

Movimiento indígena en América Latina:
resistencia y transformación social
volumen III

Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación social volumen III

Fabiola Escárzaga
Raquel Gutiérrez
Juan José Carrillo
Eva Capece
Börries Nehe
Coordinadores



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
INSTITUTO DE CIENCIAS Y HUMANIDADES
“ALFONSO VÉLEZ PLIEGO”
BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES
EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL
CENTRO DE ESTUDIOS ANDINOS Y MESOAMERICANOS

MÉXICO, 2014

303.484
M93553

Movimiento indígena en América Latina: Resistencia y transformación social. Volumen III/ Fabiola Escárzaga, Raquel Gutiérrez, Juan José Carrillo, Eva Capece, Börries Nehe, coordinadores — México: Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2014
680 pp: 21 cm

Incluye referencias bibliográficas

ISBN: 978-607-487-XXX-X (UAM-X)

ISBN: 978-607-487-XXX-X (BUAP)

ISBN: 978-607-487-XXX-X (CIESAS)

1.- Indios-condiciones sociales- América Latina 2.- Movimiento sociales-América Latina 3.- Indígenas- América Latina- política y gobierno. I. Escárzaga, Fabiola, coord. II. Gutiérrez, Raquel, coord. III. Carrillo, Juan José, coord. IV. Capece, Eva, coord. V. Nehe, Börries, coord.

Edición y corrección de estilo: Gizella Garcarena Hugyec
Diseño original de portada: Natalia Rojas, Juan Pablos Editor, S.A.
Diseño de interiores: Karla María Rascón González
Diseño de aplicación para este volumen: María de Zúñiga Caballero

Primera edición 2014

D.R. © Fabiola Escárzaga, Raquel Gutiérrez, Juan José Carrillo, Börries Nehe, Eva Capece, Coordinadores.

D.R. © Universidad Autónoma Metropolitana
Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco
Calzada del Hueso 1100, Colonia Villa Quietud, Coyoacán, México DF. C.P. 04960
Sección de Publicaciones de la División de Ciencias Sociales y Humanidades. Edificio A, 3er piso. Teléfono 54 83 70 60, Fax: 55 94 63 05 / 54 83 74 15,
pubcsh@correo.xoc.uam.mx,

D.R. © Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
Av. Juan de Palafox y Mendoza 208, Centro Histórico
C.P. 72000, Puebla, Pue. Tel 229 55 00, ext. 3131
www.icsyh.org.mx

D.R. © Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)
Juárez 87, Col. Tlalpan, C. P. 14000, México, D. F.
difusion@ciesas.edu.mx

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio, sin el consentimiento por escrito de los editores.

Impreso y hecho en México

*A la memoria de Pedro Leyva Domínguez
y de los comuneros de Santa María Ostula
asesinados o desaparecidos
por defender sus tierras.*

AGRADECIMIENTOS

Con mayor experiencia acumulada gracias a las dos primeras versiones, pero también con mayores dificultades debido al cierre de espacios y de presupuestos, por tercera ocasión logramos concretar el encuentro III Jornadas Andino Mesoamericanas: tierra-territorio, autonomía, Estado y transformación social y derivado de ellas, el libro que tiene en sus manos.

Agradecemos por ello a los participantes en ellas y en este libro, por su confianza para hacer uso de este espacio de diálogo horizontal entre dirigentes y activistas indígenas y académicos dedicados al estudio de sus luchas y por su paciencia para la aparición del libro.

A los colegas, familiares y amigos que contribuyeron a la organización de las III Jornadas: Guiomar Rovira y Alejandro Cerda del Departamento de Educación y Comunicación y del Área Problemas de América Latina de la UAM-X; Dunia Mokrani del CEAM-Bolivia; Mágara Millán y Damelys López del CELA de la FCPYS de la UNAM; a Silvia Soriano del CIALC; Alejandro Gálvez del Departamento de Política y Cultura de la UAM-X; Oscar Pineda estudiante del Doctorado en Ciencias Sociales UAM-X; Beatriz López y Eduardo Hernández prestadores de Servicio Social de la UAM-X; Roberto Ramírez, Flavio Barbosa, Jacobo Alavez, Gizella Garcarena y los jóvenes en resistencia alternativa y al personal de apoyo Patricia Martínez, asistente administrativo y Verónica Hernández Palomares, secretaria del DPYC de la UAM-X. A todos ellos agradecemos su valioso y comprometido apoyo.

A los responsables de las instituciones que nuevamente depositaron su confianza en nosotros y a los que lo hicieron por primera vez y nos proporcionaron el apoyo material, el respaldo académico y la libertad de cátedra necesarios para la realización de las III

Jornadas: la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco (Rectoría, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Política y Cultura, Departamento de Educación y Comunicación); la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-Posgrado en Sociología); el Posgrado en Estudios Latinoamericanos, el Centro de Estudios Latinoamericanos (CELA) de la FCPys y el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la Universidad Nacional Autónoma de México; la Fundación Heinrich Böll de México; el Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas A.C.; el Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos (CEAM-A.C. Sedes México y Bolivia) y el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

A todos ellos gracias nuevamente.

Los coordinadores

ÍNDICE

Agradecimientos	7
Introducción	
<i>Fabiola Escárzaga y Raquel Gutiérrez</i>	13
Pronunciamento de las III Jornadas Andino-Mesoamericanas	39

PRIMERA PARTE

México

Elementos para comprender las luchas indígenas contemporáneas en América Latina	
<i>Francisco López Bárcenas</i>	47
La experiencia de la Policía Comunitaria en la Costa-Montaña de Guerrero	
<i>Cirino Plácido</i>	53
La defensa de los bosques del municipio autónomo de Cherán, Michoacán	
<i>Salvador Campanur</i>	59
La lucha actual de la comunidad indígena coca de Mezcala, Jalisco	
<i>Rocío Martínez Moreno</i>	65
La defensa de los bienes comunales de Santa María Ostula, Michoacán	
<i>Pedro Leyva Domínguez</i>	73

Países andinos

Bolivia: nuevas luchas y nuevas contradicciones.	
Un país en ebullición	
<i>Pablo Mamani Ramírez</i>	81
Organizaciones sociales de la Amazonía antes y después de Evo	
<i>Manuel Lima y Jorge Martínez</i>	103
Aún seguimos siendo esperanza	
<i>Marlon Santi</i>	123
La defensa indígena de la Pachamama frente al modelo extractivista del gobierno de Correa	
<i>Delfín Tenesaca</i>	129

La riqueza minera es la pobreza de las comunidades <i>Magdiel Carrión</i>	137
Los alcances y el proyecto de la articulación indígena en la región andina <i>Miguel Palacín</i>	145

Chile–Colombia

Colombia, minga de los pueblos. Conciencia, resistencia y plan de vida <i>Emmanuel Rozental</i>	159
Situación histórica y contemporánea del <i>Ngulumapu</i> <i>Pablo Marimán Quemenedo</i>	179

SEGUNDA PARTE

Mesas temáticas

Tierra, territorio, bienes comunes, recursos naturales

Sindicatos campesinos contra indígenas originarios: movimientos sociales y lucha por la tierra en Bolivia <i>Lorenza Belinda Fontana</i>	191
El despertar del movimiento indígena en Perú <i>Ramón Pajuelo</i>	213
Movimiento aymara peruano: luchas y perspectivas <i>Rolando Pilco Mallea</i>	223
Despojo y resistencia: autonomía y violencia en Santa María Ostula <i>Emiliano Díaz Carnero</i>	239
La experiencia de la explotación de oro y plata en Capulálpam de Méndez, en la Sierra Zapoteca de Oaxaca <i>Salvador Aquino Centeno</i>	263

Autonomía, autogobiernos y transformación política, económica y social

Política en femenino: transformaciones y subversiones no centradas en el Estado. Tensiones entre las heterogéneas lógicas de producción de lo común y los Estados plurinacionales <i>Raquel Gutiérrez Aguilar</i>	275
--	-----

Espacios del Estado/ Espacios de la autonomía	
<i>Börries Nehe</i>	293
<i>Taiñ mapuchegen</i> . Nación y nacionalismo mapuche: construcción y desafío del presente	
<i>José Millalen Paillal</i>	319
Las rondas campesinas en el norte de Perú	
<i>Magdiel Carrión</i>	343
De las fincas a los Nuevos Centros: la reformulación de la estrategia territorial del movimiento zapatista	
<i>Alejandro Cerda García</i>	351
De luchas autonómicas y epistémicas en tiempos de crisis y guerras múltiples	
<i>Xóchil Leyva Solano</i>	363

Las mujeres en las luchas de los pueblos indígenas

La dimensión de género en las situaciones de guerra y las rebeldías de las mujeres en México y Centroamérica	
<i>Mercedes Olivera Bustamante</i>	387
La participación de las mujeres en la lucha de los pueblos indígenas	
<i>María Guadalupe García</i>	411
¿Es posible luchar por la reivindicación de los derechos de las mujeres dentro del movimiento indígena?	
<i>Zenaida Pérez</i>	417
Las mujeres en Bolivia y sus movilizaciones por el Vivir Bien	
<i>Lucila Choque Huarin</i>	427

Diversas formas de la contrainsurgencia

Enfrentar indios contra indios, pueblos contra pueblos y pobres contra pobres, una peligrosa estrategia en los países andinos	
<i>Fabiola Escárzaga</i>	451
Desarrollo, etnicidad y etnofagia en los Andes septentrionales (Ecuador: 1960-2010)	
<i>Victor Bretón Solo de Zaldívar</i>	481
Contrainsurgencia en México: neoliberalismo y guerra (2006-2012)	
<i>Juan José Carrillo Nieto</i>	517
Autonomía, resistencia y guerra en México: un diagnóstico del zapatismo hoy	
<i>Guiomar Rovira Sancho</i>	529

Migración y pueblos indígenas en las ciudades

Los retos del movimiento zapatista ante la migración de sus jóvenes a Estados Unidos	
<i>Alejandra Aquino Moreschi</i>	553
Perú: migrantes indígenas en las ciudades	
<i>Juan José García Miranda</i>	565
Bajo Flores, territorio vivo	
<i>Frida Rojas</i>	587

Nuevas tensiones entre gobiernos y movimientos indígenas

Encuentros y desencuentros doscientos años después: el Estado-nación argentino y los pueblos indígenas “argentinos”	
<i>Morita Carrasco</i>	597
La relación entre gobierno y movimientos indígenas en el ciclo de cambio político en Bolivia	
<i>Luis Tapia</i>	629
Los derechos permitidos a una década de la contrarreforma indígena: problemario	
<i>Magdalena Gómez</i>	637

Índice de siglas por país	667
Glosario de localismos y términos en lenguas indígenas	673

Índice de gráficas y tablas	
Gráfica 1. Planes de vida y proyectos de muerte	167
Evolución de la estructura agraria en Ecuador, 1954-2000	489
Ciudades globales con mayor población inmigrante peruana	575

INTRODUCCIÓN

Hace casi una década, a mediados de 2004, cuando preparábamos la primera edición del volumen I de *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, escribimos lo siguiente en respuesta a ciertas críticas que nos convocaban a “pluralizar” el título en cuestión; es decir, que nos sugerían hablar no de *movimiento* sino de “movimientos indígenas”:

Durante la última década, los movimientos indígenas y campesinos han florecido de manera incontenible en distintos países de América Latina como resultado de la maduración de sus propuestas, de su desarrollo organizativo y de su capacidad para incorporar más y mejores herramientas políticas modernas. Tales movimientos han adquirido expresiones peculiares en cada país, tendiendo puentes con otros sectores populares y cuestionando los estrechos marcos de los Estados nacionales; sus propuestas programáticas expresan un potencial democratizador y transformador que interpela a la sociedad en su conjunto y no sólo a la población indígena de cada país. El avance logrado hasta hoy es resultado de décadas de luchas y movilizaciones de los pueblos indígenas, que adquieren según los países distintas formas e intensidades. Sin embargo, consideramos que hay dos rasgos básicos que son comunes a todos estos esfuerzos: son acciones colectivas de resistencia que, en su desenvolvimiento, diagraman y ensayan proyectos alternativos de convivencia y regulación social. Por esta razón, más allá de la multiplicidad concreta de movimientos indígenas en los diferentes países de América Latina y de las diferencias

locales en sus formas de resistencia y en las estrategias de lucha que delinear, consideramos que todos ellos son parte de la tendencial consolidación de un vasto y fértil *movimiento indígena* que, vinculándose internamente a través del principio del respeto –tal como lo explican los dirigentes ecuatorianos– está imponiendo su huella en la producción de la historia contemporánea (Escárzaga y Gutiérrez, 2005: 13).

Casi 10 años después, asentamos nuevamente nuestro punto de partida. Hablamos de *movimiento indígena en América Latina*, compuesto por una fértil y heterogénea constelación de luchas y de acciones colectivas de defensa de lo producido en común; de esfuerzos asociativos y organizativos diversos para sostener tales luchas; de deliberación colectiva y autoproducción de horizontes políticos heterogéneos y situados. A lo largo de este tiempo, dedicamos buena parte de nuestros esfuerzos a conocer y documentar la diversidad de formas de existir de los grupos indígenas al interior de cada país, las especificidades de cada una de sus luchas y las posibilidades y alcances de sus articulaciones al interior de sus países, la diversidad de contextos nacionales en que actúan y de las correlaciones de fuerzas que han construido, así como los obstáculos que han superado o que persisten; consideramos que es útil que el conocimiento de esta diversidad esté al alcance de los distintos grupos y organizaciones para que saquen el mejor provecho de las experiencias de sus hermanos en otros países. Desde esa pluralidad, registrada y estudiada con cuidado y compromiso –tal como se puede notar en la variedad de las voces y en la profundidad de los debates que hemos documentado a lo largo de los años– una vez más decidimos utilizar el término *movimiento indígena* –en singular– para referirnos de manera abarcativa a las distintas iniciativas humanas de lucha y resistencia, de movilización y levantamiento que ocurren una y otra vez a lo largo y ancho de los países que componen nuestro continente, sin desconocer sus distinciones, matices, distancias y diferencias.

Cabe señalar que no aludimos al término “movimiento indígena” con la pretensión de otorgarle la calidad de “concepto” en el sentido clásico de la distinción “concepto-caso” o “concep-

to-objeto”. Esto es, cuando empleamos el término “movimiento indígena” no buscamos instalar una categoría universal dentro de la cual los “casos” estudiados y documentados pudieran “caber”. Cuidamos sistemáticamente no caer en la reificación de un término universal con la intención de homogeneizar o desconocer la heterogeneidad y diferencia de la pléyade de luchas específicas y particulares que recorren nuestros territorios.

Lo que sí hacemos y, defendemos la pertinencia de hacerlo, es reconocer que el conjunto de variados movimientos indígenas locales, a lo largo de más de veinte años ha ido, desde su diferencia, desplegando rasgos compartidos y comparables en sus prácticas y formas de lucha, a la vez que produciendo un conjunto de argumentos, debates y posturas cuyo contraste y diálogo es sumamente valioso. Por eso utilizamos el término “movimiento indígena”: no como concepto que busca clausurar la novedad y cerrar la diferencia, sino como noción de fondo que, habilitando diálogos, contribuye a organizar una variada experiencia colectiva, rica en particularidades.

Asimismo, desistimos de expresar lo anterior con el manido recurso académico contemporáneo a la utilización de sustantivos dichos en plural –en este caso “movimientos indígenas”– en el título de una publicación cuya distribución recorrerá el continente, porque ponemos el acento en la producción de hilos de sentido común que puedan tejer no sólo conocimiento recíproco sino sobre todo, confianzas mutuas y posibilidades de conversación entre tales experiencias variadas. Es ése nuestro pequeño homenaje a los esfuerzos que hacen miles y miles de hombres y mujeres desde sus pueblos, comunidades, asociaciones, *ayllus*, pueblos-nación, resguardos y cabildos, en su reiterada defensa de lo común contra la devastación neoliberal.

La utilización acrítica del plural en el título del volumen, nos parece inadecuada en tanto el reconocimiento de la diferencia y la diversidad –que hipotéticamente se lograría pluralizando– no modifica ni objeta en absoluto el lugar asignado por el lenguaje y por la lógica formal al concepto, que fija el significado de un término universal. El uso no crítico del plural simplemente reinstala todos los “casos”, ahora no contenidos en un universal

sino puestos en una sucesión serial, en su calidad de particulares. Y más aún, tiende a inhibir su comparación bloqueando aquello que, de común, pudieran tener. Nuestra estrategia es antónima: al tratar un conjunto de experiencias diversas utilizando un término singular que no busca autoproponeerse como un concepto universal y mucho menos restringir el análisis y conocimiento de las diferencias, lo que se ensaya es hacer énfasis en lo que los diversos movimientos indígenas comparten, de tal manera que cada experiencia singular pueda reconocer su propia fuerza en la fuerza de los demás. Esta estrategia lingüística se llama –en lógica formal– generalización y busca dar cuenta del problema heredado por la más profunda sintaxis de los idiomas latinos que es la distinción excluyente entre universales y particulares, asociando a los universales con nociones abstractas y a los particulares con objetos concretos. Para nosotros, “movimiento indígena” no es un universal, sino los *hilos comunes y concretos* que se tejen mediante acciones diversas y debates múltiples.

