantelar los Lof o unidades territoriales de este pueblo, que fueron fragmentados en grupos familiares separados y confinados espacialmente en reducciones territoriales (Bengoá 2000; CEPAL/ATM 2012). Chile consolidó este proceso de fragmentación mediante la concesión de títulos de merced a los mapuche para inducirlos a establecerse en tierras reservadas para ellos. Mientras que muchos fueron “reducidos” a ocupar una fracción de Wallmapu, muchos otros se quedaron sin tierra y se vieron obligados a emigrar a las ciudades en busca de trabajo. De esta manera, a lo largo del siglo XX, la pérdida de tierras y las presiones económicas se enlazaron con los esfuerzos políticos para desplazarlos, lo que representa una forma de violencia estructural que les condenó a vivir en la pobreza en zonas urbanas o en

tierras cada vez más reducidas. Como ejemplo, el Informe de la Comisión Verdad y Nuevo Trato para los Pueblos Originarios (2008), convocado por el gobierno chileno, examinó 413 títulos de propiedad otorgados al pueblo mapuche entre 1884 y 1923. La Comisión constató que había perdido la titularidad del 31.6% de las tierras que se les concedieron después de la “Pacificación de la Araucanía”, o un área total de 26 459.3 hectáreas.

La dictadura militar que tomó el control de Chile en la década de 1970 aceleró este despojo como medio de acumulación de riquezas (Calbucura, 2015). Al principio esto se llevó a cabo por medio de la fuerza militar, haciendo retroceder reformas agrarias y expropiando a comunidades mapuche. Las políticas neoliberales ayudaron a extender sus esfuerzos más allá de la tierra para incluir otros recursos como el agua. El código de aguas establecido por la dictadura en 1981 eliminó el concepto de agua como bien común, separando su propiedad de la propiedad de la tierra para crear un nuevo sistema de derechos de agua privados. Estos cambios crearon un “mercado del agua” basado en la compra y venta de los mencionados derechos (Pavez Pinto, 2018). Las industrias extractivas se beneficiaron de este nuevo mercado, utilizándolo para adquirir los derechos de agua necesarios para expandir la silvicultura, la acuicultura, la minería y la producción de energía. En cada caso, los derechos al agua ayudaron a subsidiar la expansión de las industrias extractivas lo que, a su vez, aumentó la demanda por más derechos al agua. Las políticas forestales impulsadas por la dictadura sobresalen en este aspecto, ya que se compraron derechos al agua para ampliar las plantaciones e impulsaron la demanda de tal manera que han hecho del agua un recurso escaso en áreas conocidas por su abundancia de ríos y precipitaciones.

Después del fin de la dictadura militar en 1990, los gobiernos elegidos democráticamente no detuvieron la implementación de políticas neoliberales, más bien perfeccionaron su aplicación. Los resultados son visibles en todas las comunidades mapuche. Actualmente, la escasez de agua es común en ellas, lo que obliga a este pueblo a comprar agua potable a proveedores privados que la transportan en camiones. Esto marca la profunda transformación en el acceso al agua forjada por las políticas neoliberales, rompiendo la relación de estos pueblos con este líquido vital, negando un elemento importante de su espiritualidad y sus vidas, y transformando su relación con la naturaleza. Las comunidades mapuches respondieron a través de la movilización en defensa del territorio, ampliando su lucha más allá de la tierra para incluir otros “recursos” como el agua. Mientras la atención se ha centrado en las movilizaciones en Chile, manifestaciones similares han ocurrido en Pvelmapu, la región de Wallmapu que se extiende hacia el este desde el Cordillera de los Andes al Atlántico en tierras reclamadas por Argentina.

Ambos países han acusado a activistas mapuches de terrorismo, culpándolos de amenazar los derechos a la propiedad privada, fundamentales para las sociedades nacionales argentina y chilena. La consiguiente criminalización de la protesta ha dado como resultado el encarcelamiento de líderes comunitarios y violaciones generalizadas de los derechos humanos

En el territorio de Kurakautin, localizado en la zona precordillerana de la región de la Araucanía, territorio ancestral mapuche, las principales intervenciones se generaron en el marco de la privatización del agua, para uso no consuntivo, que corresponden a proyectos hidroeléctricos y de piscicultura, los cuales regresan el agua utilizada a las corrientes fluviales. Estos usos afectan actualmente a una gran parte del agua superficial en la región y están generando escasez de agua potable. Como resultado, las comunidades de todo el Kurakautin se han visto obligadas a comprar agua potable a servicios de camiones privados. El proyecto hidroeléctrico Doña Alicia, uno de los que se intentó instalar en este lugar, amenazaba con agravar tal situación. Con una inversión de 20 363 millones de dólares en 2015, buscaba crear una central de paso cuya potencia alcanzaba los 6.3 mega watts de poder y cuyo objetivo era incorporar energía al sistema central de electricidad en el centro y norte de Chile. El proyecto afectaría una extensión de 2.9 kilómetros del río y 12.9 hectáreas de tierra. Al mismo tiempo, se proyectaba la creación de un embalse de 1.3 hectáreas, entre otras obras. Los estudios de evaluación de impacto ambiental realizados durante 2013 señalaban que, en relación con la dimensión humana dentro del área de influencia del proyecto, no existía afectación al patrimonio cultural, ni de los sitios de significado cultural indígena, debido a que las comunidades mapuche se encontraban alejadas del sitio de instalación del proyecto: Benancio Huenchupán, Quilape López y Carmen Paillao Vda. de Liempi²³ estaban localizados a 13, 17 y 21 kilómetros fuera del área del proyecto.²⁴ Estos argumentos fueron utilizados para desestimar la realización de una consulta con la población indígena, que permitiera recoger la opinión de las comunidades indígenas frente a este proyecto.

²³ Como se explica en otra parte del trabajo, las comunidades mapuche actuales a menudo son denominadas con el nombre de la persona registrada en las concesiones de tierras emitidas por funcionarios chilenos.

²⁴ Calificación del Estudio de Impacto Ambiental “Central Hidroeléctrica Doña Alicia,” Comuna de Curacautín, Resolución Externa, No. 79/2015, Temuco, April 6, 2015

Mapeo de los Xawümen de los Lofs mapuche

Para contrarrestar lo determinado en el informe antropológico, las comunidades mapuche Quilape López y Benancio Huenchupan comenzaron un proceso de movilización social para detener la instalación de la central Doña Alicia. A ellos se unieron otras dos comunidades indígenas que no son nombradas en el informe, Liempi Colipi y Pancho Curami.²⁵ Las cuatro comunidades argumentaron que el proyecto tendría impactos significativos en el medio ambiente, amenazando su forma de vida y sus relaciones con el río Cautín y sus alrededores. Las cuatro comunidades establecieron que el proyecto destruiría importantes sitios culturales mapuches utilizados para ceremonias religiosas, impediría el acceso a la tierra y los recursos esenciales para comunidades, y dañaría las áreas utilizadas para la recolección de plantas medicinales (lawen). Así, utilizaron el concepto mapuche de ixofillmógeno, “todas las formas de vida”, para movilizarse en oposición al proyecto hidroeléctrico.

De esta manera, Ixofillmogen guió la oposición legal de las comunidades al proyecto. El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales establece específicamente los derechos de estos pueblos al territorio y a la consulta sobre los proyectos que les afectan (OIT, 1989). Chile ratificó la OIT 169 en 2008, vinculando al país a los términos de la convención en su totalidad, sin excepción. Las comunidades argumentaron, además, que el proyecto Doña Alicia violó al menos tres cláusulas de la Ley General del Medio Ambiente 19.300 de Chile, que requiere que las evaluaciones de impacto ambiental aborden las cuestiones culturales e impactos económicos, incluidos el desplazamiento, la pérdida de acceso, los efectos en la movilidad y el daño irreversible a las prácticas religiosas y culturales.²⁶ Las reglas para llevar a cabo una evaluación establecen, además, la examinación de cualquier impacto cultural generado por los proyectos propuestos, incluida la perturbación de la economía y las actividades culturales indígenas, limitantes a la libre circulación y a viajar, e impedimentos a cualquiera de las prácticas fundamentales para la cohesión social del grupo afectado o comunidad.²⁷

²⁵ Calificación del Estudio de Impacto Ambiental “Central Hidroeléctrica Doña Alicia,” Comuna de Curacautín, Resolución Externa, No. 79/2015, Temuco, April 6, 2015

²⁶ Ley No. 19.300, “Ley General de Medio Ambiente,” 1994. leychile.cl/Navegar?idNorma=30667

²⁷ Artículo 7, Ley 1053563, “Regulaciones para llevar a cabo evaluaciones de impactos ambientales,” 2012. leychile.cl/Navegar?idNorma=1053563

En apoyo a la oposición al proyecto Doña Alicia por parte de las comunidades, utilizamos la investigación acción participativa en conjunto con la cartografía social con la intención de presentar el conocimiento mapuche del área e identificar los efectos del proyecto. Nuestros resultados se publicaron en el atlas Cartografía cultural del Wallmapu: Elementos para descolonizar el mapa en territorio Mapuche (Melín, Mansilla y Royo, 2019). El trabajo de mapeo se organizó en tres etapas. La primera consistió en reuniones xawün organizadas en torno al nguellipun, oraciones tradicionales, con las comunidades Mapuches. Cada xawün reunió mapuches de diferentes Lofs de toda la región de Kurakautin para planificar y discutir el trabajo de mapeo de acuerdo con el conocimiento territorial indígena. La segunda etapa consistió en reuniones con cada uno de los Lofs por separado, convocadas por ellos mismos, para iniciar el trabajo de mapeo. Esta etapa del trabajo se basó en el concepto de nūxamkawün zugu, un proceso que consiste en organizar una discusión colectiva entre los Lofs siguiendo los protocolos de la comunidad en cuanto a la situación, la ubicación y la participación. Este enfoque establece que los ancianos de la comunidad son siempre los primeros en hablar, seguidos por los adultos. Los jóvenes y los niños dibujaron mapas para las presentaciones en los talleres, haciendo de las reuniones espacios para la transmisión intergeneracional del conocimiento. Durante estas reuniones, nuestro equipo también proveyó de drones que se utilizaron para tomar fotos panorámicas de la zona y ayudar a documentar el conocimiento territorial mapuche. Finalmente, la tercera etapa consistió en reuniones entre Lofs vecinos que tenían como objetivo facilitar la discusión y la identificación de los límites históricos entre ellos. Esta fase del proyecto consideró una multiplicidad de formas de conocer e identificar los límites, que tenían como objetivo garantizar que cualquier nuevo límite creado por medio del proyecto no generaría conflictos entre los Lofs. Las reuniones también incluyeron la discusión y revisión de los mapas producidos con el proyecto, con el objetivo de generar una posición política unificada con respecto al proyecto hidroeléctrico.

El proyecto de mapeo comenzó con el trazo de los límites históricos de los Lofs en la región de Kurakautin. Este paso fue importante para cimentar el trabajo de mapeo en las formas de organización territorial mapuche que habían sido desmanteladas por la anexión militar de la Araucanía a Chile. Bajo el yugo chileno, los Lofs fueron reemplazados por concesiones de tierras nombradas como los logko, o jefes, a quienes se le asignó el título, como ocurrió en Benancio Huenchupán. Hasta el día de hoy, el Estado chileno considera que los reclamos territoriales mapuche se limitan al área cubierta por el sistema de otorgamiento de tierras, confinando sus derechos y negando la importancia social y espacial de los

Lofs. Este pueblo ha refutado tal énfasis en las concesiones de tierras, insistiendo en la importancia central de los Lofs para identificar la ubicación y el alcance de sus reivindicaciones territoriales. En consecuencia, los mapas generados por medio de nuestro proyecto reemplazaron los nombres de las cuatro comunidades mapuche afectadas por el proyecto hidroeléctrico con los nombres de los Lofs. Los nombres de las comunidades de Liempi Colipi, Quilape López, Benancio Huenchupán y Pancho Curamil, todos estos nombres de los logkos a quienes se les dieron los títulos de propiedad fueron reemplazados por los nombres de sus respectivos Lofs: Lof Kontuú, Lof Kolliko-Folilko, Lof Hueñivales y Lof Radalko (Figuras 1 y 2). Trabajando con ancianos de cada uno de los Lofs, se documentó la práctica histórica de delimitación de los Lofs con ríos y parteaguas de cuencas hidrográficas, reemplazando así los límites de las concesiones de tierras utilizados anteriormente para identificar a las comunidades mapuche. Desde su perspectiva, estos límites, o *xawümen*, unen y vinculan diferentes partes del territorio en lugar de dividirlo, ya que cada uno es el producto de discusiones y acuerdos entre Lofs desarrolladas por generaciones. Este enfoque contrasta con el uso dominante de los límites para delimitar los derechos de propiedad individuales, distinguir entre diferentes formas de uso de la tierra o definir lugares particulares (Mansilla y Melin, 2019). En cambio, el uso de *xawün* enfatiza la existencia de Lofs dentro de un espacio continuo, estructurando el espacio más amplio del Wallmapu.

Todos estos puntos son evidentes en el mapa del Lof Hueñivales, que cubre 32 350 ha. e incluye la comunidad mapuche establecida a través de una concesión de tierras, Benancio Huenchupán. En contraste, esta comunidad solo posee un total de 190 hectáreas de tierra, que equivalen al 0.6% de su territorio ancestral. Según indica el título de propiedad (título de merced de tierra) originalmente la comunidad contaba con 260 hectáreas de tierra, las que en diferentes momentos del siglo XX fueron usurpadas por propietarios privados y fueños. La sustitución de los límites de la concesión de tierras por los *xawümen* de los Lof evidencia la extensión de su territorio en la región, incluida una zona importante utilizada para pastar ganado en el verano (veraneada).

Mapeo de Ixofillmogen: ríos, rocas y espiritualidad mapuche

Como hemos mencionado antes, desde la perspectiva mapuche, el Lof es la base social y espacial de la organización de la vida mapuche, incluyendo la memoria colectiva, que remarca el sentido de pertenencia e identidad como pueblo. La importancia del Lof enfatiza la destrucción que genera la desterritorialización

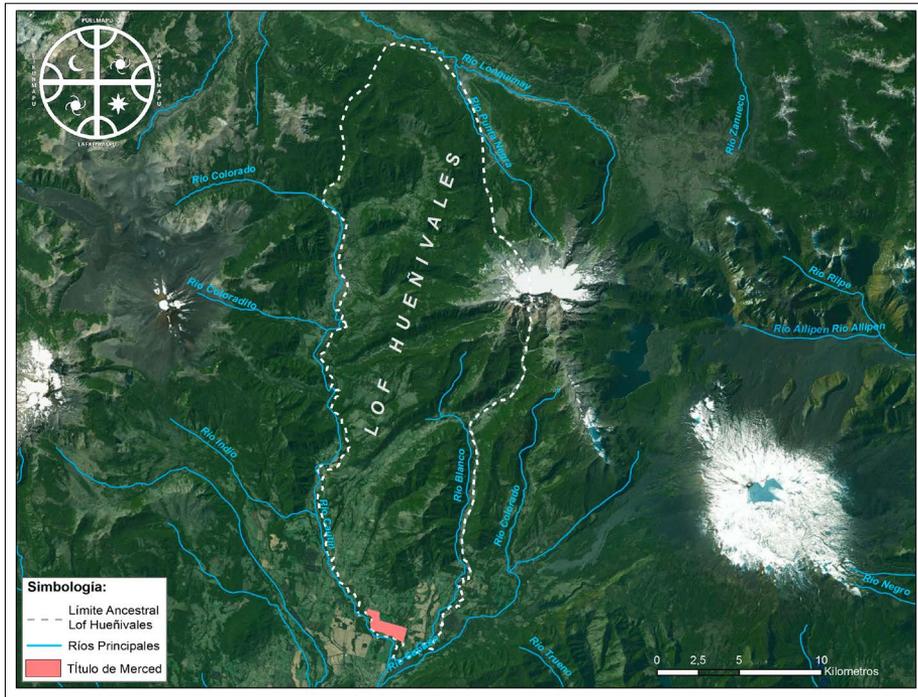


Figura 1. Mapa social de la extensión territorial original del Lof Hueñivales y la merced de Benancio Huenchupán, Chile. Fuente: archivo de campo: Pablo Mansilla.

llevada a cabo por el Estado chileno, que reemplazó conceptos indígenas por derechos de propiedad asimilándolos por medio de los valores sociales y espaciales dominantes en la sociedad nacional. Es por lo que el poder ha visto en la práctica de la desterritorialización un medio para eliminar la diferencia y asimilar a este pueblo a la cultura dominante. Con este objetivo, en los talleres de cartografía con cada uno de los Lof, hemos registrado estos saberes, reconociendo la toponimia o formas de nombrar el territorio en mapuchezugun, lengua mapuche, a partir de las historias de los ancianos. Estos topónimos, a su vez, proporcionaban una gran cantidad de información sobre el territorio que los mapas estatales amenazan continuamente con borrar.

Los ríos o lewfú en general, y el río Cautín en particular, adquieren especial significado según el sistema de creencia y práctica de la religiosidad en la cultura mapuche que siguen vigentes en la zona. A través de este, un concepto diferente

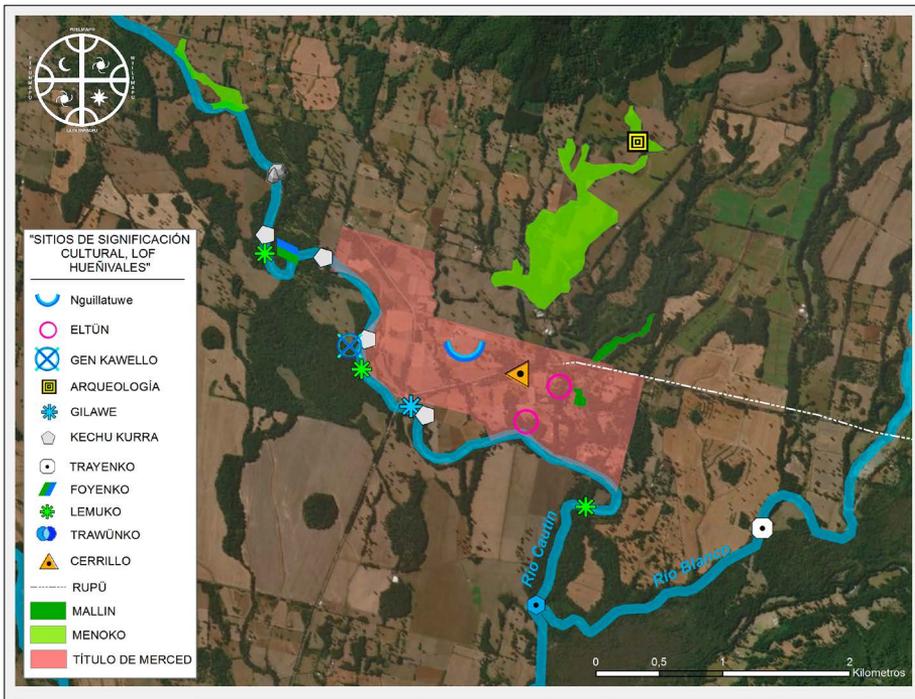


Figura 2. Mapa de los lugares de importancia cultural, Lof Hueñivales, comunidad de Benancio Huenchupán, Chile. Fuente: archivo de campo: Pablo Mansilla.

de territorio se materializa. Uno de los aspectos más importantes de los ríos son el nguillatun feyentun, u oraciones fluviales, que reúnen a los Lofs en toda la región. Al igual que en otros, residentes de la comunidad de Benancio Huenchupán recorren regularmente el río que limita su Lof, entrando en sus corrientes para realizar sus rogativas al río y ceremonias que les den fuerza y energía en su vida diaria. Una de las ceremonias más importantes implica el uso de la fuerza del sonido del río (*traitraiko*) para pedir lluvias cruzando el río con animales y curar a los niños que tienen dificultades con el lenguaje y la comunicación. Cada una de estas actividades apela a los Gen, o fuerzas espirituales, que habitan el río y que pueden ayudar a las personas a superar sus dificultades.

La importancia de estos aspectos quedó registrada en varios de los mapas producidos por el proyecto, donde, por ejemplo, es posible encontrar un Gen Kawello o Espíritu Caballo, que cuida de un lugar particular y permite la persistencia

del *IxofillMongen*. Cada una de estas actividades demuestra la relación entre los Lofs mapuche y el río. Así, la transformación del río por proyectos hidroeléctricos, como Doña Alicia, tendrán como consecuencia la huida de los Gen que viven en diferentes zonas del río, causando una pérdida del equilibrio del *IxofillMongen*, que traerá enfermedad y muerte, e imposibilitará la realización de *nguillatun*, *lllellipun* y otras ceremonias rituales en las cuales se invocan a los Gen o dueños de ríos, montañas, cerros, etc. En la cosmovisión mapuche la naturaleza, los bosques, ríos, montañas, mar, etc., tienen un Gen que habita en esos espacios, formando parte del equilibrio vital de la vida humana. Así, el pueblo mapuche, y sus comunidades, consideran que deben vivir en armonía no solo con las personas y comunidades que le rodean, sino además con todos los Gen y las fuerzas que conforman el macrocosmos. Su fuerza colectiva forma su mundo. Si los ríos son represados o los bosques inundados, la Gens no escuchará los llamados de la gente y pueden perderse para siempre.

Estas relaciones se extienden a las plantas, particularmente las utilizadas por el pueblo mapuche como medicina. La medicina vegetal Mapuche combina técnicas, prácticas y conceptos que juntos dan forma a la salud y el bienestar mapuche (Citarella, 2000). Al mismo tiempo, se reconoce en la cartografía el *Lawentuwün lewfü*, o las plantas medicinales asociadas al afluente de ríos (*lewfü*), aquellas que se encuentran en las zonas de pantanos (Mallín), o en los nacimientos (Menoko). Estos últimos dos sitios son particularmente importantes por la concentración de plantas medicinales, muchas de las cuales son utilizadas por *machi* y *lawentuchefe* (curanderos) para curar a los enfermos en ceremonias de *guillatun* en sitios clave a lo largo de las orillas de los ríos. Estas ceremonias requieren que la persona enferma se bañe usando solo ciertas hierbas, combinándolas con el agua en un lugar en particular para limpiar su cuerpo y espíritu de mala energía y de las causas de la enfermedad.

El proyecto propuesto de Doña Alicia habría afectado una importante área del lecho del río donde se encuentran tres clases de plantas, arbustos y árboles usados en la medicina mapuche. En particular, el proyecto habría afectado la cubierta vegetal (*kachu lawen*) como el *chelun*, la *limpia plata*, el *berro*, la *perilla*, la *menta negra*, la *menta blanca*, la *frutilla*, la *nalca*, la *yerba la vaca*. También habría afectado arbustos medicinales incluyendo, el *corcolén*, la *traiga*, el *canelo*, el *foye*, la *pitra*, el *matico*, la *weya*, así como árboles usados para fines medicinales como el *radal*, la *tepa*, el *laurel*, la *triaga*, el *triwe*, el *maqui*, y el *maiten*. Al identificar estas plantas con los Lofs, el proyecto también documentó su importancia regional para los *machis* que vienen de los valles centrales y la cuenca del río *Biobío* para cosechar *lawen*.

El proyecto de mapeo se expandió a otros aspectos del río. En el mapa (Figura 2) también se identificaron los Kurantu o tipo de rocas allí presentes. Las rocas que se encuentran en esta región corresponde al *kaxün kura*, las que desde tiempos inmemoriales se han vinculado con una variedad de propósitos tanto domésticos como espirituales que van desde la punta de lanza al *pimuntuwe*, usado en rituales. Particularmente en el caso de la comunidad Benancio Huenchupan se reconocen varias *kura* o rocas en el río, que tienen sonidos particulares a través de las cuales la naturaleza habla, indicando las características meteorológicas en cada estación del año.

A medida que el proyecto de mapeo ganó impulso, este profundizó nuestra comprensión colectiva del *ixofillmogen*. Desde la época de las campañas militares chilenas, los Lofs han coordinado esfuerzos de trabajo colectivo destinados a ayudar al pueblo mapuche a sostenerse y mantener sus relaciones entre unos y otros. Ejemplo de este trabajo colectivo incluyen el *mingako*, trabajo comunitario realizado para satisfacer las necesidades de subsistencia. Esfuerzos comunales, conocidos como *rukan*, que se organizan para la construcción de casas en los Lofs. Las ceremonias funerarias conocidas como *eluwen* organizan y mantienen *eltün*, los cementerios, que anclan Lofs, mientras que las ceremonias de *guillatun* convocan a los Lofs en sitios específicos mapeados como *nguillatuwe*. El trabajo colectivo también se utiliza para movilizarse contra los programas estatales a través de *wigkakezugu*, mientras que los *igkamapu* se utilizan para reclamar y recuperar tierras robadas por terceros en violación de los derechos mapuche. Finalmente, las comunidades tienen sus propias formas de organizar las actividades económicas, *moñewe zugu*. Los Lofs en todo el *Gvlümapu* dependen de la producción ganadera y agrícola para satisfacer sus necesidades inmediatas de dinero en efectivo. Ambas actividades se basan en el control colectivo sobre el territorio. Los ríos y arroyos son fuentes vitales de agua, mientras que las áreas comunes de pastos de verano son esenciales para el pastoreo. Esta última actividad da aún más importancia a los *gilawe*, senderos de pastoreo, utilizados para mover el ganado de los pastizales de invierno a los de verano.

Cada uno de estos conceptos y prácticas nos ayudaron a entender el *ixofillmogeno*. Al mismo tiempo, plantean un conjunto único de desafíos en cuanto a la cartografía se refiere. En lugar de utilizar técnicas cartográficas convencionales para mapearlos, en cada etapa del proceso utilizamos nuestra comprensión de *ixofillmogen* para guiar nuestros esfuerzos y desarrollar un lenguaje cartográfico mapuche. Algunos de estos elementos, como el *xawümen*, eran relativamente fáciles de llevar al mapa, a pesar del desafío que suponen a la idea de fronteras como son normalmente cartografiados. Otros elementos requerían desafiar di-

rectamente las convenciones cartográficas. En este proyecto, los Lofs tomaron la iniciativa de orientar los mapas con el sol naciente en el Pvelmapu. Poner a Pvelmapu en la “parte superior” del mapa ayudó a alinearlo con la cosmovisión indígena. Lo mismo significó reemplazar la rosa de los vientos tradicional con un kultrün, el tambor mapuche utilizado en las ceremonias. Este elemento fue incorporado en la esquina superior izquierda de cada uno de los mapas. El kultrün se utiliza para identificar las cuatro direcciones cardinales desde la visión mapuche, cada una de las cuales corresponde a una identidad territorial diferente dentro de Wallmapu: Pvelmapu al este, Pikunmapu al norte, Gvlümapu al oeste, y Willimapu al sur.

Conclusiones

Al mapear estas relaciones, el proyecto proporcionó la base para reconocer la amplia gama de *welulkawün wirin zugu*, o sitios culturales, en la zona afectada por el proyecto hidroeléctrico Doña Alicia. El trabajo de mapeo desafía directamente la conclusión del informe antropológico adjunto a la declaración de impacto ambiental, que afirmaba que “no existen cementerios indígenas, modernos o históricos, ubicados en la zona afectada, ni hay evidencia de otros sitios culturales, incluidos los sitios de nguillatúe y palihue utilizados recientemente, que cualquiera de las personas entrevistadas por este estudio podría identificar”. Además, nuestro proyecto de mapeo demuestra cómo incluso la idea de “sitios culturales” simplifica en exceso el conocimiento mapuche, al reducir su extensión, número y ubicación de maneras que continúan destruyendo Wallmapu, asimilándolo bajo categorías espaciales dominantes. El problema no es ético o incluso metodológico. Es una violación de los derechos de estos pueblos. Negar la importancia de, por ejemplo, menoko (manantiales) y ngenko (espíritus de agua), se convierte en un elemento más del genocidio cultural que comenzó con la anexión militar de Wallmapu y el rechazo a las prácticas territoriales y conocimiento mapuche. Los estudios de impacto ambiental que responden a las necesidades y preocupaciones identificadas arbitrariamente por intereses externos (no mapuches) solamente amplían aún más el poder colonial. Por lo tanto, el trabajo de mapeo discutido en este capítulo va mucho más allá de las nociones limitadas de cultura e impactos ambientales para identificar la significativa amenaza que la hidroeléctrica representa para la vida y cultura mapuches. También subraya la importancia de la participación de las personas que viven en la zona afectada, los Lofs, para que se encarguen de evaluar los impactos.

Todos estos puntos dejan en claro que la lucha de los pueblos mapuche contra la desterritorialización por parte del Estado chileno va mucho más allá de la reconstrucción de un territorio ancestral y la recuperación del control sobre el agua. La lucha por el ixofillmogeno plantea un desafío fundamental a las ideas dominantes sobre el ambiente, agua y el territorio mismo. En su forma actual, cada uno de estos conceptos rechaza el conocimiento indígena, creando una falsa idea en torno a la evaluación de los impactos del desarrollo hidroeléctrico. Al mismo tiempo, todos estos conceptos trabajan para seguir desmantelando, fragmentando y destruyendo la vida mapuche, el ixofillmogeno. Por tanto, la lucha por el territorio mapuche es, siempre, mucho más que el control sobre la tierra y los recursos. Se trata, entonces, del significado y el conocimiento del lugar, tal como lo desarrollaron las personas que han vivido allí durante generaciones. Las implicaciones son claras. Un aspecto crítico es comprender la importancia de la diferencia ontológica que separa la comprensión mapuche del territorio, el agua y la naturaleza de las visiones dominantes. Ello requiere, además, ver este espacio desde la perspectiva de quienes lo habitan, considerando conceptos y categorías mapuches, así como el conocimiento territorial a través del estudio de, por ejemplo, los topónimos.

Con este espíritu, es posible responder a la pregunta que planteamos al principio. ¿Se puede descolonizar la cartografía como forma de ver y conocer el mundo? Creemos que la cartografía puede hacer esto siempre y cuando implique un constante diálogo entre el conocimiento mapuche y las técnicas cartográficas. Nuestro trabajo pone en práctica esta respuesta, utilizando tecnologías como SIG y drones para visualizar y comunicar las formas de entender el territorio desde lo indígena. Al mismo tiempo, el mapeo cultural de este pueblo demuestra su potencial para crear nuevos lenguajes cartográficos basados en perspectivas indígenas y ontologías que desafían fundamentalmente la racionalidad cartográfica dominante que se mantienen en las instituciones estatales. El trabajo aquí presentado demuestra el potencial para generar nuevas cartografías, identificando el desafío de desarrollar un enfoque basado en los conceptos y la experiencia mapuche.

La única manera de enfrentar ese desafío es trabajando directamente con las comunidades, apoyando sus esfuerzos por defender el ixofillmogeno, a través de la lucha, utilizando sus propios términos, en defensa de sus derechos a la tierra y al agua. Ni los mapas ni la cartografía darán una solución definitiva a los problemas de la colonialidad, desterritorialización y destrucción de territorios indígenas. Las soluciones a esos problemas son ontológicas y políticas. De todos modos, la cartografía puede y debe ser utilizada como una tecnología para acompañar estas luchas.

Referencias

- Bengoa, J. (2000). *Historia del pueblo mapuche: siglo XIX y XX*. Santiago de Chile: LOM Editores.
- Blaser, M. (2009). Political Ontology: Cultural Studies without Cultures? *Cultural Studies*, 23(5-6), 873-896. doi.org/10.1080/09502380903208023.
- Calbucura, J. (2015). Resistencia: Una respuesta indígena al neoliberalismo: El caso mapuche. *Espeziaria: Cadernos de Ciências Humanas*, 14(25), 33-51.
- Castro-Gómez, S. (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro. En E. Lander (ed.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 145-163). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- CEPAL/ATM. (2012). *Desigualdades territoriales y exclusión social del pueblo mapuche en Chile: Situación en la comuna de Ercilla desde un enfoque de derechos*. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe.
- Citarella, L. (ed.) (2000). *Medicinas y culturas en la Araucanía*. Santiago de Chile: Editorial Sudamericana.
- Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. (2008). *Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas*. Santiago de Chile: Comisionado Presidencial para Asuntos Indígenas.
- De la Cadena, M. (2010). Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond 'Politics.' *Cultural Anthropology*, 25(2): 334-370.
- Díaz Gajardo, V. (2014). Disciplinamiento, miedo y control social: Los 'otros' dispositivos de poder en la ocupación de la Araucanía. *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, 15(2). www7.tau.ac.il/ojs/index.php/eial/article/view/791/942
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA (Colección Pensamiento Vivo).
- Hirt, I. (2013). Mapeando sueños/soñando mapas: Entrelazando conocimientos geográficos indígenas y occidentales. *Revista Geográfica del Sur*, 3, 63-90. revgeosur.udec.cl/?p=163.
- Huilíñir-Curío, V. (2015). Los senderos pehuenches en Alto Biobío (Chile): Articulación espacial, movilidad y territorialidad. *Revista de Geografía Norte Grande*, 62: 47-66.
- Mansilla Quiñones, P. (2019). Geografías del no ser: La zona roja del conflicto mapuche como negación de la existencia territorial. En Andrés Núñez, Enrique Aliste, y Raúl Molina (ed.), *(Las) Otras geografías en Chile* (pp. 277-294). Santiago de Chile: LOM Editores.

- Mansilla Quiñones, P. y Melin Pehuen, M. (2019). A Struggle for Territory, a Struggle Against Borders: The Mapuche conflict in Argentina and Chile contests notions of borders promulgated by the nation-state. Their territorial dispute encompasses not only material control over land, but also a fight to define its nature and use. *NACLA Report on the Americas*, 51(1), 41-48.
- Mansilla Quiñones, P., Quintero Weir, J. y Moreira Muñoz, A. (2019). Geografía de las ausencias, colonialidad del estar y el territorio como sustantivo crítico en las epistemologías del Sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 24(86), 148-161.
- Melin Pehuen, M., Mansilla, P. y Royo, M. (2019). *Cartografía cultural del wallmapu: Elementos para descolonizar el mapa en territorio mapuche*. Santiago de Chile: LOM Editores.
- OIT (Organización Internacional del Trabajo). (1989). *Convenio (N. 169) sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*. Disponible en <https://www.refworld.org/es/docid/50ab8efa2.html>. Consultado el 6 de septiembre de 2022.
- Panez Pinto, A. (2018). Water Territory in Latin America: Contributions from the Analysis of Water Conflicts Studies in Chile. *Revista Rupturas*, 8(1), 193-217.
- Serje, M. (2011). *El revés de la nación: Territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología, CESO, Ediciones Uniandes.

Capítulo 5. La etn-cartografía del *sumak allpa*. La comunidad indígena kichwa de Pastaza, Ecuador

Alfredo Vitery Gualinga

Instituto para la Gestión del Bioconocimiento y el Hábitat Amazónico,
Pastaza, Ecuador

Alexandra Lamiña

Estudios Latinoamericanos, Universidad de Texas en Austin

Introducción

Las comunidades de la nacionalidad kichwa de Pastaza, Ecuador, iniciaron su organización en 1978, demandando, principalmente, el derecho sobre sus territorios ancestrales. En 1992, los kichwa realizaron una marcha histórica desde sus comunidades hasta la ciudad de Quito,²⁸ Ecuador. Gracias en parte a la atención que lograron con ella, los kichwa tuvieron éxito en su lucha por el reconocimiento de sus derechos territoriales por parte del Estado. Actualmente, su territorio es de 1 200 000 hectáreas, donde están asentadas 160 comunidades con una población aproximada de 20 000 habitantes.

Para llegar al actual nivel de madurez institucional, las comunidades han recorrido un proceso organizativo que les permitió generar importantes capacidades colectivas de gestión política y técnica durante los últimos treinta y cinco años. Durante el proceso de defensa y legalización territorial, las comunidades fueron generando su propia etn-cartografía, utilizándola como herramienta para apuntalar sus demandas sobre sus posesiones ancestrales. Estas acciones se fortalecieron en respuesta a la restricción y la imposibilidad de acceso a la información cartográfica producida por las instituciones del Estado en las últimas tres décadas. Sin embargo, a partir del 2000, las comunidades iniciaron el levantamiento etn-cartográfico de su territorio con el propósito de controlar, gestionar y aprovechar sosteniblemente sus recursos naturales basado en un análisis crítico comuni-

²⁸ Las marchas se extendieron 400 kilómetros en promedio [N. del E.].

tario del territorio. Estos estudios han servido de base para el Plan Sumak Allpa (Plan de gestión territorial), así como para el Plan *Sumak Kawsay* (Plan de vida). En los últimos años, usando estos planes estratégicos, y con base en las políticas de ordenamiento territorial del COOTAD (2010), hemos comenzado a construir un Gobierno Territorial Autónomo para ejercer nuestros derechos colectivos e individuales dentro de nuestros territorios ancestrales.

El pueblo kichwa de Pastaza fundamenta su autoafirmación con base en los derechos territoriales establecidos por los antepasados. Valores como la dignidad, la autonomía y la libertad guían los principios kichwa del *Sumak Kawsay* (vida comunitaria en armonía entre los aylluguna, o las familias y el hábitat) y del *Sumak Allpa* (tierra de abundancia y de todas las vidas). Por tanto, para esta comunidades, la etnocartografía no es solo un ejercicio de mapeo colectivo, también es una estrategia político-territorial que se apoya en conceptos indígenas de armonía con la tierra. La etnocartografía kichwa difiere de la cartografía convencional al utilizar los conocimientos tradicionales y ancestrales para representar espacialmente aspectos sociales, territoriales, culturales, espirituales, ambientales, políticos, geopolíticos y económicos de la tierra. Sin embargo, este tipo de cartografía solo puede ser eficaz a través de un proceso que implique la participación activa de miembros de la comunidad, líderes y actores externos, donde la comunidad determina las visiones, los objetivos y los procesos cartográficos.

El enfoque social y participativo de la etnocartografía ha permitido levantar un diagnóstico integral de los territorios comunitarios. Estos estudios han servido de base para la elaboración del Plan del *Sumak Allpa* (Plan de gestión territorial) y la construcción del Plan del *Sumak Kawsay* (Plan de vida). En la actualidad, en el marco de estos planes estratégicos, las comunidades impulsan la construcción de su gobierno territorial autónomo (COOTAD, 2010) como estrategia geopolítica para lograr el ejercicio de sus derechos individuales y colectivos en sus territorios ancestrales. La principal perspectiva como pueblo es la autoafirmación bajo los derechos ancestrales para lograr planificar y ejecutar un propio plan de vida con dignidad, autonomía y libertad dentro de su jurisdicción territorial y basados en los principios del *Sumak Kawsay*.

En el presente capítulo describimos los métodos participativos utilizados en nuestra etnocartografía, analizando los procesos sociales y políticos que la facilitaron, en particular, destacando los procesos que apoyaron nuestras demandas frente al Estado. Abordamos los principios, conceptos y valores de la sociedad kichwa Amazónica que determinaron nuestro acercamiento a esta cartografía. Primero, discutimos los principios del *Sumak Kawsay*, enfocándonos en su importancia en la gestión de los recursos naturales existentes en los territorios co-

munitarios y cómo se generó la cartografía tomando como referencia estos principios. Después explicamos a detalle el proceso de elaboración de la etn-cartografía, analizando cómo esta emergió frente a las fallas gubernamentales para dar acceso a la información cartográfica y discutimos cómo se empleó en conjunto con otras metodologías participativas. A lo largo de este capítulo evidenciamos cómo este ejercicio cartográfico facilitó la documentación de los espacios de vida comunitarios desde la visión kichwa de la gestión de recursos naturales. A través de la etn-cartografía se han recuperado e innovado conocimientos y principios de vida comunitaria. Finalmente, se analizará cómo esta cartografía continúa siendo significativa en el desarrollo de una agenda política intercultural en Pastaza para construir la primera provincia plurinacional en la Amazonia ecuatoriana.

Los principios del *Sumak Kawsay*

Sumak Kawsay, también referido como buen vivir, es la filosofía de vida de la sociedad kichwa amazónica. Este principio esencial orienta la vida en armonía en el ayllu (familia), entre aylluguna (familias) de la comunidad, entre comunidades (llactaguna), pueblos y otras culturas. A través de la práctica del *Sumak Kawsay*, se respetan los derechos de la naturaleza en coexistencia con los demás seres y se ejercen los derechos individuales y colectivos, a la vez que se desarrollan e innovan las propias formas de vida, cosmovisión, espiritualidad y conocimiento ancestral.