Consideramos que el uso acrítico del plural refleja pasivamente la fragmentación inducida de las luchas por parte del capital, las instituciones de control político supra-nacionales y los propios Estados-nación. Eso es justamente lo que buscamos no hacer. Ensayamos pues, también con el lenguaje, buscando expresar cuidadosamente nuestros pensamientos.

* * *

Por otra parte, durante todo ese tiempo hemos ido labrando una específica perspectiva analítica y política que se despliega en todo el trabajo individual y colectivo que hay detrás de la compilación y edición de este volumen. Consideramos que dicha perspectiva ha alcanzado un grado de madurez suficiente como para explicitarla con mayor detalle.

Para la intelección de los movimientos indígenas más importantes de nuestro continente, de los contenidos de sus esfuerzos, de sus formas de lucha, así como para la comprensión plena de sus horizontes políticos, asumimos dos puntos de partida. En primer lugar, ponemos especial atención en la manera en la que las

distintas luchas ocurren y, siempre que es posible, preferimos dar cuenta de ellas desde la voz de los propios protagonistas; esto es, tomamos en serio las variadas maneras en las que enuncian y afirman lo que hacen. Esto no es un asunto menor. Partir de la lucha desplegada tal como “relampaguea” y es vivida en un instante de “peligro” (Benjamin, 2005) y, desde ahí, entender las maneras en las cuales los variados conjuntos de hombres y mujeres que pertenecen a distintos pueblos, naciones y nacionalidades indígenas se articulan, se organizan y se autoconvocan, en cómo se piensan a sí mismos colectivamente, recuperan y re-elaboran su pasado y se proyectan hacia el futuro; en las formas a partir de las cuales dirimen sus conflictos internos y enuncian aquello que rechazan; partir del despliegue de la lucha y de la manera en la cual ésta se vive, se piensa y se expresa es una perspectiva específica que abreva de una potente y revitalizada tradición crítica en la cual buscamos inscribirnos. De ahí la pluralidad de voces y discursos, unos hablando con la fuerza que da la participación en las luchas, otros incorporando conceptos teóricos y acercamientos académicos más sofisticados sin dejar de reivindicar su pertenencia y compromiso con comunidades en lucha particulares.

En segundo lugar, partimos de la centralidad de las formas comunitarias de reproducción y gestión de la vida material y política, como tiempo-espacio por excelencia para la gestación y alumbramiento de horizontes políticos que trasciendan los límites de lo político impuestos durante la modernidad-capitalista y, sobre todo, por los términos de inclusión diseñados en el marco de los distintos Estados-nación de América Latina. Así, nuestro punto de partida y eje privilegiado de análisis son las tramas comunitarias y sus distintas y versátiles formas de lo político que tienden a mantener y a disputar ámbitos de autogobierno y/o decisión autónoma sobre asuntos comunes; tramas que se heredan pero que, a la vez, se reactualizan y se auto-regeneran, desplegándose enérgicamente en los recurrentes episodios de lucha que han sacudido a nuestro continente. En tal sentido, entendemos lo comunitario como la base material para la lucha a partir de las posibilidades que ofrece para la reproducción de los sujetos fuera de los marcos

de la estructura moderna capitalista colonial y dotada de la capacidad de imaginar alternativas a dicho sistema.¹

A partir de tal mirador teórico y, considerando que durante doce años hemos puesto atención tanto en los alcances, potencias y límites del arcoíris de luchas y movimientos indígenas que, a modo de archipiélago, se desparraman por América Latina; como en el diálogo posible entre tales variadas acciones de insubordinación e impugnación al orden económico neoliberal y a la reducción política conexas con dicho proyecto, que ha asumido la forma de democracia partidaria y procedimental; hemos encontrado rasgos comunes que muestran la existencia de horizontes políticos de transformación social que van más allá del capital y de las formas estatales modernas de totalización de la vida política. La centralidad de la vida comunitaria con sus empeños deliberativos y horizontalizadores, así como el casi siempre vivo compromiso por tomar los acuerdos con base en asambleas –sobre todo en momentos de despliegue de luchas, es decir, de generalización práctica de la impugnación a ordenes políticos y económicos ajenos, colonial-capitalistas– insinúan una y otra vez la posibilidad de indagar e imaginar un *horizonte comunitario-popular*² cuyos contenidos no están establecidos de antemano sino que reaparecen en cada lucha, durante los momentos más agudos de la confrontación social que los distintos movimientos indígenas protagonizan *contra y más allá* (Holloway, 2002) de sus respectivos Estados-nación, y contra y más allá de las ambiciones de las corporaciones transnacionales, principalmente las extractivas.

Tal horizonte comunitario-popular anida en la capacidad de regeneración de prácticas que producen y reproducen lo común, más allá de los límites territoriales locales donde se asientan las tramas comunitarias indígenas en su variedad. La capacidad de producción y reproducción de ámbitos de riqueza material como

1 Hemos sistematizado la propuesta de entender lo comunitario como base material para las transformaciones políticas imaginadas y actuadas por las poblaciones indígenas en nuestras respectivas tesis doctorales. Véase Gutiérrez (2009) y Escárzaga (2006).

2 Véase Raquel Gutiérrez (2009) y texto en este volumen.

asunto común de primer orden es, a nuestro entender, la principal fuerza política para la construcción de los ambicionados Estados plurinacionales o, mejor todavía, para la paulatina auto-generación del *sumak kawsay* o *suma qamaña*, del buen vivir, pues. Tales esfuerzos colectivos de construcción y producción de artefactos de inclusión más allá de lo local, no plenamente subordinados a la normativa del capital y en franca confrontación con las herencias de los diversos Estados coloniales, constituyen una parte importante de la experiencia reciente de las luchas de los pueblos, naciones y nacionalidades indígenas de nuestro continente cuyos movimientos se recogen en este volumen.

En este tercer libro sobre las luchas de los movimientos indígenas se reúnen ordenadamente conjuntos variados de posturas en relación a los esfuerzos colectivos, de organizaciones y tramas comunitarias locales, así como de organizaciones políticas supra-locales, por producir y reproducir lo común y, por lo mismo, por reapropiarse tanto de la riqueza material como de las capacidades políticas expropiadas por el procedimentalismo partidario y los formatos legales del Estado-nación. Este trabajo es posible a partir del encuentro de distintas voces de dirigentes, militantes y autoridades de distintas organizaciones de indígenas y de pueblos indígenas –como acertadamente distingue López Bárcenas (2008)– junto a académicos comprometidos con el estudio y el respaldo de las heterogéneas propuestas políticas que surgen desde las luchas indígenas, quienes expusieron sus distintas visiones y dialogaron durante las *III Jornadas Andino-Mesoamericanas, Movimiento indígena: tierra-territorio, autonomía, Estado y transformación social* que se desarrollaron en la Ciudad de México entre el 28 y 30 de septiembre y en la Ciudad de Puebla el 5 y 6 de octubre de 2011.

Este tercer volumen –que continúa el trabajo ya avanzado a partir de las *I Jornadas Latinoamericanas* realizadas en Ciudad de México en 2003, que siguieron en 2006 en ocasión de las *II Jornadas Andino-Mesoamericanas* llevadas a cabo en las ciudades de La Paz y El Alto en Bolivia–, se publica después de seis

años de la aparición del volumen II. Como es evidente, en este lapso han ocurrido en nuestros países importantes sucesos, que tienen relación con el movimiento indígena y sus diversas estrategias de resistencia y búsqueda de alternativas al neoliberalismo y que muestran un punto de inflexión, que es analizado en este volumen. Por mencionar sólo las más sobresalientes:

De 2006 a la fecha se han producido en Bolivia importantes sucesos políticos. Por un lado, tras la llegada de Evo Morales al gobierno se llevó adelante un complejo proceso constituyente que finalmente re-escribió el pacto político fundamental, promulgándose una nueva Constitución a fines de 2008. A partir de entonces se abrió el difícil camino de construcción de un Estado plurinacional dentro de cuyo marco pudieran reconocerse y desplegarse diversos proyectos de autonomía territorial y política, así como de disposición colectiva de los recursos comunes. Distintas y nuevas tensiones han emergido a lo largo de estos años entre los pueblos y movimientos indígenas, las élites terratenientes regionales y el propio gobierno central; las cuales merecen ser analizadas con detalle. Hasta cierto punto, el antagonismo principal se ha trasladado al oriente del país, desdoblándose en un doble conflicto. En primer lugar, el protagonizado por los pueblos indígenas que demandan autonomía territorial y acceso a la tierra, lo cual los enfrenta directamente con las élites del oriente del país y los empuja a entablar contradictorias relaciones con el Estado y, sobre todo, con el partido de gobierno: el Movimiento al Socialismo (MAS). En segundo término, la disputa política abierta entre el gobierno progresista de Morales y esas mismas élites orientales en torno a las concesiones y prerrogativas que estas últimas buscan conservar. Este doble conflicto tuvo un momento trágico durante la masacre de El Porvenir en septiembre de 2008, cuando guardias armadas por los terratenientes del norte del país masacraron a campesinos e indígenas movilizados que reclamaban el cumplimiento de sus derechos políticos. Posteriormente, tras el segundo triunfo electoral de Morales, ha quedado abierta una nueva dificultad: la relación, no siempre fácil, entre los diversos movimientos indígenas y sociales y el partido en el gobierno y el aparato estatal. En particular, está abierta la disputa en torno a los rasgos extractivistas

que el modelo de desarrollo planteado desde el gobierno pretende continuar, que alcanza un punto crítico con la represión del 25 de septiembre de 2011 por parte de la policía en contra de la VIII Marcha Indígena en defensa del TIPNIS. Todo esto constituye un denso conjunto de acontecimientos cuya reflexión crítica y comparativa resulta pertinente y útil.

Por otro lado, en octubre de 2006 se realizaron elecciones presidenciales en Ecuador, donde *Pachakutik* y la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie) participaron con la candidatura del dirigente quichua Luis Macas, quien alcanzó una muy baja votación. Desde entonces, el país ha experimentado significativos cambios, sobre todo a partir del proceso constituyente impulsado por el gobierno de Rafael Correa. La centralidad indígena de la acción política colectiva en Ecuador, vigente por más de una década, parece haber sido desplazada durante los últimos años, pese a que han quedado pendientes importantes problemas para las nacionalidades indígenas: la cuestión de la tierra en primer término y las luchas indígenas contra el modelo extractivista que el gobierno ecuatoriano continúa implementando. Dada la importancia del movimiento indígena ecuatoriano en años anteriores, hacer un balance de lo que ha ocurrido en ese país durante los últimos seis años desde la perspectiva de las nacionalidades indígenas, nos permite entender los peligros y dificultades de las estrategias políticas y de movilización de los movimientos indígenas en países donde la retórica de la plurinacionalidad se trenza con los inamovibles compromisos gubernamentales con el modelo extractivista.

Por su parte, en Perú el movimiento popular e indígena ha logrado un significativo repunte luego de un lento proceso de recomposición iniciado a fines de la década de 1990, superando la parálisis provocada por más de una década de guerra interna, y de represión generalizada. Los sectores emergentes son la Coordinadora Nacional de Comunidades Afectadas por la Minería (Conacami); los campesinos cocaleros de las diversas cuencas del país, en defensa de los recursos naturales, de sus derechos como productores, de sus derechos ciudadanos y de la soberanía nacional; los indígenas amazónicos articulados en la Asociación Interétnica de la Selva Amazónica (AIDSEEP) y los aymaras del departamento

de Puno a través del Frente de Defensa de los Recursos Naturales de la Zona Sur (FDRNZS). El crecimiento de la capacidad organizativa del campesinado indígena y los sectores populares se expresó electoralmente en la candidatura del nacionalista Ollanta Humala desde 2006, quien asumió un programa antineoliberal y antiimperialista y alcanzó la mayor votación en la primera vuelta de abril de 2006; aunque en la segunda, la alianza del centro y la derecha llevó al triunfo de Alan García. Bajo el partido de Humala llegaron al Congreso un número significativo de representantes populares e indígenas sin antecedentes partidarios. La confrontación del modelo extractivista por el movimiento indígena tuvo su punto más álgido en la matanza de Bagua en junio de 2009, cuando luego de un año de movilizaciones de los indígenas amazónicos de AIDSESEP en contra de una serie de decretos presidenciales que entregaban a las empresas transnacionales los hidrocarburos y recursos naturales de la Amazonía, una marcha fue reprimida por la policía con un saldo de más de veinte policías y nueve civiles muertos y cientos de desaparecidos, la persecución de dirigentes y el exilio del dirigente de AIDSESEP Alberto Pizango, colocaron a este sector, antes invisibilizado, como uno de los actores más dinámicos en las luchas contra las políticas neoliberales.

Posteriormente, en 2011, los aymaras de Puno desarrollaron intensas movilizaciones contra la minería a través del FDRNZS. Tales movilizaciones generaron condiciones favorables para que en las elecciones de ese año el candidato nacionalista Ollanta Humala, atenuando su programa inicialmente de izquierda, venciera a Keiko Fujimori en las urnas, abriendo grandes esperanzas entre los sectores indígenas y populares del país. Por lo demás, tales esperanzas fueron rápidamente diluidas por el cambio de programa de gobierno, por uno menos amenazador para los intereses dominantes. Pese a ello, la nueva situación no cancela la capacidad de movilización de los distintos movimientos indígenas y sectores en lucha, sino que abre nuevas posibilidades de fortalecer sus organizaciones para la construcción de un proyecto alternativo propio y la creación de nuevos liderazgos más allá de lo electoral.

En México, las elecciones de julio de 2006 confrontaron a dos significativas fuerzas de izquierda, al socialdemócrata Partido de

la Revolución Democrática (PRD) y al rebelde Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN); este último, si bien no había sido partícipe de los procesos electorales, no se había manifestado contundentemente contra dicha estrategia, tal como ocurrió en 2006. En todo caso, persisten en la zona rebelde de Chiapas los Caracoles o Juntas de Buen Gobierno que son un esfuerzo organizativo de construcción de un gobierno indígena autónomo a nivel local, que durante los últimos años de creciente militarización del país han enfrentado el hostigamiento constante del ejército y de fuerzas paramilitares. Por otro lado, un proceso relevante e inédito en México fue la rebelión en Oaxaca durante 2006, que inició con una huelga magisterial y se prolongó como movilización en torno a la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) en contra del gobierno estatal durante varios meses; movilización sofocada mediante la represión, de igual manera que la lucha de los comuneros de San Salvador Atenco —población del Estado de México que, desde 2001, evitó que en su suelo se construyera un nuevo aeropuerto. En años más recientes, ante el aumento y generalización de violentas acciones de despojo contra diversas comunidades locales impulsadas tanto por los distintos niveles de gobierno, como por bandas armadas organizadas para imponer sus intereses de explotación y despojo; han proliferado luchas específicas en defensa del territorio y de la vida que ofrecen un amplio abanico de experiencias. Además, una parte significativa del pueblo triqui desplegó en 2007 una enérgica lucha por la autonomía al fundar el Municipio Autónomo de San Juan Copala, ensayo de organización, resistencia y construcción de nuevas relaciones sociales, violentamente aplastado durante 2010 por medios militares y paramilitares.

Todos estos sucesos de la historia reciente de los Andes y Mesoamérica muestran la centralidad de la movilización y lucha indígena, siempre heterogénea y variada. En México, Bolivia, Ecuador, Perú, Guatemala, Colombia, Chile y Argentina el despliegue de diversos esfuerzos desde los pueblos, tejidos y comunidades indígenas por impugnar variados procesos de despojo, violencia y desplazamiento, ha sido igualmente relevante, aunque quizá no ha logrado una importancia central en términos del alcance nacional de las luchas indígenas en cada uno de estos países.

El formato del encuentro del que provienen los textos que presentamos y que hemos venido ensayando desde el primero que organizamos, no es el de los congresos académicos, donde hay una convocatoria abierta y los interesados en participar se inscriben a una de la infinidad de mesas simultáneas de acuerdo con su interés temático y dialogan casi únicamente con los académicos participantes en su mesa y con el público asistente a la misma, sufragando sus gastos personales. En nuestro caso se trata de una convocatoria cerrada. Los organizadores invitamos a personas concretas, a partir de la red informal que comenzamos a construir para las I Jornadas en 2003 y que se ha ido ampliando con el correr de los años. Es una red tejida entre dirigentes o militantes de movimientos indígenas, académicos mestizos, y algunos que son indígenas militantes y académicos al mismo tiempo. Sabemos que tienen reflexiones desde su experiencia o desde sus investigaciones que pueden aportar al conocimiento sobre las temáticas propuestas en nuestra convocatoria y que consideramos centrales en el devenir de las luchas indígenas de los últimos años en varios países de la región.

Son pocos los países que abarcamos, aquellos en que las luchas indígenas tienen una gran visibilidad y repercusión en la política nacional y latinoamericana. No aspiramos a cubrir todos los países ni toda la problemática indígena, sino a profundizar en las luchas más relevantes. No podríamos abarcarlo todo porque los recursos que logramos reunir siempre han sido escasos, provienen de universidades públicas, instituciones académicas y de la sociedad civil ya mencionadas, sobre todo de México, aunque también de otros países, algunas son significativas y otras simbólicas, pero todas útiles. Con ellas sufragamos los pasajes de los indígenas y académicos nacionales y extranjeros que no pueden costearlo con el financiamiento de su institución, porque en general, las universidades públicas latinoamericanas y ahora también las europeas, no cuentan con grandes recursos para la movilidad de sus profesores e investigadores sobre todo para abordar las temáticas que les proponemos. Muchos de los participantes, solidarios, cuando

pueden hacerlo, costean ellos mismos sus pasajes. Los participantes no pagan inscripción y tampoco reciben una paga de parte nuestra. Les ofrecemos a todos el hospedaje cómodo y sin lujos por los días que dura el evento para estar juntos, para propiciar el encuentro, que no ocurre sólo en las mesas y ratos libres del evento, sino también en las sobremesas del desayuno, comida y cena que compartimos los participantes y organizadores. Es también un encuentro y reencuentro³ de emociones en el que se comunican las experiencias, a veces trágicas, a veces gozosas, de las luchas y de su registro.

En nuestro evento no hay mesas simultáneas y la participación no es masiva, la intención es que cada uno escuche a todos y sea escuchado por todos, y se produzca el diálogo, también con el público participante, que procuramos que sea este sí, masivo, integrado por estudiantes de distintas universidades, indígenas y público en general, interesados en la temática. Por ello los hemos hecho en locales del centro de la ciudad y de gran aforo, evitando el espacio más cerrado y elitista de las universidades. Previo al evento hacemos una intensa campaña de difusión en diversos medios: radio, circuitos académicos y de organizaciones populares y culturales para dar a conocer el evento y garantizar la asistencia. En esta ocasión transmitimos a diversos receptores en otros países las presentaciones y subimos los audios a la red, a través de una página electrónica. De manera que antes de ser un libro los resultados del encuentro ya circularon ampliamente en los circuitos nuestros y en los de los participantes en sus respectivos países.

Cada invitado se compromete a enviar previamente su ponencia, a exponerla y, en el caso de los académicos, a reelaborarla pensando en su publicación y también a partir de lo que el intercambio y escucha de las otras aportaciones haya dejado en él. En el caso de los dirigentes o militantes de organizaciones indígenas, algunos siguen el mismo procedimiento que los académicos y en otros casos, es el equipo coordinador del evento y del libro quien se hace cargo de grabar, transcribir y editar, tratando de respetar la riqueza, intensidad e identidad de sus intervenciones. En estos

3 Hay varios autores que han concurrido a dos o tres de los eventos y libros.

casos no se trata de un testimonio recabado o inducido por un académico, es la expresión de la experiencia militante directa de colectivos autorepresentados. A veces los textos son elaboraciones individuales y otras lo son de las organizaciones y su expositor viene en representación de ella. De manera que las voces y formatos textuales expresados en este libro son muy diversos.

Algunos invitados no pudieron llegar a las III Jornadas; los trámites migratorios, por los requisitos que el gobierno mexicano exige, siempre han sido un obstáculo para los participantes indígenas de nuestros eventos, porque no tienen una cuenta en el banco, un empleo fijo, una propiedad, etcétera. Otros no pudieron asistir por problemas de financiamiento o circunstancias imponderables. Varios invitados que no pudieron llegar a México, nos enviaron su participación. Otros que vinieron no pudieron enviar su texto reelaborado. Los vacíos que quedaron se llenaron con otras aportaciones que pudimos recabar. Sirva la explicación de las condiciones de producción de los textos de este libro para enriquecer la comprensión y recepción de los mismos por el lector.

* * *

En este tercer volumen se presenta una visión simultáneamente sintética y polifónica de dos grandes cuerpos de problemas abiertos a partir de las luchas de los pueblos indígenas del continente. Por un lado, la temática de la defensa de lo común: territorio, agua, recursos naturales, etcétera, ligada a la construcción de autonomía territorial en medio de condiciones de creciente represión, criminalización y, muchas veces, guerra abierta contra los distintos pueblos indígenas. Las alianzas entre distintos movimientos estuvieron presentes en la voz de diversos protagonistas de tales luchas, visibilizando un asunto político central: la disputa contemporánea entre una acumulación de capital cada vez más rapaz, y la pluralidad de acciones de quienes tienden a defender condiciones aceptables para la reproducción de la vida en sus respectivos territorios. Los participantes de México, Colombia, Guatemala y Perú, sobre todo –aunque también los que llegaron desde Ecuador y Bolivia–, presentaron dramáticamente las duras

condiciones y contradicciones que están enfrentando a la hora de resistir el avance de las diversas variantes del extractivismo depredador actualmente en marcha, que cuenta con la aquiescencia y/o el estímulo de los gobiernos de los países mencionados, sea cual sea su orientación política –de izquierda o de derecha.

Por otro lado, justamente a partir de este arcoíris de luchas en defensa de la tierra-territorio, de los bienes comunes y de la dificultosa construcción de la autonomía de los pueblos indígenas, se anuda la prerrogativa sobre lo que ocurra en tales espacios –vía consulta previa o mediante diversos caminos– y se devela el conjunto de problemas y tensiones hoy en disputa para la construcción de Estados plurinacionales que requieren transformarse interiormente a fin de establecer términos nuevos para la relación entre gobernantes y pueblos indígenas. Las dificultades de este camino de transformación estatal son muy evidentes en Ecuador y Bolivia y, su discusión, ocupa una parte importante del debate político que está ocurriendo sobre todo en los Andes. Así, la compleja temática de la transformación estatal y de la construcción de articulaciones políticas plurinacionales supralocales, más allá de la ocupación del gobierno por un presidente indígena –como es el caso en Bolivia– es uno de los problemas que quedan presentados en este volumen.

Por tercera ocasión, entonces, ha sido nuestro propósito conocer de manera directa los horizontes más íntimos de los movimientos indígenas, registrando las formas cómo se van desplegando tales luchas en defensa de lo común amenazado y por la transformación de las relaciones políticas más allá de las figuras estatales uninacionales y monoculturales; así como aprender de sus dificultades e ilustrar los desafíos que enfrentan, a partir de oír la voz de algunos de los dirigentes de las organizaciones indígenas más activas del continente y reunir reflexiones de académicos de los diferentes países, comprometidos con los movimientos.

Finalmente, dos voces de Chile y Colombia nos brindan una panorámica de las luchas recientes que se desarrollan en tales países, tanto contra la guerra de exterminio sobre los pueblos indí-

genas como contra el renovado despojo de sus tierras y aguas, así como de sus perspectivas políticas.⁴

Consideramos que estos trece primeros textos del tomo brindan una panorámica inmejorable para visualizar y conocer las distintas maneras mediante las cuales, diversos pueblos indígenas de nuestro continente abordan las tareas de su propia autodefensa y de la autoconstitución como sujetos políticos colectivos capaces de impulsar de manera profunda la transformación política de sus respectivos Estados.

SEIS EJES TEMÁTICOS PARA LA REFLEXIÓN

El trabajo analítico dentro de las III Jornadas lo organizamos de acuerdo con el conjunto de problemáticas más relevantes que hemos ido registrando durante los últimos años. A partir de este proceso de reflexión, construimos seis ejes temáticos que se desarrollan en la segunda parte de este libro donde, una vez esbozada la situación general de los diversos movimientos indígenas y bosquejadas las más difíciles problemáticas que se confrontan en México, Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia y Chile, se abordan analíticamente diversos problemas sociales y políticos medulares que los pueblos indígenas de toda la región están enfrentando. Los seis ejes temáticos son los siguientes:

- Tierra-territorio, bienes comunes y recursos naturales.
- Autonomía, autogobiernos y transformación política, económica y social.
- Las mujeres en las luchas de los pueblos indígenas.
- Diversas formas de la contrainsurgencia.

4 No logramos incluir en el presente volumen una visión general sobre lo que ocurre en Guatemala pese a que durante la realización de las III Jornadas en Ciudad de México contamos con dos participantes de dicho país. Presumimos que las durísimas condiciones que confrontan quienes viven y luchan en Guatemala inhibieron la culminación de la redacción de los documentos que aquí hubieran cabido. De igual manera, no logramos que llegara a México una dirigente de las luchas mapuches en Argentina dadas las durísimas e imprevisibles condiciones de lucha que están ocurriendo en tales territorios.

- Migración y pueblos indígenas en las ciudades.
- Nuevas tensiones entre gobiernos y movimientos indígenas.

El primer eje temático aborda las luchas por la defensa del territorio y los recursos naturales en Bolivia, Perú y México. En este sentido, Lorenza Fontana analiza la defensa aymara y quechua de su territorio dentro del marco de la lógica institucional que surge con la nueva Constitución boliviana de 2009. Analiza también las limitaciones del marco jurídico para cumplir las demandas del movimiento indígena, y permite observar las diferencias entre ambos proyectos políticos. Por su parte, Ramón Pajuelo analiza los obstáculos iniciales para la conformación de un movimiento indígena de alcance nacional en Perú en las últimas décadas del siglo xx, semejante al de sus pares de Ecuador y Bolivia, y el proceso reciente de desarrollo y ascenso del movimiento indígena en este siglo, sus demandas y estrategias de lucha y la compleja relación con el gobierno de Ollanta Humala. Rolando Pilco analiza los hitos en el proceso de formación del movimiento aymara peruano en el sureño departamento de Puno, sus particulares reivindicaciones identitarias y culturales y su enfrentamiento con el gobierno en torno a la instalación de empresas mineras. Emiliano Díaz presenta un recorrido histórico sobre el despojo y la violencia que vive el pueblo de Santa María Ostula, en Michoacán, y analiza la evolución de las posturas políticas del Consejo Nacional Indígena (CNI), cercano al zapatismo, en la lucha por la construcción de autonomías en otros estados del país; y Salvador Aquino recupera en la historia local larga el proceso de toma de conciencia sobre la violencia y la lucha contra la explotación de las personas y el despojo de los recursos naturales en Capulálpam, Oaxaca, proponiendo el concepto de espacios contestados a partir de la memoria de los habitantes de la comunidad para analizar los procesos actuales de concientización y posicionamiento político frente a la depredación minera reactivada en las últimas décadas.

El segundo eje analítico del libro se refiere a las dificultades que los diversos pueblos y movimientos indígenas están confrontando a la hora de construir autonomía, de ensayar formas de autogobierno y de esforzarse por transformar las relaciones políti-

cas, económicas y sociales en sus respectivos países. Para tal fin, se presentan contribuciones de Raquel Gutiérrez y de Börries Nehe, quienes reflexionan sobre el caso boliviano. Raquel Gutiérrez centra su análisis en la defensa y producción contemporánea de lo común, considerando que desde ahí se genera un horizonte de transformación comunitario-popular que entra reiteradamente en tensión con el propósito de monopolizar la toma de decisiones políticas sobre asuntos públicos del que hace gala el Estado plurinacional boliviano en construcción. Por su parte, Börries Nehe analiza detalladamente los distintos significados que la construcción territorial tiene para los pueblos indígenas y comunidades campesinas del amazónico departamento de Pando en Bolivia, contrastándolo con el sentido abstracto que el control territorial tiene para el Estado.

José Millalén Paillal, de la Comunidad de Historia Mapuche, presenta un recuento histórico de lo que el pueblo-nación mapuche se ha propuesto y ha conseguido a través de su larga y dificultosa coexistencia, primero con la Corona española y después con el régimen criollo-republicano chileno desde finales del siglo XIX. La importancia de esta postura consiste en su originalidad: habiendo sido uno de los últimos pueblos indígenas conquistados en el continente, su propuesta de constituirse en un pueblo-nación más allá de lo estatal, a partir de recuperar sus tradiciones comunitarias de autogobierno, resulta relevante, sobre todo en un país como Chile donde el reconocimiento incluso meramente formal de los derechos de los pueblos indígenas continúa siendo un asunto pendiente.

Magdiel Carrión, rescata la experiencia de las rondas campesinas en el Norte de Perú y muestra los alcances de la autonomía practicada por esta institución comunal surgida de la necesidad de defensa del territorio frente al abigeato en sus orígenes, en la década de 1970, fortalecida en la defensa frente a las incursiones de la insurgencia senderista, primero de manera espontánea y más tarde con reconocimiento y apoyo gubernamental, como parte de la estrategia contrainsurgente y que desde fines de la década de 1990 es recuperada por las comunidades para enfrentar los embates de las empresas mineras en defensa de su territorio,

constituyéndose en la base para la creación de la Coordinadora Nacional de Comunidades Afectadas por la Minería (Conacami).

Por su parte, Alejandro Cerda y Xóchitl Leyva abordan desde distintos ángulos experiencias relevantes de la construcción autonómica zapatista en México. Alejandro Cerda presenta un detallado análisis acerca de las experiencias y dificultades concretas en la construcción de la autonomía zapatista *de facto* en regiones donde la recuperación de la tierra fue la condición para la conformación de nuevos centros poblados. Xóchitl Leyva reflexiona sobre los conocimientos que el uso de tecnologías multimedia ha brindado a los jóvenes de los pueblos insurgentes en Chiapas; destacando la importancia de que se vuelva audible y visible una mirada propia sobre lo que se hace y se busca como condición de autonomía, entendida ésta en términos más amplios.

El tercer eje aborda la temática de las mujeres en las luchas de los pueblos indígenas. En este acápite se presentan las contribuciones de mujeres mexicanas académicas y luchadoras sociales como Mercedes Olivera, así como la voz de María Guadalupe García, hermana guatemalteca cofundadora de la organización Mama Maquin, con gran experiencia en las luchas de su pueblo en condiciones de la mayor adversidad. Las ideas que ambas autoras enuncian y comparten es el compromiso de las luchas de las mujeres indígenas con y junto a sus pueblos; adentrándose en la crucial temática de la violencia y las múltiples formas de agredir hasta asfixiar los cuerpos y las vidas de las mujeres indígenas. El análisis de Olivera sobre las variadas caras y amenazas de la guerra actual sobre las mujeres indígenas zapatistas, es el contexto que le permite hacer el recuento de la multiplicidad de subordinaciones que las mujeres han impugnado también dentro y fuera de sus comunidades y luchas. En tal sentido, Mercedes Olivera y Guadalupe García dialogan con la joven mixe Zenaida Pérez Gutiérrez, quien también se pregunta acerca de las vías por las cuales las luchas de las mujeres indígenas rompen con la matriz liberal del feminismo hegemónico. Una cuestión enfatizada de diversos modos en estas tres contribuciones es la necesidad de abandonar una concepción individualista de la persona para fortalecer la capacidad y autonomía personal en el marco de la construcción de

la autonomía colectiva. Completa este eje temático el texto de la aymara boliviana Lucila Choque quien reflexiona acerca del significado que el reciente tiempo de *Pachakuti*⁵ tiene para las mujeres aymaras del departamento de La Paz, discutiendo en particular ciertos usos y sentidos que se asignan tanto a la idea de modernidad como a la noción de feminidad construida en dicha tradición; posteriormente incluye una serie de relatos y experiencias de lucha en los que se exhiben muchas de las dificultades expresivas y políticas que las mujeres indígenas confrontan en Bolivia a la hora de formular aquello a lo que aspiran.

El cuarto eje temático reflexiona sobre las diversas formas de contrainsurgencia que confrontan los persistentes y sistemáticos esfuerzos de lucha de los pueblos indígenas en nuestro continente. La guerra –en cualquiera de sus variantes– desempeña aquí un papel central. En las propuestas analíticas tanto de Fabiola Escárzaga como de Víctor Bretón se analizan las formas no explícitas de la violencia, más sofisticadas y por tanto más difíciles de contestar por los sectores agredidos. Desarrolladas para minimizar los costos materiales y políticos de la violencia abierta, después de los momentos más álgidos de la lucha, y para contener y desdibujar los proyectos de transformación delineados en la etapa anterior. Son, por ello, igualmente contrainsurgencia. Fabiola Escárzaga presenta un análisis de la reciente estrategia desarrollada en Ecuador, Bolivia y Perú por los gobiernos progresistas de los dos primeros y el neoliberal del último, de confrontar entre sí a distintos grupos indígenas y populares como medio para desactivar y disolver la radicalidad de la impugnación indígena al Estado y al capital, colocándolos como rivales en la disputa por los recursos escasos y otros favores del Estado, que debilitan o neutralizan su capacidad organizativa y la subordinan al Estado y en la que el expediente de la criminalización de la protesta hace reaparecer la violencia abierta; en tanto que Víctor Bretón, a partir de una reflexión sobre la trayectoria del movimiento indígena ecuatoriano, convoca a tomar en cuenta el papel que han desempeñado tanto las Organizaciones no Gubernamentales (ONG) como ciertas

5 El tiempo del cambio en la cosmovisión andina.

nociones de “desarrollo alternativo” para mediatizar y confundir las temáticas más importantes y radicales puestas en la mesa de la discusión política por el movimiento indígena en ese país: el asunto de la tierra y su propiedad.