El *Sumak Kawsay* es la visión que guía la implementación de los planes de vida de las comunidades kichwa y está basado en seis elementos principales: Muskuuy, visión de vida; Sumak Wankunakuy, unidad entre aylluguna o familias; Kunakusha kawsana, solidaridad y reciprocidad; Sumak *kawsana ushay*, conocimiento del buen vivir; *Minka*, trabajo comunitario, y *Sumak pushak kuraka*, buen gobierno comunitario. Asimismo, cuatro principios fundamentales del *Sumak Kawsay* guían las normas y prácticas del buen vivir. El primero, *Sumak Ayllu Llacta Kawsay*, es el principio de gobernanza para la gestión de la sociedad del *Sumak Kawsay* y la construcción de las comunidades. Orienta la gestión del buen gobierno a nivel de *aylluguna* o familias, comunidades y pueblos. Comprende, además, la gestión de la justicia, participación, control social y transparencia. *Sumak Allpa* es el principio que orienta la gestión del territorio, hábitats y recursos naturales comunitarios. El territorio comunitario kichwa es concebido como el espacio de vida donde coexisten aylluguna con la naturaleza, con la diversidad de los ecosistemas terrestres y acuáticos. En este espacio cohabitan los seres espirituales. Además, es la fuente de conocimientos y saberes del *Sumak Kawsay* para

conservar, obtener y reproducir dichos recursos que son vitales para la pervivencia e innovación social, cultural, económica y ambiental.

Sumak Mirachina, por su parte, es el conjunto de saberes, conocimientos y prácticas que son fundamento de las etnociencias ancestrales para desarrollar e innovar el *Sumak Kawsay*, conservar el *Sumak Allpa* y alcanzar una vida en armonía en interacción con la naturaleza. Sus elementos son: Sasy, metodología para el aprendizaje de la sabiduría ancestral; Taky, canto ancestral de diálogo con los seres de la naturaleza; Paju, don de la sabiduría ancestral; Muskuna, interpretación y predicción de la vida; Yachay, conocimiento; Samay, energía vital; Yuyay, pensamiento, y Ushay, gestión del conocimiento. Finalmente, el principio de *Sumak Runa Yachay* es el principio que orienta la gestión de la economía del Sumak Kawsay y el sistema económico ancestral de aylluguna o familias basado en la planificación indígena, manejo y aprovechamiento equitativo de los espacios territoriales comunitarios, aprovechamiento sostenible y sustentable de los recursos naturales. Es decir, se basa en la organización económica del territorio para la gestión de bosques, biodiversidad, bienes ambientales, recursos hídricos, paisajes, ecosistemas, etc. El *Sumak Mirachina* se sustenta en los siguientes elementos: sustentabilidad; autosostenibilidad; igualdad entre aylluguna; reciprocidad; respeto a los principios del *Sumak Allpa*; bioconocimientos; interculturalidad; biocomercio; soberanía y seguridad alimentaria; gestión sostenible de la biodiversidad y agrobiodiversidad de los ecosistemas comunitarios.

Historia de la etn-cartografía kichwa amazónica

En Ecuador, el organismo oficial responsable del diseño, gestión y administración de la cartografía nacional desde 1978 es el Instituto Geográfico Militar (IGM, 1978). Bajo esta figura, la política cartográfica ha estado centralizada por organismos del Estado y restringida a las comunidades indígenas, particularmente la información referida a las zonas fronterizas, por ser consideradas zonas de “seguridad nacional”. Para la década de los años setenta, las empresas petroleras iniciaron sus actividades en la Amazonia ecuatoriana. Y utilizaron información cartográfica ampliamente detallada para realizar actividades de prospección sobre los territorios kichwa; información que fue manejada con estricta confidencialidad por las petroleras. Así, las actividades de mapeo han sido históricamente limitadas en los territorios indígenas y asentamientos comunitarios de estos pueblos.

Con la actividad petrolera en la región, se inicia un proceso agresivo de ocupación de las tierras y territorios comunitarios por parte de colonos de otras

regiones del país auspiciada por el Estado. Este proceso migratorio en la amazonia fue promovido por una política estatal, amparada en la Ley de Reforma Agraria y Colonización (INDA, 1964). Mediante ella, se declararon “baldías” las tierras de la Amazonia ecuatoriana, desconociendo los derechos territoriales de las comunidades indígenas. Como consecuencia, surgieron graves conflictos de tierras entre las comunidades indígenas y los colonos, misioneros, militares y traficantes de tierras.

A partir de 1982, los habitantes de las comunidades kichwa de Pastaza, las y los líderes de las comunidades (curacas), liderados por los dirigentes de la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP), se organizaron para detener la creciente problemática de invasiones con un frente de colonización. Se realizaron mingas comunitarias (trabajos comunitarios), con la participación de hombres y mujeres, para demarcar los linderos ancestrales y definir claramente con hitos los límites territoriales entre las tierras indígenas y la de los colonos. Al no contar con insumos cartográficos del territorio para la ubicación espacial, las demarcaciones fueron realizadas bajo la dirección de las y los ancianos conocedores del territorio kichwa. Esta estrategia logró detener el avance de la colonización hasta 1992, cuando inician los procesos de reconocimiento técnico oficial del territorio por parte del Estado.

El rol de las y los ancianos de las comunidades en la demarcación territorial fue trascendental, puesto que conocían los límites territoriales intercomunitarios heredados desde tiempos ancestrales, y que eran protegidos mediante *tambus* o *purinas*.²⁹ Durante el proceso de mapeo se identificaron los ecosistemas de alta importancia cultural y ecológica que eran valorados y conservados como hábitats sagrados y escenarios vitales para la reproducción de la vida del bosque, los ríos y lagunas. En un principio, las y los ancianos dibujaron los mapas en la superficie de la tierra y en las arenas de las playas, identificaron los ríos, las montañas, los bosques y los *tambus* ancestrales que sirvieron de referencia para levantar la etn-cartografía del territorio comunitario kichwa. Esta información fue trasladada a cartulinas por niñas, niños y jóvenes de las escuelas comunitarias y constituyeron los primeros croquis que fueron la base de mapas formales subsecuentes. Toda la información recopilada y mapeada fue expuesta y analizada en asambleas comunitarias con la finalidad de conocer y valorar el territorio ancestral y determinar estrategias de protección y conservación. A partir de este conocimiento colectivo

²⁹ Los *tambus* o *purinas* son asentamientos familiares construidos en lugares estratégicos del territorio para su protección, combinan actividades de cacería y abastecimiento de recursos del bosque para la subsistencia familiar.

adquirido, la OPIP logró mapear y demarcar todo el territorio del pueblo kichwa de Pastaza, afirmando sus derechos sobre su jurisdicción ancestral.

Esta fue una época de resistencia en defensa de las tierras y territorios comunitarios. En 1992 se llevó a cabo la marcha colectiva bajo nuestra visión “*Allpamanta, Kawsaymanta, Jatarishun*” (“Por la tierra, por la vida, nos levantamos”). Esta marcha histórica marcó un hito trascendental en la vida de la nacionalidad kichwa de Pastaza. Por primera vez, varias nacionalidades indígenas, entre ellas la kichwa, shuar y achuar, presentaron los primeros mapas construidos por las comunidades y exigieron el respeto y reconocimiento de su territorio ancestral como escenario vital para su vida y autodeterminación. Esta marcha fue liderada principalmente por las mujeres de las comunidades, madres y ancianas del pueblo kichwa, quienes asumieron su rol histórico como herederas de la tierra de sus antepasados y defensoras de esta herencia para las futuras generaciones. Más de 2000 personas, entre mujeres, hombres, jóvenes y niñez, se organizaron en sus comunidades desde donde caminaron hasta la capital del Ecuador, Quito (Whitten, Scott Whitten y Chango, 1997). Los participantes de la marcha permanecieron en esta ciudad por un mes y lograron reclamar del Estado ecuatoriano el reconocimiento y adjudicación de 1 115 000 hectáreas de territorio ancestral.

El proceso del manejo de la tierra kichwa

La titulación de las tierras fue la culminación de una época donde se posicionó la etnocartografía de la resistencia. Sin embargo, las comunidades percibieron que los títulos, si bien brindaban seguridad jurídica, no garantizaban el ejercicio de los derechos. En consecuencia, era necesario generar un nuevo proceso de gestión del territorio y de control de los recursos naturales comunitarios, para conservarlos y aprovecharlos sosteniblemente. Así, se inicia la fase de planificación indígena, gestión del territorio y de los recursos naturales desde la visión del *Sumak Allpa*. Por esta razón, en el 2000, decidimos desarrollar un proceso de gestión colectiva de la tierra para conservar y gestionar de manera sostenible nuestros recursos naturales comunales y, en última instancia, desarrollar un plan de vida de la nacionalidad kichwa de Pastaza. Esta fase se reorientó hacia la construcción de una nueva cartografía de gestión territorial basada en el etnoconocimiento para el ejercicio efectivo de sus derechos.

Mediante varios talleres, las lideresas, los líderes, técnicos locales, hombres y mujeres construyeron en consenso los planes de gestión territorial. Los temas relacionados al acceso de los recursos del bosque por parte de las familias, las

actividades de caza y pesca, y el aprovechamiento sustentable de los recursos comunitarios fueron los aspectos consensuados luego de amplias deliberaciones. Igualmente, el tema de manejo de cuencas hidrográficas y la conservación de los recursos hídricos fueron temas sustanciales de discusión y acuerdos entre todas las comunidades asentadas en las riberas de los principales ríos que atraviesan el territorio kichwa de Pastaza.

En este proceso, las familias de las comunidades generaron estrategias y normativas para la aplicación de planes de manejo del territorio y sus recursos en su día a día. Las normativas fueron elaboradas mediante talleres donde las sanciones por quebrantamiento de la normativa fueron ampliamente debatidas desde la visión del ejercicio de la administración de justicia ancestral. Por otro lado, el tema de la gestión de los recursos naturales estratégicos del Estado como el petróleo, minería, y otras mercancías fueron temas cruciales puesto que las políticas de explotación de estos recursos tienen graves impactos en la vida de las comunidades. Finalmente, el plan de manejo territorial, construido participativamente por las comunidades, fue dado a conocer a la Asamblea General del Pueblo Kichwa de Pastaza para su aprobación (Vitero, 2002).

Los talleres comunitarios fueron una tarea colectiva que priorizó la recuperación de conocimientos sobre la visión del Sumak Allpa y las prácticas comunitarias de gestión del territorio, los ecosistemas y el bosque. Mediante estos talleres se reflexionó colectivamente en torno a los siguientes cuestionamientos:

- ¿Qué es el territorio desde nuestra visión?, ¿cuáles son sus elementos básicos?, ¿cómo se configura el territorio Kichwa?
- ¿Con qué visión de vida habitamos en este territorio?
- ¿Cómo son sus ecosistemas?, ¿cómo son los bosques, los ríos y las lagunas del territorio?
- ¿Qué diversidad de vidas coexisten en los ecosistemas comunitarios y cuál es su valor cultural y ecológico?
- ¿Cuáles son los supay o seres protectores que habitan en los bosques y cómo interactúan con los runaguna (personas) y los demás seres para equilibrar la vida en la naturaleza?
- ¿Cómo es la relación entre el runa (gente) y la comunidad con la naturaleza y sus seres?
- ¿Cuáles son las prácticas ancestrales de acceso a los ecosistemas y cómo aprovechamos sus recursos?
- ¿Cómo administramos y ejercemos autogobierno en nuestro territorio?

A partir de esta reflexión colectiva se definieron las visiones y principios del Sumak Allpa que orientaron el proceso para generar la cartografía de planificación indígena, gestión del territorio y de los bienes naturales de los territorios comunitarios.

El proceso etnocartográfico kichwa

Dada la complejidad del proceso de planificación territorial estatal, después de esta serie de talleres, nos dimos cuenta de que era necesario generar un conjunto de etnocartografías temáticas orientadas a: 1) definir espacialmente el territorio de la nacionalidad kichwa, 2) demarcar los territorios comunitarios, 3) inventariar y caracterizar los recursos naturales del territorio, 4) evaluar los asentamientos comunitarios y 5) gestionar las cuencas hídricas. Esto fue posible mediante el acceso y aplicación de tecnologías cartográficas y la planificación territorial indígena. Con esta finalidad se obtuvo el apoyo de organismos de cooperación internacional para capacitar a técnicos locales, contar con asistencia técnica y organizar el centro de gestión del territorio y los recursos naturales de la nacionalidad kichwa de Pastaza. La planificación y organización de los talleres fue responsabilidad del Consejo de Coordinación de la Nacionalidad Kichwa de Pastaza, a través de su departamento de Gestión Territorial (Lamiña y Vitery, 2010). Este fue equipado con alta tecnología para la gestión de información geográfica y contó con un equipo interdisciplinario de especialistas en cartografía social, planificación territorial, desarrollo sustentable y derechos territoriales y ambientales. La organización de este equipo de trabajo fue posible gracias al apoyo de ONG extranjeras y también mediante un convenio con el Instituto para el Ecodesarrollo Regional de la Amazonia Ecuatoriana (ECORAE), organismo estatal responsable de las políticas de desarrollo de la región amazónica.

La metodología de trabajo fue elaborada mediante talleres con la participación de líderes y lideresas, técnicos locales y técnicos del departamento de gestión territorial. Los curacaguna, o líderes comunitarios, que habían sido involucrados en el proceso de planificación comunitario, encabezaron la formación a los miembros de la comunidad sobre el proyecto e involucraron a las familias en el proceso de mapeo. Los técnicos del departamento fueron capacitados en los conocimientos y saberes ancestrales de gestión del territorio y los recursos naturales, la gestión social, económica y cultural, y la gestión de los planes de vida del pueblo kichwa amazónico. Esta estrategia contribuyó a diseñar una metodología que facilitó un trabajo participativo en territorio, apegado a la visión del Sumak

Kawsay y del Sumak Allpa, como lo definieron las comunidades, al tiempo que se garantizó que estas últimas fueran empoderadas para implementar y monitorear los planes de manejo territorial una vez finalizado el proceso de mapeo.

El proceso etn-cartográfico se dividió principalmente en cuatro etapas: 1) reunión inicial de trabajo, 2) taller para el diseño etn-cartográfico, 3) taller para el procesamiento de los datos y 4) asambleas para el análisis y socialización de los resultados. Este proceso se sustentó en el análisis epistemológico de las relaciones fundamentales existentes entre el ayllu (familia) kichwa con el territorio y sus elementos constitutivos. Las principales relaciones tienen lugar cuando se realizan actividades familiares o productivas, por ejemplo, la cacería, la pesca, el manejo de sus sistemas de cultivo y el aprovechamiento de los recursos del bosque. Estas relaciones sociales y culturales de los kichwa con el territorio colectivo se llevan a cabo mediante prácticas rituales identificadas como el paju, sasi, taki, muskuy, misha, entre otros elementos del Sumak Runa Yachay.

Las actividades de mapeo se llevaron a cabo en reuniones en casas, escuelas, centros comunitarios, entre otras infraestructuras comunitarias. Los recursos logísticos necesarios provinieron de la propia comunidad, como la comida y los sitios de hospedaje. Por otra parte, los dirigentes de la comunidad buscaron apoyo para los materiales e insumos de las ONG e instancias del gobierno ecuatoriano. Los líderes comunales organizaron los talleres de mapeo y las y los curacas facilitaron los talleres, mientras que los geógrafos ecuatorianos colaboraron con los grupos de trabajo para explicar consideraciones de tiempo, diseño, georreferenciación de sitios en las imágenes satelitales, entre otros.

Durante el proceso de mapeo en el territorio asistieron todos los jóvenes, niños, adultos, ancianas, líderes y lideresas de las comunidades, otorgando un enfoque de participación intergeneracional y de género al proceso de mapeo, particularmente, permitiendo un amplio análisis en la toma de decisiones en todo el proceso de planificación y gestión territorial. Los miembros de las comunidades diseñaron los mapas de su territorio según sus conocimientos, saberes tradicionales y experiencias. Así, mediante los conocimientos de tradición oral, se levantó la información etn-cartográfica acerca de cómo eran los ecosistemas y recursos del territorio ancestral. Al mismo tiempo, los geógrafos usaron la información cartográfica estándar para complementar con la información del estado actual del territorio (Figura 1).

El levantamiento de la información etn-cartográfica es colectiva, donde las y los ancianos y adultos compartieron sus conocimientos y visiones de vida con los jóvenes y niños. Así también, estudiantes jóvenes de la comunidad aplicaron sus habilidades técnicas en el diseño de los mapas temáticos. El aporte de las y



Figura 1. Procesos participativos de manejo territorial, Comunidad Victoria, Pastaza. Fuente: archivo de campo, Alfredo Vitery, 2010.

los ancianos y adultos con sus conocimientos ancestrales de gestión de cuencas hidrográficas, ecosistemas, la diversidad de especies vegetales y faunísticas, fueron elementos clave en el proceso de levantamiento de la etnocartografía y elaboración de los mapas de gestión del territorio. Los espacios de uso comunitario, como las casas comunales y aulas escolares, han sido y son espacios donde las familias realizan sus talleres y asambleas para discutir y producir colectivamente las propuestas y alternativas de interés para la vida de la comunidad.

Las comunidades kichwa han logrado apersonarse y empoderarse de los procesos etnocartográficos. Durante la elaboración de mapas, la comunidad creó un ambiente de diálogo y aprendizaje con los participantes del taller. Estas actividades también han logrado incrementar las capacidades de liderazgo de hombres y mujeres. Por otra parte, esta actividad ha incorporado a miembros jóvenes de la comunidad y la niñez, quienes aprenden de los testimonios y narrativas de los líderes, lideresas, ancianos y técnicos de la comunidad. Más allá de la simbolización de los elementos etnocartográficos que se producen en los mapas, la activi-

dad ha creado espacios de aprendizaje, transferencia de conocimientos ancestrales, e intercambio de experiencias y vivencias en el territorio comunitario. Finalmente, el proceso cartográfico constituyó una afirmación del carácter colectivo en la planificación indígena kichwa y su respectivo manejo territorial indígena.

El uso de la etn-cartografía para la gestión del territorio y los recursos naturales

Es importante rescatar y revalorar los conocimientos que poseen los pueblos indígenas amazónicos para la gestión de sus territorios. Estos son parte del Sacha Runa Yachay e integran un conjunto de saberes que son practicados cotidianamente por las familias de las comunidades. Mediante la gestión territorial, el Kichwa Runa (la gente kichwa) conoce su territorio y de acuerdo con su propia visión, clasifica los ecosistemas y recursos del bosque. Por ejemplo, a partir de sus conocimientos sobre los ciclos fenológicos de vida silvestre, desarrolla prácticas de acceso y aprovechamiento de los recursos del bosque, vinculando su usufructo a las prácticas de relación social, cultural, económica y productiva entre los aylluguna o familias de la comunidad. Por tanto, resulta imprescindible destacar que las comunidades kichwa realizan la gestión de sus territorios y recursos naturales con base en la aplicación de sus conocimientos etnogeográficos. Estos conocimientos se orientan por los principios del Sumak Kawsay y del Sumak Allpa y se aplican en las prácticas comunitarias de manejo de los ecosistemas del Yaku (ecosistemas acuáticos) y de la Sacha (ecosistema boscoso) que fueron identificados mediante la etn-cartografía.

El término yaku comprende los ecosistemas acuáticos que integran el sistema hidrológico del territorio kichwa de Pastaza, entre las principales se identifican las subcuencas de los ríos Bobonaza, Pinduc, Curaray y Arajuno. Desde el conocimiento ancestral se clasifican cuatro tipos de ecosistemas acuáticos: el jatun yaku o río principal; el jatunlla yaku o río secundario; el ichilla yaku o esteros y la jita o lagunas.

Los ecosistemas acuáticos son de vital importancia para estas comunidades, quienes, mediante un proceso de diagnóstico socioambiental, han levantado una amplia etn-cartografía para la gestión de las cuencas y subcuencas hidrográficas. En estos territorios comunitarios se conservan y se aprovechan los diferentes microhábitats que son de importancia ecológica. Las principales áreas identificadas son las playas, los lindus u orillas, las cuchas o aguas profundas, los lan o los cauces principales, el yaku pungu o las confluencias de los ríos.

Fundamentalmente, el jatun yaku o río principal y sus afluentes secundarios o jatunlla yaku tienen una gran importancia como elementos vitales para la vida kichwa, debido a que proporcionan recursos que garantizan la seguridad alimentaria y son los principales medios de comunicación intercomunitaria. También, los ichilla yaku o esteros se encuentran cerca de los asentamientos humanos y son usados para el abastecimiento de agua para consumo humano. Finalmente, la jita comprende los ecosistemas acuáticos caracterizados como lénticos, originados a partir del represamiento natural del agua entre las quebradas y nacientes de las colinas. En su mayoría se encuentran distantes de los centros poblados por lo que presentan un buen estado de conservación. Son ecosistemas que tienen una profunda importancia ancestral para las comunidades por cuanto su entorno es considerado como morada de los supay o seres protectores de la naturaleza, por lo que son escenarios utilizados para el aprendizaje del Sacha Runa Yachay.

Por su parte, la sacha comprende los ecosistemas terrestres boscosos que constituyen el hogar de una rica diversidad de vida selvática. Estos sistemas están caracterizados por la amplia variedad de especies de flora y fauna, tipos de suelo, diferencia altitudinal y humedad característicos de los bosques amazónicos del Ecuador. De acuerdo con la clasificación ancestral kichwa, el sacha incluye ecosistemas más pequeños conocidos como: Yaku Pata Pamba (áreas de inundación), Pamba (planicie), Turu (humedales) y Urku (colinas).

El proceso etnocartográfico permitió así a las comunidades identificar y definir los ecosistemas que dan forma a su territorio y también documentar la diversidad de vidas que habitan estos ecosistemas. Las siguientes tres figuras muestran mapas de algunos de estos diferentes ecosistemas dentro del territorio kichwa. Todos estos mapas funcionan como tecnologías que contribuyen al manejo sustentable de las tierras de estas comunidades.

Primero, en la Figura 2, las Yacu Pata Pamba, son las llanuras aluviales que constituyen formaciones de las riberas de los ríos y lagunas del territorio comunitario. En estas áreas, las crecientes y desbordamientos depositan limos enriquecidos con materias orgánicas que las convierten en tierras de aptitud agrícola. Por esta razón, son los espacios en los que se han establecido ancestralmente los principales lllactaguna (asentamientos humanos) y tambus familiares (asentamientos estacionales familiares), a lo largo de las riberas de los ríos Villano, Curaray, Bobonaza, Arajuno y Copataza. Entre los principales usos para la economía de las comunidades kichwa se incluye el aprovechamiento de árboles de especies maderables y palmas útiles para la construcción de la vivienda familiar, labrado de canoas y recolección de frutos comestibles. Debido a la amplia concentración de especies frutales, en estas formaciones se encuentran especies de mamíferos y

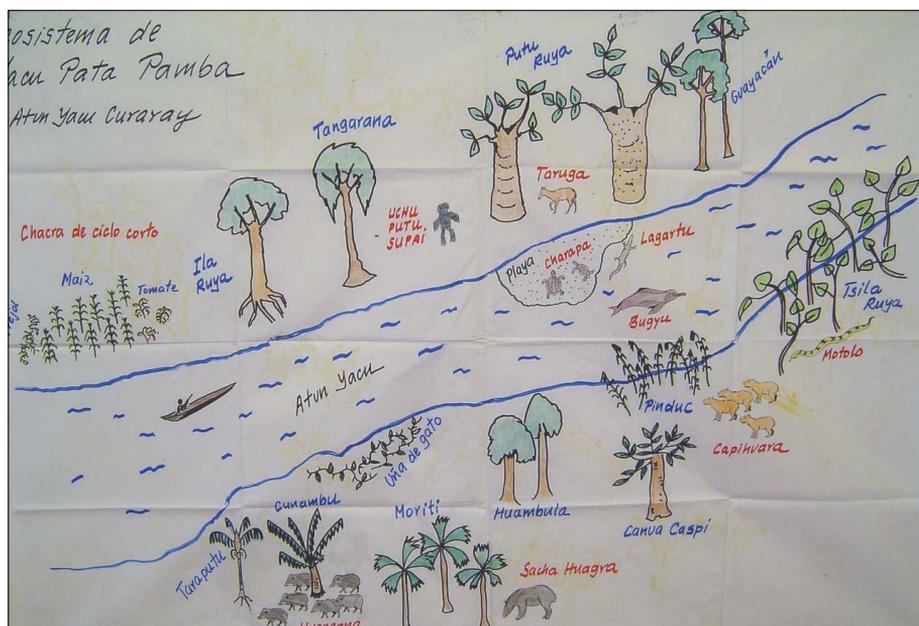


Figura 2. Mapa participativo del ecosistema yacu pata pamba, río Curaray, Pastaza, Ecuador, 2009. Fuente: archivo de campo, Alfredo Vitery.

aves que son recursos de caza. Asimismo, las tortugas y sus huevos, larvas de escarabajos y ranas son otros recursos valiosos de consumo en las comunidades.

El mapa ilustra también el ecosistema *yacu pata pamba*, que contempla las especies de flora predominantes (bosques de palma, bosques de ceibas, especies medicinales y especies útiles para la construcción), además las especies de fauna que se mueven estacionalmente en esta zona (como los tapires, sahinós, venados, capibaras y reptiles). Se reconoce también la chacra o granja familiar donde se cultivan especialmente especies de ciclo corto como el maíz, papachina, ají, tomate, etc. Se observa también las riberas y la playa del río principal identificando las especies que habitan en este medio y que son apreciadas para la alimentación como son la charapa y el lagarto. Desde la dimensión cultural del kichwa runa, se observa también la figura central de *Uchuputu Supay* como el ser protector que habita en este ecosistema. Los colores y formas aplicados en el mapeo simbolizan la existencia de la diversidad de especies en su medio natural, con Uchuputu Supay como el ser que sostienen la diversidad de vidas de este ecosistema.

El segundo mapa (Figura 3), ilustra la pamba que corresponde a los bosques de llanura no inundables y se ubica entre el bosque de colinas, (*urcuguna*), y el bosque aluvial, (*yacu pata pamba*). Estos bosques son cruciales para el sostenimiento y la reproducción de la avifauna. En este ecosistema predomina el *yana allpa*, suelos con alta concentración de nutrientes, que según la clasificación ancestral son las más aptas para las chacras o cultivos de las familias.

El ecosistema pamba refleja la alta diversidad de vida que lo integra. El contenido de este mapa muestra la presencia del ser Amazanga, como el ser generador del *sumak allpa*, la tierra de abundancia y de todas las vidas. En el contenido de este mapa se observa la alta diversidad de especies que caracterizan a este ecosistema, tanto vegetales/forestales (como el cedro, *calun calun*, *puca caspi*, *cupal*, *pinchi*, además de diversas especies de palmas, frutales y plantas medicinales propias de esta zona) como de aves (el paufil, la perdíz, loros, pajaros y águilas) y mamíferos (como primates, tapir, sahinós, armadillos, guatines roedores, tortugas terrestres y ranas). Los colores y formas aplicados en la etnocartografía corresponden a las características que tienen las especies en su medio natural. Entre la simbología ancestral diseñada en el mapeo también se destacan las figuras de Amazanga y de Uchutican que son seres considerados protectores de todas las vidas que habitan en este ecosistema.

Finalmente, *urcuguna* refiere a los bosques de colinas, no inundables, que forman pequeñas cadenas de poca altura delimitando las cuencas y subcuencas del territorio kichwa. Las partes altas son los sitios donde se originan la mayoría de las redes fluviales que aportan al caudal de los dos ríos principales, Curaray y Bobonaza. La vegetación varía en su composición, e incluye especies utilizadas

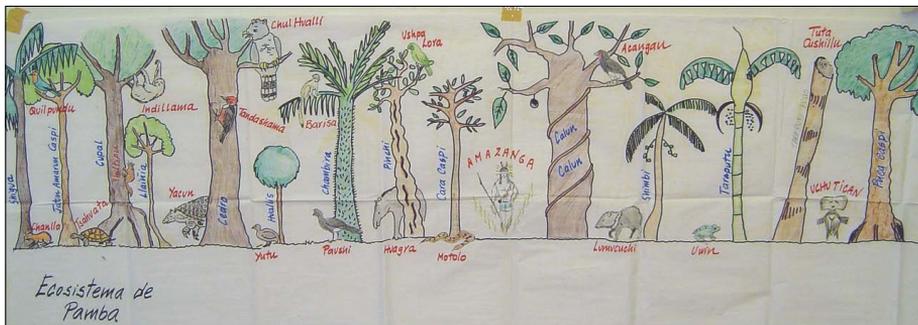


Figura 3. Mapa participativo del ecosistema de la pamba, Comunidad Nina Amarun, Pastaza, Ecuador, 2009. Fuente: archivo de campo, Alfredo Vitery.

por estos pueblos para la construcción de viviendas, usos medicinales y alimenticios. Los distintos *Urcu* son denominados con nombres ancestrales que revelan sitios sagrados o centros de sabiduría ancestral.

En el siguiente etnomapa (Figura 4), se identifican los principales elementos del ecosistema *urcu* donde se originan las vertientes hídricas del territorio en el territorio kichwa. Contempla también las especies vegetales y faunísticas predominantes de este hábitat. Entre las especies de flora se destacan las variedades de palmas (como el taraputu, chingu, shiwa, shiona, chinchu), cuyos frutos son utilizados para la alimentación y la madera en la construcción de viviendas. Se identifican también la variedad de plantas medicinales y especies frutales (como el pakay, lichivayu, cambi, uvillas) que son recolectadas para la alimentación familiar, así como la gran variedad de fauna en este ecosistema (aves como tucanes, papagayos, pavas de monte, perdices y paufiles, y fauna terrestre como la taruga (venado), lumucha (guanta), sacha huagra (tapir), sahinós, las tortugas terrestres y ranas). El ecosistema *Urcu* es considerado como la morada de *Amazanga*, el ser protector de las vidas del bosque.

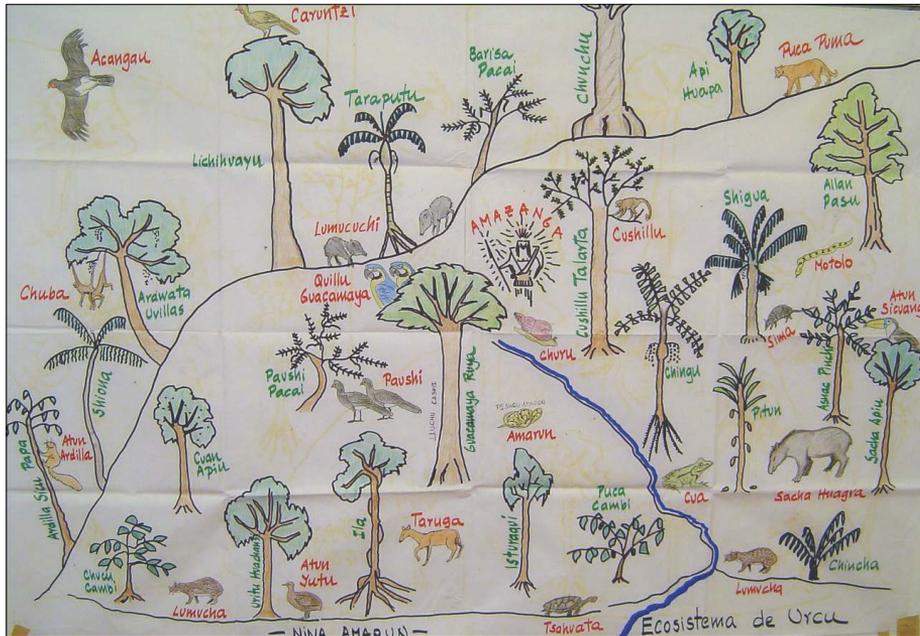


Figura 4. Mapa participativo del ecosistema *urcu*, Comunidad Nina Amarun, Pastaza, Ecuador, 2009. Fuente: archivo de campo, Alfredo Vitery.

La vida cotidiana de los kichwa de Pastaza ha estado siempre conectada con los yaku. Su gestión, uso y conservación se realiza mediante la aplicación del *Sacha Runa Yachay*. El levantamiento etnocartográfico de estos ecosistemas ha permitido valorar la importancia ecológica y la riqueza de la diversidad biológica en las subcuencas hidrográficas de su territorio. A partir de estos estudios se han establecido normativas comunitarias para la conservación y gestión de los recursos hídricos de las comunidades.

En el trabajo etnocartográfico, el rico conocimiento de los miembros de la comunidad permite el desarrollo de mapas prácticos e informativos. Así, los hombres cazadores contribuyeron con la información de los ecosistemas de la *sacha* (bosque) mientras que otros miembros de la comunidad que poseen un amplio conocimiento del *yacu* (sistemas acuáticos) compartieron sus conocimientos para mapear los sistemas lacustres del territorio. Las mujeres contribuyeron con su conocimiento sobre los ecosistemas agrícolas comunitarios y los ciclos fenológicos de fauna y flora de los ecosistemas de *sacha* y *yaku*. Los hombres y mujeres poseedores del conocimiento ancestral y conocedores de los ecosistemas frágiles y culturalmente importantes apoyaron en el mapeo de los entornos valorados como escenarios de aprendizaje del *Sacha Runa Yachay*.

A través de este proceso, profundamente colaborativo y colectivo, la etnocartografía ha permitido dimensionar espacialmente cómo fueron, cómo están y cómo serán en el futuro los territorios de las comunidades. Todo este proceso participativo de análisis mediante talleres ha permitido construir e implementar el Plan de gestión del territorio y los recursos naturales de la nacionalidad kichwa de Pastaza. Este es parte del Plan de vida kichwa, un plan basado en el respeto de los derechos colectivos y constitucionales del pueblo kichwa que articula las prioridades sociales, económicas y ambientales de las comunidades.

En la siguiente figura (Figura 5), se presenta un mapa de la zonificación territorial de la comuna kichwa San Jacinto del Pindo (Lamiña, 2014). Los principales elementos identificados en el mapa fueron estratégicamente seleccionados por la comunidad con la finalidad de establecer un diálogo horizontal con el estado, a fin de irrumpir con la normatividad, objetividad y lógica estatal en la concepción de sus territorios y bosques. Por ejemplo, las diferentes nociones de escala, georreferenciación espacial, límites, y la red vial se representan para promover un entendimiento compartido del espacio, pero también incluye símbolos culturales y rasgos geográficos denominados con los nombres en kichwa.

En el marco del estado nacional ecuatoriano, los planes de gestión territorial de las nacionalidades indígenas se sustentan en las disposiciones constitucionales que reconocen el derecho de estos pueblos a construir sus gobiernos territoriales

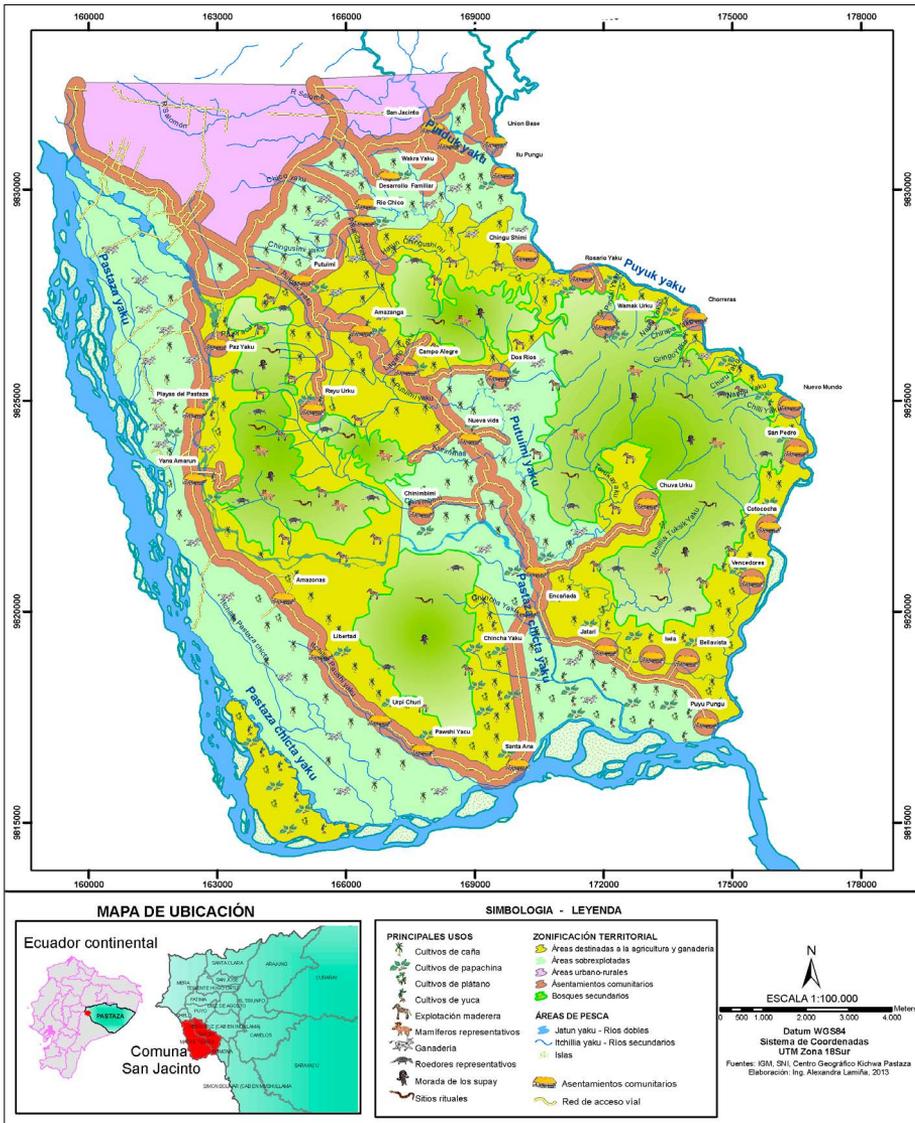


Figura 5. Mapa de la zonificación de la Comuna Kichwa de San Jacinto del Pindo, 2013. Fuente: archivo de campo, Alexandra Lamina.

autónomos dentro de sus territorios ancestrales. En este marco de planificación, la etnocartografía fue una herramienta metodológica significativa que proveyó de información necesaria para construir planes de manejo contribuyendo al afianzamiento de los procesos de gobernanza territorial, social y económica de las comunidades y pueblos indígenas. Con la etnocartografía, las comunidades se empoderaron en procesos de control y gestión de territorios mediante la planificación y organización económica de los recursos naturales, e impulsaron la construcción de la economía de la sociedad del *Sumak Kawsay* de comunidades y pueblos.

De forma específica, mediante el proceso etnocartográfico, las comunidades y pueblos lograron gestionar sus territorios comunitarios y sus recursos naturales desde la visión kichwa Amazónica. Las comunidades avanzaron en la investigación de sus recursos naturales para fortalecer la economía comunitaria para el *Sumak Kawsay* de sus habitantes a partir de la gestión, conservación y aprovechamiento de los recursos del bosque. Así también, las comunidades planificaron los asentamientos humanos desde una visión integral indígena de desarrollo sustentable, anexando legalmente territorios indígenas considerados como “baldíos”. Estos objetivos se enmarcaron en el ejercicio de derechos territoriales para gestionar y administrar los recursos naturales, territorios ancestrales y bienes comunitarios. De esta manera, las comunidades kichwa amazónicas están logrando gestionar su territorio y recursos como espacio vital para el ejercicio de derechos y la autodeterminación social, económica y cultural de sus comunidades.

En consecuencia, recomendamos que el proceso de la etnocartografía sea formalmente reconocido en las políticas de Estado como el método más apropiado para desarrollar planes de manejo territorial indígenas. Estos procesos deben tener un carácter vinculante en la planificación e implementación de los programas de desarrollo orientados a generar una planificación indígena kichwa en la amazonia ecuatoriana.

Conclusión: la etnocartografía y la autogestión territorial indígena kichwa

Nuestra etnocartografía se fundamenta en el concepto de la gestión integral del *Sacha Runa Yachay* (los saberes y el conocimiento ancestral). La etnocartografía es una tecnología que permite articular las visiones y los elementos orientadores del *Sumak Kawsay* (vida en armonía y equilibrio), el *Sumak Allpa* (bosques y territorios) y el *Sumak Mirachina* (economía comunitaria). Estos conocimientos y saberes ancestrales han permitido a los kichwa runa de Pastaza documentar y

mapear la historia de sus territorios y las transformaciones ocurridas en sus ecosistemas de *sacha* (selva), *yaku* (sistemas acuáticos) y su biodiversidad. Además, las modificaciones acontecidas en los procesos de construcción de los asentamientos comunitarios y sus prácticas de gestión y aprovechamiento de los recursos del bosque a través de los años.