La violencia abierta, desbordada en el caso mexicano desde 2006 para frenar un proceso de acumulación de capacidad de impugnación en el periodo anterior, es analizada por Juan José Carrillo y Guiomar Rovira. Juan José Carrillo rastrea la relación entre neoliberalismo y guerra en el sexenio de Felipe Calderón (2006-2012), a partir de la transformación de la guerra de baja intensidad aplicada desde 1994 en una abierta guerra contra la población civil bajo la coartada de la guerra contra los delincuentes y más tarde guerra contra el narcotráfico. Por su parte, a 18 años del alzamiento del EZLN, Guiomar Rovira hace un balance sobre la situación que enfrentan las comunidades rebeldes de Chiapas en la construcción de su proceso de autonomía, proponiendo tres niveles de análisis: el EZLN como agrupación político-militar; las comunidades indígenas de Chiapas, que han desarrollado formas innovadoras de autonomía; y el zapatismo entendido como “laboratorio de otredad política”, capaz de resonar a nivel global.

Merece mención especial la cuestión de la incidencia de la acción de las ONG en los procesos de organización indígena en los países andinos y en Guatemala; la cual ha sido muy relevante desde su aparición en la década de 1950 como Cooperación Internacional entre Estados, bajo la Alianza para el Progreso, modificándose a partir de la década de 1980, cuando proliferó su formato de intervención centrado en la interacción entre “sociedades civiles”. Las acciones de las ONG se explican por el papel de “Estado alternativo” que cumplen cuando existen condiciones de debilidad, precariedad o ausencia del Estado-nación que prevalecen en esos países o regiones de ellos y, en menor grado, en los demás países considerados en el libro, lo que ocurre no sólo en los casos en que la guerra interna ha estado presente o en tiempos de dictadura, sino también en tiempos de paz. Es por ello que la incluimos como una más de las estrategias contrainsurgentes, en tanto instrumento de ejecución de una violencia simbólica que complementa o reemplaza la violencia abierta. Desde luego

que hay en este largo periodo y variedad de países, una diversidad de situaciones, diferencias en las dimensiones de las ONG y en el alcance de sus acciones (gestión, investigación, asistencia), y cambios en sus agendas. No todas las ONG cumplen un papel contrainsurgente, muchas han contribuido al fortalecimiento de la identidad indígena, a la formación de liderazgos, al incremento de la capacidad organizativa, a la defensa de los derechos humanos y de los derechos indígenas; pero, la gran mayoría de ellas tiene entre sus objetivos la orientación de la acción de los sectores indígenas por ellas patrocinados por vías que no confronten las políticas de los gobiernos y estén regidas fundamentalmente por las agendas definidas por las organizaciones internacionales que se imponen a los Estados nacionales, y que se ejecutan con la fuerza de los recursos económicos que ellas aportan. De esta manera, pueden alcanzar un poder por encima de los gobiernos y forman parte de una estatalidad internacional supranacional, que en algunos casos ha favorecido parcialmente los intereses de los sectores indígenas y defendido su integridad física frente a la violencia descarnada; pero a cambio, les ha impuesto las agendas decididas externamente y los ha alejado de las estrategias de lucha por ellos asumidas previamente. En otros casos, la intervención de las ONG ha tendido claramente a diluir las aristas más filosas de las impugnaciones al orden estatal desplegadas desde las luchas, ciñéndolas a formatos legales que dejan de estar bajo control de las organizaciones que protagonizan las luchas, como ha ocurrido con los pueblos de la Amazonía de los tres países. En tanto que las organizaciones campesinas indígenas de tierras altas mantuvieron en general mayor distancia frente a las ONG y con ello una mayor autonomía política en sus programas de lucha.

Es sin duda paradójico que los gobiernos de Bolivia, Ecuador y Perú cuestionen como conspiradoras y criminalicen a las ONG que promueven los derechos indígenas reconocidos por la institucionalidad internacional y que los gobiernos reconocen pero incumplen y a los que las organizaciones indígenas apelan para defender sus intereses frente a las políticas extrativistas de esos gobiernos. De manera que en la actualidad se desarrolla una disputa entre las propias organizaciones indígenas y las ONG que las patro-

cinan por la interpretación del alcance de los derechos indígenas reconocidos internacional y nacionalmente; el caso más emblemático de esto es la amplísima discusión por fijar los alcances y significado del derecho a la consulta a los pueblos indígenas sobre los proyectos desarrollistas que afectan sus territorios e intereses. Por ejemplo, en los últimos años, el gobierno de Evo Morales ha denunciado que los sectores indígenas que se han movilizadado en contra de algunas de sus políticas gubernamentales que afectan sus territorios (como el caso del TIPNIS que se comenta en varios textos de este volumen) sean promovidos por ONG y que éstas sean instigadas o financiadas por la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID); cuando el mismo gobierno recurre a otras ONG para ejecutar las políticas sociales que su gobierno no es capaz todavía de financiar y administrar. En el caso de México, donde el Estado había mantenido el monopolio del diseño y gestión de las políticas sociales financiándolas por sí mismo, las ONG han cumplido un papel marginal y en ciertos aspectos confrontado con el Estado.

Una temática que debe profundizarse es la relación inversamente proporcional entre la capacidad estatal de administrar ciertas necesidades de su población y la presencia de las ONG como alternativa en caso de deficiencia de aquél. Durante los últimos años en Bolivia, paralelo a la consolidación del llamado Estado plurinacional se presenta un proceso de creciente sujeción y control de la mayoría de las ONG a las decisiones gubernamentales o su descalificación y criminalización cuando no se subordinan a él. En todo caso, lo que aportan en este volumen Escárzaga y Breton es un piso de interpretación que ilumina las diversas maneras de neutralización de la capacidad de lucha y del horizonte político de la propia movilización indígena. De todos modos, queda pendiente la tarea de hacer una reflexión sistemática sobre el particular en tanto la temática se reitera tangencialmente en diversas contribuciones de este volumen. Dicha tarea queda como parte de la agenda de futuros encuentros y de la reflexión de las propias organizaciones indígenas sobre sus experiencias en ese sentido.

El quinto eje temático contenido en este libro lleva por título “Migración y pueblos indígenas en las ciudades” y contiene tres

trabajos que abordan de manera diversa y en variados tonos de voz, temáticas relativas a los trastrocamientos que en la vida de las personas y de los tejidos comunitarios produce la migración. Alejandra Aquino analiza las causas y consecuencias de la migración de jóvenes de las comunidades zapatistas hacia Estados Unidos, que por una parte expresan las diferentes perspectivas políticas entre padres e hijos, los primeros identificados con la causa zapatista y los segundos no tan cercanos a ella. Por su parte, el peruano Juan José García Miranda ofrece un variado abanico de las causas de la migración desde las comunidades quechuas y aymaras: la insuficiencia de tierras, la guerra, la búsqueda de oportunidades económicas y educativas, que se dirigen tanto al interior del país como al extranjero y las estrategias exitosas aplicadas por ellos, marcadas por la recreación de sus formas de vida comunitaria y su identidad étnica; y finalmente, la quechua-boliviana Frida Rojas, migrante en Argentina y vecina de la villa de Bajo Flores presenta una visión contrastante con cierto canon analítico, resaltando el enriquecimiento que puede brindar el traspasar las fronteras nacionales para buscar nuevos horizontes, a partir de su propia experiencia como migrante transnacional.

Finalmente, el último eje temático de este volumen se ocupa de las nuevas tensiones entre gobiernos y movimientos indígenas; presenta las reflexiones críticas que sobre el caso boliviano hace el filósofo Luis Tapia sobre las sistemáticas dificultades estatales para abrirse a la pluralidad de voces y formas de la política que se despliegan desde lo social. Por su parte, Morita Carrasco estudia la relación del Estado-nación argentino con los pueblos indígenas que viven en tales territorios, a partir de los argumentos emitidos por el poder para descalificar la novedosa, para Argentina, acción política llamada Marcha por los Pueblos Originarios, ocurrida en 2009 y los términos de la relación con el gobierno progresista de Kirchner que están emparentados con ciertos rasgos enunciados desde el primer gobierno del general Perón. Por último, Magdalena Gómez presenta una reflexión orientada por la noción de *justiciabilidad* del derecho indígena en el marco de la estrategia legal por parte del Estado para consolidar ciertos *derechos permitidos* di-

ferentes y a veces contrapuestos a los derechos plenos reclamados por los movimientos.

PALABRAS FINALES

Es evidente que el objetivo principal de este tercer volumen, de manera análoga a lo que hemos hecho mediante los dos anteriores, es brindar una visión de conjunto de las luchas más relevantes que se siguen desplegando a lo largo y ancho de nuestro continente, así como presentar una reflexión sistemática de los principales nudos políticos que confrontan los diversos pueblos en su largo camino por la autonomía, autogobierno y transformación de las relaciones estatales y capitalistas monoculturales y mononacionales. Como en las otras dos ocasiones nos hemos propuesto cumplir este objetivo, incluyendo en el ámbito académico las voces directas de participantes y dirigentes de las organizaciones y movimientos más representativas de la resistencia indígena en sus respectivos países. Para que, ya como libro, sea posible llevar estas reflexiones también a los propios movimientos. Confiamos en que esta visión de conjunto, más allá de contribuir al conocimiento amplio de la historia reciente de nuestro continente, pueda impulsar la reflexión sobre los agudos problemas políticos que, a lo largo de su trayectoria, los movimientos indígenas han puesto en el centro de la discusión teórica.

Quienes organizamos las III Jornadas Andino-Mesoamericanas consideramos que la reflexión y el debate teórico no debe ser un ejercicio académico vacío de contenido político: en nuestro afán de reunir, conocer y comparar lo que sucede en distintos países de América Latina buscamos participar en la confrontación por asignar sentido a la historia y contribuir a la construcción colectiva de esquemas de intelección que nos permitan reconocernos en los esfuerzos realizados por otros.

Nuestras intenciones y búsquedas, se reflejan en los “Puntos de Acuerdo” que se discutieron en la última sesión de las III Jornadas el 30 de septiembre de 2011. En el esfuerzo realizado para editar este volumen, concretado más de dos años después de la realización de dicho evento, creemos ceñirnos al espíritu de esa

resolución que incluimos a continuación como propuesta teórica y práctica de largo aliento.

Fabiola Escárzaga y Raquel Gutiérrez
Ciudad de México, abril de 2014

BIBLIOGRAFÍA

- Benjamin, Walter, 2005, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Contrahistorias, México.
- Escárzaga, Fabiola, 2006, *La comunidad indígena en las estrategias insurgentes de fin del siglo XX en Perú, Bolivia y México*. Tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos, FCPYS, UNAM, actualmente en preparación para su publicación.
- Gutiérrez, Raquel, 2009, *Los ritmos del Pachakuti. Levantamiento y movilización indígena popular en Bolivia (2000-2005)*. ICSYH-BUAP/ Bajo Tierra Ediciones, México.
- Holloway, John, 2010, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, ICSYH-BUAP/ Bajo Tierra Ediciones, México.

PRONUNCIAMIENTO DE LAS III JORNADAS ANDINO-MESOAMERICANAS

Ciudad de México-Tenochtitlán,

30 de septiembre de 2011

SOBRE LO COMÚN

Nos alberga el horizonte del *Pachakuti*, el horizonte del *Sumaj Kawsay*. Los entramados comunitarios adoptan y adaptan elementos de lo moderno, los pueblos indígenas crean y recrean. Tenemos el desafío de pensar la recomposición y organización pública del nosotros. Lo plurinacional no puede ser un aditamento del Estado liberal. Están en crisis los modelos universales; desde las experiencias de los pueblos deben salir nuevas alternativas, formas de organizarnos y de gestionar lo común. Advertimos la crisis de un modelo que en nombre de universales como la *humanidad* atentan contra la diversidad y las formas concretas de la vida humana, animal y vegetal.

Nuevas y múltiples voces indígenas nos interpelan ante la crisis de las izquierdas y de los nacionalismos populares. La lógica liberal de lo político no nos basta, porque desorganiza a la sociedad y concentra el poder. Los procesos de autonomía de los pueblos indígenas resquebrajan el modelo hegemónico del Estado-nación, lo erosionan. Autoafirmarse en la autonomía nos coloca en la urgencia de pensar en la reconstrucción múltiple de lo público, que no puede reducirse a lo estatal. Reivindicamos la práctica organizativa propia de los pueblos indígenas, las formas de la comunalidad, las experiencias diversas de organizarse en colectivo, como la *minga* en Colombia.

La vida está en riesgo y, en particular, los pueblos indígenas están en riesgo. Los saberes de todos los pueblos son esenciales para la vida. Es necesario superar una manera de pensar y actuar que está destruyendo el planeta. El llamado de los pueblos indígenas es a defender la vida para todas y todos y entre todas y todos.

Las mujeres indígenas y urbanas tenemos que romper la matriz liberal del feminismo hegemónico, no partir de una concepción individualista de la persona sino fortalecer nuestra capacidad de autonomía personal en el marco de la construcción de la autonomía colectiva. Este sistema que estamos combatiendo utiliza a las mujeres como objeto de desestructuración y objetivo de guerra. Es necesario considerar la fuerza de las mujeres en igualdad a la de los hombres en nuestras luchas.

Los jóvenes son valiosos e imprescindibles para la transformación social, ellos deben aportar sus ideas y creatividad, deben tener oportunidad de formarse y participar, sean hombres o mujeres. ¿Hasta cuándo vamos a ser países de resistencia? Los estudiantes observan con preocupación la crisis de la academia, y cuestionan el modo paternalista en que se trabaja con los pueblos indígenas. Es necesario preguntarse cómo acompañar y elaborar una reflexión teórica junto con las comunidades indígenas.

Debe existir un diálogo no sólo de la palabra, sino del corazón, no sólo de la academia sino también desde los pueblos. No debe quedarse en la teoría. Para comprender la realidad de los pueblos no vale quedarse en los libros, sino que hay que ir allá. Las voces migrantes nos convocan a experimentar cómo subvertimos las fronteras legales y culturales, nos apropiamos de las lenguas y creamos posibilidades de encuentros, de redes y de transformación, de contagio unos con otros. Celebramos todas las experiencias de comunicación que dan voz a los movimientos y a los pueblos indígenas. Denunciamos la represión de la que son objeto los medios alternativos y las radios comunitarias.

CONTRA LA GUERRA Y EN DEFENSA DE LA TIERRA

La tierra y el territorio es el tema principal que preocupa a todos los pueblos indígenas. Los conflictos socioambientales son cada vez más extendidos en todos los países. Algunas experiencias muestran que la organización de la gente ha hecho retroceder a las empresas mineras y del agronegocio. Pero la expropiación avanza sobre los recursos naturales del territorio. Es imprescindible

articularse en red en toda América, tal como la Conacami lo hace en el Perú.

En nuestros países hay guerra contra los entramados comunitarios. La violencia y el desplazamiento de poblaciones forma parte de la estrategia del sistema capitalista, que adopta la forma de un extractivismo ampliado y depredador sobre nuestros territorios, practicado tanto por los gobiernos progresistas como por los reaccionarios. Enfrentamos la crucial batalla por recuperar nuestras tierras, lagos y ríos expropiados. Es la tierra y nuestro acceso a ella la base de la reconstrucción de nuestras posibilidades de vida. Enfrentamos el gran problema del agua, porque peligra la vida en el planeta. Es imprescindible impulsar un sistema de pensamiento y práctica para que nuestros recursos hídricos pervivan y sean regenerados con el trabajo colectivo practicado ancestralmente. Rechazamos los proyectos extractivos. Condenamos las políticas que se orientan a la alteración mercantil de la vida a través de los productos transgénicos. Exigimos modelos de desarrollo productivos sobre la base del Buen Vivir, en paz y en armonía con la naturaleza.

Nos pronunciamos contra la criminalización de las luchas, la persecución de dirigentes, las amenazas a la población. Exigimos la derogación de las órdenes de captura contra los integrantes de los movimientos sociales. Denunciamos las estrategias contrainsurgentes, la militarización y la paramilitarización de nuestros territorios que busca contraponer indios contra indios, e indios contra intereses populares, desviando nuestra atención de los verdaderos enemigos que son los intereses de los Estados al servicio del capital. La inseguridad es un gran negocio. Por ello, celebramos la capacidad de autogestión de los pueblos en temas de seguridad. Nadie nos va a proteger si no lo hacemos nosotros mismos. Denunciamos la acción paramilitar impune en San Juan Copala, las estrategias contrainsurgentes que padecen las comunidades zapatistas y los pueblos de todo México y del continente que luchan por su autonomía. Apoyamos la demanda de Las Abejas interpuesta ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en la que se denuncia el crimen de lesa humanidad cometido en Acteal, Chiapas, en 1997. Exigimos el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés, firmados en 1996 entre el Ejército Zapatista de Liberación

Nacional y el gobierno mexicano. Proponemos crear un tribunal que juzgue todos los casos de impunidad y violación a los derechos humanos en contra de los pueblos indígenas.