En este proceso integral, el desarrollo de la etn-cartografía kichwa ha tenido una importancia trascendental en el ejercicio de los derechos, fundamentalmente en la defensa, legalización, planificación y gestión de los territorios y recursos naturales, y, en la construcción del plan de vida como nacionalidad indígena. En este sentido, esta cartografía se ha transformado en una herramienta de generación permanente de información y conocimiento directo de las nuevas realidades que viven las comunidades kichwa. Además, ha dado elementos de representación y organización espacial hacia nuevos horizontes en la planificación indígena y gestión del *Sumak Allpa* y del *Sumak Mirachina* garantizando la autosostenibilidad del *Sumak Kawsay* de las comunidades.

La elaboración de etn-cartografías es un proceso participativo que, a más de los recursos humanos técnicos, involucra principalmente a todos los miembros de las comunidades quienes son poseedores del *Sacha Runa Yachay*. Esta participación está presente en todos los procesos de diagnóstico, formulación de conceptos, visiones y objetivos; planificación e implementación del plan de gestión territorial y de recursos naturales comunitarios. Así, el proceso de construcción y aplicación de esta cartografía como elemento para desarrollar otras formas de gestión territorial ha permitido afirmar y ejercer derechos sobre el territorio y los recursos naturales comunitarios.

El manejo de la etn-cartografía no solo ha constituido una herramienta de diagnóstico y análisis de las realidades de las comunidades, también ha permitido planificar participativamente la visión del *Sumak Kawsay* de la nacionalidad kichwa de Pastaza. Asimismo, esta perspectiva cartográfica ha consolidado un proceso de ejercicio de derechos como pueblo mediante cuatro ejes estratégicos de acción: el primer eje es la construcción del Gobierno Territorial Autónomo, el segundo es la Gestión del Territorio y los recursos naturales, y el tercero es el plan del *Sumak Kawsay* y el cuarto es la gestión del *Sacha Runa Yachay*.

Consideramos que es importante dimensionar la contribución transformadora e innovadora del proceso de construcción de la etn-cartografía participativa, a partir del cual surgen igualmente nuevas visiones y propuestas otras desde las comunidades que aportan en la transformación integral de los procesos de gestión social, política, económica, cultural y ambiental de los pueblos indígenas y de la sociedad en su diversidad intercultural. Así, desde la perspectiva que he-

mos explicado aquí se perfilan aproximaciones participativas capaces de renovar y potenciar la gestión integral de los derechos de los pueblos indígenas y cimentar las bases del *Sumak Kawsay*.

Referencias

- COOTAD (Código Orgánico Organización Territorial Autonomía Descentralización; Organic Organization Code of Territorial Autonomy and Decentralization). (2010). Recuperado de oas.org/juridico/PDFs/mesicic4_ecu_org.pdf. Quito, Ecuador: Asamblea Nacional.
- IGM (Instituto Geográfico Militar). (1978). *Ley de Cartografía Nacional*. Recuperado de www.igm.gob.ec/work/files/LOTAIP_2014/pdf/leycartografianacional.pdf.
- INDA (Instituto Nacional de Desarrollo Agrario). (1964). Ley de reforma agraria y colonización. Quito, Ecuador: Talleres Gráficos Minerva.
- Lamiña, A. (2014). *Construcción participativa de la etnocartografía para la gestión integral del territorio y recursos naturales de la Comuna Kichwa San Jacinto del Pindo, Pastaza-Amazonía Ecuatoriana*. Tesis de licenciatura en la Universidad Técnica Particular de Loja, Ecuador.
- Lamiña, A. y Vitery, A. (2010). *Proyecto de construcción de la circunscripción territorial de la Nacionalidad Kichwa de Pastaza*. Puyo, Ecuador: Kichwa Organization of Pastaza.
- Vitery, A. (2002). *Diseño participativo de la comunidad kichwa Yana Yaku (Plan de manejo comunitario Yana Yaku)*. Puyo, Ecuador: Kichwa Organization of Pastaza.
- Whitten, N. E. Jr., Scott Whitten, D. y Chango, A. (1997). Return of the Yumbo: The Indigenous Caminata from Amazonia to Andean Quito. *American Ethnologist*, 24(2), 355-391.

Capítulo 6. Cartografía social y planeación territorial en Robles, Colombia

Carlos Alberto González

Fundación Funecorobles, Colombia

Introducción

Las comunidades negras de ascendencia cimarrona al sur del municipio de Jamundí en el departamento del Valle del Cauca, Colombia, surgieron a partir de la fuga de los esclavos de las grandes haciendas localizadas en el norte del departamento del Cauca. Se establecieron en las zonas ribereñas de los ríos donde asociaron sus técnicas de producción ancestral a los bosques, y lograron una efectiva productividad y conservación del entorno. La finca tradicional afro es la unidad de producción y sustento de la vida de las comunidades negras, espacio físico y social para la integración familiar donde se determina con autonomía qué producir y en qué momento hacerlo; allí cohabitan muchas especies vegetales productivas, como frutales asociados a maderables, plantas medicinales, mágico/religiosas y la fauna local de insectos, mamíferos, aves, reptiles y domésticos, que dan soporte a un sistema de asociación entre agricultura y grandes árboles maderables. Las fincas tradicionales se convirtieron en la expresión cultural de hacer y ser. Los cimarrones negociaron su libertad y la compra de tierras con sus esclavizadores formando las comunidades agrarias y acuícolas de hoy en día.

Durante el periodo comprendido entre 1996 y 1998, las comunidades afrocolombianas de Robles, Chagres, Quinamayo y Villapaz, ubicadas en la zona plana sur riverena del río Cauca, en el municipio de Jamundí, departamento del Valle del Cauca, fueron sujeto y objeto de un proceso de fortalecimiento organizativo dirigido por la Corporación Autónoma Regional del Valle del Cauca (CVC). La CVC contrató los servicios del colectivo interdisciplinario llamado Fundación La Minga (conocida como Fundaminga) constituido por cartógrafos, antropólogos y académicos para guiar y facilitar el proceso de fortalecimiento organizativo. La Fundación La Minga tenía para ese entonces una importante trayectoria acompañando procesos de ordenamiento territorial en poblaciones indígenas uti-

lizando la cartografía social como su herramienta metodológica principal (Fundación La Minga, 2000).

La cartografía social es nutrida por los postulados de la investigación acción participativa (IAP), la cual asume la investigación vinculada a procesos de construcción social rompiendo con el esquema positivista de la neutralidad del saber científico, lo que implica reconocer al otro como un interlocutor válido con un conjunto de saberes, como sujeto con el cual se comparte y con el cual conjuntamente se construye conocimiento. Desde esta perspectiva, la cartografía es entendida como la producción conjunta de conocimiento desde la comunidad. El diálogo intergeneracional y de género fundamentado en la cartografía social conllevan el surgimiento de mapas sociales que se convierten de cierta manera en salvaguardas de la memoria y enseñanza comunitaria para la conservación del territorio.

A través de este proceso participativo, la cartografía social fue introducida a las comunidades afrodescendientes del Valle del Cauca. Aunque el equipo no contaba con acceso a software cartográfico y otras tecnologías, la cartografía social demostró ser una metodología que permitió a los miembros de la comunidad pensar críticamente acerca del futuro, en el manejo de su territorio y cómo preservar de la manera más efectiva su cultura y su bienestar (Figura 1).

En este capítulo comparto nuestras experiencias en este proceso, discutiendo los resultados del mismo que aún dan forma a las comunidades en el presente y reflexiono sobre las fortalezas y limitantes de esta metodología. Como argumento aquí, la cartografía social no es un camino mágico que pueda inmediatamente resolver los diversos retos que amenazan el bienestar de los pueblos indígenas y afrodescendientes en Colombia. Al contrario, es un proceso que, cuando se lleva a cabo de manera correcta, facilita la construcción de una visión colectiva para el futuro.

La gestión tradicional de la biodiversidad en el Valle del Cauca

La región del Cauca cuenta con una población cercana a los 20 000 habitantes, 98% de la cual es afrocolombiana proveniente de diversas culturas africanas como: los lucumí de Nigeria, los congo y angola de la región bantú, los chamba de la costa de Marfil, del cual se deriva el actual vocablo chará; los carabalí de la costa de Calabar, los bambará de Malí, los guagui de Níger, los mondorgo del Congo, los mandinga del Sudán francés, los ararat y mina del Dahomey. También se conservan algunos apellidos de esclavos provenientes de otras partes del África, como: Viafara, Aponzá, Guazá, entre otros, derivadas de las etnias per-



Figura 1. Taller de cartografía participativa en Robles, Colombia, 2006. Archivo de campo: Carlos González. Fuente: Carlos González.

tenecientes a las culturas bantú y yurubá del occidente de África (Vargas, 2017, p. 83).

El grupo de pobladores que participó en el mapeo forma parte de una comunidad que tiene una antigua y rica tradición cultural que se remonta a los esclavos cimarrones, quienes formaron palenques de resistencia en la región desde la época de la independencia. En estos espacios organizaron comunidades económicamente autosuficientes y cultivaron expresiones culturales a través de la agricultura, la arquitectura, la artesanía, la oralidad, el arte y el folklore. Todas estas expresiones, al ser representadas en los mapas, dejaron entrever el complejo entramado de relaciones sociales. En la medida en que todo ser libre requiere de un asiento en la sociedad, hicieron del territorio su espacio de poblamiento y vida comunitaria, territorializaron los espacios de control social por espacios de vida comunitaria y autónoma (Vargas, 2017, p. 115).

Hasta mediados de 1990, estas comunidades afrocolombianas eran autosuficientes en un 80% en términos alimenticios, pues conservaban sus prácticas an-

cestrales, principalmente al cultivo sostenible de sus huertos tradicionales (entre 1 y 2 plazas, 6400 metros cuadrados) y a la pesca artesanal en las madrevejas o humedales, y en el río Cauca. La agricultura sustentable en comunidades cimarronas, como pueblos libres afrodescendientes que pagaron sus tierras a los hacendados y luego dividieron sus acciones en dinero, representaba amplios terrenos de fincas que siguieron siendo de propiedad familiar (Vargas, 2017, p. 114), proceso que dio vida a las plantaciones en policultivos con una amplia variedad de productos agropecuarios provenientes en gran medida de frutales como los cítricos (naranja, mandarina, limón) cacao, guanábana y plátano. El mapa social económico-ecológico del territorio que ubica Jamundí (Figura 2), en la zona plana al sur del valle del río Cauca, ilustra el intenso pero sustentable sistema de uso de la tierra: el color que predomina es el azul que representa los ríos, las quebradas y los humedales-madrevejas del río Cauca, que por siglos han fertilizado estas tierras.

Dos características fundamentales definen la vida en los confines meridionales de la municipio de Jamundí. Primero, este es un territorio ancestral de comunidades afrocolombianas que han mantenido su cultura viva a partir de la recons-

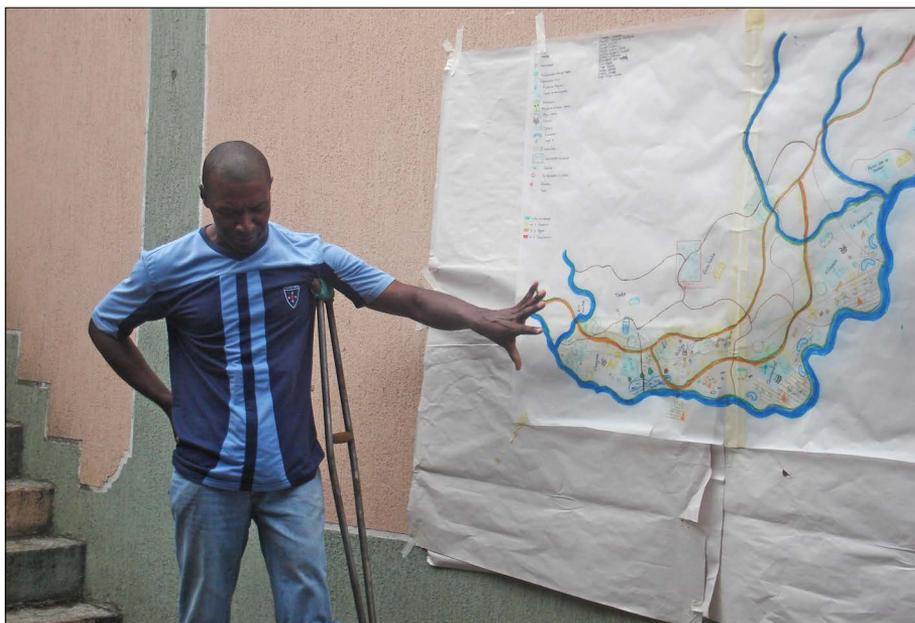


Figura 2. Mapa social que muestra las características ecológicas y económicas de Jamundí, Colombia, 2006. Fuente: Carlos González.

trucción permanente del imaginario cultural centrado en su espiritualidad, los lazos de parentesco y la reciprocidad social, nociones con las cuales han logrado construir su libertad desde los tiempos de la esclavitud. La otra, es la base físico-biótica sobre la cual esta cultura afrodescendiente construyó su territorio, que corresponde a dos de los ecosistemas más escasos y vulnerables en el país y en el mundo: los bosques secos y los humedales. Los pequeños reductos de bosque seco que permanecen en las zonas están, afortunadamente, bajo manejo comunitario. En esta zona los paisajes típicos son el agroecosistema finca tradicional afrodescendiente, los humedales-madreviejas, antiguos cauces del río, y el mismo río Cauca que, como “madre del agua”, permite la vida y el desarrollo de las comunidades en este territorio.

Las áreas antes mencionadas también son consideradas por la autoridad ambiental, Corporación Autónoma Regional del Valle del Cauca (CVC), como zonas de gran importancia ambiental. Por lo anterior, la Corporación, en conjunto con las comunidades, trabajó en la declaratoria de un área protegida según la Ley 165 de 1994, por constituirse de reductos de biodiversidad y garantes de la oferta de bienes y servicios ambientales para las generaciones actuales y futuras. Sin embargo, hay presiones y amenazas marcadas por la llegada del “progreso moderno” que tiene cuatro manifestaciones principales en Jamundí. Primero, el “progreso” se evidencia en las haciendas cañeras y ganaderas que han reducido en un 50% las tierras de cultivo en el territorio, obstruyendo el acceso a los humedales y contaminando el ambiente con prácticas inadecuadas como las fumigaciones aéreas y la descarga de aguas residuales sin tratamiento previo. Segundo, el “progreso” llegó con la agroindustria pesquera que cultivó extensivamente la “tilapia roja” entre los años 1990 a 1997, para lo cual enganchó masivamente mano de obra de las comunidades negras, por lo que, a su vez, muchas familias abandonaron sus parcelas. Tercero, el “progreso” de construcción del embalse o represa Salvajina, construida entre finales de la década de 1970 hasta 1985. Con la regulación de las aguas del río Cauca, que afectó directamente a las comunidades negras de Suarez-Cauca (Molano, 2017, p. 83), los humedales o madre-viejas, los cuales perdieron su conexión superficial con el río Cauca en detrimento de la sostenibilidad alimentaria de las comunidades. Finalmente, el “progreso” toma forma a partir de los valores “ciudadinos” inculcados fuertemente por la escuela, los cuales crearon una gran fisura cultural entre los jóvenes al debilitar su vínculo identitario con las comunidades y fomentaron la emigración siempre que tuvieron la oportunidad para hacerlo (Alianza Funecorobles, 2006).

Debido a estas presiones externas sobre las comunidades, la cultura y las prácticas tradicionales de uso de la tierra, de 2002 a 2003 varias organizaciones

de la comunidad en los pueblos de Timba, Chagres, Robles, Quinamayó, Villapaz y Guachinte desarrollaron un proyecto para recuperar el control del territorio y garantizar prácticas sostenibles de gestión de la biodiversidad en la región Jamundí. Estas organizaciones incluían Funecorobles (de Robles), Palenque Cinco (de Quinamayó), Corpo Villapaz (de Villapaz), las Instituciones Educativas Pbro. Horacio Gómez Gallo (de Robles), Luis Carlos Valencia (de Villapaz), y José María Córdoba (de Timba-Valle).

Con el desarrollo de dicho proyecto, mediante un ejercicio comunitario, se identificó que la seguridad alimentaria de la población de las comunidades afrodescendientes es menor del 20%, cuando hace aproximadamente 10 años atrás era cercana al 80%. Esto, asociado a la pérdida de un 40% del conocimiento tradicional para el uso de plantas medicinales, y a que las actividades ancestrales en torno a las fincas tradicionales son atendidas en un 99% por los mayores y adultos mayores (padre, madre y abuelos), ha dificultado la transmisión de la herencia cultural a la familia, en especial hacia los jóvenes, como se hacía hace 30 años. Tal vez y como era de esperar, considerando estas realidades, también aprendimos de los datos oficiales del censo agrícola colombiano para el municipio de Jamundí que la producción agropecuaria de subsistencia ha disminuido. En 2014, solo el 66.2% de las unidades de producción agrícola en el municipio de Jamundí, que el censo define esencialmente como todas las tierras dedicadas a la agricultura y la ganadería, se declaró que tenían al menos un lote dedicado al autoconsumo, frente al 86.2% del resto del Valle del Cauca y el 70.5% en todo el país (Censo Nacional Agropecuario, 2016). Estos datos nos mostraron que, si bien la agricultura seguía prevaleciendo en la región, cada vez menos granjas seguían métodos tradicionales de producción que garanticen la seguridad alimentaria de las comunidades afrocolombianas.

La cartografía social en la comunidad de Robles

La población de Robles, por su historia de tenacidad en la organización comunitaria en torno a los reclamos por los derechos a la tierra, fue escogida por la CVC y Fundaminga en 1998, para desarrollar los primeros ejercicios de cartografía social al sur del territorio del municipio de Jamundí. Durante las primeras convocatorias que Fundaminga hace a los talleres de trabajo la participación fue escasa, por lo cual los asistentes decidieron comprometerse a socializar el proyecto entre sus conocidos y regresar a los siguientes talleres con más participantes. De esta manera se logró una participación importante por parte de los docentes, estu-

diantes de últimos años de colegio, de las organizaciones de base y sociedad civil en general que de otra manera no se habrían involucrado en el proceso. Además, asistieron los adultos mayores, quienes contribuyeron al proceso con su memoria y rico conocimiento tradicional. En la primera fase de los talleres, las actividades se enfocaron en la elaboración de mapas a través de dibujos a mano alzada de la realidad de Robles. Poco a poco, sin embargo, se creó un mapa más completo que reflejó las distintas versiones de la realidad que emergió a través del diálogo generado por el ejercicio de mapeo.

La primera fase del proceso se trabajó a un ritmo riguroso durante aproximadamente tres meses. Cada siete días Fundaminga facilitaba un taller de trabajo de un día en el territorio. El trabajo no fue fácil, pero se logró a través de socializaciones a pequeños grupos de la comunidad, especialmente a los adultos mayores, maestros y jóvenes estudiantes de los últimos grados de la preparatoria, para que la comunidad se sintiera comprometida con el proceso. Cada semana, los miembros de la comunidad esperaban con interés debatir los descubrimientos realizados a través de la recopilación participativa de datos. Los talleres de mapeo, que fueron verdaderos ejercicios colectivos de construcción del conocimiento, se llevaron a cabo en diferentes lugares y diferentes horarios del día, dependiendo de la disponibilidad de los miembros de la comunidad. En muchas de las jornadas, sin los representantes de Fundaminga, las actividades se extendían hasta altas horas de la noche y de manera autónoma los miembros de la comunidad continuaban trabajando en el proyecto sin perder el entusiasmo por el mismo.

Los talleres tenían como característica el ser flexible en su estructura y duración, lo que permitió que los participantes propusieran cambios y que estos fueran incorporados durante el proceso. El entusiasmo que se generaba a medida que los participantes iban descubriendo la realidad de su entorno generó un ambiente de curiosidad y expectativa. Ello motivó a los participantes a realizar acciones como salir a las calles de Robles con sus mapas para verificar y complementar la información de casa en casa, lo que produjo una dinámica en la cual la mayoría de la comunidad participaba directamente del ejercicio. Se hicieron reuniones con docentes locales para socializar los avances del proceso y se invitaban a niños para participar en talleres de pintura.

Cuatro tipos de mapas, que se discutirán más detalladamente en las siguientes secciones, se desarrollaron durante estos talleres con cada una de las comunidades, las que crearon un mapa de cada tipo:

- Mapas ecológico-económicos. Delimitaron las parcelas familiares y muestran lugares que se han utilizado para cultivos; zonas de caza y pesca;

bosques y montañas, y áreas donde se pueden encontrar plantas medicinales, madera y semillas.

- Mapas administrativos-infraestructurales. Delimitaron todo nuestro territorio y muestran sus divisiones político-administrativas internas. También incluyen la ubicación de las viviendas; representaciones de las relaciones familiares entre las personas que viven en estos hogares; la ubicación de servicios públicos como escuelas, clínicas y empresas comerciales; edificios comunales y zonas para deportes y recreación, y zonas peligrosas.
- Mapas de redes relacionales. Ilustran las redes que tejen a la población de un territorio junto con lo que existe tanto dentro como fuera de cada red. Por ejemplo, los mapas de redes relacionales mostraron sitios donde se venden productos agrícolas, lugares donde se llevan a cabo prácticas culturales, sitios sagrados, espacios recreativos, sitios donde tienen lugar las fiestas tradicionales, y paisajes con belleza natural significativa
- Mapas de conflictos. Describen las relaciones de los miembros de la comunidad con la naturaleza; con el Estado, y con la minería, la madera, industrias del petróleo y la caña de azúcar. Estos mapas proporcionan una imagen vigorosa de los desastres socioambientales que enfrentan las comunidades.

Además, se trabajaron croquis y mapas de la situación presente o imagen actual no georeferenciados, del pasado o la memoria histórica y del futuro deseado.

Mapas económico-ecológico

Estos mapas ubicaron las áreas de importancia ambiental y productiva para la comunidad, destacando: las fincas tradicionales, los humedales, el río Cauca, micro negocios locales, vertientes naturales, la deforestación de las orillas de los ríos, las playas del río Cauca, contaminación por agroquímicos, debido a la fumigación de la caña de azúcar, el embalse Salvajina, la micro cuenca, y los sitios de recreación comunitaria, especialmente importante para la población joven, como cascadas y pozas como el Charco la Torre, Charco Redondo y las Dos Agüitas. También mostramos las pequeñas empresas locales en el mapa, ya que estas constituyen recursos importantes en términos de producción y consumo domésticos.

Estos mapas demuestran el gran valor ecológico y económico del afluente Robles al Cauca. No solo sirven como un área recreativa atractiva para los jóvenes, pues los mapas mostraron cómo es, también, la principal fuente de agua

para consumo doméstico, riego, recreación, alimentación del ganado, pesca, caza y suministro de leña de ramas caídas y árboles que crecen en el lecho del río. Durante el taller, los participantes adquirieron información importante que era previamente desconocida para los jóvenes. Por ejemplo, en una reunión, los ancianos explicaron que el caudal Robles solía correr a través de la comunidad en las décadas de 1940 y 1950, pero a medida que la comunidad se expandió, el curso del río se desvió. Además, representaron cómo las características físicas de las tierras comunitarias habían cambiado con el tiempo, el proceso de mapeo también generó conciencia sobre las nuevas prácticas económicas en la comunidad, reveló microempresas locales que ahora complementan la granja tradicional como unidades productivas para las familias de Robles. Ello incluye la venta de boletos de lotería, hojas de plátano, plantas medicinales y ramos florales hechos por familias locales.

También se integró en este mapa la represa Salvajina, embalse que fue construido en el municipio de Suarez en 1982 para regular el caudal del río Cauca y después se transformó para generar energía eléctrica. Aun así, a pesar de que estaba localizado fuera del territorio de Robles, se incluyó en el mapa debido a su impacto negativo en los humedales, granjas tradicionales y otras tradiciones culturales locales de las comunidades. El embalse bloquea el caudal natural del río Cauca, impidiendo que se desborde en la llanura de inundación durante los inviernos y deposite el rico limo que se necesita como fertilizante para las fincas tradicionales de la comunidad. La presa también impide que el río recargue los humedales, lo que es necesario para que el agua se oxigene y para que la población de peces se recupere. Esta intervención en los sistemas naturales de la zona afecta la seguridad alimentaria para la comunidad de Robles. Sin este fertilizante natural y estos productivos humedales, las familias dependen de los pocos alimentos que pueden producir en sus pequeños jardines. La presa aguas arriba del río Cauca se ha convertido así en un desastre socioambiental, causando erosión, pérdida de tierras y desplazamiento de las poblaciones pobres. Las comunidades cimarrón han perdido alrededor de 200 hectáreas de tierras de cultivo tradicionales debido a la erosión del río Cauca.

Mapas administrativo-infraestructurales

Este mapa proporciona un inventario de vivienda temporales y permanente tanto en zonas rurales como en áreas más desarrolladas de Robles, incluyendo los materiales de construcción utilizados y el número de pisos de cada estructura

(Figura 3). También mapeamos la ubicación de las instituciones locales y externas, así como los canales que facilitan la comunicación, como callejones, carreteras, senderos y áreas de cobertura de los servicios de infraestructura pública. Para aumentar esta información, realizamos un censo de población para entender mejor cómo ha cambiado la composición demográfica de la comunidad con el tiempo. Finalmente, se mapearon las áreas donde la comunidad ya se ha expandido, así como áreas potenciales para el crecimiento futuro, asegurándose de tener en cuenta las áreas de riesgo ambiental.

A medida que desarrollamos este mapa, aprendimos de los ancianos que el territorio comunal original solía ser más extenso de lo que la administración municipal de Jamundí había indicado. La razón de esta reducción de las tierras comunales fue el establecimiento de la firma Colapia S.A., una de las más importantes en cuanto a producción de tilapia roja a finales de la década de 1980 y principios de la de 1990. La empresa había proporcionado oportunidades de empleo, lo que había dado lugar a un aumento de los ingresos en los hogares y la sustitución de las estructuras tradicionales de adobe por viviendas construidas



Figura 3. Mapa administrativo-infraestructural de Jamundí, Colombia, 2006. Fuente: archivo de campo, Carlos González.

en ladrillo y cemento. Sin embargo, debido al establecimiento de la fábrica, los miembros de la comunidad abandonaron sus granjas tradicionales. Para ampliar los impactos negativos de este freno en la agricultura tradicional, la producción de tilapia también provocó cambios significativos en el ambiente local y sus sistemas acuáticos. Esta disrupción de las prácticas históricas de la agricultura tradicional no ha sido menos que un desastre social para la comunidad.

Mapas de las redes de relaciones

Para elaborar estos mapas de las redes de relaciones se identificaron y describieron los sitios de interés mítico y mágico/religioso en la comunidad. Entre ellos, el cementerio, como espacio de transición entre la vida y la muerte; la loma de la cruz (una notoria colina de importancia espiritual); las madres viejas o humedales, donde se realizaba el ritual del bunde, que es la adoración del niño muerto, el cual se coloca en una balsa con velas y se entrega a la madre naturaleza, y otros sitios de importancia para la historia y memoria afrocolombiana que incluyen, entre otros, la Candileja, El Duende, La Pata Sola y La Viudita (Figura 4). También se mapearon sitios a lo largo de caminos y senderos que deben evitarse por la noche debido a la presencia de espíritus de los muertos. Finalmente, localizamos lugares donde crecen plantas mágicas, así como los hogares de curanderos tradicionales.

Los participantes del taller de mapeo también identificaron comunidades vecinas como sitios donde se realizan prácticas culturales, tales como la adoración al niño Dios, que es una tradición en la comunidad negra de Quinamayó, realizada en febrero debido a que los esclavizadores solo permitían a los esclavos celebrar la navidad como proceso aculturado en este mes. Además, se identificaron los sitios de comercio de los productos ubicados en las ciudades cercanas: Cali, Jamundí y Santander de Quilichao. La comunidad de Robles contaba con un gran y diverso mercado, que fue poco a poco reemplazado por el de la comunidad de Timba, donde arribaba el ferrocarril. Sin embargo, la finca tradicional sigue proveyendo al mercado local de Robles pese a la presión que ejercen el monocultivo de la caña de azúcar, la pérdida de semillas tradicionales y la incursión de cultivos transitorios (como ají, maracuyá, papaya, guanábana denominados así por el gobierno a través de programas como Cadenas hortofrutícolas) que son problemas reales que amenazan la sostenibilidad de las fincas afrodescendientes y campesinas. Por tanto, el ejercicio de mapeo permitió a los miembros de la comunidad comprender mejor cómo la ruptura de los patrones comerciales tradicionales ha impactado en las comunidades cimarrón.



Figura 4. Mapa de la red relacional de Jamundí, Colombia, 2006. Fuente: archivo de campo, Carlos González.

Mapa de conflictos

Estos mapas fueron los productos cartográficos finales que las comunidades produjeron durante los talleres. En nuestras discusiones, los participantes identificaron dos acontecimientos históricos clave que condujeron a la transformación socioeconómica y ecológica de la región: 1) la construcción de la represa de propiedad estatal Salvajina en 1982 y 2) las prácticas de la empresa agroindustrial privada Piscifactoría Colapia, que funcionó de 1992 a 1997. Como se mencionó arriba, Colapia introdujo a la región la “tilapia roja”, una especie de pez de Indochina, que se cultivó extensamente a lo largo de un tramo de 20 kilómetros del río Cauca. Este mismo cauce, como se mencionó, fue manipulado y regulado por la presa Salvajina. Las piscifactorías proporcionaron empleo para alrededor de cinco mil miembros de la comunidad local, que se sintieron atraídos por este trabajo pues era más fácil y proporcionaba un ingreso más alto que las granjas

tradicionales. Sin embargo, este cambio condujo a una fuerte disminución en la producción local de alimentos, y cuando Colapia cerró en 1997, esos mismos cinco mil empleos se perdieron (Alianza Funecorobles, 2006).

Debido a la discusión en torno a estos dos eventos transformadores, los participantes del taller comenzaron a rastrear todos los conflictos que actualmente afectan a sus comunidades. Entre otros, se incluyeron las tensiones generadas alrededor de las cercas entre las fincas tradicionales y la llegada de nuevas enfermedades en los cultivos, especialmente en los económicamente importantes como el plátano y el café. En el debate también se abordaron desafíos por la falta de apoyo institucional, la ausencia de crédito y la ausencia de subsidios para los pequeños agricultores. Como último paso en el mapeo de conflictos, los participantes mapearon tramos de carreteras locales mal mantenidos.

Como resultado de este ejercicio cartográfico, los participantes del taller fueron capaces de clasificar los múltiples desafíos que amenazan su comunidad. Decidieron que los problemas más graves eran la falta de capacidad organizativa y la baja participación de los residentes en proyectos comunales. En relación con estas conversaciones, los participantes coincidieron en que para avanzar de la manera más efectiva era necesario: a) seguir un plan de etnodesarrollo para la comunidad, b) desarrollar proyectos para aumentar la autoestima y reducir la apatía entre los miembros de la comunidad, c) sensibilizar a la población sobre las normas de la comunidad, d) inspirar a los profesionales a compartir sus conocimientos con otros miembros de la comunidad, y e) desarrollar un plan etnoeducativo para motivar a los jóvenes locales a participar en actividades de organización comunitaria. Estos talleres de cartografía social, por lo tanto, fomentaron el desarrollo de mapas comunitarios, pero también facilitó discusiones cruciales, que a su vez sentaron las bases para futuros proyectos y esfuerzos en defensa del territorio afrocolombiano.

Conclusión

En última instancia, el proyecto de cartografía social sirvió para facilitar formas de planificación y conservación sustentadas en la comunidad y también condujo a alianzas con universidades internacionales para la producción colectiva de conocimiento. Como proceso participativo relacionado con la agricultura y la conservación, el proyecto también reforzó los esfuerzos para investigar más sobre algunas especies nativas notables en el área, incluyendo un tipo de zarigüeya llamada chucha común (*Didelphis marsupialis*) y la planta medicinal, condimentaria y mágico-religiosa llamada pipilongo (*Piper tuberculatum* Jacq.). En términos de

empoderamiento, el proyecto también abrió canales para el diálogo directo entre las comunidades y la CVC, proporcionando a los miembros de la comunidad un papel central en la planificación ambiental regional y la planificación municipal integral en Jamundí, así como el fomento de nuevas e importantes conexiones con otras organizaciones. De hecho, se debió en parte al proyecto de mapeo que pudimos bloquear el desarrollo de un relleno sanitario propuesto en Jamundí (el proyecto Pan de Azúcar). Creemos que también ayudó a que los miembros de la comunidad se movilizaran con éxito para proteger los humedales, entre ellos el de La Guinea. Por último, y en términos generales, nuestro proyecto de cartografía social alentó la participación de niños, jóvenes, adultos y ancianos en los esfuerzos para reconstruir la memoria histórica local y fortalecer la defensa del territorio y derechos afrocolombianos.

La cartografía social no es una panacea. La tecnología en sí misma no puede resolver la debilidad organizativa de las comunidades, ni puede producir por sí misma los proyectos y desenvolvimiento que las comunidades puedan imaginar. Sin embargo, nos permite como investigadores y coinvestigadores trabajar de forma colaborativa y humilde en línea con los planes y visiones futuras nacidas dentro de las comunidades con los que nos asociamos: visiones que pueden alinearse con diferentes entendimientos de cómo funcionan el tiempo y el espacio. De esta forma, se rompen las barreras que tratan de diferenciar entre los que “tienen conocimiento” y los que “no lo tienen”, dando lugar en cambio a nuevas formas de representación y conocimiento que operan fuera de estas restricciones.

Referencias

- Alianza Funecorobles. (2006). *Diagnóstico socioeconómico del territorio*. Cali, Colombia: Alianza Funecorobles, Palenque Cinco, Corpovillapaz.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE). (2016). *Censo Nacional Agropecuario 2014: Actividad agropecuaria y población en territorios de grupos étnicos del Valle del Cauca*. Bogotá: Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE).
- Fundación La Minga. (2000). *Diagnóstico socioeconómico de Robles (1998-2000)*. Cali, Colombia: Fundaminga y CVC.
- Molano, A. (2017). *De río en río. Vistazo a los territorios negros*. Bogotá: Penguin Random House.
- Vargas, M. D. (2017). *Territorialidad y familia entre sociedades negras del sur del valle del Cauca*. Cali: Universidad del Valle.

Parte III

Capítulo 7. Nueva cartografía social y práctica etnográfica

Alfredo Wagner Berno de Almeida

Proyecto Nueva Cartografía Social de la Amazonía, Universidad de Manaus, Brasil

Introducción: ciencias sociales y la nueva cartografía social

La investigación en ciencias sociales a menudo implica ir “al campo” para observar las actividades cotidianas de los “sujetos de la investigación”, como los miembros de las comunidades indígenas y tradicionales. Las implicaciones de dichas relaciones investigador-sujeto son reales y significativas, ya que el trabajo de campo ocurre en diversos espacios colectivos donde los agentes sociales se involucran de manera profundamente significativa en prácticas complejas. Además, estos diversos actores sociales pueden tener diferentes, y en ocasiones contradictorias, percepciones de los fenómenos espaciales a medida que construyen múltiples significados de los paisajes.

Es dentro de estos contextos sociales tan complejos donde se sitúa nuestro trabajo en la nueva cartografía social. El concepto de “nueva cartografía social” es más que una innovadora metodología para la investigación y práctica en ciencias sociales desarrollada en el proyecto de la Nueva Cartografía Social de la Amazonia (PNCSA), y se aparta de la prevaeciente comprensión occidental de la cartografía. En cambio, consideramos críticamente las posiciones sociales y políticas de los cartógrafos que construyen definiciones dominantes del territorio y sus límites en nombre del Estado y otros poderes externos. Al hacerlo, desafiamos cualquier ilusión de que la investigación en ciencias sociales, como la nuestra, pueda reproducir alguna vez una realidad empírica, “cognoscible”. La nueva cartografía social va más allá de la descripción simple de un territorio o la demarcación de límites en mapas, proponiendo ver la cartografía como práctica crítica para la defensa y control de territorios.

Por lo tanto, el uso que hacemos de la palabra “nueva” refleja cómo buscamos dar cuenta de las variadas percepciones del espacio y fomentar una pluralidad de significados para asegurar que nuestro trabajo se basa en el conocimiento situado

fundamentado en las realidades locales. El concepto de una “nueva” cartografía social sugiere movimiento y cambio constante, basado en nuestra comprensión del mapeo como un proceso político moldeado por realidades sociales en lugar de un “objetivo”, lo “empírico”, un método “normativo” y “positivista” de las ciencias sociales.

Investigación en ciencias sociales, movilización colectiva y nueva descripción

Al desplegar la cartografía para iluminar el conocimiento situado, vemos los mapas como medios que facilitan encuentros que pueden dar lugar a nuevas formas de pensar. Como Pierre Bourdieu (1999) argumenta, las “confrontaciones” de experiencias y reflexiones tienen lugar en todos los aspectos de la vida social y se derivan de las diferentes perspectivas asociadas a diferentes posiciones sociales. Tal enfoque en la comprensión de las formas en que las personas experimentan y perciben el mundo que les rodea significa una “nueva descripción”: un nuevo tipo de investigación en ciencias sociales que se asemeja a la etnografía en la búsqueda (aunque de manera limitada) de describir la vida social de los pueblos y comunidades clasificadas como “tradicionales” a través de entrevistas y observación directa. Ya que, a pesar de la marginalización política a la que están sujetas las comunidades tradicionales, estas demuestran una conciencia profunda del espacio dentro de sus límites territoriales y son plenamente capaces de describir y reproducir este conocimiento.

La “conciencia” de fenómenos como los límites geográficos emerge en dos dimensiones distintas: la dimensión física, donde el conocimiento se sitúa en lo territorial y la dimensión psicológica, donde se sitúan la autoconciencia y la geografía cultural. Como describo aquí, los agentes sociales demuestran explícitamente su conciencia territorial a través de las demandas que hacen al Estado. Este acoplamiento del conocimiento, derivado de la realidad física y la conciencia psicológica, desafía las clasificaciones basadas en la identidad y el territorio que históricamente ha sido impuesta por las potencias coloniales y reproducida a través de mecanismos como censos, registros, códigos legales y mapas. En otras palabras, la creciente conciencia en las comunidades tradicionales, expresada a través de acciones colectivas y a través de procesos de formación de identidad, se encuentra actualmente en creciente tensión con las categorías más simplistas y racializadas de identidad, como definiciones de “negro”, “amarillo”, “blanco” o “marrón” que se utilizan en el censo nacional.

En Brasil, este desafío a las categorías racializadas de las comunidades tradicionales se deriva de un intenso período de movilización política en la década de 1980, que generó el surgimiento de nuevos movimientos sociales, así como la formación de nuevas categorías de identidad. Como resultado, se produjeron importantes expresiones colectivas identitarias durante las deliberaciones de 1986-1987 en la Asamblea Nacional Constituyente, que posteriormente se incorporaron a la Constitución Federal (1988). Así, las comunidades tradicionales reflexionaron sobre su relación con el Estado durante este período y demostraron un profundo conocimiento de sus derechos constitucionales.

Una porción importante de investigadores ven estas acciones colectivas como tentativas hacia la construcción de unidades políticas formalizadas, institucionalizadas e integradas en redes que pueden facilitar el diálogo permanente con el Estado y con otras unidades colectivas. Aún más, a través de los “efectos agregados” (Céfaï, 2007, p. 8) de las acciones colectivas, la importancia de tales movimientos por los derechos étnicos y territoriales va más allá de las demandas de reconocimiento por parte del Estado. En cambio, tales acciones colectivas buscan impulsar una creciente autoconciencia, que a su vez se convierte en la base para todo, desde la solidaridad política y las nuevas formas de relaciones políticas, hasta una agenda compartida para realizar reclamos ante el Estado y la comprensión común de los límites territoriales colectivos.

En otras palabras, al reconocer la lucha del Otro como aquella vinculada a la propia, cada individuo es capaz de reconstituir su historia y re-imaginar su propio “origen”. Esta comprensión de la identidad individual, filtrada a través del marco de la experiencia colectiva, proporciona la base para la cohesión del grupo, que a su vez es el precursor de la acción política. A medida que se replantean sus historias, los pueblos tradicionales, que son agudamente conscientes de sí mismos y se encuentran hombro con hombro en la lucha por la acción transformadora, se ven cada vez más a sí mismos como parte de un todo que se moviliza en torno a un propósito y una lucha comunes. Este sentido que adquiere la legitimidad política les permite producir nuevas historias colectivas e imaginar futuros alternativos. Además, la expansión de este sentido de legitimidad también facilita la representación de paisajes significativos y nuevas comprensiones críticas de las relaciones espaciales y sociales entre lugares naturales y entornos construidos, dando lugar así a una “nueva descripción” de los territorios colectivos. Aunque, a medida que las comunidades tradicionales desarrollan estrategias colectivas, estas siguen siendo conscientes de sus diferencias y de sus intereses particulares. Debido a esto, los mapas situacionales producidos dentro del contexto de tales movilizaciones reflejan la diversidad social y los múltiples puntos de vista de los partici-

pantes, así como una experiencia compartida de lucha y un reconocimiento de la naturaleza tanto divergente como colectiva de las realidades locales.