Denunciamos la política migratoria del gobierno mexicano contra los pobres del mundo que demuestra estar totalmente subordinada a la de Estados Unidos, con la consiguiente pérdida de soberanía. Al gobierno boliviano le pedimos que no traicione las luchas de los pueblos que perviven. Hemos tenido la oportunidad histórica para cambiar la sociedad, pero no basta con que los indios llegemos a la presidencia, necesitamos un proyecto de vida diferente que respete a los pueblos y comunidades.

ACORDAMOS TEJERNOS COMO RED

Nos comprometemos a articularnos y a llevar a nuestros entornos estas reflexiones para que no queden en papel, sino que tengan consecuencias prácticas, cada quien compartiendo en sus espacios y aportando al colectivo lo que puede ofrecer. Constituyamos una red de debate y de acción ante la usurpación de los recursos de los pueblos indígenas donde todos estemos comunicados y podamos actuar defendiéndonos unos a otros. Esta red debe estar en muchos idiomas: español, portugués, inglés, pero también en las lenguas originarias. Si no hablamos nuestras lenguas castramos nuestra posibilidad de pensar diferente a la lengua dominante.

Somos nosotros quienes permitimos que este sistema neoliberal funcione. Debemos transformar nuestros hábitos en los espacios urbanos, las acciones de la vida cotidiana, revisar nuestras formas de consumo. Contra los transgénicos, por la soberanía alimentaria.

Une a nuestros corazones la lucha antisistémica. Son diversas las formas específicas en que luchamos. La red se tiene que hacer en función de este objetivo mayor aunque el camino cada quien lo ve de diferente manera, algunos a través de elecciones, otros no, pero podemos caminar juntos contra este sistema capitalista neoliberal. No podemos pensar en acciones únicas ni en un plan; como mujeres y como hombres tenemos que ir trabajando en nuestros territorios y en nuestras trincheras para desalambrar

los corazones, para desalambrarnos nosotros y ayudar a desalambrarse a los demás.

En casi todas las mesas se reconocieron las contradicciones internas de los procesos. No hay ningún pueblo que no tenga contradicciones. Hay que hacer una pausa para reflexionar sobre los errores y equivocaciones que hemos cometido. Hemos sido arrogantes, machistas, autoritarios, vanidosos como lo son todos los otros.

Este evento y todas las participaciones vinieron a hablarnos con su corazón y todos vinimos a aprender unos de otros y nos sentimos hermanados con todas las luchas de nuestra América. Acogidos para este encuentro en un espacio público y con apoyo universitario nos pronunciamos por la defensa a ultranza del derecho a la educación pública, gratuita y de calidad, en todos sus niveles, para todas y todos en todos los países. Nos manifestamos en contra de las fronteras de los Estados, nuestras luchas van más allá de las demarcaciones territoriales del poder que pretende dividirnos.

PRIMERA PARTE

ELEMENTOS PARA COMPRENDER LAS LUCHAS INDÍGENAS CONTEMPORÁNEAS EN AMÉRICA LATINA

*Francisco López Bárcenas**

Si escuchamos a los compañeros de Bolivia, Perú, Ecuador y México, observamos que están ocurriendo los mismos fenómenos. Podemos cambiar el nombre de los países, el nombre de las empresas, de las policías, pero el fenómeno es exactamente el mismo. Por ese motivo, lo que debemos hacer es buscar una explicación para entender por qué está pasando esto.

Para ello debemos plantear algunos antecedentes. En 1994 hubo un levantamiento armado por el sureste de nuestro país, en el estado de Chiapas. Un levantamiento armado que marcó definitivamente los rumbos futuros del movimiento indígena y de muchos movimientos populares en México, en América Latina y en varias partes del mundo.

Después del levantamiento zapatista, algunos procesos de autonomía se fueron fortaleciendo. Por ejemplo, es el caso de la Policía Comunitaria de Guerrero, creada en 1995, un año después del levantamiento zapatista, así como de otros que resultan interesantes, aunque algunos se fueron quedando en el camino.

Otro antecedente importante lo constituye la negociación y firma de los Acuerdos de San Andrés Larrainzar en Chiapas en 1996, porque muchos de los movimientos indígenas actuales de México se forjaron a partir de éste. Aprendimos en ese proceso, nos conocimos, pensamos juntos.

Después, vino otro proceso distinto: la lucha para que esos acuerdos se cumplieran, para que se plasmaran y reconocieran los derechos de los pueblos indígenas en la Constitución Federal. Eso era parte de los compromisos firmados entre el gobierno y el movimiento zapatista, pero eso no sucedió. En 2001, el gobierno

* Mixteco oaxaqueño, intelectual y abogado.

mexicano, tanto el Gobierno Federal, como el Poder Legislativo y el Poder Judicial decidieron que eso no se iba a cumplir. Los tres poderes decidieron: unos presentaron la iniciativa, otros la cambiaron totalmente y cuando nos fuimos a la controversia constitucional, la declararon improcedente.

Como respuesta, el Congreso Nacional Indígena llamó a construir autonomías *de hecho*, es decir, autonomías por fuera de la institucionalidad estatal, y se fueron creando diversos procesos económicos, como las Juntas de Buen Gobierno. Pero en otros lugares también hubo otros procesos de construcción de autonomía, como el de los yaquis en Sonora y los huicholes en Jalisco.

LA CENTRALIDAD DE LAS LUCHAS INDÍGENAS

Los que ya tenemos algunos años, vimos cómo en la década de 1970 las luchas populares estaban muy centradas en el sindicalismo, en la década de 1980 en el movimiento campesino, y ahora vemos que las luchas están centradas en las resistencias de los pueblos indígenas. Yo me he preguntado el porqué de este cambio de actores y la única respuesta que he encontrado es que el modelo de acumulación capitalista se trasladó desde el espacio industrial hacia los recursos naturales. El modelo de acumulación giró hacia la extracción de los recursos naturales porque, por un lado afianzó la explotación de recursos que ya existían —los bosques y las minas—, pero también porque introdujo al mercado cosas que no pensábamos que se podían convertir en mercancía. Por ejemplo, actualmente con el agua argumentan que está contaminada, que la infraestructura para llevarla a las casas es muy cara, que no se pueden descontaminar los ríos, pero lo que está detrás de ello es el objetivo de privatizar el agua. También otras cosas, como los conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas, sobre todo los asociados a la industria farmacéutica, a la industria de la salud y la de los alimentos. De repente una industria dice que descubre algo y lo patenta, y el conocimiento que hay detrás de ellos. Eran bienes comunes y de repente se están privatizando.

Ahora estamos viendo que los movimientos indígenas son los actores más importantes dentro de los movimientos populares,

y que frente a ellos el Estado ha elaborado el discurso del multiculturalismo y de la interculturalidad. Ese discurso es el de la dominación, así como antes existía el del indigenismo, ahora tenemos el discurso del multiculturalismo. Cuando un gobierno habla del multiculturalismo, de la identidad y de la interculturalidad y uno ve lo que hace en función de ese discurso, puede observarse que es exactamente lo mismo que hacían los indigenistas antes. Además, hay otros elementos que se deben tomar en cuenta; uno de ellos es que todas estas medidas están beneficiando al capital transnacional. A estas alturas, me pregunto si todavía hay Estado o lo que en realidad tenemos es un conjunto de gobernantes que funcionan como gerentes de las industrias transnacionales, que van aprobando las leyes e instalando la infraestructura al servicio de esos capitales.

En México en 1992, se aprobó una contrarreforma constitucional que trastocó totalmente el pacto social surgido en la Revolución de 1917. Yo estaba en el movimiento campesino y pensábamos que si lo que nos querían quitar eran las tierras, pues debíamos proteger las tierras, y no vimos que había otros recursos más importantes para ellos y que la movilidad de la tierra les permitiría acceder a ellos. En México, a diferencia de otros países de América Latina, tuvimos un reparto agrario bastante grande, casi la mitad del país se convirtió en propiedad social y, con la contrarreforma de 1992, se permitió la venta de la tierra para que accedieran a otro tipo de recursos naturales.

En diciembre de 2010, la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO por sus siglas en inglés), publicó un informe sobre México en el que surgen algunas cifras indicativas: señala que después de 1992 no se ha vendido mucha tierra pero se ha vendido 9% de las tierras de propiedad social ejidal,¹ particularmente en las costas de la frontera norte y

1 El ejido es la forma de propiedad social de la tierra instituida en la Reforma Agraria de 1936, la cual se propuso remplazar y extinguir las formas comunales (que no desaparecieron totalmente entre la población indígena). La forma ejidal garantizó el derecho al reparto agrario y el acceso al crédito estatal, a cambio –en la mayoría de los casos– de ceder la capacidad de

la frontera sur, es decir, se ha vendido para la industria turística y para otras cosas por lo estratégico de las fronteras. También ha aumentado mucho la renta de la tierra para la ganadería. En ese informe se señala que la tierra se ha rentado mucho en Chihuahua, Sonora, Zacatecas, Coahuila, Sinaloa, Durango y Tamaulipas, es decir, se ha rentado fundamentalmente el noroeste del país, en la zona de agricultura de exportación, esto significa que se ha desmantelado el aparato que producía para que comieran los mexicanos. Desde que llegó al poder Vicente Fox en el año 2000 y hasta 2010, se entregaron 24 648 concesiones mineras, es decir, se entregó 28.6% del territorio del país a las empresas mineras, por un periodo de 50 años, prorrogables por otros 50 años más; esto significa que tenemos concesiones mineras por 100 años en la tercera parte de nuestro país, lo que implica que ese territorio ya no es de nosotros, es de las empresas trasnacionales, que son canadienses, australianas, sudafricanas, chinas y mexicanas.

Hay otra forma en que se está despojando a los mexicanos de su patrimonio y es mediante las áreas naturales protegidas. De acuerdo con datos oficiales, hay 174 áreas naturales protegidas que son 13% del total del territorio del país, y de éstas solamente siete tienen planes de manejo, es decir, en todas las demás no se sabe qué pasa, pero lo que sí se sabe es que los propietarios de las tierras, desde que estas zonas fueron declaradas áreas naturales protegidas, no pueden realizar las actividades que antes hacían en ellas.

Este modelo de acumulación ha girado hacia el campo, despojando a los campesinos y a los pueblos indígenas del patrimonio que tienen, y esta es la explicación de porqué hoy los movimientos indígenas son los actores principales que están resistiendo al capitalismo.

decidir sobre el proceso de trabajo y su usufructo. Con la reforma de 1992 al Artículo 27 Constitucional y la Nueva Ley Agraria se termina el reparto agrario, se elimina la protección de la propiedad social y se impulsa tendencialmente la constitución de un mercado de tierras [*Nota de los editores*].

¿CÓMO Y CONTRA QUÉ RESISTEN RESISTEN LOS MOVIMIENTOS INDÍGENAS?

Los movimientos indígenas resisten contra las empresas mineras y construyen autonomía, defendiendo el agua, el maíz, la biodiversidad, luchando contra las hidroeléctricas, las carreteras, las grandes obras que se hacen en nombre del desarrollo y del bienestar público y que están afectando a sus pueblos.

Hay otro tipo de luchas de los pueblos indígenas que no trascienden a la prensa pero que son muy importantes. Hay pueblos construyendo sus propias escuelas comunitarias; la comunidad descubrió que la educación impartida desde el gobierno no le enseña nada y convocó a algunos maestros, a algunas instituciones e hizo sus propias escuelas. En la región mixteca de donde provenigo, encontré siete preparatorias populares creadas por autoridades de la comunidad en dos municipios. Encontré una pequeña comunidad llamada Independencia, que ha decidido sembrar lo que consume, así que expulsaron a la *Coca Cola*, a la empresa *Sabritas*, sacaron a la cervecera y se pusieron a sembrar lo que comen, a cuidar las vacas, a revisar cuánta leche necesitaban, se pusieron a cultivar alfalfa para alimentar a las vacas, pidieron apoyo a la Universidad Autónoma de Chapingo para que les enseñaran a hacer jarabes y otros medicamentos. Le dijeron al cura que si quería estar con el proyecto podía vivir en la comunidad, y si no quería, que se fuera; le preguntaron a los maestros si querían aprobar el proyecto, si no, que se fueran; a los niños los pusieron a sembrar hierbas medicinales en los jardines de las escuelas. Es una comunidad de 700 personas, la mayoría de ellas mujeres porque casi todos los hombres están fuera del país. Me parece que este es un proceso económico muy importante, aunque no trascienda. Cuando fui a visitarlos, ya habían resuelto el problema de la alimentación y lo que querían era enseñar a otros pueblos cercanos que ese era el camino. Hay muchos proyectos culturales y políticos de este tipo que no trascienden.

LA CRISIS Y EL CAMINO QUE PROPONEN LOS PUEBLOS INDÍGENAS

Los pueblos están moviéndose como actores nuevos, se han vuelto protagonistas, generan sus propias demandas y se mueven con sus propios recursos. En la academia algunos compañeros sostienen que no hay movimientos porque no se llena el Zócalo,² pues es una manera antigua de ver a los movimientos sociales, porque los pueblos indígenas se están moviendo con otras formas, muchas veces no visibles.

El modelo de desarrollo capitalista neoliberal no tiene futuro. Las crisis van a seguir, el capital buscará recomponerse, pero la sociedad no lo podrá hacer. Por eso tenemos que pensar en otro tipo de desarrollo. Los procesos de autonomía que hay en México y en distintos lugares de América Latina pueden ser el germen de otro tipo de modelo de desarrollo que podríamos poner en práctica en el futuro. Por eso tiene mucho sentido voltear la mirada y verlos.

2 La Plaza de la Constitución de la Ciudad de México, informalmente conocida como *El Zócalo*, es la plaza central de la ciudad. Desde la época mesoamericana, ha sido sede de hechos importantes así como sitio de concentración y de manifestaciones sociales, políticas y culturales [*Nota de los editores*].

LA EXPERIENCIA DE LA POLICÍA COMUNITARIA EN LA COSTA-MONTAÑA DE GUERRERO¹

*Cirino Plácido**

Soy parte del sistema comunitario que está formado por varios pueblos en la Sierra de Guerrero. Es ésta la tierra de Genaro Vázquez y en ella tenemos antecedentes de organización: la Unión Regional Campesina, la organización Café y Maíz, la organización 500 años de resistencia indígena, negra y popular, así como los sacerdotes organizados.

Nosotros empezamos a organizarnos después de la campaña continental 500 años de resistencia indígena, negra y popular de 1991 y 1992, porque aprendimos del intercambio de conocimiento con otros hermanos indígenas. Históricamente, los pueblos indígenas siempre han forjado la historia, y cuando se ha logrado algo, nos han dejado fuera, como pasó en la Guerra de Independencia en 1810, como pasó en la Revolución Mexicana de 1910 a 1917, que lo único bueno que nos dejó fue el Artículo 27 sobre la tierra, pero de ahí en adelante, nosotros fuimos negados.

1 Desde finales de 2011, el gobierno estatal de Guerrero encabezado por Ángel Aguirre Rivero alentó una política de acoso sobre los territorios comprendidos entre Tlapa y San Luis Acatlán tomando contacto con algunos miembros de la CRAC buscando doblegar a los hermanos Plácido, Bruno y Cirino. El gobernador Aguirre, mediante un subsidio mensual ha promovido que la CRAC se convierta en fuerza auxiliar de los cuerpos de seguridad pública. Esta es una parte importante del debate actual; que ocurre en medio de una gran cantidad de divisiones y tensiones internas que, por su complejidad, no estamos en capacidad de explicar. La problemática más reciente no queda recogida en el presente texto, lo cual no invalida su relevancia [*Nota de los editores*].

* Consejero de la Policía Comunitaria de Guerrero.

Inicialmente tratamos de impulsar la teoría social, pero nos dimos cuenta de que las teorías son buenas aunque hay que aterrizarlas en la práctica. Entonces, al observar la magnitud del problema de inseguridad, decidimos crear la Policía Comunitaria con 15 pueblos mixtecos-tlapanecos; lo que empezamos a avanzar a partir de 1995 fue la recuperación del derecho colectivo que se había destruido.

Los miembros de la Policía Comunitaria fueron elegidos por la asamblea comunitaria en cada comunidad, es decir, el pueblo eligió a los mejores hombres, a los más honestos, con mayor voluntad de servir a su pueblo. Se integraron 15 grupos y empezaron a trabajar, a hacer recorridos y a detener a personas que cometían delitos de todo tipo: violaciones, asaltos, asesinatos, siembra de droga, etcétera.

La policía del gobierno, las fuerzas de seguridad del sistema oficial, nunca se interesaron por la gente de abajo. Aquí todos somos testigos de cómo los ganaderos y los empresarios tienen guardias propias; hasta el ejército los cuida. Sin embargo, la gente común y corriente como nosotros, no es importante. Por eso creamos nuestra policía. Y fue ahí cuando nos dimos cuenta de que el problema de inseguridad es un gran negocio y creamos otra instancia que hoy se llama la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC).