La política del territorio y la identidad

En Brasil, el trabajo en cartografía social toma en cuenta la Constitución de 1988 y el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), los cuales sirven de base jurídica para las reivindicaciones de derechos perseguidos por los pueblos y comunidades tradicionales (Decreto, 2010). Aprovechando estos instrumentos jurídicos, las comunidades tradicionales han sido capaces de movilizarse en defensa de sus territorios mientras se confrontan a los argumentos que sus opresores han utilizado históricamente para justificar las desigualdades en la asignación de recursos. Desde la década de 1980, los pueblos indígenas y tradicionales de Brasil se han centrado en consolidar sus derechos al acceso a recursos naturales y perseguir usos comunes de la tierra, al mismo tiempo que han fortalecido sus demandas por títulos de propiedad y presionado por la demarcación más efectiva de espacios ocupados tradicionalmente.

Al vincular sus reivindicaciones por las tierras de ocupación tradicional con expresiones de “identidades tradicionales” colectivas, estos movimientos sociales persiguen lo que Hobsbawm y Ranger (1983) refieren como “invención de la tradición”. Es decir, pueblos indígenas y quilombolas,³⁰ *quebradeiras de coco babaçu*,³¹ habitantes de los ríos (*ribeirinhos*), *faxinalenses*,³² y otras identidades colectivas, han ganado mayor visibilidad al vincular sus formaciones identitarias con sus luchas económicas. Al hacerlo, sus reivindicaciones territoriales se han convertido en parte integral de su autoconciencia a medida que construyen una identidad colectiva y rechazan, al mismo tiempo, las clasificaciones impuestas sobre su cultura inventadas por el censo brasileño. Por lo tanto, estos procesos se vuelven codependientes: la movilización política en torno a un territorio concreto es fun-

³⁰ Descendientes de comunidades afro-diaspóricas formadas por esclavos que escaparon de sus dueños. Véase Pereira (2022) en este volumen.

³¹ “*Quebradeiras de coco Babaçu*” son mujeres indígenas y campesinas de Brasil que recolectan y “rompen” cocos de babaçu para aprovechar la carne y la cáscara en una variedad de usos en la agricultura sostenible y otras actividades económicas.

³² Los *faxinalenses* son campesinos tradicionales de la región centro-sur de Paraná que siguen un sistema de producción comunal, incluido el uso común de la tierra para la producción animal y la conservación ambiental.

damental para consolidar las identidades colectivas de los pueblos tradicionales, y estas formaciones identitarias, a su vez, aseguran la reproducción física y social de estas comunidades al interior de sus territorios.

Como sostiene Edward Said (2012), las movilizaciones sociales como las que siguen los pueblos tradicionales e indígenas de Brasil buscan definir lo que realmente es o no es “tradicional” al establecer límites sociales y delimitar sus ámbitos espaciales. Desde esta perspectiva, la nueva cartografía social parte de narrativas históricas que insisten en la preponderancia de la continuidad entre el presente y el pasado. Así, dado que esta persistencia es parte del imaginario en gran parte de las tradiciones inventadas, la nueva cartografía social produce descripciones etnográficas que celebran la diversidad cultural al romper con las nociones lineales del tiempo.

La cartografía social, entonces, tiene sus raíces en la movilización política de los agentes sociales marginados (Pudal, 2009, p. 187) y se basa en lo que algunos estudiosos se han referido como el “arte de la resistencia” (Scott, 2008), que, junto con el concepto de la “cultura de resistencia” (Said, 2012), nos permite comprender mejor las acciones políticas de los grupos marginados, que a menudo tienen lugar en dominios rara vez reconocidos como políticos. Desde esta perspectiva, la vida política no se asocia meramente a lo oficial o a lo asimilado a formas político-organizativas con centros gubernamentales, miembros, estatutos, asambleas generales, y similares. También emerge de los grupos, comunidades, pueblos, y otras unidades de movilización que buscan construir nuevas relaciones y prácticas políticas a través de una nueva descripción de sus propias realidades.

Al perseguir sus reivindicaciones políticas por medio de tales unidades de movilización, las comunidades tradicionales están liderando el camino hacia una nueva comprensión de lo político. En particular, al politizar lo “tradicional”, las comunidades indígenas y tradicionales rompen con conceptualizaciones lineales del tiempo. Estas movilizaciones permiten la articulación de posiciones políticas basadas en el arraigo local unido a la conciencia ambiental, haciendo posible vincular las reivindicaciones económicas con las luchas identitarias. Como sugiere Said (2012), una cultura de resistencia se basa en reclamar, renombrar y rehabilitar la tierra, lo que a su vez fomenta nuevas formas de pensar y reivindicar demandas por derechos.

Surgimiento de una “nueva” cartografía social

La cartografía social tiene el potencial de dar forma a nuevas maneras de pensar el espacio e innovar las prácticas políticas, promoviendo una concepción de la

tierra y la producción de fronteras fundamentadas en organizaciones igualitarias más que en las jerarquías de poder. Sin embargo, las agencias estatales también se han apropiado del concepto de cartografía social para justificar sus aproximaciones a la demarcación de tierras y mostrar su supuesto respeto a los pueblos y comunidades tradicionales. Esto es profundamente problemático, ya que los procesos de mapeo deben basarse en una honda conciencia de los límites territoriales y las luchas políticas para producir “conocimiento útil”. En caso contrario, el proceso de mapeo puede conducir a la aceptación arbitraria de los derechos territoriales como son definidos por criterios oficiales más que por la propia comunidad. Debido a esta equivocada apropiación, en 2004 elegimos caracterizar el enfoque del PNCSA como una “nueva” cartografía social. Al hacerlo, tratamos de distinguir nuestro trabajo a partir del mapeo aparentemente participativo realizado por el Estado, destacando nuestra perspectiva crítica y nueva sobre la cartografía social.

Un ejemplo de las maneras en que la nueva cartografía social destaca los múltiples entendimientos a través de confrontaciones cartográficas se evidencia en el trabajo realizado en la comunidad indígena de Nossa Senhora do Livramento, ubicado en la Reserva de Desarrollo Sostenible de Tupé en el Amazonas brasileño (Figuras 1 y 2). El proyecto de mapeo en esta comunidad tenía como objetivo dar visibilidad a los Juegos Interculturales que se celebran anualmente en Livramento. Estos propician un espacio para presentar y preservar danzas, historias y otras prácticas simbólicas tradicionales que están actualmente amenazadas en esta zona de la Amazonía. Al trascender el sentido ordinario del término “cartografía” y evitar la simbología cartográfica tradicional y el sistema de coordenadas cartesianas, los talleres de mapeo contribuyeron a la lucha por el reconocimiento y la expresión cultural al proporcionar una nueva descripción de la comunidad (Figuras 3 y 4).

Un segundo proyecto surgió de las amenazas que enfrentan las comunidades *ribeirinha* a lo largo del río Tapajós debido a la construcción del Complejo Hidroeléctrico Río Tapajós. El objetivo de este proyecto de mapeo, que se desarrolló a través de una serie de talleres en 2015, fue documentar la historia social y usos de los recursos de los residentes de Pimental en apoyo a las demandas por sus derechos a la tierra. Los pescadores y otros residentes de Pimental participaron activamente en la definición de lo que era pertinente incluir en el mapa de sus tierras, asegurando así que derivaran directamente de sus propias realidades locales y experiencias (Figuras 5 y 6). La vida en estas tierras tradicionalmente ocupadas no es estática e inmutable, al contrario, es profundamente dinámica en su naturaleza, y la nueva cartografía social proporcionó a los pescadores un



Figura 1. Taller de cartografía social en Nossa Senhora do Livramento, Brasil, 2018. Fuente: archivo de campo, Murana Arenillas Olivera.



Figura 2. Taller de cartografía social en Nossa Senhora do Livramento, Brasil, 2018. Fuente: archivo de campo, Murana Arenillas Olivera.



Figura 3. Mapa social a mano alzada de Nossa Senhora do Livramento, Brasil, 2018. Fuente: archivo de campo, Murana Arenillas Olivera.

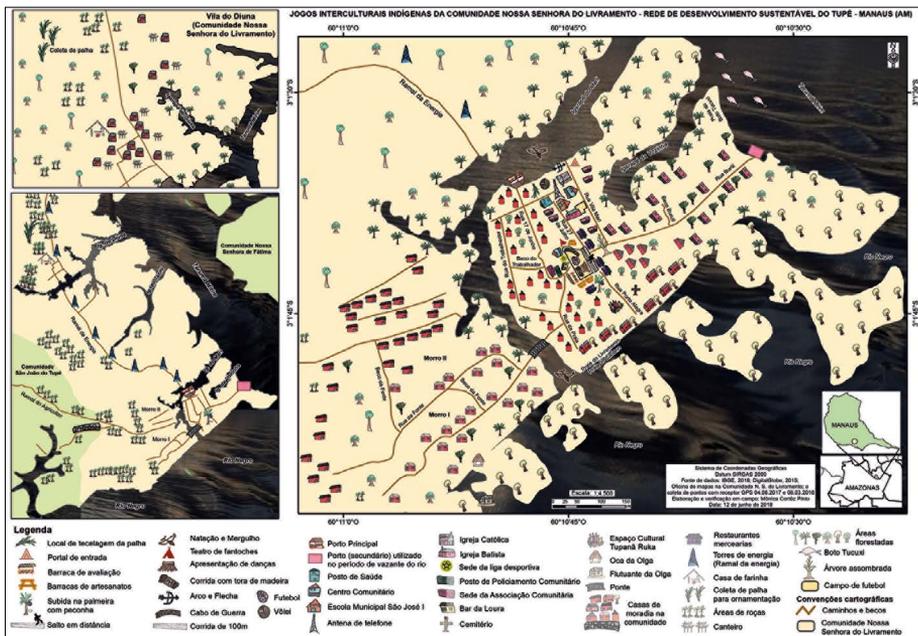


Figura 4. Versión final de un mapa social de Nossa Senhora do Livramento, Brasil, 2018. Fuente: archivo de campo, Mónica Cortez Pinto.

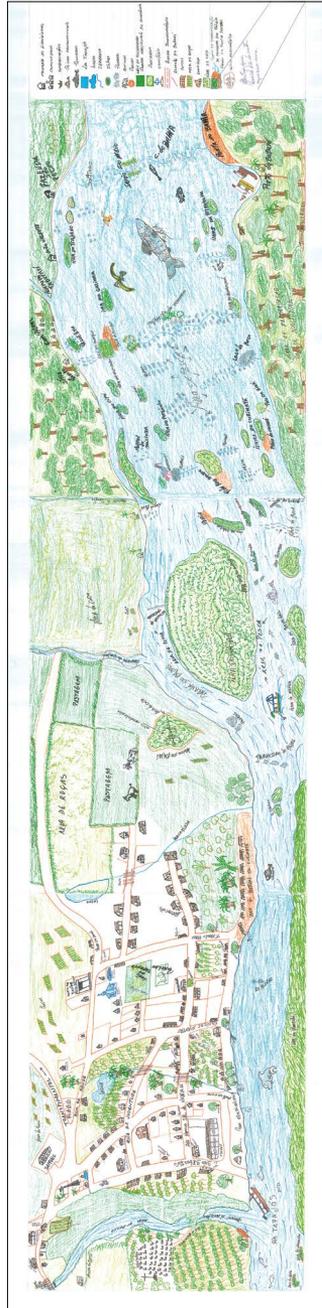


Figura 7.5. Mapa social a mano alzada del uso de la tierra, Pimental, Brasil, 2015. Fuente: archivo de campo, Gabriel Locke.



Figura 7.6. Mapa social a mano alzada de la comunidad, Pimental, Brasil, 2015. Fuente: archivo de campo, Gabriel Locke.

medio de análisis crítico en su lucha contra los intereses estatales y privados que impulsan el desarrollo del complejo hidroeléctrico.

Estos proyectos ejemplifican cómo los pueblos y comunidades tradicionales son incorporadas al proceso de producción de conocimiento, fomentando relaciones en la investigación que han llevado a “nuevas descripciones”. Desafiando los enfoques dominantes en la cartografía oficial/estatal y, al desarrollar lo que llamamos una “nueva” cartografía social, hemos cambiado fundamentalmente nuestras formas de pensar el espacio en la investigación en ciencias sociales. Hemos sido capaces de forjar nuevas relaciones de investigación, utilizando el poder de la cartografía social para describir y analizar realidades complejas y en evolución.

Referencias

- Bourdieu, P. (1999). Understanding. En *The Weight of the World* (pp. 607-626). Stanford, CA: Stanford University Press.
- Céfaï, D. (2007). *Pourquoi se mobilise-t-on? Les théories de l'action collective*. Paris: Éditions La Découverte.
- Decreto de la Secretaría de Patrimonio de la Unión (SPU). (2010). *Diario Oficial da União*, No. 89 del 15 de abril de 2010 (pp. 91-92). Brasilia: Gobierno Federal brasileño.
- Hobsbawm, E. y Ranger, T. (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pudal, B. (2009). *Un monde défait: Les communistes français de 1956 à nos jours*. Paris: Éditions du Croquant.
- Said, E. W. (2012). *Culture and Imperialism*. New York: Random House.
- Scott, J. (2008). *La domination et les arts de la résistance*. Paris: Éditions Amsterdam.

Capítulo 8. Cartografía social y las luchas por las tierras indígenas multiétnicas y urbana. El caso de Beija-Flor Aldeia en Rio Preto da Eva, Brasil

Emmanuel de Almeida Farias Júnior

Programa de Posgrado en Cartografía Social y Política en el Amazonas, Universidad Estatal de Maranhão, Brasil

Introducción

A partir de la década de 1950, los pueblos indígenas que habitaban áreas urbanas en Brasil comenzaron a formar *aldeias*, esto es, comunidades o “asociaciones” indígenas. Aunque estos grupos eran muy diferentes entre sí, a menudo hablantes de lenguas mutuamente ininteligibles entre sí y manteniendo distintas prácticas culturales, se unieron por medio de luchas compartidas por el territorio y las reivindicaciones colectivas de la identidad indígena. Este fenómeno fue informado por primera vez en la obra clásica de Roberto Cardoso de Oliveira sobre la Terêna (1960, 1968); estudios más actuales incluyen la investigación de Silva (2001), Santos (2008, 2016), y Maximiano (2008), entre otros.

Este capítulo describe el caso de Beija-Flor, un territorio indígena urbano de cuarenta y dos hectáreas en el municipio de Río Preto da Eva, situado a ochenta kilómetros de Manaus, en el norte de Brasil. Beija-Flor fue cedida a los indígenas de Río Preto en 2008 a través de una ley de despojo municipal; aun así, los ocho grupos indígenas que viven en la *aldeia* siguen luchando para proteger su territorio urbano. En este texto me centro, particularmente, en el uso de la cartografía social para avalar con éxito sus reivindicaciones territoriales, mientras negocian internamente conflictos y hacen frente a las presiones causadas por la expansión urbana, así como a los intentos de expropiación de tierras. Igualmente, discuto un proyecto desarrollado a través de una colaboración entre la comunidad y el Proyecto de la Nueva Cartografía Social de la Amazonía (PNCSA) (Almeida, Sales, Lima *et al.*, 2008), que ilustra cómo las comunidades indígenas urbanas utilizan la cartografía social como una herramienta de lucha por la justicia espacial y el reconocimiento.

Personalmente, he seguido de cerca la movilización étnica de los indígenas de Beija-Flor durante quince años, inicialmente como estudiante en la Universidad Federal de Amazonas y posteriormente como investigador con el PNCSA. Dado que mi responsabilidad como científico social no ha terminado con el proyecto descrito aquí, sigo apoyando a la comunidad como asesor en proyectos de desarrollo comunitario como la reforestación, la apicultura, la producción de hortalizas y la construcción de espacios comunitarios para reuniones y rituales. En 2006, cuando me incorporé al PNCSA, la lucha indígena por el reconocimiento territorial legal ya llevaba más de una década. Durante mi trabajo con las comunidades fui testigo de los dramáticos acontecimientos que afectaron a los residentes de Beija-Flor. Los pueblos indígenas sufrieron intimidación y amenazas de muerte, las vías fluviales fueron contaminadas, sus tierras fueron invadidas y sus viviendas fueron destruidas. Debido a estas amenazas inminentes y existenciales a su territorio, Fausto Andrade, el líder del grupo indígena Sateré-Mawé en Beija-Flor, invitó al PNCSA a desarrollar un taller de mapeo participativo con el objetivo final de producir un mapa indígena para ser difundido en el sitio web de PNCSA (Beija-flor Ethno-environmental Association, 2008). A pesar de que me desempeñé como investigador principal, la premisa del proyecto fue forjar una relación equitativa con los residentes basada en responsabilidades compartidas y coautoría. Es decir, se buscó romper con la dicotomía tradicional investigador/sujeto, intentando que los vecinos de Beija-Flor también se sentirían protagonistas y autores en este proceso.

Historia de Beija-Flor

De acuerdo con Farias Junior (2009), la primera comunidad indígena en Beija-Flor, conocida como Beija-Flor I, fue formada entre 1997 y 2007 por ocho grupos étnicos: Tukano, Sateré-Mawé, Dessana, Mura, Arara, Mayuruna, Baniuwa y Baré. El fundamento jurídico para una comunidad indígena tan formalmente organizada y compuesta por distintos pueblos surgió en la década de los noventa, cuando los acuerdos políticos interétnicos iniciales fueron establecidos en un esfuerzo por minimizar las posibles diferencias y conflictos internos. Se utilizaron dos estrategias en particular para consolidar la comunidad y transformarla en un espacio de apoyo para distintos grupos étnicos. La primera consistía en agrupar elementos culturales dispares bajo un marco común, formando así una identidad colectiva como pueblos indígenas. Esta estrategia estaba orientada a los residentes de la ciudad de Río Preto da Eva, con miras a proyectar un frente único y un

reclamo territorial común. La segunda estrategia consistió en formar unidades familiares basadas en grupos étnicos, lo que se reflejó en la división del trabajo dentro de la comunidad. Después de la exitosa consolidación de Beija-Flor I, los líderes indígenas comenzaron a movilizarse en otras comunidades indígenas del mismo municipio para formar otras *aldeias* similares. Finalmente, dos comunidades nuevas surgieron en las orillas de la parte baja Río Preto y Río Urubu en Río Preto da Eva, tomando los nombres de Beija-Flor II y Beija-Flor III.

Sin embargo, a pesar de la cuidadosa planificación, surgieron tensiones entre los diferentes grupos, como lo relató el jefe Fausto Andrade del Sateré-Mawé:

Al comienzo de la fundación de la comunidad Beija-Flor, como se invitó a varios parientes de diferentes etnias, tuvimos algunas dificultades con la comunicación, siendo de diferentes tribus, con diferentes idiomas. ¡Así que también tuvimos un problema con la comunicación! Pero poco a poco, tratamos de superarlo, de entender a cada familiar, sus pensamientos también. Y había algunos problemas que las tribus tenían con las de otras etnias; decían: “La mía es más fuerte, la mía es mejor, la tuya es más débil. Soy un buen pescador, soy un buen cazador, ¡no eres como yo!” Así que tuvimos este tipo de conflicto, este problema al principio. Pero después, empezamos a entender y respetar cada decisión de los familiares (jefe Fausto Andrade, 33 años, etnia Sateré-Mawé).

En Beija-Flor, los conflictos internos a menudo terminan sin una resolución o con un acuerdo para no buscar una solución. De lo contrario, una de las partes involucradas en el conflicto tendría que retirarse de la zona, lo que haría que el grupo se debilitase y hubiera escasez de trabajadores. En los raros casos en los que una familia tenía que abandonar la zona, se le pidió a la Fundação Nacional do Índio (FUNAI, la agencia nacional responsable de asuntos indígenas) que llevara a cabo el “traslado” de la familia. Sin embargo, tales conflictos internos tienden a disiparse cuando las comunidades se enfrentan a amenazas externas, lo que hace que grupos rivales se unan para proteger los recursos naturales que garantizan su reproducción física y social.

La unidad entre los grupos indígenas en Beija-Flor surge de la construcción de una identidad colectiva como pueblo indígena. Esta “alineación política” (Cohen, 1978) entre distintos grupos étnicos no significa la renuncia a las identidades étnicas; por el contrario, este tipo de organización situacional proporciona un medio para establecer una diferencia con el Otro a través de la reconstitución de una etnicidad distinta (Barth, 2000). Como argumenta Barth (2005, p. 15), la etnicidad representa “la organización social de las diferencias culturales.” En

el caso de Beija-Flor, el alineamiento entre distintos pueblos indígenas ha producido una nueva conceptualización de la indigeneidad y un nuevo sentido de pertenencia. La identidad como pueblos indígenas se ha configurado como una “unidad de movilización” (Almeida, 2006), permitiendo que diferentes grupos étnicos se unan en una nueva forma de organización política durante la lucha por el territorio. Al mismo tiempo, los residentes en estas comunidades permutan entre diferentes formas de representación, reflejando, a veces, su identidad como pueblo indígena y otras veces reflejando las particularidades de su grupo étnico. Como presento a continuación, durante el taller de mapeo, apoyado por el PNCSA, los grupos indígenas consideraron cuidadosamente cómo representar narrativas unificadas sobre lo indígena al tiempo que se mostraban también distintas identidades étnicas en sus mapas.

Según Oliveira, “la clasificación genérica de indio o indígena a través de la misma relación política (tutela protectora y de orfandad) establecida con el Estado brasileño, uniformiza, para efectos jurídicos y administrativos, colectividades portadoras de tradiciones culturales tan radicalmente diferentes entre sí (y nosotros), como el universo grecorromano lo es de la civilización árabe o china” (Oliveira, 1999a, p. 155). También, según Oliveira (199b), esta dinámica social de identidad y reorganización territorial “se convierte en una colectividad organizada, formulando su propia identidad, instituyendo mecanismos de decisión y representación, y reestructurando sus formas culturales” (Oliveira, 199b, pp. 21-22).

Podemos reflexionar desde esta “situación social”, sobre la propia designación de “comunidad”, para relativizar nociones inspiradas en Tönnies, Durkheim y Weber. Se evidencia concretamente, en el caso aquí analizado, que la “comunidad” no es un tipo de “comunidad homogénea”, o un “organismo armonioso”. Entendemos el término “comunidad” como instrumento de análisis y en sentido relacional, siguiendo a Gusfield (1975).

Conflictos sobre el reconocimiento de las tierras indígenas Beija-Flor

La propiedad de 41.63 hectáreas donde ahora se encuentra Beija-Flor I perteneció originalmente al comerciante estadounidense Richard Melnyk, quien, según los residentes de la comunidad, les otorgó verbalmente los derechos sobre la tierra a principios de la década de 1990. Como recordó el anciano Joaquim Sampaio:

Él [Richard Melnyk] me dijo: “Ve allí y trabaja, dejo de lado un área para que los indígenas trabajen haciendo artesanías, plantando, y demás”. Y vinimos aquí,

plantamos, porque ya no había nadie aquí. Esta zona fue abandonada. Empecé a trabajar. Mi hijo tenía once años en ese momento. Empezamos a plantar, poco a poco (Joaquim Sampaio, sesenta y seis años, etnia tukano, entrevistas oral en el taller de mapeo, 19 y 20 de octubre de 2007).

Según Macedo (2004), la comunidad indígena Beija-Flor se estructura por medio de la producción de artesanías para la venta. Inicialmente, esta venta se hizo a la tienda propiedad del ciudadano estadounidense Richard Melnyk, pero con su muerte, la artesanía producida pasó a ser vendida directamente por los indígenas a los turistas en las tiendas de Manaus, en la propia comunidad, y a los museos en los Estados Unidos y Alemania.

Sin embargo, debido a la inseguridad jurídica asociada a sus derechos sobre las tierras, los indígenas de Beija-Flor I enfrentaban continuamente coacciones para abandonar su territorio. A finales de la década de los noventa, experimentaron el primero de varios intentos de expropiación territorial por Antônio Tadeu Drumond Geraldo y su esposa, Arlene Gloria Alves Monteiro, quienes buscaron expulsar a la comunidad y convertir el terreno en lotes residenciales. Para hacer frente a estos intentos, los pueblos indígenas apelaron para garantizar su seguridad territorial al Ministerio Público Federal y otros simpatizantes.

En los procedimientos judiciales subsiguientes, Arlene Gloria afirmó que había comprado la tierra a Richard Melnyk el 2 de octubre de 1997. Como prueba, presentó un recibo de compraventa entre ella y Melnyk. Sin embargo, el recibo fue firmado por Tadeu, quien había reclamado un poder notarial y, por lo tanto, la autoridad para disponer de la propiedad de Melnyk. El recibo mostraba que Tadeu había vendido las 41.63 hectáreas a su esposa por una suma de R\$2000.00 (dos mil reales brasileños, o unos US\$388),³³ una cantidad muy por debajo del valor de mercado. Los registros de los procedimientos legales también mostraron que Melnyk había intentado previamente revocar los poderes notariales de Tadeu, pero habían sido considerados irrevocables por los tribunales. Melnyk también había colocado un aviso en el diario *A Crítica* el 15 de julio de 1994, anunciando que Antônio Tadeu ya no era su apoderado, aunque ello fue en vano.

Con la muerte de Melnyk en 2001, Tadeu volvió a la escena y reclamó la tierra a nombre de su esposa. En el transcurso de esta relación conflictiva, los empleados contratados por Tadeu invadieron con tractores parte de las tierras, procediendo a demoler casas, destruir cultivos, y contaminar el canal que pasaba por la comunidad. Según Tadeu, su intención era subdividir el territorio indígena

³³ Cambio al 9 de septiembre de 2022 [N. del E.].

en lotes privados, pero no podía “invertir en la zona porque los indios siguen ahí. Ellos invadieron esas tierras” (Prazeres, 2007). Incluso, fue apoyado por el exalcalde de Río Preto da Eva, Anderson José de Souza, quien, según el jefe Fausto, se ofreció a proseguir con el despojo legal de la tierra a cambio de una concesión de doscientos lotes privados.

Los intentos de Tadeu de despojar a los pueblos indígenas de su territorio también se basaron en amenazas verbales e insultos raciales. De acuerdo con el Certificado de Incidencia #631/98, registrado en el Libro #007/98 de fecha 28 de agosto de 1998, Arlene Gloria hizo una serie de reclamos contra el cacique Fausto, el líder de la comunidad indígena de Beija-Flor, por cometer presuntamente “invasiones ilegales de tierras”. En Manaos, una gran parte del área urbana se desarrolló a fines de los años 1970 y 1980 a través de la ocupación de tierras, que se conoce como “invasiones” por el Estado y los gobiernos municipales con el fin de criminalizar y despolitizar el movimiento de los sin tierra. A través de la “etnografía de documentos” (Acevedo Marín y Castro, 2004, p. 144) realizada antes del proyecto de mapeo, hallamos un uso frecuente en los documentos judiciales de términos obsoletos como “pseudo indios”, “invasores”, “meros invasores renegados” y “caboclos”. En un esfuerzo por cuestionar la identidad indígena de los residentes y socavar sus reclamos de territorio, Arlene Gloria también se refirió al líder de la comunidad como un “indio renegado”.

Además de presentar sus demandas en los tribunales y por medio de un lenguaje peyorativo, Tadeu también buscó aprovechar la autoridad de los mapas para ratificar su representación de la “región” como legítima (Bourdieu, 2005). Para Tadeu, estas representaciones cartográficas evidentemente objetivas harían que su caso pareciera legítimo tanto para los pueblos indígenas como para los posibles compradores de los lotes. Lo más memorable fue que Tadeu tenía un mapa preparado en el cual se refería a la parcela como “Belo Horizonte”, identificando los lotes planeados con cruces mientras se eliminaban cualquier referencia a la comunidad indígena existente (Figura 1). Según Sampaio:

Una vez (Tadeu) me mostró (el mapa): “¡Sr. Joaquim, aquí está el ¡mapa! ¡Este mapa azul!” –Era un mapa azul, su mapa, ... donde cada uno [de los compradores] recibiría mucho, cada lote marcado con una cruz, ¡había cruces por toda la zona! Me lo mostró. “Pero es asunto tuyo, yo ya no lo sé”, le dije. Tiene un mapa... cada vez que él está aquí en esta ciudad, dice: “Voy a limpiar esta tierra para lotes, voy a expulsar a los indígenas” –hablaba así todo el tiempo, pero él ya no entra. ¡Ese es el hombre, Tadeu! (Joaquim Sampaio, sesenta y seis años, etnia tukano, entrevistas orales en el taller de mapeo, 19 y 20 de octubre de 2007).

Frente a la representación cartográfica de Tadeu, donde la tierra es vista como propiedad comercial, las comunidades indígenas decidieron desarrollar sus propios mapas basados en sus propias comprensiones del área. Al definir los límites de su territorio a través del fidedigno vocabulario de la cartografía, desarrollarían colectivamente sus propias representaciones para desafiar el mapa de Tadeu. Si Tadeu hiciese uso de su mapa para reclamar la propiedad sobre el territorio, entonces las comunidades indígenas decidieron que era necesario plantear sus reivindicaciones de manera similar a través de la cartografía. Al tomar esta decisión, la comunidad indígena Beija-Flor entró en lo que Almeida (1994) denomina “guerra de mapas”. Las identidades indígenas y otras identidades colectivas han sido invisibilizadas por los llamados procesos civilizatorios del Estado brasileño, por lo que es necesario hacer explícitas nuestras distintas identidades colectivas y nuestras demandas. Considerando que los instrumentos técnicos, como los mapas, se suelen evocar para otorgar superioridad a las representaciones del espacio imperantes (Bourdieu, 2005), ahora los residentes de Beija-Flor utilizarían estos mismos instrumentos para producir representaciones “objetivas” de su territorio desafiando explícitamente la conceptualización dominante de derechos de propiedad privada.

Nueva cartografía social y el mapa indígena

En junio de 2007, el jefe Fausto se comunicó con el PNCSA para solicitar asistencia técnica para un proyecto de cartografía social organizado por las comunidades de Beija-Flor. El primer taller de cartografía se centraría en Beija-Flor I y dos talleres posteriores se celebrarían en Beija-Flor II y III, respectivamente. Yo me desempeñaría como investigador principal representando al PNCSA, encabezando un equipo que también incluyó a Glademir Sales dos Santos y Ana Kátia Santana Cruz del Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia-PPGSCA/Universidade Federal do Amazonas-UFAM; Nadja Christine de Castro Souza del Programa de Pós-Graduação em Direito Ambiental-PPGDA/Universidade do Estado do Amazonas-UEA, y Willas Dias da Costa del Programa de Pós-Graduação em Educação PPGE/UFAM. Además, Luis de Oliveira de la etnia Sateré-Mawé se encargaría de tomar imágenes de video de los talleres.

El primer taller tuvo lugar en Beija-Flor I del 19 al 20 de octubre de 2007, con setenta personas presentes, entre ellos treinta y cuatro adultos y treinta y seis niños de Beija-Flor I, II y III (Figura 2). El periodista Thaís Brianezi y el camarógrafo Alexandre Baxter de la estación de noticias local Canal Futura cubrieron

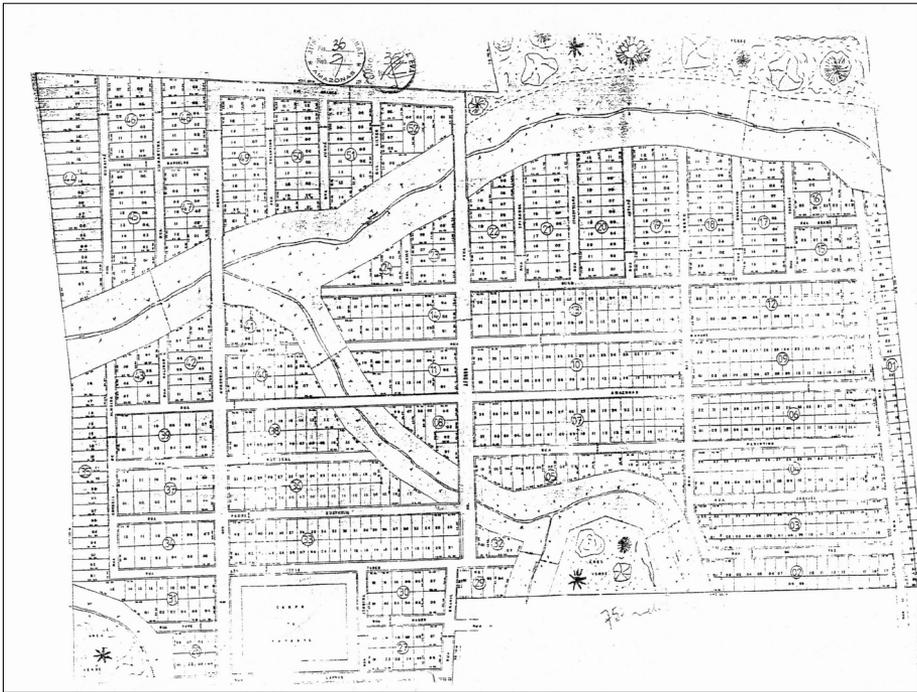


Figura 1. Mapa de la lotificación propuesta para el área de Belo Horizonte desarrollada por Antônio Tadeu Drumond Geraldo, 1998. Fuente: archivo de campo, Prefeitura Municipal de Rio Preto da Eva.

el evento. La participación de Canal Futura fue posible por la asociación con el PNCSA cuyo objetivo era producir programas de televisión sobre los pueblos y comunidades tradicionales y sus experiencias con cartografía social. La colaboración ha dado como resultado la serie en cinco partes *The Amazon: A New Cartography*, en la cual cada episodio se centra en un área geográfica diferente, incluyendo Rio Jauaperi, Cunuri, Iauaretê, y Belém, además de Rio Preto da Eva.

El taller comenzó con historias orales contadas por los ancianos participantes, que enfatizaron las trayectorias de vida de diferentes familias que les condujeron a establecerse en Río Preto da Eva. Explicaron que se establecieron en Beija-Flor por invitación de Richard Melnyk, proporcionando relatos detallados sobre el conflicto de tierras y sobre los orígenes y significados de prácticas religiosas y culturales, como el “Ritual de Jabuti y Dabacuri” practicado por los indígenas tukano del alto río Negro. También recopilamos narrativas sobre la



Figura 2. Participantes del taller de cartografía social, octubre 19–20, 2007, Aldeia Beija-Flor, Rio Preto da Eva, Amazonas, Brasil. Fuente: archivo de campo: PNCSA.

vida en rio Preto da Eva y casos de discriminación contra los residentes. Entre las sesiones del taller, los miembros de la comunidad presentaron canciones y bailes tradicionales, que evidenciaron el origen étnico particular de cada intérprete al tiempo que demostraron cómo los distintos grupos han superado sus diferencias para formar una “unidad étnica de movilización” (Almeida, 2006). Mientras los músicos indígenas tocaban flautas, otros contaban historias de violencia y se lamentaban por la destrucción del río, las plantaciones y las casas, lo que suscitó lágrimas y clamor por una revuelta. De esta manera, el taller sirvió para consolidar la comunidad, fortaleciendo los lazos de solidaridad y la determinación de los residentes para enfrentar a quienes buscan usurpar sus territorios

En el segundo día del taller, los participantes dibujaron mapas a mano alzada para desplegar su representación de la comunidad indígena Beija-Flor I (Figura 3 y 4). Primero delinearón las áreas donde recolectan plantas utilizadas para hacer artesanías, incluyendo *açai*, *bacaba*, *caracru*, *chumburana*, *inala*, “lágrima de nossa senhora”, *morototó*, *patauá*, *pachiuba*, *puká*, *pupunha*, *taboca*, *tento*, *tu-*



Figura 3. Elaboración de mapas a mano alzada, octubre 2007, Aldeia Beija-Flor, Rio Preto da Eva, Amazonas, Brasil. Fuente: archivo de campo, PNCSA.



Figura 4. Presentación de los dibujos realizados por los participantes del taller de mapeo, octubre 2007, Aldeia Beija-Flor, Rio Preto da Eva, Amazonas, Brasil. Fuente: archivo de campo y PNCSA.

cumã, *tucumã* y *turi*. Este mapa de recursos también incluyó puntos ubicados fuera de la comunidad, como la ubicación de fibras de *arumã* utilizadas por el pueblo tukano del alto Río Negro para hacer coladores, canastas, cestas y esteras. A continuación, se dibujó la localización de las casas (“chozas”) identificadas con diferentes colores, cada uno correspondiente a un grupo étnico distinto: negro indicaba las chozas de los habitantes de la etnia tukano; azul, de la etnia mayuruna; naranja, de la etnia baniwá; marrón, de la etnia dessana; amarillo, de la etnia baré; verde, de la etnia mura; rojo, de la etnia sateré-mawé; y gris, de la etnia arara (Figuras 5 y 6).



Figura 5. Sección de un mapa a mano alzada desarrollado por participantes del taller de cartografía, octubre 2007, Aldeia Beija-Flor, Rio Preto da Eva, Amazonas, Brasil. Fuente: archivo de campo y PNCSA.



Figura 6. La leyenda a color desarrollada por los participantes del taller de mapeo social, los colores corresponden a los diferentes grupos étnicos en Beija-Flor I, octubre 2007, Aldeia Beija-Flor, Rio Preto da Eva, Amazonas, Brasil. Fuente: archivo de campo y PNCSA.

Los miembros de la comunidad también decidieron dibujar la entrada a la comunidad, los sitios para bañarse, el sitio donde se lleva a cabo el ritual Jabuti, la Iglesia Adventista, los senderos, el puente, las áreas boscosas, los campos en uso (que incluyen los gallineros), “campos antiguos” (identificados como sitios históricos), jardines de plantas medicinales, el molino de harina, el huerto y el sitio antiguo para criar jabalíes. Además, marcaron sitios de conflicto, como el canal contaminado, las áreas invadidas, una placa con agujeros de bala y el camino sin pavimentar, asignando colores y símbolos a las diferentes características espaciales (Figura 7).

Durante el taller de mapeo, también impartimos un curso básico sobre el Sistema de Posicionamiento Global (SPG) para que los miembros de la comunidad pudieran registrar las coordenadas geográficas de los lugares que les son importantes. Únicamente los hombres decidieron tomar el curso de SPG, pero las mujeres y los niños también participaron en el proceso de delimitación del territorio y selección de los puntos a registrar. Al final, los participantes recorrieron todo el límite físico del área perteneciente a Beija-Flor, con Iranir Gomes da Costa de la etnia marubo tomando los puntos significativos mediante una unidad SPG E-Trek y con Willas Dias da Costa del PNCSA registrando las coordenadas (Figura 8).

Basados en las coordenadas SPG, los mapas a mano alzada y utilizando imágenes de Google Earth, Luis Augusto Pereira Lima del PNCSA desarrolló un mapa georreferenciado utilizando el Sistema de Información Geográfica (SIG) ArcGIS 9.2. Después de consultar con la comunidad, decidimos usar una imagen de Google Earth como el mapa base para resaltar la ubicación de la tierra indígena dentro del contexto de la zona urbana. Además, desarrollamos un folleto

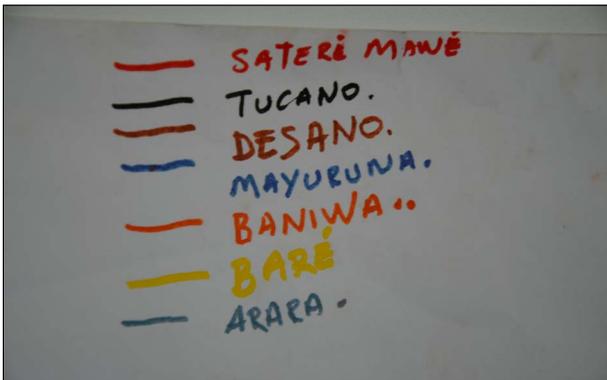


Figura 8.7. Leyenda de uno de los mapas a mano alzada realizado durante el taller de cartografía, octubre 2007, Aldeia Beija-Flor, Rio Preto da Eva, Amazonas, Brasil. Archivo de campo y fuente: Archivo PNCSA.



Figura 8.8. Registro de coordenadas con SPG, octubre 2007, Aldeia Beija-Flor, Rio Preto da Eva, Amazonas, Brasil. Archivo de campo y fuente: Archivo PNC SA.

que contiene los testimonios y los mapas originales a mano alzada dibujados por la gente de Beija-Flor I. Después de completar las revisiones solicitadas por la comunidad, incluyendo agregar más lugares destinados a la recolección de semillas y materiales forestales para artesanías, así como sitios recientemente invadidos y de conflictos, imprimimos mil ejemplares para su distribución en Beija-Flor, así como a universidades, entre movimientos sociales, organismos gubernamentales y a la Procuraduría General de la República de Brasil.

El mapa indígena evidencia un acentuado contraste con el mapa de Tadeu (Figura 9). Mientras que este refleja intereses comerciales e imagina el área subdividida en lotes residenciales, el mapa indígena, que representa la misma superficie, muestra a través de un polígono la cubierta forestal parcial existente. El área actualmente abarcada por Beija-Flor I solía ser más grande, pero a medida que la ciudad creció, el desarrollo urbano comenzó a invadir el bosque donde viven los grupos indígenas, causando una acelerada deforestación y contaminación de uno de los principales canales que atraviesan la ciudad. Sin embargo, el mapa demuestra cómo el área bajo ocupación indígena ha conservado su cubierta forestal. Esto se debe a que el uso de la tierra está restringido a pequeñas áreas para el cultivo y la recolección de semillas y materiales no maderables para hacer artesanías. De esta manera, el mapa indígena de la comunidad Beija-Flor representa una forma de vida distinta a las de sus vecinos en Rio Preto da Eva.

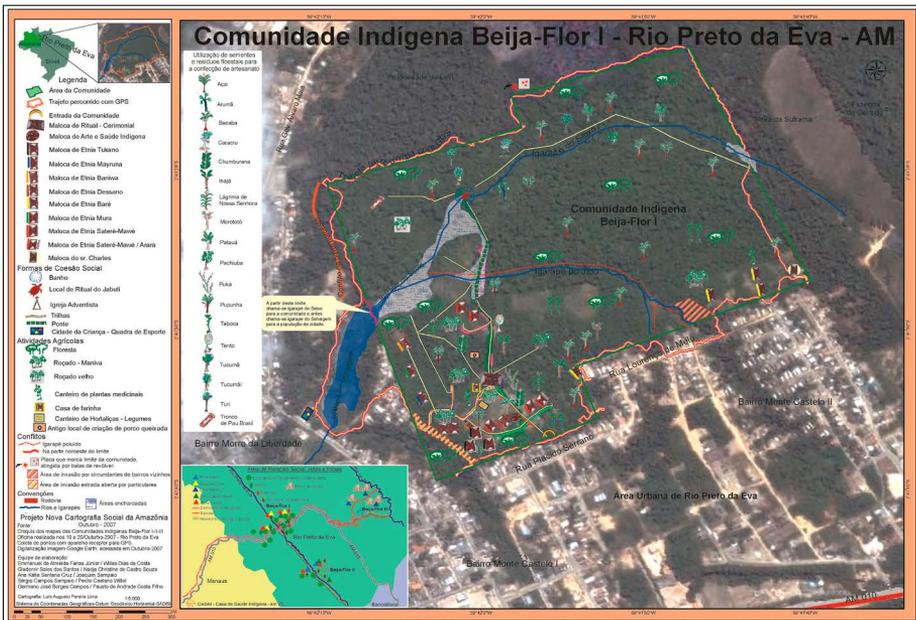


Figura 9. Mapa de la comunidad indígena de Beija-Flor I, Rio Preto da Eva, Brasil, 2007. Archivo de campo y fuente: Archivo PNCSA.

Conclusiones

Además de presentar una espacialidad alternativa, los residentes de Beija-Flor también fueron capaces de utilizar el mapa y el folleto para consolidar sus reivindicaciones territoriales. Al mencionar lo que el jefe Fausto refiere como “nuestro mapa”, los miembros de la comunidad lograron presionar al municipio de Rio Preto da Eva para que expropiara la tierra por medio de la figura de “interés público”. Según el artículo 2 del Reglamento Municipal Ley Orgánica #302, la expropiación fue “destinada a otorgar la tenencia definitiva a los residentes, agricultores y otros ocupantes existentes” del territorio ocupado por el pueblo de Beija-Flor (Rio Preto, 2008). Como su tenencia de la tierra finalmente estaba garantizada a través de esta ordenanza municipal, su estatus legal también cambió de “comunidad” a “aldeia”. Los residentes ahora se refieren a la “Aldeia” Beija-Flor al hablar sobre el territorio indígena e incluso reemitir actas de nacimiento y otros documentos que reflejan su nueva condición jurídica.

Con el reconocimiento formal del territorio indígena de Beija-Flor I como *aldeia* “bajo el dominio de la comunidad indígena” según la legislación nacional, la FUNAI pudo incluir esta tierra indígena en su registro e implementar políticas públicas dirigidas a los pueblos indígenas. En 2013, el municipio de Rio Preto da Eva otorgó un área de cuatro hectáreas contiguas a la tierra indígena a las comunidades. Esta área contiene una importante vía fluvial que pasa tanto por el casco urbano como por la Aldeia Beija-Flor, evidenciando el reconocimiento por parte del municipio a la capacidad indígena para preservar los bosques ribereños y las vías fluviales.

En última instancia, el proceso de cartografía social fue crucial para la representación, tanto visual como legalmente de una forma de vida urbana construida a través de la unidad entre diferentes grupos étnicos. El taller de mapeo sirvió como un espacio para que los grupos indígenas de Rio Preto da Eva reflexionaran críticamente los aspectos culturales, lingüísticos y espirituales de sus identidades, permitiéndoles tanto adoptar como colocar estos elementos dentro de la compleja espacialidad de una ciudad grande y en crecimiento. El reconocimiento formal de la tierra indígena fortaleció la posición de los pueblos indígenas en Río Preto da Eva, garantizando su posesión legal frente a los repetidos intentos de expropiación por aquellos que piensan que la tierra indígena está disponible para la ocupación y urbano desarrollo.

Referencias

- Acevedo Marín, Rosa E. y Castro E. (2004). *No caminho das pedras de Abacatal: Experiência social de grupos negros no Pará*. Belém: Núcleo de Altos Estudos Amazônicos /Universidade Federal do Pará.
- Almeida, A. W. B., de. (1994). *Carajás: A guerra dos mapas*. Belém: Falangola Editora.
- Almeida, A. W. B., de. (2006). *Terras de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: Terras tradicionalmente ocupadas*. Manaus, Brasil: Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia-Universidad Federal do Amazonas.
- Almeida, A. W. B., de, Sales dos Santos, G., y Pereira Lima, L. A. (2008). *Estigmatização e território: Mapeamento situacional das comunidades e associações indígenas na cidade de Manaus*. Manaus: Casa 8.
- Barth, F. (2005). Etnicidade e o conceito de cultura. *Antropolítica 19*(2nd semester): 15-30. Niterói: Universidad Federal Fluminense.

- Barth, F. (2000). Os grupos étnicos e suas fronteiras. En T. Lask (comp.) *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas* (pp. 25–68). Rio de Janeiro, Brasil: Contra Capa.
- Beija-flor Ethno-environmental Association. (2008). *Indigenous people in Preto da Eva River City. Beija-flor Indigenous Community, Rio Preto da Eva-Amazonas*. Editora da Universidade do Amazonas y Proyecto Nova Coartografia Social. Disponível en <http://novacartografiasocial.com.br/download/20-indigenous-people-in-preto-da-eva-river-city-beija-flor-indigenous-community/>
- Bourdieu, P. (2005). *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Cohen, A. (1978). *O homem bidimensional: A antropologia do poder e o simbolismo em sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- Farias Júnior, E. de A. (2009). *Terras Indígenas nas cidades: Lei Municipal de Desapropriação no. 302, Aldeia Beija-flor, Rio Preto da Eva, Amazonas*. Manaus, Brazil: UEA Edições. Disponível em: <http://novacartografiasocial.com.br/download/terras-indigenas-nas-cidades-lei-municipal-de-desapropriacao-n-302-aldeia-beija-flor-rio-preto-da-eva-amazonas/>
- Gusfield, J. R. (1975). *Community. A Critical Response*. New York: Harper and Row.
- Índigenas lutam por terras sem herdeiros. (2007). *A Crítica*. Edição No. 2066 de 04/07.
- Índios reclamam por terras. (2008). *A Crítica: Caderno Cidades*. Edição No. 2102 de 09/08.
- Macedo, G. M. (2004). Esboço do Projeto Artesanato e formas de produção de identidade: Uma comunidade indígena urbana do Amazonas. Manuscrito no publicado.
- Maximiano, C. A. (2008). *Mulheres indígenas em Manaus: Identidade étnica e organização como forma de construir comunidade*. Tesis de maestría em Sociedade e Cultura na Amazônia. Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas.
- Oliveira, R. C. de. (1960). *O processo de assimilação dos Terêna*. Rio de Janeiro, Brasil: Edição Museu Nacional, Série Livros I.
- Oliveira, R. C. de. (1968). *Urbanização e tribalismo: A integração dos índios Terêna numa sociedade de classes*. Rio de Janeiro, Brasil: Zahar Editores.
- Oliveira, J. P. (1999a). A população ameríndia: Terra, meio ambiente e perspectivas de transformação. En *Ensaio em antropologia histórica* (pp. 155-163). Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Oliveira, J. P. (1999b). Uma etnologia dos ‘índios misturados’: Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. En J. P. de Oliveira (ed.), *A viagem da volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena* (pp. 11–39). Rio de Janeiro: Editora Contra Capa Livraria.,

- Prazeres, L. (2007). Índios apelam ao Governo Federal. *A Crítica*, Edição No. 2114 de 21/08.
- Santos, G. S. dos. (2008). *Identidade étnica: Os Sateré-Mawé no bairro da Redenção, Manaus-AM*. Master's thesis in Sociedade e Cultura na Amazônia. Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas.
- Santos, G. S. dos. (2016). *Territórios pluriétnicos em construção: A proximidade, a poiesis e a praxis dos indígenas em Manaus-AM*. PhD diss., Sociedade e Cultura na Amazônia. Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas.
- Silva, R. N. P. da. (2001). *O universo social dos indígenas no espaço urbano: Identidade étnica na cidade de Manaus/AM*. Tesis de maestría en Antropología Social. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Capítulo 9. Mapeos culturales participativos en *Newken*-territorio mapuce, Argentina. Explorando otras formas de representación territorial

María Laura Nahuel

Werken de la Confederación Mapuce Neuquina, Argentina

Introducción

Este capítulo explora el mapeo cultural participativo, una metodología que rompe con las representaciones territoriales normativas para insertar nuevas formas para comprender los procesos de la identidad, educación autónoma, reconstrucción de la territorialidad mapuce y empoderamiento de las tecnologías al servicio de la lucha. Nuestro equipo de investigación intercultural ha perfeccionado esta metodología desde el 2006, basados en la experiencia de trabajo en el *Waj Mapu*³⁴ (territorio mapuce) en Argentina. El equipo de investigación intercultural e interdisciplinario está conformado por miembros de la Confederación Mapuche de Neuquén (CMN), el Observatorio de Derechos Humanos de Pueblos Indígenas (ODHPI), el Centro de Educación Mapuce Norgybamtuleayín³⁵ y el Centro de Educación Popular e Intercultural (CEPINT).

Así, elegimos el mapeo cultural participativo como la tecnología de investigación que puede ser usada para representar el “*Mapuce Kimvn*” o saberes Mapuce. Como argumenta Raúl Díaz (2009, p. 9):

El mapeo cultural participativo logra articular la producción de saberes comunitarios con la elaboración “científica” de ‘otras’ cartografías. Se trata, por un lado, de una pedagogía performativa que consiste en leer críticamente los mapas oficiales desentrañando la colonización del espacio tanto en lo material como

³⁴ La escritura en mapuzugun a lo largo de escrito seguirá el grafemario Ragileo, ideado por un lingüista mapuce llamado Anselmo Ragileo.

³⁵ Significa “Entre todos nos educamos”.

en lo simbólico intentando visualizar las marcas geográficas de la dominación económica, social y cultural. Por el otro, se trata de una pedagogía performativa que procura transformar la realidad para conocerla; es decir, trata de reocupar el espacio a partir de su visualización en mapas elaborados participativamente y usados de una parte como instrumentos legales y de la otra como instrumentos educativos para el fortalecimiento de la identidad Mapuce.

Se sabe que los mapas han sido poderosas herramientas de saber-poder, que han sido utilizados por los sectores hegemónicos para desposeer a los pueblos indígenas de sus territorios en todo el *Abya Yala* (América). Los poderes coloniales han utilizado su ciencia y tecnología para legitimar saqueos de recursos y territorios, para justificar guerras e invasiones, y para modelar espacios acordes al sistema mundo-moderno colonial. Los Estados modernos han hecho lo suyo legitimado las fronteras estatales y la construcción de la diferencia colonial.

En la actualidad el contexto político, económico, cultural y judicial nos lleva a pensar sobre el papel del histórico monopolio del Estado sobre la cartografía que ha subyugado la sabiduría ancestral y milenaria de nuestro pueblo mapuce. La incorporación de nuevos espacios de capital para la explotación de los recursos naturales por parte de las multinacionales, avalados por el Estado argentino, nos pone en situación de tensión constante e incertidumbre. Esta realidad nos conduce a buscar y reconstruir estrategias de defensa territorial y planes para el “*Kvme Felen*” (Buen vivir). Creemos que en esta búsqueda el mapeo cultural participativo mapuce es clave.

El “*Mapuce kimvn*” o “*Kimvn Mapuce*” (la sabiduría mapuce) es el punto de partida en los procesos de construcción de mapeos culturales participativos, porque es la base de nuestra afirmación como pueblo originario y por tanto primordial en la creación de epistemologías propias. Valdez y Pereyra (2011, p. 5) consideran que el *Mapuce Kimvn*

Abarca todas las formas de conocimiento –las tecnologías, conocimientos, habilidades, prácticas y creencias– que permiten a la comunidad desplegar su vida. Pero también puede ser entendido en términos de viabilizar la afirmación de la identidad étnica, un conocimiento dinámico en respuesta a un entorno cambiante.

La reconstrucción de la epistemología mapuce emerge como necesidad por revalorizar y resguardar los conocimientos y saberes que han sido transmitidos de generación en generación, por ello el *Mapuce Kimvn* es como la brújula en este camino hacia otra forma de representarnos, otras ideas sobre el territorio, otros

tipos de mapa, otros símbolos, otra forma pedagógica, otras formas de educación, otras ideas sobre el turismo. El conjunto de estas nuevas formas de representación asegura nuestra decolonización y reafirmación como pueblo nación mapuce.

El *Mapuce Kimvn* como punto de partida de las actividades de mapeo cultural participativo, ha puesto en el centro del análisis el concepto de Waj Mapu (territorio mapuce). El concepto *Waj Mapu* es complejo y dinámico en la cosmovisión de este pueblo, enriquecido por los elementos espirituales existentes en la percepción cultural de las comunidades y muestra como la ocupación del espacio territorial es tanto espiritual como material. El enfoque del *Waj Mapu* ha posibilitado la crítica a la cartografía oficial y a la metodología de relevamiento territorial que está llevando a cabo el Estado argentino, puntualmente en la provincia de Neuquén, con la aplicación de la Ley Nacional 26.160/07.

Durante la interpretación de los mapas oficiales producidos por el Estado, en las experiencias que se relatarán, se pudo hacer un comparativo espacial con los mapas realizados por los miembros de las comunidades. Ellas y ellos pudieron identificar claramente cómo el ejército y las clases dominantes usaron los mapas oficiales para conocer, dominar y apropiarse de sus territorios. Las tierras de las que el ejército buscó apropiarse, históricamente ocupadas por generaciones de comunidades mapuce, fueron representadas en estos mapas oficiales como áreas “vacías” disponibles para el desarrollo capitalista. La revisión de la aproximación cartográfica del Estado fue una experiencia pedagógica crucial durante los talleres. Este aprendizaje fue importante para conocer y apropiarse de las mismas herramientas de poder-saber para nuestra defensa territorial, como el SPG (Sistemas de Posicionamiento Global) y el SIG (Sistemas de Información Geográfica).

Este capítulo se propone mostrar en la primera parte, que llamaré *Kiñe* (uno), la concepción mapuce de territorio y una breve presentación histórica de nuestro pueblo. Con ello, se puede comprender mejor el contexto a partir del cual se plantean los mapeos culturales en la provincia de Neuquén. En el segundo apartado, *Epu* (dos), explico brevemente el lugar que han tenido los mapas en la configuración del dominio estatal en Argentina, su aprovechamiento por los sectores terratenientes vinculados al poder gubernamental para justificar la represión, y el sentido del mapeo como estrategia de empoderamiento y de lucha mapuce. Finalmente, en el tercer apartado, *Kvla* (tres), se exponen algunas dimensiones de los procesos y experiencias de mapeos culturales participativos en las comunidades mapuce Lof Paichil Antriao y Lof Quintriqueo, en la provincia de Neuquén (Patagonia, Argentina) (Figuras 1 y 2).

Uno de los aspectos más importantes en el mapeo del Lof Paichil Antriao fue analizar la secuencia histórica de los mapas para mostrar como la desposesión



Figura 1. Taller de mapeo social en el Lof Paichil Antriao. Fuente: archivo de campo, María Laura Nahuel.



Figura 2. Taller de mapeo social en el Lof Quintriqueo. Fuente: archivo de campo, María Laura Nahuel.

de tierras aumentó con el tiempo. Visualizar este proceso con los mapas, y en una secuencia interactiva, ayudó a validar las demandas territoriales mapuce y proveer de una base para nuestra defensa legal. De la misma manera, otro aspecto importante del proceso de mapeo fue diseñar “mapas de conflictos” que fueron usados para evaluar las propuestas de una posible restitución territorial. Un último aspecto abordado tiene que ver con la pedagogía mapuce y los debates en torno a la forma de representar-nos. En el contexto del taller de mapeo en el Lof Quintriqueo tuvimos una discusión importante sobre el uso de las tecnologías cartográficas, al mismo tiempo que mantuvimos nuestro escepticismo sobre la cartografía oficial y sobre la importancia de la toponimia propia, en Mapuzugun (idioma mapuce) para renombrar los lugares.

Cada apartado pretende revalorizar, resignificar y dar visibilidad a los conceptos y categorías elementales de “territorialidad”, a la epistemología y la pedagogía performativa del pueblo mapuce que tiene su fundamento en conceptos claves como: *Waj Mapu*, *Mapuce Kimvn* y *Kvme Felen*. Consideramos que el mapeo cultural en manos del pueblo mapuce es un camino para otras formas de representación. Comenzando por el hecho de recuperar el derecho a representarnos y dejar de ser representados y localizados en los mapas por otros, eso implica, además, crear una “geopolítica del conocimiento” (Mignolo, 2008) mapuce que refleje otro territorio, otras vivencias, otra cosmovisión y otros mapas. Nuestra otra cartografía representa estas fuerzas culturales, que miembros de las comunidades han narrado, creado, recreado y enriquecido, dando cuenta de su reocupación en el territorio.

***Kiñe*: el *Waj Mapu* y sus dimensiones**

Existen dos principios fundamentales que han organizado la filosofía de vida del pueblo mapuce durante milenios: 1) el respeto a las fuerzas de la naturaleza (*pu-newen*) y 2) la promoción de la vida comunitaria. Su filosofía concibe al pueblo mapuce como parte de la naturaleza y no dueño de ella, por lo que mantiene un respeto profundo por los derechos de la naturaleza y el mundo natural dentro del amplio marco de derechos colectivos.

Nuestra forma de concebir el espacio territorial se explica en el concepto de *Waj Mapu*,³⁶ donde se conjugan elementos espirituales y materiales en distintas dimensiones como:

pu ce (las personas); *pu gen ko* (guardianes del agua); *pu gen kvxaj* (guardianes del fuego); *pu gen kvrvf* (guardianes del viento); *pu gen mawiza* (guardianes de la montaña); *pu gen piren* (guardianes de la nieve); *pu gen pijan mawiza* (guardianes del volcán), etc.

En el *Waj Mapu*, estos elementos se interrelacionan y combinan en diferentes dimensiones, incrementando el *newen* (la fuerza) de la *ixofjmgogen* (biodiver-

³⁶ Aproximadamente, se entiende como una “totalidad” como “complemento de pares que se acompañan”, como “todo relacionado con todo”. Es importante señalar, como dicen otros autores (como Valdez y Pereyra, 2011, o Juan Benigar, 1978), que surgen dificultades a la hora de traducir puesto que al hablar de otras cosmovisiones no hay palabras para lo que se quiere traducir y eso empobrece o deforma el significado.

sidad). Esa totalidad de territorio mapuce en nuestro idioma se denomina *Waj Mapu* o *Wajontu Mapu*. La palabra *Waj* se interpreta como “un todo o totalidad” y *Wajontu* da la idea de ese “todo circular”, que señala la manera circular en que se ordenan las vidas y cómo se rige el pensamiento mapuce. Así, *Waj Mapu* o *Wajontu Mapu* se puede interpretar como “Cosmos” o “Universo” que gira hacia la derecha “*man pule*”.

En este universo existen diversas dimensiones donde se interrelacionan *pu newen* (las diversas fuerzas), elementos tangibles e intangibles que se complementan. Según el conocimiento de nuestras autoridades filosóficas, hay quienes hablan de ocho dimensiones, y quienes dicen que existen doce o más; seguramente estas diferencias corresponden con la transmisibilidad de los saberes y con la particularidad de las diversas identidades territoriales que conforman este pueblo. A continuación, se explican cuatro de estas ocho o doce dimensiones:

- 1) *Pvju Mapu*: es una dimensión dual, puesto que, por una parte, corresponde a una de las dimensiones espaciales inmateriales del *Waj Mapu*; y por la otra, es donde se desarrolla la dimensión territorial material, *Xufken Mapu* o *Wente Mapu*. Se trata de la dimensión donde desarrollamos nuestra vida comunitaria.
- 2) *Wenu Mapu*: se interpreta como “tierra de arriba”. Aquí se reproducen espiritualmente todas las formas de vida del *Pvju Mapu*.
- 3) *Miñce Mapu* o *Nag Mapu*: es lo que conocemos como tierra de abajo o subsuelo, donde se replican las diversas formas de vidas y su organización, como petróleo, gas, minerales, etc.
- 4) *Ragiñ Wenu Mapu*: es la mitad de la “tierra de arriba” en la que se observan y se sienten las fuerzas meteorológicas como nubes (*xomu*), vientos (*kvr-uf*), y otras fuerzas como las aves (Condor: *Mañke*, *Nanco*: Aguilucho).

Todas las dimensiones del universo mapuce tienen su *Az mapu*, es decir, su orden y organización (Valdez y Pereyra, 2011). Sucede que cuando son agredidas por *pu ce* (por las personas), las normas del *Waj Mapu*, o sea, sus *gen* (guardianes) se encargan de llamar la atención a las personas que cometieron la ofensa. Generalmente este llamado de atención se transforma en *Kuxan*, “dolor” o “enfermedad”. El *Maci*³⁷ Victor Caniullan dice sobre el *Kuxan* que “hay muchas enfermedades que son de carácter espiritual y hay muchas enfermedades que son de carácter

³⁷ Autoridad filosófica mapuce que tiene la capacidad de comunicarse con las demás fuerzas de la naturaleza. Así también es responsable de la medicina de este pueblo

social, y podrían llegar a generar alguna dolencia física.”³⁸ Siendo que los mapuce convivimos y compartimos con las diferentes fuerzas de la naturaleza en un espacio que contiene varios mundos debemos cumplir con nuestro rol para “estar bien” o lograr un estado de bienestar. Nuestro papel como personas está regulado por el *Az Mapu*, que nos ordena respetar y resguardar las diversas vidas, porque como dicen los *Kimce* (sabios) *Kisu Gvnen kvlelayiñ* (no nos mandamos solos).

Kvme felen (“Buen vivir”), la expresión del *Az Mapu* en Neuquén, es un marco de referencia para la vida comunitaria y proyección del autogobierno del pueblo mapuce, pero plantea frente a la cultura occidental otra forma de vida y otras categorías de análisis que deben ser consideradas y respetadas. Las palabras claves en *kvme felen* expresan los derechos fundamentales de este pueblo: territorio, autonomía y pueblo. A partir de la complejidad del concepto *Waj Mapu*, sugerimos nuevas categorías de análisis, incluyendo la ocupación ancestral, la ocupación tradicional, y formas ancestrales y permanentes de comunicación y circulación. Consideramos que estas categorías de análisis reflejan nuestra existencia, permanencia y posesión de los territorios mapuce.

Epu: evaluando la situación del pueblo mapuce en Puel Mapu

La represión del Estado a través de la cartografía

Antes de la consolidación de los Estados argentino y chileno a fines del siglo XIX, el territorio del pueblo mapuce se extendía del océano Atlántico al océano Pacífico: El *Mapuce waj mapu* fue dividido en dos a partir de las fronteras impuestas por los estados argentino y chileno hace poco más de 130 años atrás. El eje de unión del *Waj Mapu*, la actual cordillera de los Andes, fue demarcado y fragmentado con líneas imaginarias que fueron trazadas a fuego y sangre, causando la muerte miles de nuestros *futa ke ce*, nuestros antepasados. En palabras del reconocido *Logko* Antonio Salazar, de la zonal *Pewence*, la memoria viva del *Waj Mapu* permanece de un lado y otro de la cordillera de Los Andes:

En Ñorquinko ahí habían estado, y se fueron hasta Gulumapu, los corrieron a lo Mapuce, así vengo sabiendo, porque mi abuelo iba en esa tropa, iban todos a volver a donde estamos nosotros (...). Chile era un solo territorio con el Puelmapu, Gulumapu le decimos nosotros a Chile. El Estado lo apartó, eso lo dividió

³⁸ En el programa radiofónico sobre la enfermedad, Mapuradio (2010).

por la caída del agua, el agua cae para allá para Chile, cae para Puelmapu, viene para Argentina, dicen los *Wigka* [invasor]. Por eso es un solo territorio acá este *Waj Mapu*... Antes tenías territorio si quería vivir acá, venía de allá, nadie te atajaba, el *wigka* lo hizo el territorio esto, hizo el lugar, hizo la parte con Chile y Argentina.³⁹

La definición de estos límites entre los Estados chileno y argentino forzó a miles de mapuce a escapar por la cordillera buscando refugio para salvar sus vidas. El primer “genocidio”⁴⁰ del Estado argentino fue comandado y ejecutado por el entonces general Julio Argentino Roca en 1879, por Ley 947; fue financiada por capitales británicos, los mayores beneficiarios de las porciones de tierras mapuce apropiadas. Como resultado de los genocidios, cometidos de uno y otro lado de la cordillera de los Andes, nuestro pueblo quedó reducido en cantidad de habitantes y disperso en los territorios.

La formación del ciudadano “ideal” de la época estuvo centrada en el “Proyecto Nacional” de blanquear y europeizar a la Argentina. La conciencia criolla, que privilegia las “contribuciones” europeas a la cultura de Argentina y silencia las voces de los pueblos indígenas, es evidente en los discursos de hoy y se traduce en las formas en que los mapuce han sido reprimidos y perseguidos en los últimos años. Argentina sigue considerando como modelos a Europa y Estados Unidos, copiando estilos de vida, y respondiendo al patrón de poder colonial/moderno, capitalista y eurocentrado (Quijano, 2005, p. 236).

Hablar de *Waj Mapu* en el presente significa rememorar continuamente nuestra historia, pensar en nuestros tiempos como pueblo libre antes de la etapa de los crímenes de lesa humanidad cometidos contra nuestros antepasados, antes de la campaña militar de fines del siglo XIX, y antes de la tortura en campos de concentración, la esclavitud, la trata, la subyugación a la idiosincrasia cristiana y el régimen militar que nuestro pueblo tuvo que soportar. Además de toda esta violencia, el Estado “otorgó” reducciones de tierras inhóspitas y con poco valor agroganadero a los mapuce, arrinconándonos hacia la cordillera en poblaciones dispersas y desmembradas de su comunidad de origen. A otros se les dejó permanecer en el lugar donde vivían, reduciéndoles al máximo la libertad de desplazarse

³⁹ Entrevista al Logko Antonio Salazar (2006).

⁴⁰ “Se entiende por genocidio cualquiera de los actos mencionados a continuación, perpetrados con la intención de destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso como tal: a) Matanza de miembros del grupo, b) Lesión grave a la integridad física o mental de los miembros del grupo” (Diana Lenton citado por Bayer, 2010, p. 29).

por su antiguo territorio, tal es el caso del Lof Paichil Antriao, del cual se hablará más adelante.⁴¹ Estos fueron los mecanismos represivos de control y persuasión para demarcar e incorporar las tierras robadas por el incipiente Estado-nación para la especulación ganadera e inmobiliaria.

La elaboración de las cartografías oficiales facilitó la apropiación simbólica y territorial de la tierra perteneciente al pueblo mapuce. Por un lado, los mapas oficiales sirvieron para despojar y, por otro, para legitimar la demonización y la represión hacia el pueblo mapuce. Estos mapas fueron mecanismos clave para legitimar la violación de derechos y para “sembrar el miedo” entre esta población a instancias del Estado y justificar las acciones de los sectores conservadores de la sociedad neuquina.

Esto se demuestra en lo ocurrido en el año 2009, luego de una feroz represión en la comunidad Currumil, ubicada en Quillen, zonal Pewence, donde se acentuó la estrategia del gobierno provincial de negar y deslegitimar nuestra lucha, y con ello la identidad y la territorialidad del pueblo mapuce, en la actual Patagonia. Los medios de comunicación masiva difundieron un mapa extraído de un sitio de internet que mostraba parte de su territorio como un área de peligro, acusando a los mapuce de querer crear un Estado aparte. Fue un mapa que no hicimos nosotros, pero esa imagen fue usada como un instrumento del poder para generar miedo, dividir a la opinión pública y legitimar la violencia del Estado contra las/os mapuce.

Otro mecanismo impulsado por el gobierno provincial de Quillén fue la creación de una asociación llamada Adeley (Asociación en defensa de la Ley), que se encargó de acusar a los mapuce de estar vinculados a grupos armados y separatistas como la Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y la ETA (País Vasco y Libertad). Con estas y otras acusaciones alimentaron su aparato represor y generador de causas penales y civiles, lo que llevó a veinte causas penales en el año 2009 y la imputación de más de 350 mapuce. También se generó una resolución pidiendo que se investigara la conexión con grupos armados de Chile,⁴² y otra donde se pide borrar de la lista de beneficiarios de planes sociales a todos ellos que “reclaman la posesión territorial.”⁴³

Estos eventos demuestran cómo nuestra concepción del espacio, la noción del territorio mapuce fue condenada y utilizada negativamente por el *Wigka* a

⁴¹ El término Lof (comunidad) refiere tanto a comunidades rurales como urbanas, pues el 80 % de la población mapuce vive en zonas urbanas.

⁴² Proyecto de ley 6557 y Decreto Provincial 322/09.

⁴³ Anteproyecto de ley 6596, decreto provincial 070/09.

través de campañas ideológicas, que tenían objetivos parecidos a los de las campañas militares de fines del siglo XIX. Pero la diferencia es que ahora tenemos un amplio marco jurídico que nos ampara, como está establecido en la Ley Nacional 26.160/07, y nos preocupa que los territorios originarios sigan siendo escenario de violencia, desalojos y causas judiciales.

El sentido del mapeo como estrategia de empoderamiento y de lucha

Los mecanismos de negación y persecución, mencionados antes, le sirvieron de argumento al gobierno provincial para frenar la aplicación de la tan anhelada Ley N° 26.160 de Relevamiento Territorial. En 2009 se firmó un convenio entre la Confederación Mapuce Neuquina (C.M.N.: Gobierno Mapuce en Neuquén), el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (I.N.A.I) y la Universidad Nacional del Comahue (UNCo) para ejecutar la Ley nacional N° 26.160, que entre otros puntos dice:

Declárese la emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades indígenas originarias del país (...) suspéndase por el plazo de la emergencia declarada, la ejecución de sentencias, actos procesales o administrativos, cuyo objeto sea el desalojo o desocupación (...) el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas deberá realizar el relevamiento técnico-jurídico-catastral de la situación dominial de las tierras ocupadas por las comunidades indígenas (...) (Ley nacional 26160, 1994).

Pero el convenio fue rechazado a partir del proyecto presentado por el Bloque de Diputados provinciales de la línea MPN (Movimiento Popular Neuquino) a la Legislatura de la provincia de Neuquén, dos meses después de la represión en Quillén. Las acusaciones contra los mapuce, descritas anteriormente, consolidaron la persecución y rechazo de las comunidades indígenas en Neuquén y dio al gobierno provincial la excusa para detener una ley clave para avanzar en las “jurisdicciones mapuce” o autonomía territorial mapuce. En total pasaron siete años para que se aplicara la Ley 26.160 en la provincia de Neuquén, pero su aplicación es limitada pues el gobierno provincial es responsable de su implementación y condiciona la participación de la confederación mapuce de dicha provincia.

Esto genera un escenario de conflicto entre la metodología de mapeo cultural participativo mapuce y el programa que está ejecutando el Estado, que no ha colaborado con las comunidades para la aplicación de la ley. Es sorprendente cómo, pese a la normativa legal existente, más de una decena de comunidades

aún no están reconocidas por el Estado provincial. En cambio, sus territorios figuran como “tierras fiscales” o a nombre de empresarios del turismo, estancieros y quienes tiene acceso al poder y dinero con interés en estas tierras.

Para resumir, los que habitamos en los años cincuenta y nueve Lof (comunidades) en Neuquén nos encontramos en un estado de conflicto constante e incertidumbre en relación con el territorio. Esta tensión se manifiesta a través de las siguientes problemáticas:

- I. Falta de títulos y obstáculos para la representación legal de las comunidades.
- II. Falta de una adecuada demarcación de las “reservas”, y objeciones a algunas de las ya realizadas por no coincidir con la superficie ocupada históricamente por las comunidades.
- III. Intrusiones y usurpaciones en esas tierras.
- IV. Abusos relacionados con la explotación privada de recursos naturales, con obras públicas o proyectos de desarrollo impulsados por entes estatales.
- V. Impacto ambiental negativo por explotación de recursos naturales.
- VI. Déficit en la cantidad y calidad de las tierras asignadas, que impide un desarrollo sustentable.
- VII. Represión y judicialización de las demandas indígenas.
- VIII. Dificultades para la proyección cultural (producción y reproducción) como pueblo mapuce.

En este contexto, desde agosto del 2013, se lleva a cabo un relevamiento⁴⁴ territorial en la provincia de Neuquén que ha dejado fuera a aquellas comunidades que no tienen personería jurídica. Las únicas áreas que se incluyeron en el relevamiento son aquellas comunidades indígenas que ya tienen títulos y aquellos sitios donde se compruebe de manera material la presencia física de las comunidades. Para dificultar más la situación, el Decreto provincial 1184/2002 del exgobernador Jorge O. Sobisch intentó dar facultades al Estado provincial para decidir quién es o no miembro del pueblo mapuce, y quien pertenece o no a la comunidad mapuce. Con dicho decreto el Estado provincial buscó negar el derecho a la auto identificación de los pueblos indígenas, y de esa manera negar la personería jurídica de varias comunidades de la provincia.

⁴⁴ Relevamiento se refiere en algunos países de América Latina al estudio de un espacio para analizar sus características [N. del E.].

***Kiñel Mapu*: categoría de análisis de la dinámica espacial y de las identidades territoriales “geoculturales” del pueblo mapuce**

A pesar del panorama presentado, la fortaleza y proyección del pueblo mapuce lo ha llevado a la reconstrucción de sus espacios y formas de organización autónomas. Uno de los mejores ejemplos es la creación de los “consejos zonales” y con ello la re-significación de las identidades territoriales en la provincia de Neuquén.

En el XV Parlamento Mapuce (Gvbamtuwvn), realizado por la Confederación Mapuce Neuquina a fines del 2000, se aprobó la construcción del nuevo estatuto de dicha institución, en la misma se propuso la creación de consejos zonales y con ello una nueva forma de organización y representación territorial del pueblo mapuce en Neuquén. En este gran encuentro, *Kiñel Mapu* fue propuesto como marco organizacional utilizado para categorizar las identidades territoriales de la provincia de Neuquén. Este concepto y los nombres de las identidades representadas en consejos zonales cambiaron la configuración espacial mapuce y su forma de ejercer los derechos territoriales de autoafirmación y autoreconocimiento.

Actualmente existen seis identidades territoriales en Neuquén: *Xawvnko* (unión o confluencia de las aguas), *Pikunce* (gente del norte), *Pewence* (gente del pewen), *Wijice* (gente del sur), *Lafkence* (gente de los lagos) y *Ragiñce* (gente del centro). Cada una de estas identidades territoriales sirven como medio para recuperar y reafirmar los derechos indígenas negados continuamente por el wigka. Además, asignar estos nombres de los lugares otorga una forma en que el pueblo mapuche administre sus territorios, sus recursos, mantener y resguardar los espacios espirituales, fortalecer las economías regionales, planificar y proyectar nuestro *Kvme Felen* (Buen vivir) de acuerdo con nuestra cosmovisión y valores culturales. Como mencioné en la introducción, el mapeo cultural participativo fue y es una metodología clave porque nos permite lograr estos objetivos.

***Kvla*: los proyectos de mapeo**

Relevamiento en el Lof Paichil Antriao

Llevamos a cabo nuestro trabajo durante 2010 y 2011 en Lof Paichil Antriao, una comunidad que ha sido testigo de la construcción de una ciudad por fuereños en su territorio. Los objetivos principales fueron: 1) demostrar y visibilizar la preexistencia del *Lof*; 2) documentar el proceso de despojo sufrido por décadas, y 3) hacer propuestas de restitución territorial y reparación histórica al Estado.

Los miembros de *Lof Paichil Antriao* desarrollan su vida comunitaria en la zonal Lafkence, departamento los Lagos, de la actual provincia de Neuquén. En 1902 por decreto de la Nación, el entonces presidente Julio A. Roca ordenó medir las tierras “conquistadas” y le “otorga” a los miembros del Lof el lote N° 9, con una reducida superficie de 625 hectáreas (Figura 3). Desde 1902 al presente dicha comunidad sobrevivió a múltiples procesos de despojo y reducción de su territorio, que para el 2000 se había reducido a 125 hectáreas. Como dijo un integrante durante uno de los talleres de mapeo, “No solo nos encierran en el lote 9 sino que

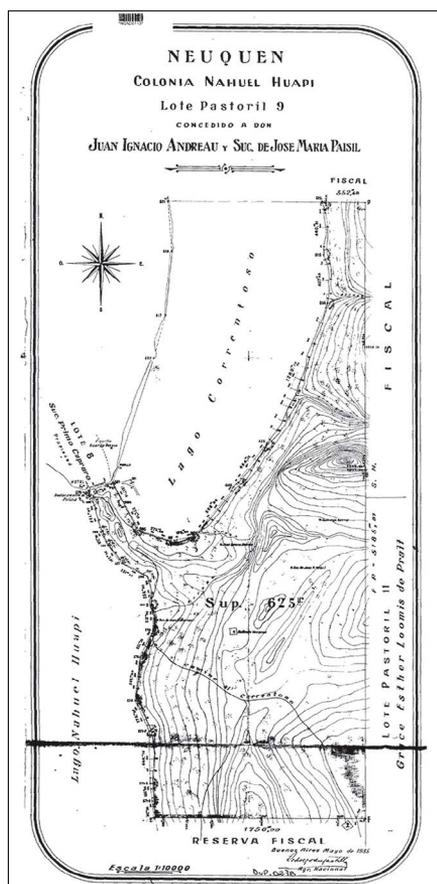


Figura 3. Mapa del área del lote 9 el cual fue dotado a los Mapuce en 1935. Fuentes: archivo de campo y Nahuel (2013).

nos construyen una ciudad encima y nos intentan desalojar después de lo que hemos podido mantener, ocupar y poseer ininterrumpidamente.”

La defensa territorial le ha costado a la comunidad dieciséis causas penales contra más de cuarenta y ocho miembros de la comunidad mapuce, paradójicamente acusados de “usurpación” en su territorio ancestral. Esta situación, y el creciente grado de conflictividad, motivaron que el Observatorio de Derechos Humanos de Pueblos Indígenas (ODHPI) pidiera a nuestro equipo de investigación intercultural llevar a cabo el mapeo cultural participativo en dicho *Lof*.

El mapeo se realizó en dos etapas: la primera etapa consistió en los mapeos elaborados por los miembros del *Lof* basados en historia oral y en el análisis de mapas e informes preparados en 1920 y 1938 por la entonces Dirección de Parques Nacionales (Emilio R. Molla y Susana Lara). La segunda etapa se centró en la producción de mapas usando Sistemas de Información Geográfica (GIS).