Empezamos a impartir justicia y nos preguntábamos cómo le íbamos a hacer, cómo íbamos a sancionar a aquella persona que cometiera delitos, y la respuesta salió de los pueblos, decidida colectivamente en asamblea. Por ejemplo, cuando se roba una vaca, se investiga cuánto vale en promedio en la región, y cuánto es el salario mínimo; no se toma en cuenta lo que gana un maestro, sino lo que gana un campesino, que somos la mayoría de la población. Si son 60 pesos,² por ejemplo, se divide el valor de lo robado entre el salario, y el resultado es el tiempo que va a trabajar para la comunidad la persona que cometió el robo. Porque si la Policía Comunitaria hace trabajo comunitario o trabajo social, también los detenidos tienen que hacer trabajo comunitario, pero no puede ser trabajo para alguien en particular, ni para el comisario, ni para el comandante o la policía, sino para el pueblo. En los

2 Aproximadamente 4.60 dólares [*Nota de los editores*].

pueblos siempre hay trabajo, limpiar y arreglar las calles, y si la comunidad está realizando una obra, deben participar haciendo trabajo en ella, también en la iglesia.

Así surgió la idea de hablar de una justicia comunitaria de los pueblos. Después surgió la necesidad de diferenciar la seguridad y la justicia comunitaria de la justicia oficial, porque en esta última hay tortura, hay dinero, hay privilegio e impunidad. Y cuando en México se dice que todo se resuelve con dinero, es que hay corrupción. De eso estamos llenos, estamos atorados en el país, muchas veces propiciada por la autoridad, pero muchas veces propiciada por nosotros mismos, porque cometemos un delito y no queremos estar encerrados. Además, en la justicia oficial hay tortura, como la llamada *pozoleada*, donde una persona es vendada e introducida en tambos de agua donde se descarga electricidad para lograr que hable.

En cambio, nosotros discutimos en asamblea que en lugar de castigar debíamos reeducar. Si los que asaltan y roban no saben trabajar, hay que enseñarles a trabajar, y los sábados y domingos se les dan pláticas por parte de la autoridad de cada comunidad o los principales,³ para que recapaciten y ya cuando salgan sean más humanos todavía, a diferencia de las personas que caen en un Cereso⁴ o en la justicia oficial, pues les aplican el mismo método y salen peor, porque salen con mucho odio.

Este es un tema que nosotros empezamos a trabajar ahí y nos atrevimos no sólo a hablar de delitos no considerados graves, como la violencia familiar, los cuales los dejamos encargados a la autoridad local, es decir, al comisario, sino también de delitos graves como el intento de homicidio, las lesiones graves, la amenaza de muerte, el asesinato, la violación sexual, el asalto, el narcotrá-

- 3 En las comunidades los conflictos más graves se resuelven en el seno de la asamblea: es todo el pueblo el que determina las sanciones, legitimando la actuación en términos de justicia de las autoridades. Éstas son las que finalmente se hacen responsables de impartir la justicia, pero cuentan con el respaldo del Consejo de Ancianos o Principales, las personas de más sabiduría y respeto [*Nota de los editores*].
- 4 Cárceles del nivel estatal de gobierno: Centro de Readaptación Social (Cereso). A nivel federal reciben el nombre de Centro Federal de Readaptación Social (Cefereso) [*Nota de los editores*].

fico, que se lo encargamos a la CRAC, la cual tiene tres sedes, una en San Luis Acatlán, otra en Espino Blanco y otra en Zitlaltepec. Las sedes fueron distribuidas para que la gente tenga una instancia cerca, y establecimos que para que la justicia y la seguridad sean para todos, no se aceptan privilegios, regalos, fueros, dinero ni cervezas.

En cambio, en el sistema oficial, cuando alguien comete una falta, le empiezan a pedir dinero desde el comandante, el policía judicial, el agente del Ministerio Público,⁵ el licenciado hasta el juez, todos piden dinero, y si por pobre llegó a ese lugar, cuando salga le va salir peor, porque va a salir sin casa y si está bonita su mujer, está jovencita, está guapa, pues ella va pagar con el comandante o con el Ministerio Público o con el licenciado a cambio de la libertad del que cometió un delito. Eso pasa aquí en México con la justicia oficial, la cual a nombre de la ley y a nombre de la Constitución permite cometer todo tipo de impunidad. Lo que decidimos fue evitar eso, prohibir pedir dinero, establecer la regla de que *quien la debe, la pague*.

Cuando nosotros empezamos a trabajar y a organizar ese trabajo, muchos compañeros, activos luchadores, estuvieron en todo momento en las reuniones y hacían pintas, y estaban dispuestos a todo, pero el día que alguno de sus familiares cometía algún acto inadecuado, también probaron la justicia comunitaria, y algunos ya no estuvieron de acuerdo y hoy están en contra. Algunos que estuvieron en contra, hoy están de acuerdo; es ahí donde se observa que cuando algo empieza a caminar, empieza el reacomodo de intereses.

Si uno es honesto con el cambio que queremos, debe aceptar que somos personas y que podemos cometer errores como cualquiera, tropiezos, porque somos humanos, porque vamos caminando. A veces hasta la gente que no camina tropieza o resbala. Pero los que vamos caminando tendemos a cometer errores, aunque por momentos un tropiezo en la lucha, no es fácil.

Así empezamos a trabajar en la seguridad y justicia comunitaria, en la que han caído compañeros, pero también han caído ricos. Hay un dicho que dice que cuando un rico roba nadie dice

5 Es el equivalente a la Fiscalía en otros países [Nota de los editores].

que es un “ratero” o un “delincuente”, pero cuando un pobre roba le dicen eres “asaltante”, “secuestrador” o “narcotraficante”.

Comenzamos a recibir amenazas en la zona de la cabecera municipal, en la puerta de la montaña, tuvimos un ultimátum. Desde 1998 comenzó la persecución del gobierno del estado contra la autoridad comunitaria, contra la CRAC, contra el comandante, contra los consejeros, acusándolos del delito de privación ilegal de la libertad de los delincuentes. Hubo amenazas y tuvimos miedo, hay que reconocer que sí tenemos miedo, porque somos personas.

Ahora estamos cumpliendo 16 años de perseguir la delincuencia y de ser perseguidos por el Estado, que nos acusa de ser ilegales. Aunque a nosotros no nos asusta que nos digan que somos ilegales, porque históricamente hemos sido ilegales, porque nos han discriminado, nos han negado nuestros derechos. Revisen la Constitución de 1917 y verán que no hay ningún artículo que reconozca plenamente los derechos de los pueblos originarios y, sin embargo, físicamente, moralmente, estamos ahí. A pesar de todo, de que han querido destruir nuestra cultura, nuestra lengua, nuestra identidad, no lo han logrado. En mi caso, soy mixteco, conozco cien por ciento a la asamblea de mi pueblo, soy comisariado ejidal⁶ y en mi pueblo hablo en mixteco porque somos mixtecos; es decir, no han podido borrar nuestra lengua. Mi nieto tiene un nombre en mixteco, porque no puede ser que busquemos recuperar nuestros derechos y nuestra identidad, y que en los hechos contribuyamos a destruirla.

Ahora el gobierno dice que somos ilegales porque no hemos aceptado municipalizar la Policía Comunitaria, quieren que la policía pase a ser parte de la estructura del Estado. Hemos tenido reuniones en el Palacio de Gobierno de Guerrero, en Chilpancingo, donde nos dicen que no nos preocupemos, que podemos pasar a ser parte del Estado, que ellos nos arreglan los documentos, nos dan el uniforme, nos enseñan a leer, entre otras cosas, pero nosotros sabemos que son promesas para cooptarnos, y les hemos dicho que no. No estamos dispuestos a retroceder, porque se trata de una decisión de los pueblos, hay una estructura en los pueblos,

6 Es uno de los cargos de gestión colectiva de la propiedad social de la tierra todavía existente [*Nota de los editores*].

la Asamblea Regional, la CRAC, el Comité Ejecutivo de la Policía Comunitaria también tiene una estructura. La CRAC está organizada con tres comandantes regionales, que son los que se encargan de organizar a todos los policías, alrededor de 70 grupos con uniforme propio, gorra negra, camisa verde olivo, pantalón negro. Nuestro sistema comunitario no permite que ningún partido político intervenga, ninguna religión y ninguna autoridad municipal o estatal, tampoco el ejército y mucho menos la federación. Es una organización de los pueblos que se crea para los pueblos.

Cuando nosotros discutimos crear esta organización, nuestro proyecto era un proyecto integral. Nunca pensamos que íbamos a impulsar únicamente a la Policía Comunitaria y a la CRAC, porque buscábamos armar un proyecto integral que incluyera la estructura vinculada con la educación, la salud, la comunicación, el medio ambiente, la producción, el mercado interno y una ideología propia, es decir, el pensamiento de los pueblos. Pero eso ha sido un poco difícil por muchas razones, entre ellas que a nosotros nadie nos paga, es únicamente un servicio, la policía es un servicio y la gente tiene necesidad y busca un pago. Por eso la solución de todo ese problema para nosotros es la organización, no tan sólo de nosotros de los indígenas, sino también de la sociedad, aunque sabemos que el choque entre el individualismo y lo colectivo, los pueblos y la voluntad popular, también es un problema.

Los obstáculos que enfrentamos para concretar nuestro proyecto son muchos: los partidos políticos que buscan dividirnos y confrontarnos, las religiones, los intereses particulares, las ambiciones por el poder, el alcoholismo y la drogadicción que son inducidos por el Estado para contaminar la zona donde opera la Policía Comunitaria con la finalidad de empezar a destruir lo que hemos construido. El Estado siembra droga para enfermar a la gente, para que haya delincuentes. De hecho, es lo que está haciendo en todo el país.

Esos son los problemas que enfrentamos en la construcción del *territorio autónomo*, como le llaman los intelectuales. Nosotros decidimos no hablar de autonomía porque se espanta el Estado, es decir, para nosotros no importa tanto la palabra, sino lo que somos capaces de hacer, los hechos, la construcción desde abajo.

LA DEFENSA DE LOS BOSQUES DEL MUNICIPIO AUTÓNOMO DE CHERÁN, MICHOACÁN

*Salvador Campanur**

Cherán es una comunidad que se encuentra al poniente del estado de Michoacán y de la ciudad de Morelia. Forma parte del pueblo Purépecha, y se le conoce como el corazón de la meseta purépecha. Cuenta con aproximadamente 20 000 habitantes.

La comunidad es una de las más grandes del pueblo purépecha y tiene más de 25 000 hectáreas; sin embargo, desde hace unos tres años venía sucediendo lo que les voy a comentar, porque de esas 25 000 hectáreas, grupos armados devastaron una parte importante.

Muchas veces lo denunciábamos ante autoridades estatales y federales, e incluso los mismos comuneros con diversas acciones tratamos de defender los bosques; por ejemplo, apagando los incendios provocados. Se estaba dando un saqueo de manera brutal, en el que en promedio sacaban unos 200 camiones de madera diarios, es decir, destruían y robaban, y cuando iban terminando incendiaban para generar miedo a la gente, para que no se resistiera, y devastaban el bosque de nuestra comunidad, del que todavía queda un 30%. Utilizaban la práctica de generar terror, viajaban en grupos de cinco, seis o siete camiones y, al frente y atrás de cada grupo, tenían gente armada para protegerlos, además de otros grupos armados que protegían las salidas a las carreteras.

Entonces, ante tanta inseguridad, y ante el panorama de saqueo, los pobladores de Cherán decidimos poner un alto, lo que generó, el pasado 15 de abril de 2011, una situación de emergencia.

En la madrugada de ese 15 de abril la comunidad se organizó y bloqueó las entradas y salidas por donde se llevaban la madera y, aunque la mayoría de las personas escaparon, detuvimos a cinco

* Comunero del municipio autónomo de Cherán, Michoacán.

taladores que estaban protegidos por grupos armados. Sin embargo, ese mismo día, aproximadamente a las siete de la mañana, una incursión armada intentó rescatarlos, saqueando y generando terror en el pueblo. Eran dos camionetas fuertemente armadas y lideradas por una patrulla de la policía municipal de Cherán. En esa insistencia de buscar entrar de cualquier manera, hicieron una serie de disparos con armas de fuego.

Una hora antes la gente había estado arrojando cohetes y fuegos artificiales para avisar de la situación de emergencia a la comunidad. También el pueblo había tocado las campanas de la iglesia para dar aviso de la emergencia. Los fuegos artificiales detuvieron el avance de la incursión armada, pero tenían rodeado al pueblo, por lo que en pocos minutos la comunidad realizó más de 200 bloqueos de calles y caminos hacia la comunidad; por lo cual los atacantes decidieron escapar.

A partir de esa situación de emergencia, se observó que la situación era muy grave y la comunidad decidió realizar una asamblea en la que se determinó crear una comisión para encontrar una solución al conflicto y facilitar la comunicación con el gobierno. La asamblea se eligió por los cuatro barrios que forman parte de la comunidad. A veces sesiona en purépecha y a veces en español. Esa comisión de la comunidad estableció tres puntos a plantear ante al gobierno del estado: la situación de inseguridad, la justicia y la reconstrucción del bosque.

En estas circunstancias buscamos el diálogo, y a los detenidos, que eran originarios de Capácuaro, se los entregamos al Ministerio Público para que los investigara por los delitos que estaban cometiendo; sin embargo, inmediatamente los trasladaron a Morelia y a las pocas horas los liberaron.

Como la situación de emergencia continuaba en la comunidad, la asamblea se replanteó sus derechos históricos como pueblo y decidió recuperar una práctica tradicional, un ejercicio que se conoce como la *ronda tradicional*, destinada a la vigilancia y protección. Desde entonces la ronda vigila y cuida los alrededores de la comunidad de las posibles incursiones que pudiera haber. Se bloquean totalmente los tres accesos principales, incluyendo las dos carreteras, la federal y la estatal, y se instalan barricadas en

estos tres puntos. Se bloqueó totalmente la carretera federal de Carapán a Uruapan y la carretera de Cherán a Pátzcuaro.

Para la impartición de justicia se nombró una comisión que se llama *Comisión de honor y justicia*, la cual todavía está en funciones, y se crearon también otras comisiones para que atendieran los temas que se planteaban en el diálogo con el gobierno. En el tema de la seguridad, la comunidad pidió al gobierno estatal la presencia de cuerpos de seguridad para que hubiera cierta protección de la delincuencia organizada y de sus grupos armados. En tal sentido fueron enviados algunos policías, aunque sólo duraron algunos días, y ellos sólo hacían acto de presencia, no actuaban. Igualmente, solicitamos apoyo del gobierno federal, incluso la presencia del ejército mexicano, pero en ningún momento el gobierno federal ha atendido nuestra petición. Algunas veces hay presencia de uniformados, pero no investigan lo que ocurre ni persiguen los delitos.

Respecto a la segunda demanda, que era la de la justicia, en virtud de que había nueve personas asesinadas y cinco desaparecidas de la comunidad, la atención ha sido muy lenta. Recientemente comenzó a atender los casos el procurador de justicia del estado, pero nos argumentan que faltan elementos para integrar la averiguación previa, y los expedientes no han llegado todavía a los jueces.

En cuanto a la demanda de reconstrucción integral de los bosques, el gobierno actuó como si nada hubiera ocurrido, haciendo una especie de reforestación plantando pinos, sin revisar el daño ecológico que se causó, por lo que la comunidad ha considerado insuficientes estas acciones ante la gravedad de los daños que sufrió la mayor parte del bosque. Como puede observarse, la actuación de las instituciones ha sido de ceguera, como si buscaran nada más amortiguar el daño o simplemente escucharnos para cansarnos, para agotarnos.

A partir de esta situación, en el bosque han ocurrido otros dos asesinatos y recientemente fueron torturados dos compañeros de la comunidad en una zona del mismo, mientras estaban recolectando leña para sus casas. Como puede verse, la inseguridad continúa, y la comunidad sigue protegiendo los bosques y a la propia

comunidad con barricadas. En este momento hay una circulación parcial sobre las carreteras estatal y federal con supervisión de las barricadas, pero no ha habido atención del gobierno.

Últimamente, la comunidad ha planteado la necesidad de crear autoridades a partir de nuestros usos y costumbres, pero el Tribunal Electoral del estado de Michoacán declaró que efectivamente tenemos el derecho pero no los mecanismos para ejercerlo. A partir de esta respuesta hay una impugnación ante la Sala Regional de Toluca, la que lo turnó a la Sala Superior, y en estos momentos está en manos del Tribunal Superior Electoral. También en este caso, ha habido una situación de ceguera institucional.