En la segunda etapa del proyecto decidimos utilizar las mismas herramientas de las que se vale el poder gubernamental para fragmentar y apropiarse de nuestros espacios territoriales. Al usar el lenguaje de los SIG, esperamos entregar al Estado un análisis técnico para reivindicar la propuesta de reparación histórica. Esta propuesta tiene su fundamento en el hecho de que el territorio del *Lof* fue apropiado, fraccionado, dividido en lotes y vendido, y la población del *Lof* fue despojada y expulsada paulatinamente de su espacio. El lote 9 fue transformado en el centro urbano de Villa la Angostura, una ciudad ampliamente codiciada por intereses inmobiliarios de inversionistas nacionales y extranjeros. Como dice Jorge Nahuel al respecto del mapeo, “se vendieron en precios millonarios los lotes del cerro... resultó que los terceros particulares se quedaron con escrituras, pero nunca les fueron entregados los lotes; en definitiva, nunca se convirtieron en dueños porque al no entrar en posesión del bien, solo eran poseedores de un título y no propietarios” (Nahuel, 2013, pp. 28-29).

Aun con la complejidad histórica y política que presenta el mencionado *Lof*, se puede decir que el mapeo fue fundamental en la recolección de pruebas, testimonios, documentación y planos que evidencian la pertenencia y la posesión de tierras por parte de la comunidad. Durante el mapeo logramos documentar los saberes de los miembros del *Lof* a través de la historia oral. Estas historias no solo narraban las experiencias de despojos y desalojos, sino que generaron diálogos sobre planes a futuro hacia un buen vivir. Así, el proyecto se basó en el conocimiento geocultural y técnico: utilizó el conocimiento ancestral mapuce como guía para comprender el pasado, presente y futuro de la comunidad, pero también usó el conocimiento técnico moderno de los procesos legales, demarcaciones, metodologías de encuestas y tecnologías cartográficas para representar

ese marco. Ambos conjuntos de conocimientos eran necesarios para desarrollar planes para el buen vivir en Paichil Antriao, un *Lof* que se ve constantemente obligado a reafirmar su identidad, su territorio y su autonomía frente a la presión inmobiliaria e imposición desde el Estado argentino.

El empoderamiento mapuce: la experiencia de los kona del Lof Kinxikew

El Lof Kinxikew se ubica en la zonal Lafkence (zona de los lagos) de la Villa la Angostura. Es un área de bosques nativos donde resalta el gran lago “Nahuel Huapi”. La necesidad de capacitar a los miembros de las comunidades para la construcción de “otros” mapas surge en principio de la urgencia que tenemos de recorrer los territorios comunitarios, que en muchos casos se complementan entre espacios de veranada (*walvgwe*) e internada (*pukemwe*). Se trata de un movimiento que realizan las familias con sus animales dentro de su territorio desde las áreas más bajas en tiempo invernal a las más altas en verano en busca de pasturas y agua.

Comenzamos el mapeo al final del invierno, tiempo en que permanecen en el área de baja elevación. Realizamos talleres de tecnologías de SPG y SIG y lecturas de mapas con los *Koha* (jóvenes activos y predispuestos), para que ellos mismos pudieran hacer el levantamiento de puntos de los sitios que desean resguardar y reafirmar (Figura 4). La primera parte del taller se centró en la concepción del espacio territorial desde la visión mapuce. Sobre esto expuso la autoridad filosófica Pety Piciñam, quien vinculó la historia de genocidio hacia este pueblo con su territorio, y la división de este a ambos lados de la cordillera. Luego, sobre papel se dibujó el territorio ancestral del pueblo mapuce y la reducción territorial sufrida hasta la actualidad.

Para cerrar el taller, trabajamos en la interpretación de tres mapas “oficiales”. El primero fue un mapa del ejército argentino de 1873⁴⁵ que muestra las líneas de frontera por años. Fue muy significativo trabajar con ese mapa porque los *koha* pudieron identificar y relacionar rápidamente los momentos de los que habló la autoridad filosófica, en relación con la invasión de sus territorios por parte del ejército. El segundo fue el mapa de Cuyiñ Manzano de 1884,⁴⁶ el primer plano de medición realizada en la zona por los agrimensores. En este mapa figuran las

⁴⁵ Mapa de la nueva línea de frontera sobre la pampa, 1873. Plano general de la zanja de Alsina. Archivo General de la Nación Argentina.

⁴⁶ Mapa de Cuyiñ Manzano de 1884. Dirección de Catastro de Neuquén.



Figura 4. Toma de puntos con tecnología SPG con jóvenes del Lof Quintriqueo. Fuente: archivo de campo, María Laura Nahuel.

rejillas de lotes con tres *tolderías* (o poblaciones mapuce tradicionales) “encerradas”, como mencionó el *koha* Pascual Kinxikew, quien participó en el taller. Este plano corresponde a uno de los hallazgos-evidencias encontrado en la Dirección de Catastro de Neuquén que realizamos como equipo de investigación. Finalmente, el tercer mapa, una carta topográfica de Cuyín Manzano del año 1949,⁴⁷ fue interesante por la toponimia y los sistemas de medición altimétrica y planimétrica que se utilizaron para que fuera considerada como cartografía oficial. Analizamos las cuadrículas de coordenadas planas y los extremos donde figura la información de coordenadas geográficas para facilitar el uso de los SPG.

La interpretación de los mapas oficiales, en paralelo con el mapeo participativo, ayudó a los residentes a comprender cómo el ejército y las clases dominantes usaron los mapas para conocer y controlar el territorio mapuce. Ese análisis enfatizó el componente “cultural” del proceso de mapeo, subrayando la importancia de documentar los elementos del paisaje, como los mencionamos en este capítulo, que no están incluidos en ninguno de los mapas oficiales pero que son de vital importancia para los mapuce de Kinxikew.

Después revisamos el mapa elaborado por los miembros de la comunidad en el taller para elegir el área que íbamos a recorrer para tomar los puntos de coordenadas geográficas. Nos detuvimos en los sitios donde algunos de ellos nos contaron historias de esos lugares y tomamos los puntos con el uso del SPG de *Ruka* (las casas), de *mallines*, *lawen* (medicina mapuce), y de *newen* (energías, apariciones). Se hizo reconocimiento de hierbas medicinales y de la biodiversidad

⁴⁷ Plano topográfico – Sierra Cuyín Manzano – 1946. Hoja 4172-17.

existente, para lo cual se propuso otro encuentro con la presencia de un *Maci* para reconocer otros lugares donde se encuentran hierbas medicinales. A través de este trabajo, logramos que los *kona* se entusiasmaran y se empoderaran de una tecnología para fines de trabajo comunitario.

Además de empoderar a las siguientes generaciones para que se apropien de las tecnologías geográficas y se enorgullezcan de georreferenciar ellos mismos los territorios ancestrales, renombrar diferentes lugares dentro de la comunidad fue otra parte muy significativa de nuestro trabajo. La cartografía oficial elaborada a fines del siglo XIX y antes resultó de gran importancia, ya que hay topónimos Mapuce que los miembros de la comunidad habían olvidado, producto de la imposición de otros nombres en la cartografía oficial actual. Desde la concepción Mapuce los nombres de los lugares antiguamente no correspondían a nombres de personas, sino que respondían a características del lugar, del paisaje, su forma, su *Az Mapu*; es decir la forma del territorio. Tal es el caso del *Lof Kinxikew* que recuperó el nombre de parte de su territorio, denominado “Paso coihue”, antiguamente llamado *Weke Malal*, que significa “Corral de ovejas.”

La necesidad pedagógica de innovar en materia de representación

En los talleres discutimos a detalle cómo preparar los mapas a partir de los dibujos de los miembros de pu *Lof* puesto que estos tienen múltiples significado. Debido a que varias personas participaron en el proceso de creación, estos están llenos de movimiento y color, así como de variedad de símbolos que reflejan admiración por el espacio que representan. Esto nos llevó a discusiones acerca de cómo hacer para que nuestros mapas no sean solo una hoja plana cuya representación está basada en ejes cartesianos que están sujetos a una normativa internacional que pocos conocen y que los mapuce no reconocen como propia.

Desde hace más de siete años hemos trabajado con los mapeos culturales participativos en Neuquén, y durante este tiempo ha habido cambios en las formas de representar los territorios. En el trabajo de mapeo territorial que se llevó a cabo en el *Lof Linares*, los espacios mapeados en sus respectivas dimensiones fueron representados como un mosaico en el programa de diseño gráfico Corel Draw. Los siguientes mapeos fueron abordados y representados de la misma manera hasta que llegamos al trabajo de mapeo del *Lof Paycil Antriao*, donde incorporaremos el diseño de varios mapas temáticos hechos en SIG.

Después de terminar los talleres de mapeo, producimos varios mapas que buscaron mostrar el territorio ancestral, los lotes en conflicto, el uso comunitario

del territorio, la cosmovisión, la historia del despojo desde fines del siglo XIX hasta la actualidad, y los mapas de restitución territorial; estos fueron pensados para ser publicados en un informe socio antropológico, geocultural y jurídico. Pero durante el proceso consideramos necesario la realización de un DVD que pudiera mostrar a miembros del *Lof*, a estudiantes, y a la sociedad en general, de forma dinámica e interactiva.

Así, trabajamos en la construcción de la herramienta pedagógica-educativa cuyo diseño debía ser lo más circular posible, para representar el pensamiento mapuce aunque era algo difícil de amoldar en programas y pantallas que tienen un formato cuadrado o rectangular (Figura 5).

En las discusiones de nuestro equipo, un aspecto importante fue considerar cómo representar espacialmente el tiempo y mostrar que no es lineal. La herramienta digital interactiva nos permitió ir al pasado, parar en el presente, ir al futuro, una experiencia similar a escuchar a un *kimce* que, en su relato, hace girar las palabras en círculos temporales, ir hacia atrás para hablar del presente y pensar el futuro. Estas conversaciones nos llevaron a pensar críticamente por dónde iniciar la historia mapuce que estábamos mapeando. ¿En qué punto de esta larga historia se encontraría el espectador? Dentro del equipo intercultural e interdisciplinar había quienes consideraban importante iniciar la presentación



Figura 5. Ejemplo del mapeo autónomo Lof Paichil presentado en el recurso interactivo. Fuente: archivo de campo, María Laura Nahuel.

desde el territorio ancestral, y quienes planteaban la cuestión jurídica como una necesidad imperiosa por los tiempos de los juicios, por ello proponían iniciar por la revisión de los conflictos territoriales actuales (Figura 6).

Esta discusión se resolvió con la imagen del símbolo que nos representa como pueblo-nación mapuce desde 1992, la *Wenufoye* (bandera mapuce). La riqueza de sus símbolos y significados fue la mejor imagen para iniciar el interactivo. Al iniciar con ella, el interactivo está enraizado en el símbolo que relató el *Maci* Victor Caniullan para ejemplificar las partes del *Waj Mapu*: el *Kujxum* con cuatro reglillas en diferentes tiempos-espacios, presentadas a través de imágenes y relatos narrados por miembros de la comunidad.

Conclusión: desafíos y proyecciones hacia el futuro

Por medio del proceso de mapeo cultural participativo, uno de los principales desafíos fue crear nuestras formas de representar nuestro territorio ancestral, rompiendo con las reglas de legibilidad que buscan homogeneizar las representaciones espaciales. Para ello la tarea es ir desarrollando nuevas formas de mapeo en paralelo a la recuperación de nuestras formas y simbologías ancestrales. Como resultado de los talleres surgió la necesidad de tener nuestros propios símbolos

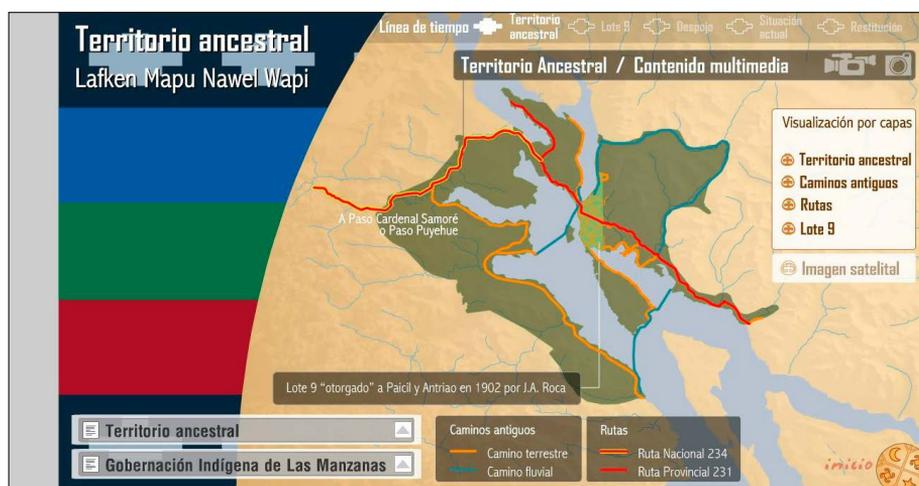


Figura 6. Territorio ancestral Paichil Antrio presentado en el recurso interactivo. Fuente:

como una prioridad entre los mapuce. Con ello, con nuestros símbolos, podremos continuar respetando nuestra identidad territorial y evitar caer en la homogenización y reproducción de formas impuestas de representación.

Parte de los anhelos que tenemos es multiplicar los grupos de trabajo de mapeo participativo entre los miembros de nuestras comunidades, tenemos una necesidad de compartir de manera urgente estas técnicas de mapeo para que los *Kvme Felen* puedan avanzar. Desafortunadamente, limitaciones económicas nos restringen para lograr estos objetivos, además de que en Argentina ninguna ONG destina recursos para proyectos de mapeo. Aun así, hemos logrado trabajos valiosos con el aporte de compañeras/os de militancia.

Actualmente está en vigencia la Ley 26.160, que obliga al Estado a frenar los desalojos y llama a realizar los relevamientos territoriales de los pueblos indígenas de Argentina (Ley nacional 26160, 1994). Como decía más arriba, nos encontramos con una contraposición entre las técnicas de mapeo cultural participativo y las técnicas utilizadas por el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas en acuerdo con los gobiernos nacional y provincial. Este conflicto sobre las formas apropiadas de cartografiar nuestros territorios está abierto y sin resolución hasta el día de hoy. A medida que avance el programa y surjan inconformidades entre las comunidades y la administración provincial, será cada vez más necesario replantear el enfoque con el que el gobierno busca ejercer su autoridad sobre las comunidades indígenas a través de la cartografía. Esperamos que dicho proceso de manipulación hacia los pueblos indígenas por parte del Estado termine y se establezca una nueva aproximación que asegure que las comunidades puedan asumir el protagonismo que les corresponde por derecho histórico: ejercer plenamente la territorialidad mapuce para lograr el *Kvme Felen*.

En última instancia, seguimos siendo optimistas de que en esta búsqueda de *kvme felen* se avanza hacia el mantenimiento de la memoria, la cultura, la identidad y la territorialidad de este pueblo. En este avance consideramos que el mapeo cultural participativo Mapuce de las comunidades es clave. Es un proceso que nos posibilita reclamar el derecho a representarnos a nosotros mismos como rechazamos la simbología y las representaciones espaciales que otros nos han impuesto. En manos del pueblo mapuce, el mapeo cultural abre así la puerta para imaginar un nuevo tipo de cartografía, que abogue por el derecho a representarnos, uno que descarte la homogeneización y oclusión para adoptar “otras” formas de representación territorial.

Referencias

- Bayer, O. (ed.) (2010). *Historia de la crueldad argentina: Julio A. Roca y el genocidio de los Pueblos Originarios*. Buenos Aires: Ediciones El Tugurio.
- Benigar, J. (1978). *La Patagonia piensa*. Neuquén: Siringa Libros.
- Díaz, R. (2009). Del saber del espacio al espacio del saber: Confección de mapas comunitarios y crítica de la cartografía 'oficial' como artefacto hegemónico de representación y dominación territorial. Ponencia presentada en el *V Congreso Nacional y III Internacional de Investigación Educativa*. Cipolletti, Argentina. seminariociudad. sociales.uba.ar/wpcontent/uploads/sites/125/2013/03/DIAZ-Del-saber-del-espacio-al-espacio-del-saber.pdf.
- Ley nacional 26160. (1994). *Constitución de la Nación Argentina reformada en 1994*. [<https://www.argentina.gob.ar/derechoshumanos/inai/normativa#:~:text=Ley%2026160,provincial%20competente%20o%20las%20preexistentes.>]
- Mapuradio (2010). *Programa Radial Mapuche de la Confederación Mapuce de Neuquén*, Micro Radial sobre "Enfermedad y Salud Mapuce (Duración 1 minuto, 30 segundos).
- Mignolo, W. (2008). La opción de-colonial: Desprendimiento y apertura: Un manifiesto y un caso. *Tabula Rasa*, 8, 243-281.
- Nahuel, J. (ed). (2013). *Huellas y senderos: Informe final de los resultados del Relevamiento Territorial, histórico, social y cultural de la comunidad mapuche Lof Paichil Antriao*. Puelmapu, Argentina: Observatorio de Derechos Humanos de Pueblos Indígenas (ODHPI).
- Quijano, A. (2005). Colonialidad del poder, eurocentrismo y America Latina. En E. Lander (ed.) *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales: Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Valdez, C. y Pereyra P. (2011). Cosmovisión y rol de la mujer en la red de transmisión del Mapuce kimvn. Ponencia presentada en *VIII Congreso Internacional de la Asociación Argentina de Estudios Canadienses "Pueblos Indígenas: Conflictos y poder en la educación y la cultura."* November 7–11, Córdoba, Argentina.

Capítulo 10. Apropiación política de la cartografía social en defensa de territorios quilombola en Alcântara, Maranhão, Brasil

Davi Pereira Junior

Proyecto Nueva Cartografía Social, Brasil

Introducción: los quilombolas y el sistema esclavista

El municipio de Alcântara está situado en la costa occidental del estado de Maranhão, al noreste de Brasil, a 22 kilómetros de la capital del estado, São Luis. Posee oficialmente, según el Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE), 114 000 hectáreas de tierra y de estas, 62 000 hectáreas (el 54.3% de la superficie total del municipio) fueron expropiadas a las comunidades quilombolas para el programa espacial brasileño entre 1980 y 1991. Alcântara tiene alrededor de 21 852 habitantes, de los cuales 6400 (29.2% de su población) viven en la ciudad de Alcântara. Los restantes 15 452 habitantes (70.8% del total) están repartidas en más de 200 comunidades quilombolas.

De acuerdo con los criterios de certificación de la Fundação Cultural Palmares, una institución pública responsable del reconocimiento formal de las comunidades quilombola en Brasil, el municipio se subdivide en tres grandes territorios quilombolas, que incluyen el territorio de los afectados por la Base Espacial de Alcântara⁴⁸, la isla de Cajual⁴⁹ y las Tierras de Santa

⁴⁸ En el caso del territorio de los afectados por la base espacial, ya se han llevado a cabo los procedimientos necesarios para la titulación, de conformidad con el artículo 4.887/2003. El territorio cuenta con un informe antropológico desde el 2003, el Reporte de Identificación y Delimitación Técnica (RTID), publicado oficialmente el 4 de noviembre de 2008, a través del Instituto Nacional de Colonización y Reforma Agraria (INCRA), en las páginas 110 y 111 del apartado 03 del Boletín Oficial no. 214. El territorio está conformado por aproximadamente 159 comunidades y ocupa una superficie de 85 000 hectáreas, careciendo solo de la voluntad política por parte del poder ejecutivo para la debida firma del decreto.

⁴⁹ Los pueblos ubicados en la isla de Cajual están incluidos en un certificado de reconocimiento expedido por la Fundación Cultural Palmares con fecha 25 de enero de 2006.

Teresa⁵⁰ o Itamatatiua, además de tres asentamientos del Instituto Nacional de Colonización y Reforma de la Tierra (INCRA): Ibituba y Portugal, localizados al sur de esta municipalidad, y San Pedro, que se encuentra en las tierras de Santa Teresa.

Los primeros africanos que llegaron a Alcântara arribaron en la condición de esclavizados en el siglo XVIII para reemplazar el trabajo esclavo indígena en las grandes plantaciones de caña de azúcar, algodón y arroz. Durante gran parte del período colonial, la ciudad de Alcântara fue el principal bastión de la naciente aristocracia de Maranhão. De acuerdo con Jerônimo Viveiros (1977), la ciudad fue el lugar de origen de cuatro senadores del imperio, cuatro barones y una multitud de “intelectuales”, políticos, médicos, militares, entre otros, formados en las mejores instituciones educativas de Europa. Sin embargo, no se hace mención sobre como esta élite construyó su fortuna, estatus social y poder político con plantaciones de algodón y caña de azúcar basadas en la explotación del trabajo de esclavos. Muchas de las familias que se beneficiaron de la esclavitud para acumular su fortuna, prestigio social y poder político siguen siendo poderosos hasta el día de hoy, más de un siglo después de la abolición de la esclavitud. Orgullosamente y sin moderación, al igual que otras élites brasileñas que se han beneficiado de la esclavitud, siguen disfrutando de la riqueza producida a expensas de la vida de los afrodescendientes que fueron llevados a Alcântara como esclavizados.

La crisis económica y la posterior caída del sistema de producción colonial, que resulta en la huida de los terratenientes de Alcântara a Europa, Río de Janeiro (la capital del imperio), e incluso a São Luís (la capital de la provincia), llevó a la proliferación de *quilombos*, una organización social afro-diaspórica, formada originalmente por esclavos que lograron escapar. Antes de salir de Alcântara, los dueños de esclavos tomaron todo lo de valor de las viejas *casas-grandes* abandonando a sus esclavos y las tierras que ocupaban. Liberados del poder opresivo de sus amos, los antiguos esclavos fueron capaces de tomar el control de la tierra y establecer sus propias normas sobre su uso y de los sistemas de gestión de recursos naturales (Pereira Júnior, 2012, p. 47).

En particular, las comunidades afro-diaspóricas en Alcântara reemplazaron el modo mercantilista de producción basado en las grandes plantaciones por un sistema de uso común, (Almeida, 2006b) con lo que tomaron el control de los

⁵⁰ La certificación de este territorio fue expedida por la Fundación Cultural Palmares el 5 de mayo de 2006 y está debidamente registrada en el libro de registro general no. 0006, inscripción no. 553, folio 62. Este es el proceso no. 01420.000040/1998/88 que se refiere a aproximadamente 40 aldeas ubicadas en los municipios de Alcântara y Bequimão.

medios de producción y de la fuerza laboral en el territorio. El uso común se basa en acuerdos tácitos que proporcionan a todas las personas que viven en un territorio determinado las mismas oportunidades para cultivar la tierra y acceder a los recursos naturales. Bajo este sistema las personas cultivan de manera colectiva al involucrar a varias familias en la misma empresa productiva, teniendo cada familia el derecho a una porción de lo producido.

Con el control de las tierras a mediados del siglo XIX, los afrodescendientes e indígenas formaron un gran territorio étnico y comenzaron a producir de forma autónoma transformando la antigua plantación en un verdadero mosaico de pequeñas unidades familiares (Pereira Júnior, 2011, p. 29). Nosotros los quilombolas resignificamos la forma de usar la tierra, reemplazando el modelo esclavista que se basaba en la gran unidad productiva de monocultivos dirigida a servir al mercado extranjero y en la inmovilización de la fuerza de trabajo, por un sistema productivo autónomo que tiene como eje central el trabajo familiar, el uso común de la tierra y los recursos naturales. Además de la plantación, los antiguos esclavos también adoptaron los viejos apellidos de la aristocracia. El uso de los apellidos (Almeida, 2006) de los antiguos terratenientes sirvió para legitimarse como dueños de esas tierras, justificando su control sobre estas como herederos de la aristocracia colonial.

Sin embargo, el proceso de *quilombamento* en Alcântara resultó en una diversidad de formas de organización espacial que surgieron de la desintegración de las grandes plantaciones (Almeida, 2006a). Según Almeida (2006), en esta zona de antigua colonización, tras la desagregación de grandes latifundios, las órdenes religiosas, individuos, exesclavos y libertos permanecieron en estas tierras, ya fuera a través de donaciones, adquisiciones, o por *sesmeiros*, tierras cedidas por el rey de Portugal que estaban “abandonadas y sin cultivar”. Lo anterior llevó al desarrollo de diferentes modalidades de apropiación común por parte de la población afrodescendiente, como son: *tierras de preto* (tierras negras), *tierras de santo*, *tierras de índio*, *tierras de Parente* (tierra de parientes), *tierras de ausentes*, *tierras de Santa*, *tierras santísimas* y *tierras de pobreza*. Aunque estas formas se caracterizan por el uso común de la tierra y los recursos naturales, cada una de estas territorialidades consiste en procesos históricos específicos, que las distinguen y reflejan las complejas y variadas formas en que la autonomía es experimentada por la población afrodescendiente. Además, estas diversas territorialidades ayudan a explicar por qué la memoria social colectiva de estos grupos comienza con el momento en que alcanzaron la autonomía, borrando así los recuerdos de su cautiverio.

Así, los quilombolas redefinieron el uso la tierra, reemplazando el modelo de esclavitud. con un sistema de producción autónomo de trabajo familiar y el

uso común tanto de la tierra como de los recursos naturales como su eje central. Es este significado del territorio y de la comunidad el que ha informado la lucha en torno al Proyecto Espacial Brasileño y el que nos llevó a utilizar la cartografía social para defender nuestros territorios. Los mapas oficiales de Alcântara, utilizados por la Agencia Espacial Brasileña (AEB), se produjeron de acuerdo con los intereses del Estado invisibilizando a las comunidades quilombolas con el objetivo de negarles sus derechos. Sin embargo, para nosotros, los quilombolas, nuestra identidad está firmemente arraigada en la relación con el territorio. Debido a que nuestra supervivencia física, social, cultural y religiosa no es posible sin nuestro territorio, recurrimos a la cartografía social para desafiar estas representaciones dominantes del territorio quilombola.

Los quilombolas, el racismo de Estado y la base espacial

El conflicto que involucra al personal militar de la Fuerza Aérea Brasileña y las comunidades quilombolas de Alcântara en Maranhão ha durado más de cuarenta años. Impulsado por un racismo estructural profundamente arraigado, el gobierno brasileño no ha cumplido con la Carta Constitucional de 1988, la cual reconocía el derecho de este pueblo al territorio, y ha demostrado un flagrante desprecio por los acuerdos internacionales a los que este país es signatario. Durante todo este tiempo, las comunidades han resistido y denunciado los diversos ataques del Estado brasileño que afectan sus derechos territoriales. En el proceso de expropiación del territorio quilombola en Alcântara, el gobierno del estado de Maranhão, a través del decreto 7.320 de 1980, declaró un área de 52 000 hectáreas como tierras de interés público. Y considerada en un estado de “vacío demográfico”, fue transferida a los militares con el propósito de desarrollar el Centro de Lanzamiento Alcântara (CLA). No satisfechos, los militares utilizaron el cabildeo y la influencia política para expandirse 10 000 hectáreas a través de otro decreto sin número en la década de 1990, realizado por el entonces presidente Fernando Collor de Melo.

La actitud del gobierno brasileño terminó privando a los quilombolas alcantarenses de sus lugares sagrados, y el culto y el cuidado de sus antepasados, debido al desplazamiento obligatorio de 312 familias de 31 aldeas a *agroaldeas*⁵¹ de 1986 a 1987. Además, el gobierno también utilizó otro decreto (72.571), para

⁵¹ Las *agroaldeas* fueron las urbanizaciones construidas por el Gobierno brasileño para albergar a las quilombolas que sufrieron desplazamientos forzados, quedando prohibida por

reducir el *módulo agrícola* (el tamaño mínimo de la parcela agrícola, según el Estatuto Brasileño de la Tierra) de Alcântara de treinta y cinco a quince hectáreas. Esta reducción representa una de las muchas contradicciones del Proyecto Espacial Brasileño. Si en Alcântara encontráramos realmente un vacío demográfico, ¿por qué sería necesaria tal reducción?

En diez años, los militares usurparon, con la connivencia del Estado brasileño, alrededor del 56% de las tierras del Municipio de Alcântara. La totalidad de este territorio expropiado y ocupado por los militares ya estaba bajo el control absoluto e indiscutible de las familias quilombolas alcantarenses desde hacía más de tres siglos.

Estas acciones muestran cómo se planificó y construyó el Proyecto Espacial Brasileño sobre la base del racismo estructural (Almeida, 2018). Este proyecto fue pensado dentro de una lógica racista, que no tuvo en cuenta en ningún momento a las comunidades quilombolas de Alcântara y consideró el proceso de resistencia como un obstáculo para el “desarrollo” del país. Más aun, los agentes del Estado siempre han representado a estas comunidades a través de una retórica impregnada de teorías eugenésicas del siglo XIX, reproduciendo la idea de que los quilombos son comunidades atrasadas.

De acuerdo con la propuesta presentada por la Agencia Espacial Brasileña (AEB) a los líderes quilombolas y los movimientos sociales de Alcântara en 2006, la CLA sería transformada en el Centro Especial de Alcântara (CEA). A diferencia de la CLA, la CEA serviría puramente para fines comerciales, proveyendo de una pla-taforma rentable para el lanzamiento de naves espaciales. Al transformar el área en una mercancía, esta propuesta contradecía la intención original de la expropiación de tierras quilombolas para fines de utilidad pública en vez de fines comerciales. En lugar de mantenerse fiel al propósito original del programa espacial, en 2006 el Ministerio de Defensa y el Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación y Comunicación (MCTIC) crearon una empresa binacional, Alcântara Cyclone Space (ACS), en asociación con Ucrania, para ofrecer en alquiler sitios de lanzamiento de cohetes. Al hacerlo, el programa entraría en el multimillonario mercado de los lanzamientos de naves espaciales, dejando claro que la principal preocupación del gobierno es la ganancia económica y no la seguridad nacional.

Según el ACS, no habría necesidad de nuevos desplazamientos obligatorios, ya que los sitios de alquiler para lanzamiento y las áreas de apoyo institucional serían ubicadas fuera de los asentamientos quilombolas. Sin embargo, desde la

los militares la construcción de nuevas viviendas. Las agroaldeas son Peru, Pepital, Cajueiro, Ponta Seca, Marudá y Espera.

perspectiva de las comunidades, el desarrollo prospectivo de estos sitios era una amenaza a su integridad territorial. Incluso si estos sitios no afectaban las áreas habitadas, sí dañaban los lugares destinados a actividades agrícolas y el acceso de las comunidades al mar, dejando a los habitantes incapaces de practicar la pesca. Esta situación inhibiría por completo las actividades económicas en la zona donde se ubicaría la empresa.

En la propuesta de la AEB se incluyó un mapa que registra claramente el carácter intrusivo de los planes de la AEB y del MCTIC. Los polígonos situados en el lado derecho del mapa, que se extiende de norte a sur marcados en rosa, azul, y amarillo, son áreas destinadas a plataformas de lanzamiento comercial que impactan 2690 hectáreas. Los polígonos en el lado izquierdo del mapa (en verde) representan áreas destinadas al “apoyo institucional” de cada sitio, que, si se llegara a desarrollar, restringirían el acceso a 2690 hectáreas de tierras quilombolas. Finalmente, el polígono situado al sur (con las siglas CLA) muestra el área indígena afectada por el centro de lanzamiento.

El inicio del proceso de cartografía social: la “guerra de los mapas” entre quilombolas y militares

Mientras que el intento del gobierno brasileño de construir ilegalmente el CEA en 2007 fue detenido por el Ministerio Público Federal, que reconoció el reclamo territorial de los quilombolas, con la formación de la AEC, las reglas del juego cambiaron en Alcântara. La creación de la ACS pretendía integrar el Programa Espacial Brasileño al mercado de productos básicos espaciales, transformando, en el proceso, el territorio indígena en un área de interés comercial (Pereira Junior, 2009). En respuesta, los quilombolas, los movimientos sociales en Alcântara y sindicatos movilizados, ejercieron una mayor presión sobre el Estado para que cumpliera con las disposiciones del artículo 68 de la Constitución brasileña y con el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre los pueblos indígenas y tribales.

Con la demanda comienzan las discusiones para crear un instrumento jurídico formal asociativo para recibir el título definitivo de sus tierras según el decreto 4.887, que en Brasil estandariza los criterios para los procedimientos de titulación de los territorios de las comunidades quilombolas. Para ello, en conjunto con los movimientos sociales a los que nos referimos, organizamos los talleres de consulta, con el objetivo de discutir el instrumento asociativo para recibir el título definitivo. Las más de 150 comunidades se dividieron en diez grupos locales,

teniendo en cuenta la proximidad geográfica y la red de relaciones. Participaron en los talleres y firmaron sus respectivas listas de asistencia 596 representantes de las comunidades. En la última sesión plenaria celebrada el 15 de octubre de 2007, estuvieron presentes 340 representantes de las comunidades.

Durante los talleres de consulta se reservó tiempo para desarrollar “narrativas de mapas”, durante las cuales los miembros de la comunidad describían la región donde se encontraban sus comunidades, las relaciones sociales entre los quilombolas y entre estos, su territorio y los recursos naturales. Los talleres de consulta también fueron un momento de concientización, pues a partir de estas discusiones sobre el mapeo los indígenas mostraron toda la insatisfacción existente con la forma en que el territorio quilombola de Alcântara estaba representado en los mapas oficiales. Es a partir de la idea de impugnar las diversas representaciones difundidas por el conocimiento oficial a través de los mapas que definen Alcântara como un “vacío demográfico”, que las comunidades decidieron hacer una especie de “contra-mapeo” (Peluso, 1995) de su territorio. Como requisito se pidió que fuera realizado por los propios quilombolas.

Después de la serie de talleres de consulta, los líderes de las comunidades, a través del Movimiento de Afectados por la Base Espacial (MABE),⁵² solicitó cursos de SPG, fotografía y los fundamentos de Información Geográfica Sistemas (SIG) al Grupo Socioeconómico Estudios de la Amazonía (GESEA) y el Proyecto Nueva Cartografía Social de la Amazonia (PNCSA). Estos cursos proporcionaron a los líderes de la comunidad formación avanzada en cartografía y georreferenciación, así como en tecnologías como el Sistema de Posicionamiento Global (SPG) y los SIG, dándoles las habilidades necesarias para desarrollar sus propios mapas y vigilar su territorio. Los coordinadores de la PNCSA solicitaron que yo, como quilombola y como alguien de Alcântara, sirviera como investigador líder del proyecto. Además, incorporamos a otros jóvenes líderes quilombolas al proyecto ya que podían viajar fácilmente en todo el territorio y vigilar las actividades del CEA.

Ya que el proyecto de cartografía social se llevó a cabo durante las fases más intensas del conflicto en torno al Centro Espacial Alcântara (CEA), optamos por llevar a cabo todo el trabajo nosotros mismos. Esto serviría para contrarrestar acusaciones del gobierno brasileño de que nuestra resistencia estaba influenciada por ONG y forasteros, y nos permitiría movernos libremente por todo el territorio sin despertar sospechas. Decidimos dividir el trabajo en dos fases: en la primera produciríamos un “mapa sobrepuesto”, que nos permitiría comparar los mapas

⁵² El MABE, fundado en 1999, es una institución de carácter político que representa a todas las comunidades quilombolas de Alcântara afectadas o no por el programa espacial brasileño.

oficiales utilizados en la propuesta de AEB con los publicados en el informe antropológico producido por el antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida en 2003 para la Fiscalía Federal Pública (Almeida, 2006a; Figuras 1a, 1b y 1c).

Así, realizamos el mapa sobrepuesto digitalizando los polígonos de la propuesta del AEB en *shapefiles*, que luego transformamos siguiendo el mismo sistema de coordenada del informe antropológico. Superponiendo los dos conjuntos de *shapefiles*, pudimos visualizar la escala del impacto del CEA en los territorios quilombolas de Alcântara (Figura 2). Esta “guerra de mapas” (Almeida, 1994) contradecía completamente el argumento del Estado de que Alcântara era un “vacío demográfico”. Mientras que el mapa de AEB mostraba solo diez comunidades, superponiendo el mapa antropológico, identificamos más de 150 comunidades solo en el área afectada por el programa espacial brasileño.

El estudio de superposición, junto con las narrativas de mapas desarrolladas anteriormente, llevó a intensas reflexiones sobre nuestra vulnerabilidad frente a quienes detentan el ejercicio monopólico del poder sobre la producción de mapas. Después de todo, dependiendo de los intereses de los que están en el poder, los discursos sobre la existencia (o inexistencia) de las comunidades en estas representaciones pueden ser socavados o fortalecidos. Los mapas estatales siempre han negado deliberadamente la existencia de la gran mayoría de las comunidades, en una clara demostración de racismo institucional y del poder de quienes controlan las instancias cartográficas del estado brasileño. Del mismo modo, el tamaño de las grandes propiedades rurales, la presencia de recursos naturales y minerales, o cualquier otro dato importante puede ser profundamente manipulado en el proceso de elaboración cartográfica. Este proceso de reinterpretación de los mapas del Estado contribuyó significativamente a los procedimientos legales contra las empresas que habían invadido ilegalmente el territorio quilombola.

Cartografía social para la protección del territorio

De acuerdo con el mapa que acompañó la propuesta de la AEB (Figura 4a), la primera de las “áreas institucionales” se ubicaría en las zonas de cultivo pertenecientes a Folhau, Tacaua, Águas Belas, Río Verde, Galego, Corre Prata, Peri-Açu, Mamuna y Baracatatiua. Esta “área institucional” serviría de soporte para el “sitio de lanzamiento comercial”, que se ubicaría en la franja costera entre Baracatatiua y Mamuna, representada por el color amarillo (Figura 4a). Este sitio impediría el acceso al mar a las comunidades más cercanas, como Baracatatiua y Mamuna, y reduciría significativamente el área de roza cerca de la costa. El

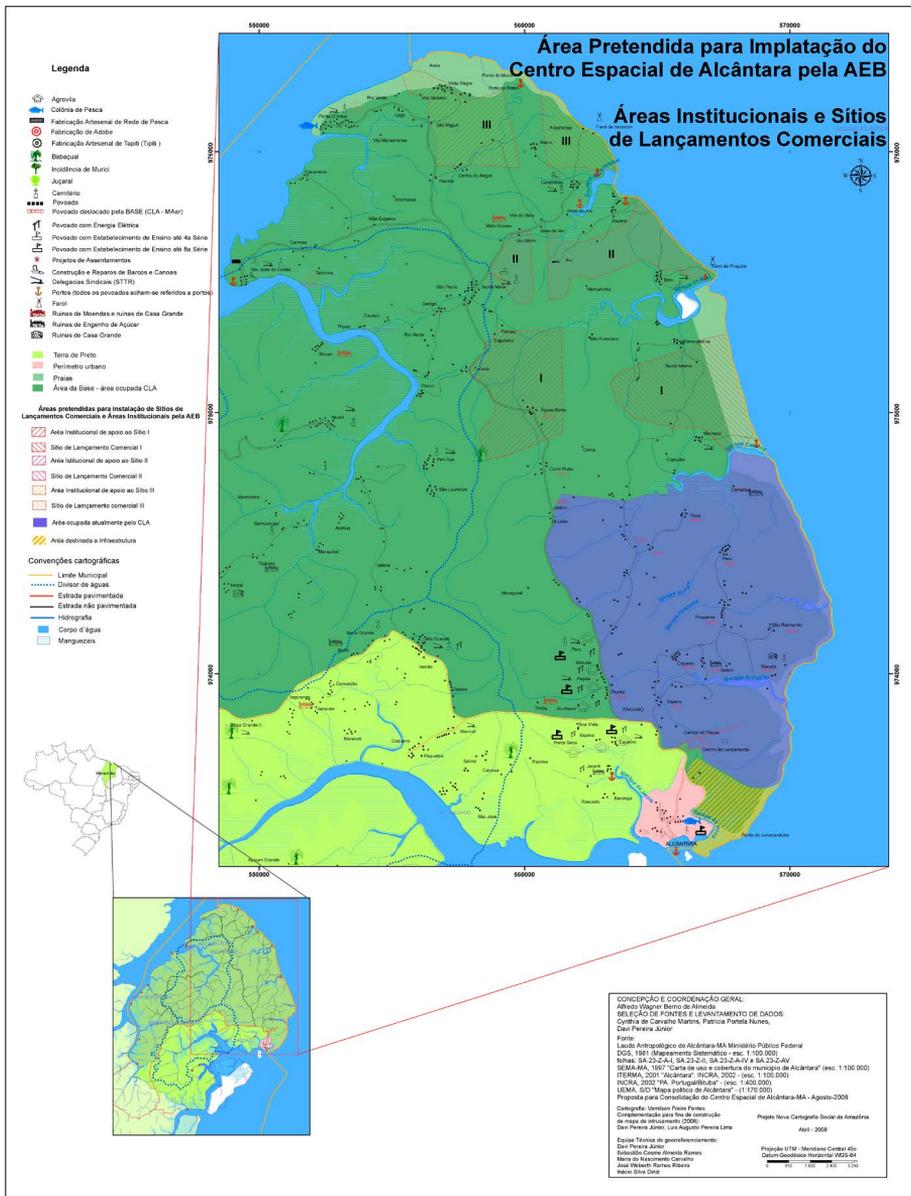


Figura 2. Mapa que muestra los planes de expansión para el Programa Espacial Brasileño producido por el antropólogo brasileño Wagner Berno de Almeida para la Oficina del Fiscal Federal Público. Fuente: PNCSA.

acceso al mar y a las áreas de cultivo se vería comprometido para más de 160 familias.