Ésta es la situación, éstas son las decisiones y acciones que ha realizado la comunidad a partir de la ausencia del gobierno. Desde hace más de dos años no hay autoridad comunal, ni ningún integrante de la autoridad comunal. El presidente municipal tuvo que huir por las amenazas, otras dos autoridades fueron desaparecidas, por lo que ahora no hay ninguna autoridad desde hace dos años. Entonces la asamblea, en el ejercicio de sus derechos, y ante la situación de emergencia y el caso omiso del gobierno del estado y del gobierno federal, ha tomado sus propias decisiones. Tomamos la decisión de excluir a los partidos políticos por ser causantes de la división que no permitió una defensa oportuna de nuestros recursos, lo que como consecuencia llevó a que hubiera muchos asesinatos. Decidimos que no se derribara ningún árbol más; ahora hay una veda total contra la devastación del bosque y estamos buscando que cuando nuestros hermanos comuneros deban derribar algún árbol, sea únicamente para uso doméstico, para el sustento, para la elaboración de los alimentos. También decidimos establecer una ley seca, es decir, “cero alcohol” en la comunidad, para que existiera mayor orden y respeto, y que diera garantías a la organización. Desde ese 15 de abril no ha habido incendios, no ha habido devastación en todo el territorio de la comunidad. Aunque hay un pequeño porcentaje, 10% de nuestro territorio, que han seguido robando, con el uso de unos camiones y con la protección de sus grupos armados. Está ubicado en la parte norte de nuestro territorio y por estar en cercanía con una carretera y otros espacios abiertos, pueden libremente acceder a

él, y para nosotros es un poquito más difícil entrar porque hemos logrado una seguridad interna, pero no seguridad externa.

Se puede considerar que al interior de la comunidad estamos muy bien, no ha habido más desapariciones y han disminuido los secuestros y los robos que en aquel momento también eran un malestar.

LA LUCHA ACTUAL DE LA COMUNIDAD INDÍGENA COCA DE MEZCALA, JALISCO

*Rocío Martínez Moreno**

Mezcala es una comunidad indígena que reivindica su origen de pueblo coca. Se localiza en la ribera norte del Lago de Chapala, a tan sólo escasos 45 minutos de la ciudad de Guadalajara. Su cercanía a grandes ciudades (Guadalajara, Chapala, Ocotlán, El Salto), ha propiciado una creciente amenaza a su territorio.

Nuestra comunidad cuenta con 3 600 hectáreas de territorio comunal y con la posesión de dos islas: Pechilínque y Tlaltequepeque. Ahí está nuestra cultura; pues las tierras, los bosques, los arroyos, las plantas, los peces, los animales, las milpas, las chayoteras, son las que permiten que se trabaje y se viva en la comunidad, mientras que las islas son el corazón de nuestro pueblo, pues en ellas se resguarda nuestra historia de resistencia.

Esta historia ha sido por la defensa y conservación de nuestro territorio, pues en él se concentra y nace todo aquello que nos permite vivir en comunidad. Ahí se hacen las fiestas que alegran al pueblo, se come lo que se siembra en la tierra, se camina y se conocen los suelos, aires, lluvias, estrellas que hacen la comunidad, se baja a las aguas del lago y ahí se pesca, se lava, se come. Ahí pues, está todo lo que ha permitido a nuestro pueblo reproducir la cultura. Esta es la razón por la que el territorio (tierra, aguas e islas) ha sido telón de nuestra lucha.

Tlaltequepeque (isla grande de Mezcala), fue escenario de una digna resistencia indígena entre los años 1812 y 1816. Ahí, por más de cuatro años, lograron vencer al ejército realista español en 25 enfrentamientos. Los realistas no lograron pisar la isla de Mez-

* Indígena coca de Mezcala, Jalisco, encargada de la Comisión de Talleres de Historia Comunitaria dentro del gobierno tradicional.

cala, al tiempo que fue ocupada por los indígenas insurgentes. En la actualidad este acontecimiento del pasado sigue vivo en la comunidad, ya que nuestro pueblo es consciente de que la lucha que libraron los insurgentes fue para mantener nuestras tierras. Cada año, el 25 de noviembre (cuando el movimiento insurgente terminó a partir de un armisticio por el que el ejército realista se vio obligado a devolver tierras, semillas y ganado al pueblo de Mezcala), es el día en que nosotros festejamos y recordamos las luchas de ayer, aquellas que nos obligan a no olvidar que la defensa de nuestras tierras se hizo en el pasado, pero también sigue en el presente.

La comunidad cuenta con dos documentos para acreditar la posesión inmemorial del territorio, uno es un *Título Primordial*¹ y otro la *Resolución Presidencial* emitida por el Estado mexicano en 1974. El primer documento, presume ser de 1534 y, al igual que los cientos de comunidades indígenas que tienen esta documentación, marca los linderos territoriales actuales de la comunidad; allí figuran los nombres de los *principales*² de Mezcala en el periodo en que fueron hechos estos documentos, algunas de las costumbres e ídolos. Lo importante de este documento es que con él, se comenzó a litigar ante la Secretaría de la Reforma Agraria en 1958 para que se reconocieran los límites territoriales de la comunidad. Así, en 1974 el Estado mexicano reconoció 3 600 hectáreas de territorio comunal. Sin embargo, la isla, el corazón del pueblo no se incluyó en este primer reconocimiento de linderos. Ante este despojo, los comuneros de Mezcala comenzaron a presentar una

- 1 Nombre con que se conoce a los documentos con valor jurídico que la Corona española entregaba a las comunidades reducidas, reconociendo la propiedad de sus tierras para formar pueblos. En el siglo xx, las luchas agrarias muchas veces presentaron los títulos primordiales como prueba de su propiedad al litigar la recuperación de sus tierras. El Estado mexicano postrevolucionario aceptó parcial y discrecionalmente tales documentos como instrumento jurídico para el reconocimiento de la propiedad de las tierras usurpadas en el siglo xix [*Nota de los editores*].
- 2 Hacia mediados del siglo xvi se constituyeron los llamados Pueblos de Indios y –en la mayoría de los casos– la tenencia de la tierra se concedió a linajes distinguidos del orden social prehispánico: los principales [*Nota de los editores*].

serie de quejas ante la Secretaría de la Reforma Agraria, logrando que 23 años después, en 1997, el Estado mexicano reconociera al pueblo de Mezcala la posesión de las dos islas como parte de su territorio. Estos dos documentos, no son sólo papeles emitidos por diferentes gobiernos, sino también testigos de las luchas pasadas. Todas ellas encaminadas a que nuestra comunidad siga gozando y recreando su vida y su cultura.

Se trata de una comunidad en la orilla de un lago, el más grande de México, donde además se conserva el único bosque de encino en la región, con dos hermosas islas y cerros verdes que cobijan al pueblo. Nuestras tierras se convierten automáticamente en la casa de campo de estadounidenses y de empresarios de la ciudad de Guadalajara.

Es necesario advertir que Mezcala fue la única comunidad que se negó a entrar a los programas gubernamentales Programa de Certificación de Derechos Ejidales (Procede) y Programa de Certificación en Comunidades (Procecom), por lo que las tierras siguen en estatus comunal y esto es el primer freno con el que chocan los diferentes intereses gubernamentales y capitalistas al intentar ingresar a nuestro territorio.

En los últimos diez años, la comunidad ha experimentado una serie de transformaciones a partir de la introducción de una carretera panorámica que implicó la llegada del turismo. El problema no son los turistas, sino todos los intereses capitalistas que vienen persiguiendo un mercado atractivo para su enriquecimiento. Su bandera es el progreso, sólo que constantemente se olvidan de que ese progreso se construye encima de nuestras tierras y de nuestra cultura.

Nosotros somos vecinos de las comunidades hermanas de Ajijic y Chapala; ambas se han convertido en colonias de estadounidenses, europeos y algunos nacionales. Ellos entraron con la bandera de que se acabaría la pobreza en los pueblos; sin embargo, el resultado fue peor: se sigue en la pobreza pero ahora sin tierras, sin lago, sin historia. Nosotros no queremos ese destino para nuestro pueblo.

Uno de los puntos estratégicos para convertir nuestra tierra en el patio trasero de adinerados, fue promover el corazón de nuestro pueblo como un centro turístico. En 2005, el Instituto Nacional de

Antropología e Historia (INAH) delegación Jalisco, en conjunto con la Secretaría de Cultura del Estado y el Ayuntamiento de Poncitlán, iniciaron unos trabajos de “restauración” a los edificios construidos en el siglo XIX, los cuales forman un presidio que fue utilizado por el gobierno colonial y posteriormente por el Estado mexicano entre los años 1819 y 1857. Su entrada fue un doble golpe a la comunidad, en primer lugar porque desconocían y negaban la historia de Mezcala, ya que nunca les importó saber que la asamblea general de comuneros es la máxima autoridad en el pueblo, es decir, los encargados del territorio. Y al ser la isla parte de nuestras tierras y de nuestra historia, estaban obligados a respetar a nuestras autoridades tradicionales, pero esto nunca lo hicieron. Ellos se respaldaban con una declaratoria del INAH, donde se reconocía a la isla como patrimonio histórico cultural, y en la que se explicaba cómo lo que es nuestro sería de la humanidad. Entonces observamos con qué facilidad se pueden crear leyes y declaraciones para despojar a un pueblo entero de su historia y de su territorio. Quisieron realizar un festejo e inauguración en el contexto de las conmemoraciones del bicentenario, hecho que les fue negado.

El segundo golpe fue justo ese festejo, pues durante cinco años (2005-2010) intentaron convencer a la comunidad para recibir a políticos y empresarios en el corazón de nuestro pueblo, donde hace 200 años se llevó a cabo una digna resistencia indígena. ¿Qué tienen que festejar ellos? Sus acciones lastimaron y provocaron que de nuevo un pueblo se viera violentado por los abusos del gobierno a través del INAH y del Ayuntamiento de Poncitlán. Buscaron privatizar la isla, poner una caseta de cobro y crear un fideicomiso entre diferentes instituciones gubernamentales para despojarnos de nuestra memoria. No lo lograron. Sin embargo, sabemos que a pesar de haber pasado la fiebre de las celebraciones del bicentenario, su apuesta aún sigue en proyecto. Por eso nosotros volvemos a ratificar nuestra consigna: *¡Nuestra historia no es negocio! ¡Repudiamos la privatización del corazón de nuestra comunidad, la isla de Mezcala!*

Nuestro territorio continúa siendo amenazado. Ahora tenemos una invasión de nueve hectáreas de terreno comunal por parte del empresario Guillermo Moreno Ibarra. Esta persona, en 1999, comenzó a circular en una zona boscosa de la comunidad cono-

cida como “Pandillo”. Desde ese año la comunidad emprendió un juicio de restitución de tierras por la invasión de esta persona. En 2002, entró en juego un prestanombres llamado Cresenciano Santana, quien se considera el dueño de ese territorio. Hubo un juicio que se concentró en estas dos personas, pero nadie, ni siquiera personas de la comunidad, puede tener más de una hectárea de terreno y mucho menos en un área boscosa de uso común.

En marzo de 2011, el empresario invasor desvió algunos cauces de agua de la comunidad para poder hacer una represa. Así, con la instalación de un panel solar podría subir el agua al terreno invadido. Omitiendo todas las medidas cautelares dictadas en el proceso judicial, este empresario comenzó a instalar una estructura metálica que en su parte superior contenía el panel. Ante estos hechos, la asamblea de comuneros asentó en el libro de actas de la comunidad el 20 de marzo de 2011 la decisión de comisionar a un grupo de cincuenta comuneros y pobladores de la comunidad para desmontar dicho panel que dañaba al ganado (por el desvío de agua) y a algunas parcelas de la zona. Además, esta estructura se localizaba fuera del área en disputa, lo que quiere decir que era una segunda invasión a nuestra comunidad.

Así, el 10 de abril de 2011, llegó una comisión de trabajo (alrededor de 50 personas), para desmontar dicho panel que se encontraba en terrenos comunales. Al comenzar los trabajos arribó una patrulla municipal para intentar detenerlos; sin embargo, el presidente de bienes comunales mostró el libro de actas y así la policía se retiró. Posteriormente, llegó el invasor Guillermo Moreno Ibarra para amedrentar y asustar a los comisionados con varias detonaciones de fuego al aire. Este empresario cuenta con un grupo paramilitar de alrededor de 20 hombres armados con los rostros cubiertos que resguardan el terreno invadido, por lo que resulta indignante que estos sujetos se encuentren armados y nadie los sancione.

Después de estos hechos, los comisionados bajaron el panel y lo entregaron al Ministerio Público de Poncitlán. Sin embargo, el empresario y su prestanombres comenzaron a corromper a una serie de autoridades para armar un expediente falso, para que un juez lograra girar órdenes de aprehensión contra algunos comuneros.

A pesar de ser evidente que este empresario invade y se burla de las decisiones y de las autoridades de nuestro pueblo, continúa este absurdo juicio que lleva más de once años. La situación actual de este juicio es que se encuentra en su última fase, en sentencia. Y esta situación es la que provocó que varias autoridades gubernamentales, funcionarios públicos y policías municipales emprendieran una cacería represiva contra la organización de nuestro pueblo, ya que el 6 de septiembre de 2011 se giraron diez órdenes de aprehensión en contra de comuneros a causa de una denuncia penal por daños a las propiedades de Cresenciano Santana y Guillermo Moreno Ibarra, quienes denunciaron el desmontaje del panel solar el pasado 10 de abril de 2011.

Dicha orden de aprehensión estaba girada para diez comuneros de Mezcala por realizar un trabajo decidido por la comunidad, es decir, un trabajo comunitario. La arbitraria decisión del juez de primera instancia de Ocotlán, Óscar Martín Morales Vásquez, al girar las órdenes de aprehensión, hace más evidente su complicidad. Nosotros hemos encontrado las siguientes anomalías en dicho proceso judicial:

- Para que el Ministerio Público de Poncitlán y el juez de Ocotlán investigaran el delito, debieron solicitarles a Guillermo Ibarra y Cresenciano Santana que acreditaran la propiedad o concesión del inmueble donde se instaló el panel solar; sin embargo, nunca lo hicieron.
- Los invasores Guillermo Moreno Ibarra y Cresenciano Santana, nunca mostraron ninguna documentación emitida por la Comisión Nacional del Agua (Conagua) o de la Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat) que autorizara la tala de encinos y el desvío de los cauces naturales. Tampoco tenían ningún permiso de la asamblea para realizar dichos trabajos dentro del territorio de la comunidad.
- Nunca se notificó ni citó a ninguno de los comisionados, es decir, que nadie fue citado en el Ministerio Público de Poncitlán para poder defenderse de las acusaciones que se les imputaban.

- Cinco comuneros a quienes se les giraron órdenes de aprehensión, nunca fueron mencionados por el denunciante.
- Nunca presentaron un peritaje técnico para determinar el costo del panel solar. Tan sólo presentaron a dos vecindados del poblado de Poncitlán para declarar lo que ellos consideraban que costaba la estructura. El Ministerio Público nunca cuestionó que estas personas no utilizaron peritos técnicos y se consideró su declaración como un peritaje oficial.
- Detuvieron a una persona el pasado 6 de septiembre de 2011, quien no participó en los trabajos de los comisionados del pasado 10 de abril, ya que se encontraba en la ciudad de Guadalajara. Después de un día detenida, esta persona logra su libertad tras el pago de una costosa fianza de 134 000 pesos.³

Además de estas irregularidades, recientemente se detuvo a Rocío Moreno, y comenzó una represión policiaca fuera de las casas de los comisionados en Mezcala. Las autoridades también han intentado realizar una asamblea comunitaria para que se aprueben algunos programas gubernamentales, donde participaron empleados de la Procuraduría Agraria, con la finalidad de cambiar el estatus jurídico de las tierras de la comunidad.

Como comunidad nos preguntamos ¿quién fabricó las detenciones?, ¿para quién trabajan el Ministerio Público de Poncitlán, el juez de primera instancia de Ocotlán y la policía investigadora de la Procuraduría General de Justicia del Estado de Jalisco (PGJE)?, ¿para los intereses de un empresario?, ¿criminalizando la organización de una comunidad?, ¿quién es Guillermo Moreno Ibarra?, ¿cómo puede estar armado un hombre y tener un grupo paramilitar a su servicio, amedrentando a un pueblo?, ¿qué papel desempeña la Procuraduría Agraria?, ¿cuáles son los intereses del Estado y los empresarios en nuestra comunidad?

Después de haber señalado que en la detención de Rocío Moreno no existía prueba alguna para condenarla, aun después de su aprehensión, este mismo juez se atrevió a girar auto de formal

3 Aproximadamente 10 300 dólares [*Nota de los editores*].

prisión a los nueve comuneros restantes. Ahora esperamos la respuesta del Suprema Corte de Justicia de la Nación que tendrá de nuevo en sus manos la posibilidad de criminalizar la autonomía de nuestro pueblo o bien de dejar a los comisionados en libertad por falta de elementos en tanto que realizaron un trabajo comunitario para la defensa y mantenimiento de nuestras tierras.

Por ese motivo, en nuestra comunidad exigimos:

- El respeto a nuestras tierras comunales y las decisiones que tome nuestra máxima autoridad, la asamblea general de comuneros.
- La libertad de nuestros nueve compañeros que están presos por una injusta y tramposa artimaña del invasor Guillermo Moreno Ibarra y diferentes autoridades gubernamentales, para criminalizar nuestra lucha por la conservación de nuestras tierras comunales.
- La investigación y castigo al grupo paramilitar de Guillermo Moreno Ibarra que ronda por los cerros de nuestra comunidad.
- El respeto a la autodeterminación y a la autonomía de nuestro pueblo.