La segunda “área institucional” tendría el objetivo de apoyar el segundo “sitio”, representado en color azul, ocupando el área destinada a la labranza y, por extensión, imposibilitando la práctica de la roza por parte de los residentes de los pueblos de Santa Maria, Mato Grosso, Vila do Meio, Porto do Aru, Aru, Tapera, Bom Viver, Brito Mamuninha y Canelatiua. El segundo “sitio de lanzamiento comercial” se ubicaría entre Brito y Tapera, lo que dificultaría el acceso de las comunidades al mar y, también, ocuparía una parte significativa de la tierra cercana a la costa utilizada en actividades agrícolas. Este sitio impediría que más de 260 familias tuvieran acceso libre al mar y sus zonas de cultivo.

La tercera y última de las “áreas institucionales” apoyaría el “sitio de lanzamiento comercial” número tres, que aparece en rosa en el mapa (Figura 4b), ocupando las áreas de plantaciones de las aldeas de Vila Valdecir, Vista Alegre, Areia, Retiro, Canelatiua, Río Verde, São Miguel, Vila Maranhense, Centro do Alegre, Ponta de Areia y Mãe Eugênia. El “sitio” se apoderaría de toda la zona costera entre Canelatiua y Areia, impidiendo el acceso al cordón arenoso y al mar a los residentes de las comunidades cercanas, además de ocupar gran parte de la tierra tradicionalmente utilizada en la agricultura. En la práctica, imposibilitaría el acceso al mar, a zonas de cultivo y a recursos naturales, a más de 180 familias.

Con el proceso de superposición de mapas concluido, el equipo de cartógrafos sociales y los líderes de MABE comenzaron a discutir cómo avanzar con el proyecto. Decidimos volver primero a las comunidades para comprobar que el mapa sobrepuesto era coherente con la visión quilombola del territorio en Alcântara; después de esto, nosotros mapearíamos las zonas de conflicto con más detalle. Esta otra etapa del estudio que consistió en mapear el conflicto entre los quilombolas de Mamanuna y Baracatatiua y las empresas contratadas por Alcântara Cyclone Space que habían invadido y devastado las áreas destinadas a los campos agrícolas de las dos comunidades. Decidimos quedarnos en Mamuna, una de las comunidades mejor organizadas desde donde MABE había proporcionado capacitación política para crear conciencia sobre la lucha.

Para desarrollar los mapas, recopilamos información espacial a través de SPG, fotografía y observación directa a lo largo del perímetro del área de trabajo de la AEC con la asistencia de los residentes que, con su conocimiento íntimo de los caminos locales, nos guiaron por la zona. Aun así, la destrucción de la tierra fue tan severa que incluso los residentes mayores perdieron sus puntos de referencia. No nos extraviábamos únicamente porque la comunidad se encuentra a lo largo de la costa y el sonido de las olas nos llevó de vuelta a la playa. A veces, para evitar

llamar la atención de los contratistas ocultábamos los dispositivos SPG y cámaras. Aunque, debido a que todos éramos de la comunidad, los trabajadores apenas si notaron nuestra presencia.

Con los datos de campo recopilados en Mamuna, estábamos listos para desarrollar nuestros primeros mapas del conflicto. Trazamos todos los datos espaciales en los mapas, incluyendo caminos de acceso público permanentemente cerrados, nuevas carreteras, cultivos despejados, bosques ribereños deforestados, y áreas donde se habían talado palmeras *babaçú*. Además, georreferenciamos la posición de todos los equipos de las empresas dentro del territorio para representar la espacialización del conflicto (Figuras 3a, 3b y 3c).

Luego desarrollamos un fotomapa (Figuras 4a y 4b) que utiliza fotografías, datos SPG y descripciones etnográficas para visualizar las diferentes zonas en conflicto en el territorio. Georreferenciamos las ubicaciones de las fotos y luego vinculamos cada foto a una breve descripción de la destrucción perpetrada por los contratistas de ACS en el área entre Mamuna y Baracatatiua. Esto permitió visualizar el daño que se había producido, así como su ubicación precisa. De esta manera, comenzamos no solo una “guerra de mapas” con los militares, sino que comenzamos una batalla por el derecho a producir conocimiento sobre nosotros mismos. Esto se convirtió en un momento crítico para nuestra autoconciencia.

A partir de este momento, comenzamos a utilizar la cartografía social como instrumento político para ayudar en la lucha de las comunidades. Nuestros mapas expresan cómo concebimos nuestra relación con el territorio, utilizando nuestros propios modos de representación. Se trata de mapas orgánicos en los que se expresan conflictos y triunfos a través de la espacialización, lo que nos permite a los quilombolas mapear nuestros propios conflictos. Nuestros mapas han recibido la atención de otros actores, ya que también sirven como una forma política de posicionar al grupo en relación con su territorio, y como una forma de hacer visibles los conflictos como argumenta Farias Júnior (2010, p. 96): “La cartografía social permite politizar los mapas dominados por estrategias tecnocráticas controladas por agencias gubernamentales y las empresas multinacionales. El mapa se ha incorporado a la social lucha, evidenciando factores religiosos, factores de género y la disputa sobre recursos naturales”.

Cuando una comunidad decide mapear su propio territorio, está desafiando el poder del Estado para hacerlo y disputa su monopolio sobre la definición del territorio y su clasificación. En otras palabras, se establece una lucha por el poder de mapear y el derecho a definir el territorio. En nuestro caso, pudimos hacer uso político de los mapas cuando MABE incorporó los mapas en un informe enviado al Ministerio Público Federal de Maranhão con el que denunció el desarrollo de

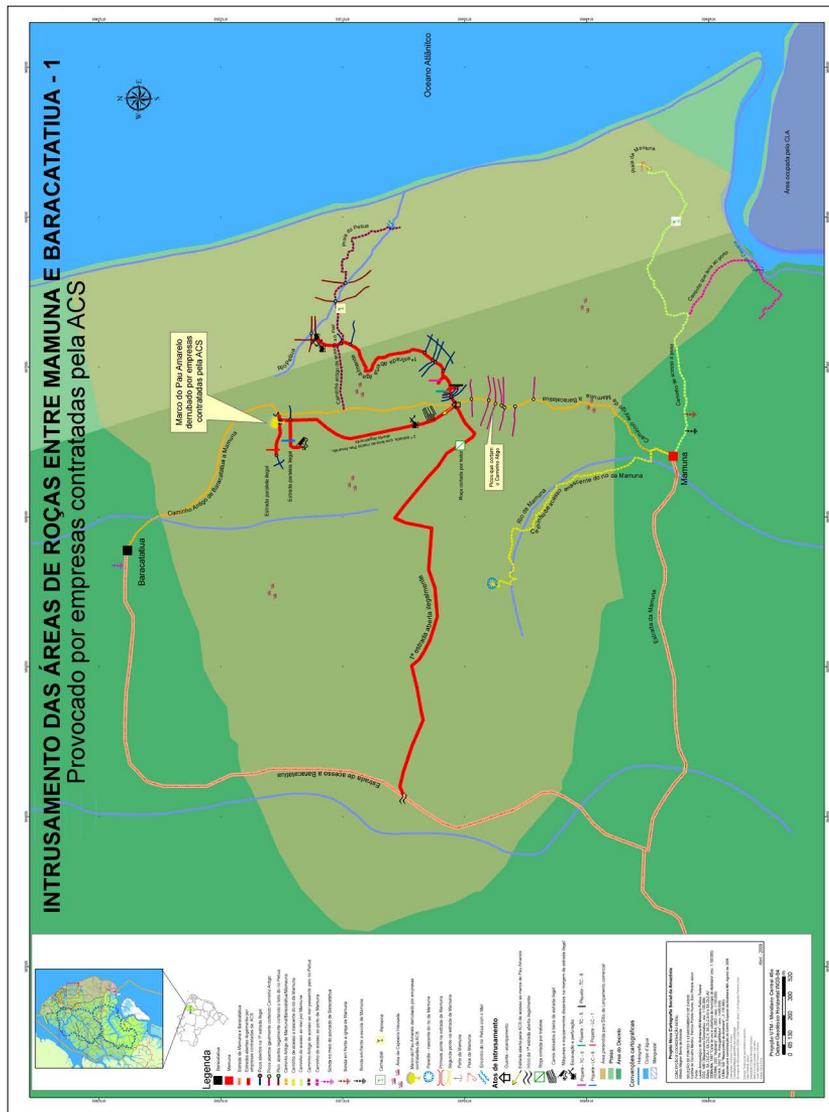


Figura 3A, 3B y 3C. Cartografía social que muestra la localización de conflictos con la base de cohetes en Alcântara, Brasil, 2007. Fuente: PNCSA.

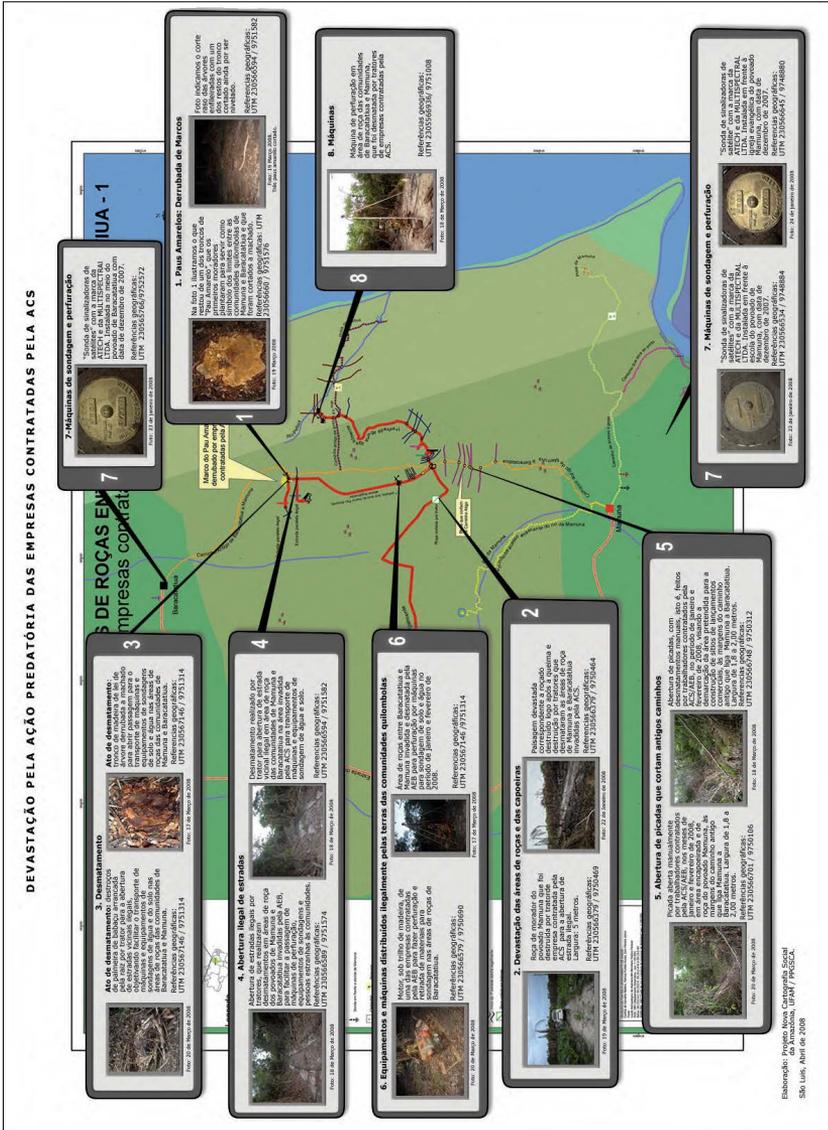


Figura 4A y 4B. Cartografía social con fotografías que muestran la localización de los conflictos con la base de cohetes de Alcántara, Brasil, 2007. Fuente: PNCSA.

la base espacial y la destrucción de tierras quilombola. Este reporte con los mapas del conflicto sirvió de base para una sentencia emitida en los tribunales federales de Maranhão en 2007 y 2008 prohibiendo a la AEC la construcción de los sitios de lanzamiento propuestos en el territorio quilombola y evitando así el desplazamiento obligatorio de cientos de familias.

El proyecto de mapeo representó la última fase de una lucha de cuarenta años para proteger el territorio quilombola. Hoy los quilombolas asisten a otros pueblos y comunidades tradicionales que enfrentan invasiones en sus territorios, basándonos en nuestra experiencia, por la cual consideramos que la movilización es necesaria para hacer cumplir las leyes que protegen pueblos tradicionales. Como el líder quilombola Leonardo dos Anjos dijo en una entrevista, refiriéndose al proceso de movilización y mapeo realizado por las comunidades quilombolas de Alcântara: “Tenemos derecho a permanecer en las tierras donde vivimos y trabajamos, y que ocupamos como una comunidad tradicional”.

Consideraciones finales

Como investigador, empecé a trabajar en Alcântara en 2007, como parte del proyecto Nueva Cartografía Social de la Amazonia a petición del MABE, para acompañar y asesorar en los talleres de consulta, un año antes de la invasión de los territorios quilombolas por parte de la ACS. Durante este período viajé por todo el territorio quilombola afectado por la base espacial; las visitas fueron parte del proceso de movilización y siempre fueron organizadas por el MABE. Durante estas me di cuenta de que cada vez que veníamos a las comunidades la gente siempre le preguntaba a nuestro conductor Vilson Serejo si el investigador no se había ido, yo era simplemente “invisible”, la gente no tenía el referente de un investigador afrodescendiente. Este hecho ocurrió en la mayoría de las comunidades, las excepciones ocurrieron en que ya habían participado en talleres de consulta.

Esta aparente “invisibilidad” facilitó mi transitar en la zona durante el conflicto con ACS, pues pude tranquilamente, junto con otros quilombolas, recorrer toda el área devastada, y registrar con la ayuda de SPG y cámara fotográfica georreferenciada todos los daños causados por la empresa sin llamar la atención de los empleados. Pero frente a la desconfianza, que es un hecho normal cuando se establece el primer contacto entre el investigador y el grupo que se pretende estudiar, mi identidad, y el hecho de que soy de Alcântara, facilitaron mucho mis relaciones con los quilombolas afectados. A medida que avanzaba el trabajo, los miembros y líderes de la comunidad comenzaron a tratarme como uno de ellos;

al mismo tiempo, pude presentarme como investigador al hablar con fueños. Esto me puso en una posición única como investigador. El objeto de análisis era mi propio mundo social, lo que me obligaba a considerar mis relaciones afectivas, formas de pensar y actuar cuando interactuaba con otros miembros de la comunidad.

Llevar a cabo una investigación científica en el mundo social propio como objeto de estudio requiere reflexividad. Mi mayor reto fue adoptar un enfoque crítico sobre la producción de conocimiento científico, gestionar los impactos potenciales de la investigación y establecer relaciones sin ejercer violencia simbólica. Quería evitar confundir mi propia perspectiva personal con la posición del grupo o quedar atrapado en una investigación sociológica espontánea. Incluso perteneciendo al grupo, es esencial que el investigador construya una buena relación con este. De lo contrario, el investigador corre el riesgo de no ser capaz de interpretar adecuadamente los problemas que afectan al grupo, mucho menos desarrollar representaciones que expresen con precisión la posición del grupo. Según Bourdieu (2008), la idea de proximidad social y familiaridad aseguran efectivamente dos de las principales condiciones de la comunicación no violenta, sin embargo, esto no significa la ausencia de límites. Mis experiencias en Alcântara me mostraron que la investigación requiere una relación basada en la confianza, independientemente de la posición que el investigador ocupa en relación con el grupo.

El trabajo de mapeo realizado por quilombolas en Alcântara a partir de mapas oficiales, e incluso los realizados en tiempos de mayor tensión, debe verse como una reacción a la postura racista del Estado brasileño que aprovechó el monopolio de la producción del mapa para forjar la idea de “vacío demográfico”. El proyecto espacial brasileño refleja el racismo del Estado y no considera en ningún momento la participación ni compensación alguna de los quilombolas. Además, el programa espacial brasileño en ningún momento considera incorporar a la gente de las comunidades para que estas se apoderen de la tecnología aeroespacial. Por el contrario, el gobierno pretende destinar a quilombolas el trabajo con desperdicios a través de la implementación de una gran planta de reciclaje de residuos sólidos en el pueblo de Grande en la región.

Fueron estos problemas los que impulsaron el uso de la cartografía social en las luchas en defensa de los territorios, para enfrentar los procesos de desposesión del estado. Sin tierra, nuestras vidas y nuestra identidad están en riesgo. El Estado brasileño ha utilizado durante mucho tiempo los mapas para justificar sus diversos asaltos a nuestros territorios, pero a través de la cartografía social, somos más capaces de visualizar y analizar las amenazas a nuestras tierras.

Referencias

- Almeida, A. W. B. de. (1994). *Carajás, a guerra dos mapas: Repertório de fontes documentais e comentários para apoiar a leitura do mapa temático do Seminário-Consulta “Carajás: Desenvolvimento ou Destruição?”* Belem, Brasil: Falangola Editora.
- Almeida, A. W. B. de. (2006a). *Os quilombolas e a base de lançamento de foguetes de Alcântara* (vol 1). Brasília: Ministério do Meio Ambiente.
- Almeida, A. W. B. de. (2006b). *Os quilombolas e a base de lançamento de foguetes de Alcântara* (vol. 2). Brasília: Ministério do Meio Ambiente.
- Almeida, S. L. de. (2018). *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte (MG): Letramento.
- Bourdieu, P. (ed.) (2008). *A miséria do mundo*. (2a. ed.) Petrópolis: Vozes.
- Farias Júnior, E. de A. (2010). Cartografia social e conhecimentos tradicionais associados à reivindicação de territorialidades específicas no baixo rio Negro: Os quilombolas do Tambor. *Caderno de Debates Nova Cartografia Social: Conhecimentos Tradicionais e Territórios na Pan-Amazônia*, 1(1), 90-97.
- Peluso, N. (1995). Whose Woods Are These? Counter-Mapping Forest Territories in Kalimantan, Indonesia. *Antipode*, 27(4), 383-406.
- Pereira Júnior, D. (2009). *Quilombos de Alcântara: Território e conflito: O intrusamento do território das comunidades quilombolas de Alcântara pela empresa binacional Alcântara Cyclone Space*. Manaus, Brasil: Editora da Universidade Federal do Amazonas.
- Pereira Júnior, D. (2011). Tradição e identidade: A feita de louça no processo de construção da identidade da comunidade de Itamatatiua—Alcântara maranhão. En C. Carvalho Martins Aniceto Cantanhêde Filho, Arydimar Vasconcelos Gaioso, Helciane de Fátima Abreu Araujo (comp.) *Insurreição de saberes: Práticas de pesquisa em comunidades tradicionais* (pp. 20-52). Manaus: Universidade do Estado do Amazonas—UEA.
- Pereira Júnior, Davi. (2012). *Territorialidades e identidades coletivas: Uma etnografia de Terra de Santa na Baixada Maranhense*. Tesis de maestría, Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia, Salvador, Brasil.
- Viveiros, J. de. (1977). *Alcântara no seu passado econômico, social e político*. Maranhão: Fundação Cultural do Maranhão.

Capítulo 11. Comentario. ¿Qué tipo de territorio? ¿Qué tipo de mapa?

Joe Bryan

Universidad de Colorado, Boulder, EUA

¿Qué es un territorio? Esta pregunta aparece repetidamente a través de los capítulos de este volumen. Después de todo, ¿qué son los proyectos de mapeo sino intentos por definir el territorio? El problema, como varios de los autores sugieren, es que mapear ofrece, en el mejor de los casos, una comprensión parcial del territorio. En el caso contrario, mapear es completamente opuesto a los conceptos sobre el territorio de los pueblos indígenas y afrodescendientes lo que conlleva resultados potencialmente devastadores. Lo anterior hace que la pregunta planteada sea aún más imperante, por no decir nada sobre cuáles son las implicaciones del mapeo.

Estamos acostumbrados a pensar el territorio como un objeto cerrado, una cosa que puede ser mapeada, reconocida y demarcada. El dominio de este concepto es reforzado por el mapeo mismo, empezando con el uso de las unidades de Sistemas de Posicionamiento Global (SPG) y otras tecnologías cartográficas para localizar ejemplos materiales del uso y ocupación por los pueblos indígenas y afrodescendientes. El mapeo no precede a los mecanismos legales, como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo o la resolución de la Corte Interamericana sobre los derechos de propiedad para las comunidades indígenas o afrodescendientes. Al contrario, coevolucionó con estas reformas (Wainwright y Bryan, 2009). De la misma manera, la gran mayoría de los proyectos de mapeo en comunidades afrodescendientes e indígenas comienzan como respuesta al acaparamiento de tierras y recursos. Mapear, como reclamo de tierras, es una respuesta defensiva importante, una reacción táctica a una serie de condiciones impuestas frente a las cuales las comunidades indígenas y afrodescendientes deben luchar. Los territorios que emergen de estas condiciones deben ser leídos acordemente como respuestas que son específicas al contexto y medios a través de los cuales estos devienen en vez de expresiones de un concepto precolonial o de diferencia étnica. Esto es, el territorio no es para nada un objeto

cerrado, definido por una lógica interna y autoorganizada de identidad étnica o usos tradicionales. En cambio, este denota un amplio terreno configurado por el poder y relaciones de fuerza. Los mapas que muestran los territorios como entidades cerradas, objetos delimitados no son sino síntomas de aquellas relaciones (Wynter, 2006).

¿Qué tipo de territorio producen los mapas? La manera en que uno responde a esta pregunta tiene mucho que ver desde dónde se formula la respuesta. Los capítulos en este libro piensan desde una diversidad de contextos, provisionalmente alineados por su uso compartido de los mapas como medio para defender territorios únicos al tiempo que se confrontan amenazas comunes de desposesión. Las respuestas en este volumen se deben leer en términos de su indefinida diversidad. Aun así, la coherencia de las fuerzas que enfrentan las comunidades en estos territorios, como la desposesión, acaparamiento de tierras y muerte, ofrece cierto espacio para la generalización. En este sentido, este capítulo expande la idea de territorio a partir de algunos de los temas referidos en otros capítulos, comprendiendo su uso del mapeo como el trazo de zonas de encuentro y contacto a través de las diferencias, caracterizados por conexiones complicadas, desiguales e inestables que crean nuevos tipos de relaciones. (Rivera Cusicanqui, 2010, 2018; Tsing, 2005). Pero antes de seguir con este tema, una desviación.

Mapeando la destrucción del territorio

La mayoría de lo que he aprendido acerca de los mapas proviene de mi experiencia realizándolos con comunidades en una diversidad de contextos que van desde *Newe Sogobia* a *Wallmapu* y muchos puntos intermedios.⁵³ Cada capítulo en este volumen inicia desde una posición similar, encaminados a mostrar la importancia de lo que ha sido denominado diversamente tierra o territorio que representan sus formas de vida únicas y colectivas. En casi todas estas experiencias, la urgencia del mapeo estuvo enmarcada por respuestas a las amenazas históricas y actuales de desposesión. Aunque enfocadas en la tierra y los recursos, las comunidades invariablemente consideran la desposesión como algo más amplio, la destrucción de un mundo aprehendido a través de las relaciones entre personas,

⁵³ *Newe Sogobia* es hogar del pueblo shoshone del Oeste (*newe*) y es reclamado por los Estados Unidos. *Wallmapu*, reclamado por Argentina y Chile, es el territorio del pueblo mapuche. Decir que ambos territorios están localizados en los respectivos Estados es conceder ante el punto fundamental de la lucha de los pueblos en ambos lugares.

tierra, bosques, animales y mucho más. No obstante, el enfoque inicial del mapeo fue guiado mayormente por una vehemente percepción sobre la solución inmediata a estas amenazas que se daría por el reconocimiento legal del territorio como un derecho. El mapeo juega un rol significativo en hacer el territorio visible como un área física de tierra que puede ser titulada, demarcada y legalmente protegida. Sin esta visibilidad, la desposesión era, la mayoría de las veces, considerada como un resultado inevitable. ¿Cómo podrían los oficiales del Estado, sociedades nacionales y corporaciones respetar algo que no pueden ver? En contraste, el mapeo facilitó el reconocimiento de los territorios indígenas y afrodescendientes, dándoles un lugar en el orden social y espacial establecido a partir de su desposesión. La solución asumida a este problema era, así, la posesión, un resultado reforzado por el énfasis dado a la titulación y la demarcación. Como alguien ajeno a los marcos normativos locales que determinan la importancia del territorio en comunidades afrodescendientes e indígenas, tuve que aprender la insuficiencia de la titulación de tierras y su demarcación de la manera difícil, a través del mapeo.

En 2002 inicié mis investigaciones en la comunidad indígena mayangna de Awas Tingni, Nicaragua, estudiando el papel que el mapeo participativo había desempeñado en su reclamo histórico de tierras que finalmente fue revisado por la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Después de una prolongada batalla legal, la Corte Interamericana emitió una sentencia histórica en el caso de Awas Tingni en 2001. El fallo afirmó que los pueblos indígenas tenían derecho a poseer tierras que históricamente habían utilizado y ocupado como expresión de su derecho humano básico a la propiedad. En su fallo, la Corte Interamericana ordenó a la contraparte de Awas Tingni, el Gobierno de Nicaragua, que titulara y demarcara las tierras de la comunidad, registrando formalmente sus derechos de propiedad en la legislación nacional. Cuando llegué a Awas Tingni un año después, invitado primero por los abogados de la comunidad y más tarde por la propia comunidad, esta última ya había mapeado su territorio desde mucho tiempo atrás. La pregunta apremiante en ese momento era por qué el mapa no devino territorio, dirigiendo los esfuerzos estatales para titular y demarcar el territorio reclamado de Awas Tingni. Mi investigación inicial implicó participar en reuniones en las cuales funcionarios estatales y abogados explicaron a Awas Tingni que el mapa no era, como tal, el territorio del que recibirían título, al menos no automáticamente. La Corte Interamericana, el máximo órgano de derechos humanos de América, no podía ordenar la titulación de las tierras reclamadas. La titulación y la demarcación eran, en cambio, un proceso a negociar entre la comunidad y el Estado.

Las negociaciones subsiguientes fueron tensas. La primera postura que tomaron los funcionarios estatales fue ordenar la “verificación” del mapa de Awas Tingni por un equipo independiente de investigadores. Los funcionarios estatales finalmente seleccionaron un equipo en 2003. Estuvo dirigido por un experto en el campo de la cartografía indígena, el antropólogo estadounidense Anthony Stocks, quien había dirigido previamente los esfuerzos para cartografiar otros cinco territorios indígenas miskitos y mayangnas al oeste del territorio reclamado por Awas Tingni. Aunque ninguno de los territorios había sido titulado, en Nicaragua y otros territorios, los mapas se consideraban como modelo de rigor académico en conjunción con la participación comunitaria. Contratado por los abogados de Awas Tingni para observar el estudio de verificación, percibí cuál emocionados estaban los residentes de la comunidad al regresar a mapear sus tierras. El proyecto aumentó su capacidad para moverse a través del territorio, al hacer que el tiempo y los suministros necesarios estuvieran disponibles para las largas incursiones en el bosque. Su deleite se reflejó en los mapas resultantes que documentaron el uso y ocupación del territorio en un área mucho más grande de lo que se muestra en el reclamo inicial.

Fuera de Awas Tingni, la recepción fue muy diferente. Los funcionarios estatales impugnaron el estudio de verificación, aunque no cuestionaron la exactitud de lo que mostraba, más bien valoraron que era simplemente demasiada tierra la que se otorgaría a muy pocas personas (Stocks, 2005). Las comunidades indígenas Miskito vecinas hicieron eco de esta lógica, argumentando que el mayor número de personas en sus comunidades dictaba que Awas Tingni debía ceder a sus reclamos en áreas donde su uso y ocupación se traslapaban. A pesar de sus diferencias, en ambos casos los procesos de reclamos de tierras rebatieron la idea de que territorio era de alguna manera un aspecto de la vida colectiva, sin importar cómo esta se definiera, y se enfocaron más bien en el cálculo adecuado de recursos para asignarnos a las personas. Sus argumentos desviaron el enfoque del mapeo centrado en el uso y la ocupación, hacia la cuestión de los límites. ¿Quién tenía derecho a controlar qué tierras y recursos? ¿Y sobre qué fundamentos?

Parte de esta transformación ya estaba asentada en el fallo de la Corte Interamericana. Convencidos por los argumentos de los abogados de Awas Tingni, la Corte interpretó territorio como propiedad. Si no había una base sólida para reconocer el territorio como derecho humano fundamental, ciertamente lo había para la propiedad. La sentencia de la Corte interpretó que ese derecho tenía un significado autónomo de las definiciones estatales, permitiendo así la interpretación del concepto de propiedad como derecho colectivo de la comunidad. Las nociones liberales de propiedad, utilizadas durante mucho tiempo para negar los

derechos de los pueblos indígenas al territorio y excluirlos de la sociedad, ahora se reutilizaron como medio para incorporarlos a la sociedad nicaragüense. Fue una determinación que, en la práctica, se redujo a la demarcación. Y para que la demarcación prosiguiera, era necesaria la existencia de límites claros para su continuidad.

En el caso de Awás Tingni, estos límites se trazaron primero a lo largo de líneas étnicas, que distinguían el uso y la ocupación de los residentes de Mayangna de sus vecinos Miskitos. La resolución de los reclamos traslapados se basó en esa distinción, aunque terminaron moviendo los límites considerablemente. Bajo las leyes nicaragüenses aprobadas después del caso de Awás Tingni en 2001, se les requirió a las comunidades resolver todos los conflictos fronterizos antes de solicitar el título. En el caso de Awás Tingni, ese esfuerzo fracasó repetidamente. Mientras que los residentes de Awás Tingni consideraron que las comunidades Miskitos proyectaban reclamos exageradamente dentro de las tierras de Mayangna, las comunidades Miskitos vieron las crecientes demandas territoriales de Awás Tingni como una amenaza directa a su existencia. Finalmente, la disputa fue resuelta por el gobierno autónomo regional en 2007, cuando funcionarios dibujaron arbitrariamente una línea en un mapa dividiendo el área donde los reclamos se sobreponían. No había trabajo de campo detrás de la línea como los residentes de Awás Tingni se habían acostumbrado. En cambio, fue dibujado por decreto. Por mucho que el resultado enfureciera a los residentes de Awás Tingni, este despejó el camino para la titulación y demarcación del territorio reclamado por la comunidad un año después, en 2008. Siete años después del fallo de la Corte Interamericana, Awás Tingni tenía su título.

En retrospectiva, ya era demasiado tarde para salvar el territorio de Awás Tingni. A principios de la década de 1990, los colonos “terceros”⁵⁴ indígenas y no indígenas se habían trasladado constantemente hacia tierras de la comunidad, atraídos al bosque en busca de caoba, palo de rosa y otras maderas duras tropicales valiosas. Sus residentes también estaban talando en muchas de estas áreas, realizando un uso histórico del bosque que muchos, fuera de la comunidad, veían como algo opuesto al uso consuetudinario o tradicional. Dado que gran parte de la madera se vendía en mercados grises, mezclando madera cortada legal e ilegalmente, todos los involucrados eran conscientes del riesgo de ser acusados de llevar a cabo una actividad ilegal. A medida que avanzaban los esfuerzos de titulación

⁵⁴ En el contexto de Nicaragua, se utiliza “terceros” para designar aquellos habitantes en territorios indígenas que no son miembros de la comunidad en la que viven, pero tampoco son respaldados o representantes del Estado.

y demarcación, los diferentes habitantes intensificaron su tala ante la incertidumbre sobre quién obtendría qué tierra. El equilibrio cambió en 2007 cuando el huracán Félix, una tormenta categoría cinco, pasó directamente sobre el territorio de Awas Tingni, devastando el bosque. La demarcación se detuvo con la tormenta pues los equipos se enfrentaron a un bosque impenetrable debido a los árboles caídos. Las cooperativas madereras miskito, muchas de ellas integradas por excombatientes de la guerra de los Contra, bien conectados con funcionarios políticos regionales, presionaron intensamente para salvar la madera derribada en lugar de dejar que se pudriera en el suelo del bosque. Los funcionarios estatales estuvieron de acuerdo, permitiendo que las cooperativas extrajeran madera en el área devastada. Para el momento en que Awas Tingni recibió su título un año después, intereses externos operaban en amplias franjas del territorio de la comunidad. En 2008, había tres colectivos de veteranos miskitos extrayendo madera dentro del reclamo de tierras de la comunidad. A ellos se unieron otras 37 familias que de manera similar se vieron involucradas en la colonización de tierras fronterizas, convirtiendo tierras y bosques en productos comercializables (Awastingni-AMASAU, 2012). La madera encabezó la lista, seguidos por el ganado y los frijoles. Para 2010, el número de foráneos había crecido a 214 familias. Ninguna línea en el bosque o título podría detenerlos.

Bajo la ley nicaragüense, los funcionarios estatales tienen el deber de “sanear” los territorios una vez titulados, es decir, remover a los foráneos que viven ilegalmente en tierras de las comunidades indígenas y afrodescendientes. Sin embargo, en 2010 los funcionarios estatales declararon que no llevarían a cabo ningún saneamiento por respeto a los derechos a la propiedad de todos los nicaragüenses. Elaborada por funcionarios de la administración del presidente sandinista Daniel Ortega, la declaración expresa su compromiso revolucionario con la redistribución de la tierra entre la gran población rural del país sin tierras o escaso acceso a la misma. Al mismo tiempo, socavó uno de los aspectos clave de los esfuerzos de Ortega para cumplir con ese compromiso a través de la titulación de territorios indígenas y afrodescendientes. Estas tendencias se han desarrollado al unísono. El título de Awas Tingni fue el primero de dieciocho emitidos por la administración Ortega, lo que elevó el número total de territorios afrodescendientes e indígenas titulados a veintitrés. Cada uno de esos territorios se enfrenta a la invasión de foráneos que han operado con creciente impunidad desde 2010. La tasa de pérdida de bosques se ha disparado durante el mismo período, generando algunas de las tasas más altas de América Central (Sesnie *et al.*, 2017). En varios casos, los habitantes frustrados de la comunidad han intentado desalojar a los forasteros, lo que ha llevado a enfrentamientos violentos. En 2015, los colonos ma-

taron a veintiocho residentes de comunidades miskito. Hasta 3000 indígenas de ese grupo y mayangnas han sido desplazados por la violencia.

Nada de esto aparece en los mapas distribuidos por funcionarios nicaragüenses. En cambio, se muestran los veintitrés territorios que ocupan aproximadamente una cuarta parte del país, y coinciden ampliamente con las regiones autónomas establecidas para garantizar la participación política indígena y afrodescendiente. Los mestizos no indígenas, muchos de ellos colonos, ya superan demográficamente el número de residentes afrodescendientes e indígenas en ambas regiones autónomas. En un mayor número de comunidades, incluyendo Awas Tingni, la gente se pregunta abiertamente por cuánto tiempo más existirán como tales. Y si no lo hacen, ¿qué tipo de nueva comunidad podrán crear o unirse? Esos temores capturan una amplia comprensión del despojo como destrucción de un mundo entero, sustituido por una vida como pequeños propietarios pertenecientes a minorías étnicas.

Los acontecimientos en el oriente de Nicaragua demuestran que la solución al despojo no es la posesión. Ese punto a menudo se ve oscurecido por el énfasis de la cartografía en la producción de territorios limitados, susceptibles de reconocimiento a través de la titulación y la demarcación. La posesión ha asegurado un lugar para las comunidades afrodescendientes e indígenas en los peldaños más bajos de una sociedad nicaragüense que sigue estructurada bajo inequidades raciales y de clase, y cuya voluntad de despojo permanece inalterada. Como denota la teórica Nishnaanbeg Leanne Betasamosake Simpson (2017, p. 43) desde otro tiempo y lugar, distante de Nicaragua, pero cerca de Awas Tingni y otras comunidades similares, “el despojo es nuestra relación con el Estado”.

El territorio, reconsiderado

La velocidad y el alcance de la devastación de los territorios afrodescendientes e indígenas en el este de Nicaragua debiera suscitar una pausa para la reflexión. En poco más de 15 años, vastas áreas de bosque y comunidades enteras han sido presionadas a tal punto que muchos se preguntan cómo podrán seguir existiendo. Como sugieren varios capítulos de este volumen, este nivel de despojo que acompaña a los proyectos de mapeo en Nicaragua no es un incidente aislado. El capítulo de Vitery y Lamiña describe cómo la titulación del territorio kichwa ha avanzado con una renovada fuerza aplicada por los funcionarios ecuatorianos para negociar el acceso al petróleo, un recurso de propiedad estatal, por debajo de sus tierras. Si bien en el pasado las comunidades exigían el reconocimiento

de sus derechos a la tierra como un medio para oponerse al desarrollo petrolero, ahora los funcionarios estatales insisten en que ya no pueden objetar. Con el reconocimiento formal del Estado viene el deber de actuar como cualquier otro propietario con respecto a las reclamaciones del otro. Las comunidades en Paraguay que han ganado demandas en la Corte Interamericana, basándose en el precedente establecido por *Awas Tingni*, también se han enfrentado a nuevas amenazas de desplazamiento y despojo mientras esperan el registro estatal de sus derechos (Correia, 2018). Así, la lista continúa.

A pesar de las diferencias de contexto y organización, la persistente amenaza de despojo después de la titulación y la demarcación debería moderar el entusiasmo por el mapeo. Parte de lo que está en juego es la concepción común sobre la relación entre el mapa y el territorio. Esa relación se usa típicamente para señalar el tenso vínculo entre la realidad (territorio) y la representación (mapa). La frase es problemática por todo tipo de razones, comenzando con la idea de que los mapas son representaciones de alguna realidad definida externamente. En cambio, los mapas son una parte muy importante de la realidad en la medida en que su producción y uso implica prácticas de interpretación y adecuación del mundo a la imagen que se encuentra en los mapas. Parafraseando las observaciones de Denis Wood (2010), vemos el mundo a través de los mapas con poderosos y amplios efectos sobre cómo existimos en él. El territorio no puede separarse de las prácticas que lo hacen existir.

El énfasis en la titulación y la demarcación sugiere que uno de los aspectos más importantes de la cartografía es el trazado de los límites. Si bien el uso y la ocupación consuetudinarios, los nombres de lugares, los sitios culturales, etc., pueden proporcionar la base para los mapas de los territorios afrodescendientes e indígenas, los límites se reconocen en términos estrictamente legales y políticos (Bryan, 2011). Estos hacen que los territorios indígenas y afrodescendientes estén acordes con las nociones dominantes de propiedad. La propiedad colectiva añade un giro importante a la ecuación, aunque el énfasis en el uso y la ocupación consuetudinarios no lo hace, especialmente cuando se despoja de cualquier connotación de tradición. ¿Qué es la colonización de tierras fronterizas sino una forma de uso y ocupación consuetudinarios, que convierte la “naturaleza” en recursos y tierra?

Las fronteras no definen los territorios delimitándolos. Lo hacen uniendo sus elementos, organizándolos espacialmente. Los derechos de propiedad pueden ser demarcados y registrados, pero el propósito general al que sirven es el de organizar la sociedad a lo largo de líneas ordinarias de poder y economía. De la misma manera, los territorios indígenas y afrodescendientes están invariablemen-

te enmarcados por un territorio nacional, ubicados dentro de él. Colectivamente, definen el territorio como un espacio estructurado por relaciones de poder, y no un área delimitada en un mapa. Esta lógica da forma a los proyectos de mapeo de territorios afrodescendientes e indígenas que, en general, tienden a estar limitados por líneas de diferencia étnica y racial. El énfasis tiene sentido. Su exclusión de la vida política y económica de las sociedades que los rodean se justifica comúnmente en términos de diferencias raciales y étnicas, utilizando ambos como medios para despreciar a las poblaciones y las áreas que ocupan. Los proyectos de mapeo comunitario responden a esta dinámica afirmando diferencias, haciendo a las comunidades visibles. El valor que crean para sus territorios a través del reconocimiento no altera la lógica de su devaluación. Más bien lo reitera, un efecto que a menudo se desarrolla a través del énfasis puesto en los derechos de propiedad y cuestiones correlacionadas a la gestión de recursos naturales y actividades económicas. El caso de Nicaragua demuestra este punto. Afortunadamente, no es la única lectura.

El trabajo de la frontera

En una visita de 2015 a Awas Tingni, me senté a platicar con un colega de mucho tiempo que vivía en la comunidad. Él había participado en cada uno de los proyectos para mapear el reclamo de tierras de la comunidad. También había vivido las consecuencias de la titulación de tierras, y en ese momento nos sentamos recordando viajes que habíamos hecho a través del bosque circundante discutiendo cuántos de esos lugares ya no existían, reemplazados por campos de frijoles y pastos para ganado implantados por los colonos. La conversación se detuvo por un momento. “Lucharemos por este lugar, aunque no sea más que rocas y tierra”, dijo. “Es nuestro lugar, tal como dijo la Corte. Es todo lo que tenemos”. Meses más tarde, me enteré que había abandonado su hogar en Awas Tingni, mudándose a otra comunidad por un tiempo para tratar de comenzar una nueva vida. Me tomó mucho tiempo escuchar sus palabras como algo más que una súplica desesperada agravada por su ausencia.

Con el tiempo, he llegado a entender cómo sus palabras retoman la pregunta qué es un territorio. En particular, subrayan la importancia de las relaciones que hacen posible una forma de vida colectiva a través del apego a un lugar en particular, incluso si todo lo que queda son “rocas y tierra”. Esas relaciones van en contra de la importancia normativa en el reconocimiento característico del caso Awas Tingni, y los enfoques legales de los derechos indígenas en general, que es-

estructuran la posesión de tierras y recursos como solución al despojo. En cambio, sus palabras resaltan la importancia de la conexión de las personas y la tierra, un vínculo que caracteriza el sentido de lo que el teórico Dene Glen Coulthard (2014) denomina “normatividad local”, definida como un marco ético configurado a través de la práctica de vivir en un lugar.

Este tipo de normatividad fundamentada/local abunda en las prácticas de mapeo, tal vez en ninguna otra parte más que en la producción de límites. La mayoría de las veces, los límites son una imposición que los proyectos de mapeo deben involucrar, un requisito para la titulación y demarcación. Esto no quiere decir que las comunidades afrodescendientes e indígenas no tengan fronteras. A menudo lo hacen, aunque rara vez son el tipo de límites que se representan como líneas rectas en los mapas o en el suelo. Establecer estos últimos tipos de límites es, en muchas ocasiones, uno de los aspectos más difíciles del mapeo, la mayoría de las veces en contra de las formas en que las comunidades se relacionan entre sí y negocian el acceso a la tierra y los recursos (Bryan, 2011; Sletto, 2009). Esta es la razón por la que la pregunta qué es un territorio emerge tan a menudo en estos proyectos. En el caso de Viter y Lamíña, la cuestión se suscita por las objeciones de la comunidad a la idea de transformar su territorio en una mercancía cuyos recursos pueden ser subastados y vendidos. En el caso de Oaxaca, discutido por Cruz, la cuestión de qué es un territorio lleva hacia una reflexión sobre cómo se concibe el conocimiento espacial como parte de la vida comunitaria. De manera crucial, ninguno de los dos casos presenta el territorio como un objeto cerrado para ser reconocido y defendido. Más bien, ambos apuntan a la apertura espacial y temporal del territorio tal como se entiende en sus respectivas ubicaciones como un aspecto esencial de la vida comunitaria. Es un espacio, como señala Cruz, que no se puede cartografiar. Eso no significa que nunca se deban hacer mapas. En cambio, establece los fundamentos para repensar el mapeo por completo.

Ninguno de los casos discutidos en este volumen involucra a una comunidad que realice los proyectos de mapeo por cuenta propia, independientemente de cualquier amenaza a la integridad de su “espacio de vida” (Cruz, 2010). Varios de los casos describen una sensación de obligación frente a la realización de los mapas. En otros, el mapeo fue casi algo forzado sobre las comunidades. Si querían defenderse de las concesiones de recursos, el acaparamiento de tierras, etc., tenían que encontrar formas de abordar de lleno la lógica cartográfica de esas propuestas. En casi todos los casos, las comunidades han enfrentado el riesgo de que el mapeo no interrumpa la lógica cartográfica de la parcelación de la tierra y los derechos a los recursos. Esto solo lo redirige temporalmente. Los tipos de

territorio que los mapas ayudan a producir simplemente no servirán. Pero ¿qué tipo de territorio funcionaría? ¿Y qué tipo de mapa?

No hay una respuesta directa a estas preguntas, debido en gran parte a las diferencias de organización donde se produce el mapeo. Contrarrestar las concesiones petroleras en la Amazonia peruana no es del todo igual que contrarrestar las concesiones petroleras en la Amazonia ecuatoriana, como tampoco defender Wallmapu, territorio mapuche, en Argentina es lo mismo que los esfuerzos llevados a cabo en Chile. A pesar de su proximidad, las diferencias persisten. Al mismo tiempo, comparten ciertas características en común. Todos los casos discutidos contrarrestan un renovado impulso por el acaparamiento de tierra y los recursos asociados con la globalización económica. Los derechos humanos tienden a seguir un curso similar, ampliando progresivamente un conjunto de reclamaciones universales a través de la aplicación a casos particulares. Dicho de otra manera, los derechos humanos y la globalización económica son dos aspectos de un mismo territorio, la expansión de ambos es lograda a través de la incorporación de las diferencias.

Usar mapas para resistir la dominación a riesgo de expandirla es una paradoja real. En varios de los capítulos de este libro, la relevancia de esta paradoja anima la cuestión acerca de qué es un territorio. Como describe Cruz en su capítulo sobre cartografías narrativas en Oaxaca, la primera pista que tuvieron las comunidades zapotecas de que el proyecto México Indígena estaba mapeando un territorio muy diferente al que ellas tenían en mente se dio cuando el equipo de mapeo, liderado por Estados Unidos (EU), comenzó a inspeccionar parcelas individuales (Bryan y Wood, 2015; Cruz, 2010). Cruz subraya que, para las comunidades de la Sierra Norte, la propiedad colectiva de la tierra es uno de los elementos definitorios del territorio. El proyecto México Indígena, financiado por el ejército de los EE.UU., estaba mapeando ese espacio desmantelándolo primero, reduciéndolo a categorías y conceptos que podrían ser mapeados. La discusión de Cruz sobre el recorrido de los jaguares por el mismo espacio destaca las marcadas diferencias entre la comprensión comunitaria del territorio y las del proyecto México Indígena. En el mapa narrativo que presenta, el territorio comienza con un reconocimiento de todo lo que es, describiendo el todo a modo de organización del habitar. En lugar de un espacio cerrado, el territorio descrito es un conjunto abierto de relaciones. Vitery y Lamiña plantean un punto similar en su discusión de *sumak kawsay* como un aspecto del complejo conjunto de relaciones a través de las cuales las personas están vinculadas con su entorno (véase también Bryan, 2017). La idea de Wallmapu discutida por Nahuel y Mansilla ofrece otra iteración de este tema.

Es tentador ver este énfasis en lo que no puede ser mapeado o traducido como una duplicación de la importancia de la diferencia en la delimitación de los territorios indígenas y afrodescendientes. Gran parte de lo que sugieren conceptos como *sumak kawsay* o Wallmapu excede la cultura, afirmando ciertas diferencias ontológicas que hacen que los significados contrastantes del territorio sean mutuamente excluyentes. Ciertamente hay algo en esa diferencia. La discusión de Cruz sobre los viajes de los jaguares trae a la existencia una idea de territorio que radicalmente contrasta con lo que aparece en los mapas y en la ley. También tiene cuidado en señalar que la brecha no es insuperable. Las cartografías narrativas u orales de Cruz se caracterizan por su capacidad para incorporar nuevos elementos, para expandirse y estirarse, según sea necesario para apoyar una forma colectiva de vivir. Jaguares y *supay* (Viter y Lamiña) demuestran esta posibilidad, afirmando un conjunto de relaciones completamente diferentes, una “naturaleza-cultura” diferente como la llama la pensadora Sylvia Wynter, que puede servir como base para una sociedad diferente y el tipo de humanidad que la acompaña. La discusión de Cruz sobre el reciente jaguar brillante, capturado y equipado con un collar de telemetría profundiza esta idea de una naturaleza-cultura diferente. En lugar de simplemente permitir que la ciencia rastree el movimiento del animal, el ensayo de Cruz sugiere que los movimientos del jaguar sientan las bases para una nueva forma de territorio que emerge en la intersección de lo que él llama “mapeo textual” y “cartografías narrativas”. Su propuesta desplaza el énfasis en el valor de los territorios indígenas y afrodescendientes en términos de diferencias inherentes que establecen su continuidad con un pasado precolonial. En cambio, sugieren la creación continua de algo completamente nuevo.

El área de encuentro

El relato de Cruz sobre el jaguar equipado con SPG difumina la distinción entre el tiempo de los antepasados y el presente, entre cartografías orales y mapeo textual. No los mezcla indiscriminadamente como si fueran uno y el mismo, sino que nos pide que veamos tanto al jaguar vivo que también es un antepasado y al SPG. Esa perspectiva resuena con la discusión de Silvia Rivera Cusicanqui sobre el *ch'ixi*, una palabra aymara que, literalmente, describe el color creado al ver manchas blancas y negras a la vez (Rivera Cusicanqui, 2010). El concepto se basa en tejer, usando hilos blancos y negros, lo que tiene paralelos con la discusión de Cruz sobre las mallas hechas de ixtle (fibra de maguey). Rivera pone el concepto en uso como un contrapeso a la idea de los pueblos indígenas como una “étnici-

dad cercada, clausurada en mapas étnicos” (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 126). En su lugar, se consolida una noción de identidad como un “tejido de intercambios, que también es un tejido femeninos y proceso de devenir”. La materialidad del tejido es esencial para su argumento, ya que destaca los espacios creados por el entrelazamiento de diferentes elementos. En lugar de considerar la indigeneidad como algo que emerge completamente formado de un pasado precolonial, Rivera argumenta que esta atañe al presente, como una forma alternativa de modernidad aprehendida a través de la interacción de las diferencias. Esto lo contrasta con las interpretaciones dominantes de la indigeneidad que circulan en el escenario boliviano sobre los cuales describe cómo continuamente se mapea a los pueblos indígenas como pobres y rurales, estableciendo una política de pertenencia (Rivera Cusicanqui, 2010). *Ch’ixi* presenta una perspectiva feminista opuesta que teje prácticas “como productora, comerciante, tejedora, ritualista, creadora de lenguajes y de símbolos capaces de seducir el ‘otro’ y establecer pactos de reciprocidad y convivencia entre diferentes grupos” (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 72).

A pesar de su crítica de los mapas, la práctica de la cartografía descrita por Cruz y muchos otros en este capítulo se aproxima a la discusión de Rivera Cusicanqui sobre el *ch’ixi*. A medida que los participantes de la comunidad producen y leen mapas, entrelazan diferentes prácticas sobre el espacio y la cartografía. El mapeo no resuelve los problemas de despojo ni facilita el reconocimiento tanto como se presta a la creación de nuevos territorios, abriendo categorías y conceptos típicamente considerados como ocluidos. En lugar de una tendencia universalizadora que pliega todas las personas y lugares en una sola cuadrícula cartográfica, el mapeo traza las suturas en este proceso donde su proyecto unificador encuentra diferencias. La promesa del mapeo indígena y afrodescendiente radica en su capacidad para proliferar estas diferencias, tratándolas como generativas sin negarlas, preservando su naturaleza abigarrada al igual que los hilos tejidos que hacen que el *ch’ixi* sea algo más que un gris uniforme.

Nada de esto es garantía contra el despojo, el acaparamiento de tierras y la muerte que enfrentan los proyectos de mapeo afrodescendientes e indígena. Esas fuerzas son a menudo demasiado intensas. Y, sin embargo, las comunidades indígenas y afrodescendientes de América han demostrado continuamente su capacidad para crear nuevos espacios, nuevas formas colectivas de vida para sí mismas a partir de las ruinas del pasado. Sus acciones necesariamente rompen con el tipo de enfoques lineales que los arraigan en territorios según las tradiciones, lo que les permite más movimiento del que a menudo se reconoce. Nada de eso disminuye la importancia del territorio. Dados los eventos descritos en este libro, el territorio está más amenazado que nunca a medida que la tendencia del

liberalismo al despojo avanzada cada vez más. Los otros, al igual que las fronteras, son una categoría esencial para organizar ese proceso. Como se practica en las comunidades indígenas y afrodescendientes, el mapeo vuelve a centrar ese proceso, haciendo la práctica de la existencia indígena y afrodescendiente, de entrelazar diferencias, la base de un concepto de territorio completamente diferente. Es un territorio que no se encontrará en ningún mapa. Más bien, su construcción requerirá una forma completamente nueva de mapeo. Las pistas de cómo podría ser esa práctica se encuentran a lo largo de este volumen. Veamos qué podemos hacer con ello.

Referencias

- Awastingni-AMASAU. (2012). *Caracterización jurídica de terceros en el territorio ancestral de la comunidad Mayangna de Awastingni—Awastingni Mayangnina Sauni Ūmani (AMASAU), Marzo–Mayo 2012: Fortalecimiento de las experiencias de ordenamiento territorial de dos pueblos indígenas en Colombia y Nicaragua*. Bilwi, Nicaragua: Grupo de Trabajo Intercultural “Almáciga,” Asociación de Cabildos del Norte de Cauca (ACIN), y el Ministro de Asuntos Exteriores y de Cooperación (AECID) del Gobierno de España.
- Bryan, J. (2011). Walking the Line: Participatory Mapping, Indigenous Rights, and Neoliberalism. *Geoforum*, 42(1): 40-50.
- Bryan, J. (2017). Oil, Indigeneity, and Dispossession. En S. Chari, S. Freidberg, V. Gidwani, J. Ribot y W. Wolford (eds.), *Other Geographies: The Influences of Michael Watts* (pp. 157-168). Oxford: Wiley Blackwell.
- Bryan, J. y Wood, D. (2015). *Weaponizing Maps: Indigenous Peoples and Counterinsurgency in the Americas*. New York: Guilford Press.
- Correia, J. E. (2018). Indigenous Rights at a Crossroads: Territorial Struggles, the Inter-American Court of Human Rights, and Legal Geographies of Liminality. *Geoforum*, 97, 73-83.
- Coulthard, G. S. (2014). *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Cruz, M. (2010). A Living Space: The Relationship between Land and Property in the Community. *Political Geography*, 29(8), 420-421.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible: Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.

- Sesnie, S. E., Tellman, B., Wrathall, D., McSweeney, K., Nielsen, E., Benessaiah, K., Wang, O. y Rey, L. (2017). A Spatio-Temporal Analysis of Forest Loss Related to Cocaine Trafficking in Central America. *Environmental Research Letters*, 12(5), 054015.
- Simpson, L. B. (2017). *As We Have Always Done: Indigenous Freedom through Radical Resistance*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Sletto, B. (2009). 'Indigenous People Don't Have Boundaries': Reborderings, Fire Management, and Productions of Authenticities in Indigenous Landscapes. *Cultural Geographies*, 16(2): 253-277.
- Stocks, A. (2005). Too Much for Too Few: Problems of Indigenous Land Rights in Latin America. *Annual Review of Anthropology*, 34,85-104.
- Tsing, A. L. 2005. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Wainwright, J. y Bryan, J. (2009). *Cartography, Territory, Property: Postcolonial Reflections on Indigenous Counter-Mapping in Nicaragua and Belize*. *Cultural Geographies*, 16(2): 153-178.
- Wood, D. (2010). *Rethinking the Power of Maps*. New York: Guilford Press.
- Wynter, S. (2006). On How We Mistook the Map for the Territory, and Re-Imprisoned Ourselves in Our Unbearable Wrongness of Being, of Désêtre: Black Studies toward the Human Project. En L. R. Gordon y J. A. Gordon (eds.), *Not Only the Master's Tools: African-American Studies in Theory and Practice* (pp. 107–169). Boulder, CO: Paradigm.

Epílogo

Charles R. Hale

Facultad de Ciencias Sociales en la Universidad de California-Santa Bárbara, EUA

Este volumen contiene una serie de capítulos extremadamente valiosos, contribuciones que hablan por sí mismas, y que Bjorn Sletto con habilidad resume en la Introducción. En este epílogo me enfocaré en tres aspectos generales de este proyecto, los cuales considero son de especial importancia y valor. Estos son: el ethos y práctica de la investigación “colaborativa”; el beneficio y potencial de la “cartografía social” o “cartografía participativa” como una de las formas prominentes de la práctica de la investigación colaborativa; y las contribuciones de la “cartografía social radical” a las comunidades indígenas y afrodescendientes en la coyuntura actual en la que se encuentra el paisaje político y económico de América Latina.

Aunque el apoyo que recibió este proyecto, tanto académico como de las instituciones, fue sustancial desde el inicio, esto no resalta el trasfondo organizacional completo del proceso de producción de este libro. Las colecciones y programas en estudios Latino Americanos de LLILAS Benson (Lozano Long Institute of Latin American Studies, Universidad de Austin en Texas) apoyaron de manera entusiasta el proyecto como una excelente expresión de su compromiso institucional hacia la investigación horizontal y colaborativa con impacto social para el bien común; también nos beneficiamos de la amplia participación de la Universidad de Los Andes en Bogotá (Colombia), del Rights and Resources International (Washington DC), del Proyecto de Cartografía Social en Manaus (Brasil), así como de otras instituciones académicas con quienes los autores de este libro están afiliados. Aun así, las condiciones fundamentales para que se generaran estos capítulos, es decir, los autores mismos y el proceso de investigación, fueron las relaciones colaborativas de larga duración con comunidades y organizaciones de la sociedad civil y sus intelectuales asociados. En contraste con la corriente dominante, donde los investigadores académicos recopilan e interpretan “datos sin procesar” facilitados por los “sujetos”, las investigaciones resumidas en estos capítulos tienen objetivos definidos principalmente por exigencia políticas, y desplegadas

usando métodos caracterizados por reunir colectivamente la información, y por la interpretación y escritura dialógica. Los participantes en estas actividades eran intelectuales activistas diversamente posicionados, quienes tuvieron que encontrar puntos en común mientras registraban su análisis. Este tipo de investigación colaborativa a menudo se invoca y se describe de manera exclusivamente festiva, que enfatiza sus beneficios, pero minimiza o elude sus complejidades. Estos capítulos, por el contrario, brindan una perspectiva más equilibrada, lo que en última instancia constituye un argumento más sólido para este tipo de trabajo. Estos capítulos presentan argumentos persuasivos a favor de la investigación colaborativa, no porque sea fácil o sencillo, sino precisamente porque las tensiones y contradicciones que inevitablemente surgen son muy esclarecedoras y fructíferas.

El mapeo es una práctica de investigación especialmente apta para este tipo de investigación colaborativa porque el mismo proceso, la colaboración entre actores diversamente posicionados, no solo trae consigo diferentes “perspectivas” a la mesa, sino que convoca epistemologías fundamentalmente diferentes que requieren ser expresadas, entendidas y negociadas. Como Sletto convincentemente denota en su introducción, estas diferencias requieren de una doble maniobra, la cual acontece en muchos contextos de lucha social, pero se caracteriza por su esencial prominencia en el terreno de la cartografía social. Por un lado, los mapas producidos a través de la cartografía social son tan utilizados y poderosos precisamente porque están realizados en el lenguaje cartesiano de los estados naciones occidentales modernos, y por tanto hacen legible las demandas de los pueblos que de otra manera serían desestimados o descartados. Este es el clásico poder contrahegemónico de los mapas, en el cual se despliegan las mismas características cartográficas rigurosamente producidas para movilizar apoyo, promover argumentos legales, exigir derechos, es decir, librar una lucha desde adentro. Por otro lado, estos mismos mapas (o, en ocasiones, versiones alternativas realizadas a través de los mismos procesos de investigación colaborativa) tienen un propósito muy diferente: documentar y legitimar las “formas de saber” propias que las y los protagonistas asocian con sus paisajes. Especialmente cuando estas personas son indígenas o afrodescendientes, estas formas de conocimiento tendrán “conexiones parciales” con la legibilidad cartesiana, pero es casi seguro que desbordarán estas fronteras epistemológicas, a veces extendiendo los límites de las tecnologías cartográficas estándar hasta su punto de ruptura. ¿Cómo mapeamos los territorios de las personas, cuando consideran que las líneas fronterizas son una peligrosa simplificación? ¿Cuándo los paisajes tienen dimensiones subterráneas o celestiales? ¿Cuándo las montañas distantes están activas y animadas? Si el objetivo es representar y ampliar facetas de estos sistemas de conocimiento que no han

sido destruidos o desfigurados más allá de su reconocimiento por parte del colonialismo y el capitalismo racial, entonces la legibilidad cartesiana en ausencia de la segunda táctica puede convertirse en una imposición dañina. Estos capítulos no resuelven el dilema encarnado en la necesidad de esta doble maniobra; por el contrario, lo adoptan como el foco de reflexión y mediación, con aspiraciones por lograr un equilibrio momentáneo entre las dos lógicas opuestas, lo que requiere una renegociación constante a medida que evolucionan las condiciones.

El giro “radical” en la práctica de la cartografía social, ejemplificado en los capítulos de este libro, está directamente relacionado a la coyuntura emergente de la lucha social. Durante las pasadas tres décadas, a lo largo de América, el surgimiento de la cartografía participativa coincidió con lo que Karl Offen (2003), Roque Roldan (2005) y otros han denominado el “giro territorial”. En respuesta a la efectiva movilización desde abajo, a menudo apoyada por actores e instituciones internacionales, los gobiernos de esta región dejaron de lado los modelos de derechos ciudadanos individuales y monoculturales del siglo XIX, optando en cambio por regímenes de gobernanza multicultural, caracterizados por el reconocimiento de los derechos colectivos fundamentados en la diferencia cultural (Hale, 2019). La más amplia expresión de estos derechos multiculturales, logrados a lo largo y ancho de la región, especialmente en los últimos años, fueron los derechos colectivos al territorio y los recursos. La cartografía social fue de vital importancia como una fuente sustancial de evidencia para estos reclamos, incluyendo la demarcación de fronteras, que después se convertirían en límites de propiedad colectiva. Si bien estos derechos territoriales rara vez se lograron o implementaron por completo, ahora aparecen en retrospectiva como logros materiales asombrosamente amplios y como destellos de esperanza. En los últimos años, por el contrario, se han ido acumulando una serie de cambios conflictivos a nivel global: al llegar al final de la segunda década del nuevo siglo, parece cada vez más claro que la era de la gobernanza multicultural está llegando a su fin, reemplazada por regímenes que repudian activamente la idea misma de los derechos multiculturales y refutan la premisa subyacente de que estos derechos son necesarios para remediar las desigualdades histórico-estructurales (Calla *et al.*, 2017). Aunque aún no comprendemos la lógica o panorama completo del régimen sucesor, se presentan señales claras de un “revanchismo racial” tóxico: no solo el fin de la expansión de los derechos multiculturales, sino un rechazo activo de estos reclamos, y un repudio a quienes los hacen que son tildados de ilegítimos, y cada vez más, “criminales”. En esta coyuntura político-cultural, llena de peligros y amenazas, la cartografía social radical adquiere un nuevo y trascendental valor. Lo “radical” es una referencia, en mi lectura, a un mayor énfasis a

formas antiguas y emergentes de autodeterminación, que la cartografía social puede ayudar a producir, refinar y justificar. Esto no significa que ya no sea necesaria la doble maniobra a la que nos referimos anteriormente: un elemento del gran poder de los mapas seguirá siendo su legibilidad para hacer demandas al Estado y, en general, cuestionar al poder. Sin embargo, se hará cada vez más hincapié en defenderse ante las amenazas, fortalecer la organización interna y promover las bases autónomas para el empoderamiento político, económico y cultural. El enfoque “radical” de este libro puede contribuir sustancialmente a estos propósitos cruciales y oportunos, ayudando a fortalecer una alternativa desde el continente americano a la amenaza existencial de esta fase emergente del capitalismo global.

Referencias

- Calla, P., Hale, C. R. y Mullings, L. (2017). *Race Matters in Dangerous Times*. NACLA, 49(1), 81-89.
- Hale, C. R. (2019) Neoliberal Multiculturalism. En J. Cupples, M. Palomino-Schalscha y M. Prieto (eds.), *The Routledge Handbook of Latin American Development* (pp. 75-87), New York: Routledge.
- Offen, K. H. (2003) The Territorial Turn: Making Black Territories in Pacific Colombia. *Journal of Latin American Geography*, 2(1), 43-73.
- Roldan, R. (2005). Importancia de los territorios colectivos de indígenas y afroamericanos en el desarrollo rural. En R. G. Echeverría (ed.), *Desarrollo territorial rural en América Latina y el Caribe: manejo sostenible de recursos naturales, acceso a tierras y finanzas rurales* (pp. 135-161). Washington D.C.: Inter-American Development Bank.

Sobre los autores

Joe Bryan. Profesor-investigador de geografía en la Universidad de Colorado, Boulder. Su investigación se centra en las políticas que atañen a los pueblos indígenas en las Américas, derechos humanos y cartografía crítica. Su trabajo más reciente aborda el papel del mapeo participativo en el fallo de la Corte Interamericana de Derechos Humanos de 2001 que refiere al caso de un reclamo de tierras presentada por las comunidades indígenas mayangna de Awas Tingni contra la República de Nicaragua, el cual representó un importante precedente jurídico para el reconocimiento de los derechos indígenas a la tierra. Su capítulo parte de su experiencia de varias décadas en América Central, y examina críticamente las innovaciones de la cartografía participativa que surgen en comunidades indígenas; cuestionando cómo estas novedades dan forma a los roles e intereses de actores externos y de qué forma estas técnicas de mapeo radical influyen en la preservación de los usos tradicionales de la tierra, gobernanza, relaciones culturales con la tierra y derechos territoriales en Centroamérica. Es autor, con Denis Madera, de *Weaponizing Maps: Indigenous Peoples and Counterinsurgency in the Americas* (Guilford, 2015).

Melquiades (Kiado) Cruz. Organizador comunitario, innovador en tecnologías de la comunicación y pensador indígena de la comunidad zapoteca de Yagavila en el Rincón de la Sierra Norte de Oaxaca. Sus raíces están en el Sierra, como las de sus antepasados, y su familia que sigue viviendo allí junto a los campos que cultivan. Kiado ha utilizado todo lo aprendido en su comunidad, así como fuera de ella, para reflexionar, motivar y buscar una forma diferente de revitalizar la cultura a través de la comunicación. En los últimos años Kiado ha trabajado en varios sectores: organizaciones civiles, medios de comunicación alternativos e independientes, así como instituciones públicas. A través de estas experiencias, ha aprendido que el proceso de democratización de la expresión y la creación de nuevos tipos y más amplias formas de relaciones sociales apuntala la esperanza de que la sociedad puede crear formas de vida nuevas y autónomas. Ha publicado una importante reflexión crítica sobre los proyectos cartográficos actuales en la revista

Geografía Política (29, no. 8, 2010, 420-421), en la que examina las razones detrás del mapeo y los tipos de mapas que interesan a las comunidades indígenas.

Emmanuel De Almeida Farias Júnior. Profesor-investigador en el Departamento de Ciencias Sociales, Centro de Ciencias Sociales Aplicadas-CCSA, y en el Programa de Posgrado en Cartografía Social y Política en el Amazonas en la Universidad Estatal de Maranhão, Brasil. También es investigador del Proyecto Nueva Cartografía Social de la Amazonía en Manaus, Brasil, desde 2006. Durante la última década y media, ha colaborado con pueblos indígenas y quilombolas en proyectos de cartografía social en apoyo a sus luchas por preservar sus identidades colectivas, territorios étnicos y en la gestión tradicional de los recursos naturales.

Carlos Alberto González. Etnobotánico egresado de la Universidad del Valle, Cali, Colombia. Actualmente trabaja como etnobiólogo en la Fundación Funcorobles en Colombia. Cuenta con doce años de experiencia coordinando proyectos comunitarios orientados a la protección y conservación de los recursos naturales y la cultura de los grupos étnicos, especialmente en las comunidades negras. También ha realizado investigación social y educación ambiental a través de la cartografía y la etnografía con comunidades étnicas y campesinas. Ha publicado ampliamente sobre temas como cartografía social, biodiversidad y conservación. González considera la cartografía social como un medio para facilitar la participación de los miembros de la comunidad en un contexto de diálogos intergeneracionales, así como una herramienta para validar los conocimientos tradicionales y fortalecer el discurso político de las comunidades.

Charles R. Hale. Ex director del Instituto Lozano Long de Estudios Latino Americanos en la Universidad de Texas en Austin y co-organizador de la conferencia sobre mapeo participativo en Bogotá y el Taller Lozano Long de Mapeo Participativo en la misma universidad. Actualmente es decano de la Facultad de Ciencias Sociales en la Universidad de California-Santa Bárbara. Es reconocido internacionalmente en el campo de la antropología activista por su investigación sobre el mapeo participativo, raza y etnia, políticas de identidad y conciencia y resistencia. Es expresidente de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA) y autor de *Más que un indio. Ambivalencia racial y multiculturalismo neoliberal en Guatemala* (School of American Research, 2006) y *Resistance and Contradiction: Miskitu Indians and the Nicaraguan State, 1894-1987* (Stanford Editorial Universitaria, 1994).

Alexandra Lamiña. Estudiante de doctorado en Estudios Latinoamericanos en la Universidad de Texas en Austin, donde también obtuvo su maestría en Estudios Latinoamericanos y en Planificación Comunitaria y Regional. En Ecuador, estudió ingeniería geográfica (en la Universidad de la Fuerzas Armadas) e ingeniería ambiental (en la Universidad Particular de Loja). Lamiña trabaja con organizaciones indígenas en la Amazonia ecuatoriana apoyando procesos de territorialidad y representación política. Sus líneas de investigación incluyen movilización social, planificación, migración y mapeo participativo. Actualmente investiga conflictos entre la planificación moderna y las ontologías indígenas, centrándose en las oportunidades que permiten forjar nuevas formas de planificación que incorporen epistemologías indígenas.

Pablo Mansilla Quiñones. Profesor-investigador del Instituto de Geografía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile. Fue el ganador de la 2013-2014 Antipode Scholar-Activist Project Award, recibió su doctorado en geografía por la Universidad Federal Fluminense, Brasil, y su maestría en geografía por la Universidad de Chile en Santiago. Actualmente es investigador asociado del proyecto CONICYT “Geohumanidades y (Bio)Geografías Creativas: acercamiento a la sostenibilidad y la co-conservación a través de la inmersión rizomática”. Es coautor, junto con Miguel Melin y Manuela Royo, de los libros *Cartografía cultural del wallmapu. Elementos para descolonizar el mapa en territorio mapuche y Mapu Chillkantukun Zugu. Descolonizando el mapa del Wallmapu, construyendo cartografía cultural en territorio mapuche.*

Miguel Melin Pehuen. Profesor de la Universidad Católica de Temuco, Chile, especializado en educación intercultural bilingüe. Estudió derechos indígenas, ambientes y procesos comunicativos en la Universidad de Chile en Santiago. Melin Pehuen es uno de los fundadores y portavoces de la Alianza Territorial Mapuche, hablante nativo de la lengua mapuche de su pueblo y actualmente participa en aspectos culturales en las luchas territoriales de su comunidad natal de Lofmapu Ralipitra en la comuna de Nueva Imperial. Es coautor de numerosos libros, reportajes y artículos, incluyendo *Desigualdades territoriales y exclusión social del pueblo mapuche en Chile, Azmapu: Una aproximación al sistema normativo mapuche desde el Rakizuam y el derecho propio, y Mapu Chillkantukun Zugu. Descolonizando el mapa del Wallmapu, construyendo cartografía cultural en territorio mapuche.*

María Laura Nahuel. Residente del Mapuce Lof (comunidad) Newen Mapu, Neuquén, Argentina, y recibió su licenciatura en geografía del Departamento

de Humanidades de la Universidad Nacional de Comahue, Argentina. Desde 2004 ha participado en diferentes proyectos de investigación centrados en temas interculturales organizados por el Centro de Educación Mapuce “Norgvbaumtu-leayin” y el CEPINT (Centro Educativo Popular e Intercultural) de la Universidad Nacional del Comahue. Ella es la *werken* (mensajera, portavoz) de la Confederación Mapuce Neuquina y ha participado en talleres de mapeo cultural participativo en varias comunidades Mapuce. Nahuel considera el mapeo cultural participativo como una importante herramienta para la construcción de planes de vida mediante el fortalecimiento y reafirmación de la cultura y la territorialidad indígenas.

Davi Pereira Júnior. Es licenciado en historia por la Universidad Estadual de Maranhão (UEMA), maestro en Antropología Social por la Universidad Federal de Bahía (UFBA) y doctor en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Texas en Austin. Es originario de la comunidad quilombola de Itamatatua al sur del municipio de Alcântara. Pereira Júnior ha sido investigador del Proyecto Nueva Cartografía Social en Brasil desde 2005 y cuenta con una amplia experiencia en el desarrollo de cartografías participativas con pueblos indígenas y comunidades tradicionales en Brasil.

Wendy Pineda. Especialista en geoinformática y sistemas de información geográfica. Durante los últimos trece años, ha trabajado con varias organizaciones indígenas en la Amazonía peruana, incluyendo Pueblos Indígenas Amazónicos Unidos en Defensa de sus Territorios (PUINAMUDT) y la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana, coordinando iniciativas de etnocartografía, monitoreo ambiental participativo y en proyectos de ordenamiento territorial en tierras indígenas. Fue consultora territorial por la ex Federación de Comunidades Nativas del Río Corrientes (FECONACO) en Perú, una organización que representó a tres pueblos indígenas, los Achuar, Kichwa y Uranina de la cuenca del río Corrientes, una zona bajo amenaza por la exploración petrolera.

Álvaro César Velasco Álvarez. Abogado y profesor de estudios ambientales en el Universidad de Nariño, Colombia, y fundador y director de la Fundación Fundaminga. En la década de 1990, se desempeñó como asesor de la Asamblea Nacional Constituyente de Colombia y fue vocero del Movimiento de Autoridades Indígenas del Suroeste de Colombia cuando lograron con éxito el reconocimiento constitucional. Ha desarrollado el concepto de “poligrafía social”, una forma de investigación participativa basada en la producción de conocimiento a través

de procesos autónomos de conversación y estrategias de representación, incluyendo los “mapas parlantes”. Como fundador de Fundaminga, es uno de los primeros partidarios del mapeo participativo en Colombia.

Alfredo Vitery Gualinga. Líder indígena kichwa amazónico y académico indígena, actualmente es director del Instituto para la Gestión del Bioconocimiento y el Hábitat Amazónico, en Pastaza, Ecuador y se desempeña como director de proyectos de investigación regionales y como consultor internacional. Sus experiencias profesionales incluyen la coordinación y el liderazgo en diversas organizaciones indígenas locales y regionales. Actualmente asiste a organizaciones indígenas amazónicas en su lucha por el reconocimiento colectivo de sus derechos, incluido el fortalecimiento de la representación indígena en los ámbitos de la gobernanza local y nacional.

Alfredo Wagner Berno De Almeida. Autoridad preeminente en cartografía social de Brasil; es autor de numerosos libros y artículos sobre el tema; y fundador del Proyecto Nueva Cartografía Social de la Amazonía, un centro de investigación con sede en Manaus que actualmente está formado por quince investigadores con títulos de doctorado. El objetivo del Proyecto Nueva Cartografía Social es llevar a cabo una “nueva cartografía” para los pueblos y comunidades tradicionales en la Amazonía con la intención de representar tanto la diversidad cultural de las expresiones como de las identidades colectivas de los movimientos sociales. Es maestro y doctor en antropología social por la Universidad Federal de Río de Janeiro. Actualmente tiene una beca del Consejo Nacional para la Ciencia y Desarrollo Tecnológico (CNPq); es investigador en la Universidad Estatal de Maranhão; y profesor de estudios de posgrado en la Universidad del Estado de Maranhão, la Universidad Estatal de Amazonas y la Universidad Federal del Amazonas. Alfredo Wagner tiene décadas de experiencia en cartografía social en Brasil y será un importante colaborador de prácticas innovadoras y perspectivas críticas sobre cartografía en términos de resistencia contrahegemónica.

Cartografías radicales. Mapeo participativo en América Latina, editado por el Instituto de Geografía, se terminó de imprimir el 18 de agosto de 2023, en los talleres de Data-print S.A. de C.V., Georgia, 181, Nápoles, Benito Juárez, 03810, Cd. Mx.

Para la formación de galeras se usó la fuente tipográfica Adobe Garamond Pro, en 9.5/10, 10/12, 11/13 y 15/17 puntos. Edición realizada a cargo de la Sección Editorial del Instituto de Geografía de la Universidad Nacional Autónoma de México. Corrección de estilo: Raúl Marcó del Pont Lalli y Héctor Mendoza Vargas. Formación de galeras: Raúl Marcó del Pont Lalli y Laura Diana López Ascencio.

OTROS TÍTULOS DE LA SERIE

La geografía y la historia natural en México

*Producción de conocimientos y aplicaciones
tecnocientíficas, 1795-1934*

Luz Fernanda Azuela Bernal y Rodrigo Vega y Ortega
(*Coordinadores*)

Polifemo cegador

La geografía y los modelos del mundo

Franco Farinelli

Científicos, empresarios y funcionarios en la construcción del conocimiento y su aplicación práctica en México (1824-1938)

Luz Fernanda Azuela Bernal y Rodrigo Vega y Ortega
(*Coordinadores*)

Geomorfología tridimensional para el análisis del relieve mexicano

J.-F. Parrot, J. Lugo-Hubp,
C. Ramírez-Núñez y J.J. Zamorano-Orozco

Algorítmica de los módulos ejecutables del libro Geomorfología tridimensional para el análisis del relieve mexicano

J.-F. Parrot

Guía de actividades escolares de campo en el Geoparque Mixteca Alta

Quetzalcóatl Orozco Ramírez

(*Coordinador*)

Espacios de producción de conocimientos geográficos y naturalistas de México, siglos XVIII al XX

Luz Fernanda Azuela Bernal y Rodrigo Vega y Ortega
(*Coordinadores*)

Iniciativas privadas y bienes públicos de la geografía y la historia natural de México (1830-1950)

Rodrigo Vega y Ortega Baez y Luz Fernanda Azuela
(*Coordinadores*)

Cartografías radicales

Mapeo participativo en América Latina

Bjørn Sletto, Joe Bryan

Alfredo Wagner y Charles R. Hale

Editores

A partir de la pregunta sobre cómo se reconfiguran los procesos de mapeo social en comunidades de América Latina, *Cartografías radicales* examina ejemplos de nuevas trayectorias hacia otras formas de generar mapas y de su utilidad en diversos procesos de organización social más allá de la validación de las propuestas oficiales. Estas cartografías representan otras espacialidades de nuestra región que cuestionan las estructuras desiguales y opresivas, y proponen nuevas gramáticas de comunicación de los códigos de territorialización de las propias comunidades. Incluye diversos casos de estudio en países como México, Colombia, Argentina, Chile, Ecuador, Perú y Brasil, y sus autores exponen aspectos teóricos, metodológicos y éticos en la realización de los proyectos cartográficos.

Los capítulos escritos por miembros de comunidades indígenas y afrodescendientes, académicos y profesionistas, cuestionan en una primera parte los significados de espacio, lugar y paisaje, y dan cuenta de las nociones emergentes desde los territorios de sus comunidades. A continuación, evidencian las persistentes amenazas a las que las comunidades están sujetas bajo las intervenciones estatales y privadas, y destacan el papel de las cartografías para visibilizarlas y resistirlas.

El libro cierra cuestionando el lugar de estas cartografías en los procesos identitarios, creativos y críticos frente a los proyectos de despojo que afectan a las comunidades. Originalmente editado por Bjørn Sletto, Joe Bryan, Alfredo Wagner y Charles R. Hale, y publicado por la Universidad de Texas, ahora bajo el sello editorial del Instituto de Geografía de la UNAM, expone planteamientos urgentes en torno a la producción de mapas con y para las comunidades en América Latina, y también aporta un análisis crítico de los alcances y los límites de estos proyectos cartográficos.

ISBN 978-607-30-8110-8



9 786073 081108