La coyuntura que está enfrentando la comunidad de Mezcala, es la muestra del desprecio que el Estado mexicano ha impulsado contra los pueblos originarios del país. Esta es la razón por la que las comunidades indígenas buscan la construcción de las autonomías en sus territorios, ya que las leyes impuestas por la política de arriba desconocen y criminalizan la política de los de abajo. Los pueblos indios y sus territorios, sus historias, sus culturas, son una amenaza al sistema económico gobernante en el mundo. La lucha indígena reta a este modelo capitalista con el simple hecho de existir y de resistir ante sus políticas de muerte.

La lucha actual de nuestra comunidad es por nuestras tierras, nuestra cultura y nuestra memoria. Queremos seguir escribiendo la historia de nuestro pueblo rebelde y digno.

LA DEFENSA DE LOS BIENES COMUNALES DE SANTA MARÍA OSTULA, MICHOACÁN

*Pedro Leyva Domínguez (†)**

Nosotros también nos hemos encontrado en batallas, estamos en lucha, hasta el día de hoy; no hemos soltado el fusil, lo tenemos en la mano. Seguimos todavía combatiendo a aquellos que vienen pisoteándonos. Pero al escuchar sus comentarios, y sus experiencias me da mucho gusto saber que hay muchas personas que están dispuestas a luchar.

Desde hace aproximadamente 45 años los pequeños propietarios estaban invadiendo nuestras tierras en la zona de La Placita, en Michoacán. Nosotros peleábamos estas invasiones legítimamente a partir de las instituciones gubernamentales, ante la Secretaría de la Reforma Agraria, e íbamos a cualquier tipo de institución. Nos presentábamos para solicitar que nuestras tierras nos fueran devueltas y en paz. Pero al gobierno nunca le interesó, nunca le importó.

Veíamos cómo ya nos habían arrebatado más de mil hectáreas. Inclusive empezaron a repartir parcelas para que la gente llegara a vivir, y eso nos complicaría más las cosas. Además, nuestra comunidad estaba dividida por los partidos políticos que existen en México y el gobierno siempre utilizaba la estrategia de dividirnos para que nunca fuéramos a recuperar nuestras tierras, por lo que siempre introducía personas ajenas a nuestra comunidad para que cualquier organización en defensa de nuestras tierras, fuera desorganizada, para que nos desbaratara.

¿Cómo comenzamos a organizarnos? El compañero Trinidad de la Cruz Crisóstomo una vez dijo: “Tú, comunero, ¿no vas a ir a defender tus tierras?, ¿las tierras que nuestros ancestros, nuestros

* Representante de la comunidad de Santa María Ostula, Michoacán. Asesinado el 6 de octubre de 2011 por paramilitares en su comunidad.

padres nos dejaron?, ¿las tierras que ellos pelearon y que defendieron con fusil en mano?, ¿nada más por miedo, por temor, no las vamos a ir a rescatar? Las tierras nos están reclamando. Nuestros títulos primordiales dicen que nuestras tierras no se venden. Tampoco caducan. No son enajenables”. Entonces, así se empezó.

Comenzamos con comisiones de uno, dos, tres, cuatro, cinco, seis, y cada vez éramos más. Llegamos a ser hasta 20 personas que en la asamblea exponíamos esta problemática de nuestras tierras, señalando que nuestras comunidades tenían al frente al enemigo, al que estaba invadiendo nuestras tierras.

Al principio, cuando llegábamos en comisiones pequeñas éramos humillados. Nosotros siempre tratábamos de ver este asunto con el gobierno, pero no nos hacían caso, y teníamos todas las minutas y todos los documentos. Por eso cada vez que llegaba un funcionario enviado por el gobernador de Michoacán, que ya sabíamos que era un mentiroso, le decíamos: “¿Sabes qué? Deja de venir con tus mentiras aquí. Aquí no nos vengas a engañar. No nos des atole con el dedo”.

Muchos decían que éramos una bola de revoltosos, pero nosotros decíamos que estamos interesados en nuestra lucha, en nuestra independencia. Y a pesar de que nosotros éramos humillados en algunas asambleas, no nos retirábamos. Éramos criticados fuertemente, hasta decían que éramos unos alborotadores, que a la mera hora nos íbamos a vender, que nos íbamos a *rajar*.¹ Y nosotros les decíamos que no, que estas tierras nos pertenecen, que nuestros títulos lo están reclamando.

De esta forma nos empezamos a levantar y fuimos cada vez más y más. Fuimos a ver a los comisariados. Fuimos a ver al jefe de la vigilancia, quien se encargaba de ver qué problemas hay en los linderos, pero él andaba enredado en los partidos políticos en lugar de mirar los problemas de los linderos de nuestros terrenos.

Cada vez fuimos ganando más y más espacio. Y había señores ya con experiencia, de 60 y 70 años, algunos ancianos también, y

1 Uso coloquial mexicano que significa acobardarse. Nótese el uso machista de esta expresión que equipara a las mujeres, es decir, las “rajadas”, a aquellas personas que son cobardes [*Nota de los editores*].

eran personas que ya no creían que esto se iba a ganar y decían que esta lucha estaba perdida. Ellos decían que todavía no habían nacido las personas que iban a rescatar nuestras tierras. Esas tierras que primero se llamaban Las Majahuas, pero que les decían La Canahuancera, y que ahora es la nueva encargatura² de Xayakalan, donde vivo.

Comenzamos a organizarnos y hacíamos asambleas permanentes. Porque la gente que había introducido el gobierno nos decía que hiciéramos asambleas permanentes pero con la intención de que nuestra economía se fuera debilitando. Hacían estrategias no para unirnos, sino más bien para que nuestra economía se fuera debilitando más y nos fuéramos retirando.

A veces no teníamos dinero, pero salía la moneda. Y a veces íbamos caminando con un *lonche*, comíamos unos tacos ahí en el camino, comiendo tortillas frías con un taco de frijol, con huevo y un chile en el camino.

Una lucha no es fácil, es desgastante. Pero entonces, cuando nosotros comenzábamos a ir, la gente empezó a entender que era necesario recuperar nuestras tierras, mientras que los pequeños propietarios estaban regalando lotes a personas de fuera de la comunidad.

En la Asamblea General comenzamos a tomar decisiones y lo primero que decidimos fue que teníamos que echar afuera a los partidos políticos porque no funcionaban, para nada nos servían, porque nada más los utilizaban para destruirnos y para dividirnos. Siempre llegaban prometiéndonos unos cartoncitos, una tejita, un kilo de frijol, un kilo de arroz, “y con esto estarán sobreviviendo”, decían. Pero para nosotros, nuestras tierras no valen eso. Entonces se decidió en la Asamblea General que no íbamos a votar. Y así fue: no votamos.

2 La comunidad de Santa María Ostula pertenece al municipio de Aquila, Michoacán. Esta comunidad mantiene estructuras de organización y de gobierno propios, que le han permitido vivir en relativa autonomía desde tiempos de la Colonia. Actualmente, la comunidad está conformada por una tenencia o cabecera, la de Santa María Ostula, y por 22 encargaturas (o poblados dependientes de la tenencia); su máxima autoridad es la Asamblea de Gobierno integrada por alrededor de 5 000 personas; es esta instancia la que nombra a las autoridades agrarias, civiles y religiosas [*Nota de los editores*].

La asamblea observó que era necesario también tener una defensa contra ataques, entonces nuestra asamblea dijo: “Vamos a nombrar nuestra policía comunitaria, porque nosotros no podemos depender de la policía municipal, del gobierno del estado o del ejército, porque no son de nosotros. Esas policías son del gobierno”. Entonces decidimos que necesitábamos una policía propia, con voluntarios, sin sueldos, de corazón, con hombres de lucha. Y ellos debieron pasar frente a la asamblea para tomar protesta, y para comprometerse con su pueblo y con su comunidad. Y se logró, se formaron cerca de 700 policías comunitarios y la guardia comunal. La policía comunitaria es parte de las encargaturas, pero la guardia comunal es de toda la comunidad, como si fuera del gobierno del estado, o del gobierno federal, pero es comunal y fueron elegidos por nuestra asamblea. Para crearla, nosotros no le pedimos permiso al gobierno, porque lo hicimos por nosotros, porque veíamos que era necesario para defendernos.

Nosotros teníamos cerca de 700 hectáreas de tierras que habían sido tomadas por pequeños propietarios en La Placita, Michoacán. Ellos nos venían invadiendo desde hace 45 años. Entonces, el 29 de junio de 2009, la policía comunitaria entró en las zonas que nos habían invadido. Teníamos sistemas de comunicación, pero como éramos nuevos en esto, los traíamos todo el día prendidos, y para el momento de la batalla, cuando entramos, los radios estaban descargados.

Recuerdo que llegó mi padre y dijo: “Hijo, prepárate, la comunidad te necesita. Es necesario que vayamos por nuestras tierras. Yo no sé quién vaya a regresar. Tengo cinco hijos pero no sé cuántos vayan a regresar. Vayan a casa, díganle a su madre que les prepare unos *lonches* a cada quien, separados. Cómprase un encendedor, una linterna y llévense un *nylon*. Llévense sus resorterías y un cuchillo o navaja”. Nos íbamos a la batalla y éramos nuevos en eso. Teníamos miedo. Muchos de nuestros compañeros decían: “Nos van a atacar por agua”, porque nuestra comunidad se encuentra en la costera que va de la ciudad de Manzanillo en Colima a Lázaro Cárdenas en el estado de Michoacán. Entonces, como tenemos costa y tenemos playas, muchos decían: “Van a venir por barcos, y nos van a atacar. Nos van a aventar bombas y van a venir y todo esto”. Porque también había paramilitares, había narcotra-

ficantes, había mafiosos que estaban secuestrando y matando en el territorio. Cuando nosotros llegamos encontramos cerca de 200 fosas, donde enterraban a sus víctimas. Había cuerpos de mujeres, ropa interior de mujeres y de niñas.

Pero ese 29 de junio mandamos a la policía comunitaria. Ya en la tarde, como a las siete, nos reunimos. Y ahí estaban los pequeños propietarios en sus casas y nos decían: “Oh, indios, ¿para dónde van? No es tiempo de cangrejos”. Nosotros les decíamos que no venimos por cangrejos, que veníamos por nuestras tierras, y contestaban: “Están locos”. Pero no sabían que habíamos introducido dentro del paraje a cerca de mil personas y los demás no alcanzaron a entrar porque paramilitares contratados por los pequeños propietarios instalaron un retén, donde nos recibieron con disparos con cuernos de chivo AR-15 y AK-47. Pero yo creo que estaban disparando con miedo. Porque nada más a un compañero lo hirieron con un rozón, pero la bala no le entró. Como que si se hubiera desviado, no sé cómo, pero gracias a Dios algo así pasó. En ese momento de la lucha uno se encomienda a Dios porque uno no puede ir a la lucha nomás por irse así... Tienes que ir confiando en alguien también, y decirle, “Señor, tú sabes que no es en vano. Son nuestras tierras, tenemos que reclamarlas. Tenemos que rescatarlas”.

Yo soy de los que alcanzó a entrar junto con mis hermanos y adentro nada más se escuchaban las ráfagas y los disparos, y tú piensas en ese momento: “¿a qué hora me va a traspasar una bala?, ¿a qué hora me van a hacer *rojejar*?”

Los compañeros que no alcanzaron a entrar —unos 6 000 compañeros de la comunidad— empezaron a hacer retenes en la carretera porque los pequeños propietarios iban a hacer sus desmadres en las encargaturas. Entonces ellos dijeron: “Estos indios todos están ahí metidos. Todos están ahí. Entonces vamos allá a violar a sus mujeres, a sus niñas, a sus hijos”. Y esta táctica no la conocíamos y ni siquiera lo habíamos pensado pero pusimos un retén en Xayakalan, otro retén en el cruce de Ostula y otro en el Duin.³

3 Duin es un pequeño poblado de poco más de 200 personas ubicado en el municipio de Aquila [Nota de los editores].

Ya hacia la noche, retiramos el retén que estaba frente de Xayakalan y nos quedamos así solos ahí en el paraje y solamente se escuchaba cómo pasaban los autos. Y veíamos cómo venían tres o cuatro camionetas bien equipadas, pero nuestra gente nunca se asustó, y en el momento en que llegábamos también se rendían los de las camionetas y decían que no querían problemas, y les decíamos que entonces se fueran. Ya más tarde, decidimos no hacer ninguna fogata para no ser detectados. Y la policía comunitaria puso una guardia, en la que el pueblo estaba en el centro. Incluso se señaló que nadie podía salir de ese círculo que era la guardia, porque quien saliera sería un cadáver.

Para ese momento, el retén más fuerte estaba en el Duin, porque nuestras hermanas, hermanos y esposas se congregaron en el Duin cuando comenzaron a darse cuenta de que algunos se estaban regresando. Les preguntaron por qué y contestaban que porque ya no habían alcanzado a entrar y que habían disparos fuertes.

Entonces todos empezaron a reunirse en el Duin y ahí tomamos presos a los pequeños propietarios, y los llevamos a la cárcel en Ostula, que es la cabecera. Pero nosotros les respetamos sus derechos humanos, no los tratamos como animales; como muchos de ellos nos tratan a nosotros, tratando de humillarnos, pisotearnos y ofendernos.

Al día siguiente ya empezamos a tener negociaciones con el gobierno. Pero después de todo eso, nos pedían que nos saliéramos de la comunidad para negociar, pero nosotros dijimos: “Si tienen ganas de venir a negociar, vengán aquí al paraje, al lugar del conflicto”. Como la carretera también la teníamos sitiada, empezamos a revisar auto por auto. Me acuerdo que esa vez pasó un empleado de la Secretaría de Gobierno que iba hacia Colima, iba pasando y que se salta un retén, pero enseguida estaba el otro retén que lo detuvo. Y estaban enojados. Sacaron su *charola*⁴ y dijeron: “Nosotros somos del gobierno” y nosotros le contestamos: “Este es el gobierno de la comunidad” y lo bajamos del auto.

También llegaron la marina y el ejército, pero les dijimos, “¿Saben qué compañeros? Nosotros nos encontramos en lucha

4 Nombre coloquial de una credencial que una autoridad exhibe para intimidar a alguien [*Nota de los editores*].

aquí, en cuestiones agrarias. Ustedes, ¿con quién están?, ¿ustedes están para defender a nuestro pueblo?, ¿para vigilar el bienestar y la paz en nuestro pueblo? Pero si ya están todos vendidos, todos sucios y manchados. Si quieren entrar, entren. Pero lo que ocurra de ahí en adelante queda bajo la responsabilidad de ustedes”. Y ellos decidieron retirarse y dijeron: “Nada más venimos a ver y mejor nos vamos a retirar. Ya vimos que todo está bien, que no hay problema”. Sin embargo, a partir de esa fecha, empezamos a sufrir asesinatos de compañeros, empezamos a tener bajas. Hasta ahora llevamos cerca de 28 compañeros asesinados.

Lo que les digo, compañeros y compañeras de otros países, de otros pueblos, de otras naciones, que si están sufriendo agravios, no se dejen, basta de ese miedo, basta de ese temblor que trae uno en el corazón, ¿a poco no les hierve la sangre de mirar tanto despojo? Y andamos buscando un héroe que nos vaya a sacar adelante. Señores: si nosotros mismos no vamos a poner nuestro grano de arena, ¿quién lo va hacer? Necesitamos hacerlo nosotros pero también hay que tener claridad de hacia dónde vamos. No hay que ir nomás a la locura. No hay que ir a decir nomás: ¡ya, ya ganamos! ¡Aquí no! Después de una lucha hay consecuencias, y hay que ver esas consecuencias, ¿qué tipo de consecuencias se vienen?, ¿cómo hay que enfrentarlas?

Pienso que me gustaría que nos enlazáramos todos. Si es que verdaderamente nos interesa una lucha social, si nos interesa el bienestar de un pueblo, si nos interesa la justicia, la verdad, pues vámonos hermanando todos, para sacar este barco adelante. De lo que se trata es de ir poniéndonos de acuerdo todos, y vamos tomando una dirección de hacia dónde tenemos que llegar y hacia dónde tenemos que ir, y dónde tenemos que anclar nuestro barco. Yo les hago una pregunta a todos ustedes, aquí presentes señores: ¿están puestos para irse a la lucha o no están puestos? Parece que pocos, ¿y los demás? Nada más van a decir, “que les vaya bien, ojalá y regresen”. Señores, así como ustedes muchos dudan, así no vamos a lograr una batalla, así jamás vamos a poder organizarnos. Mientras nosotros vamos caminando con una duda, esa duda nos mete bloques y nos hace unas barreras tan grandes que la duda siempre se tiene que estar metiendo donde

no le importa. Pero muchas veces tenemos miedo porque: “soy joven, soy hermoso, soy bonito, cómo me voy a morir, cómo me voy a ir a la guerra, cómo me voy a ir a la batalla si acabo de nacer, si me acabo de casar, acabo de obtener mi empleo”. Pero no están viendo ustedes al enemigo, que viene cada vez preparándose más y más fuerte, y cada vez viene pisoteando más y más. Y si vemos al enemigo que viene pero no nos preparamos, más bien estamos pensando como hacer más gordo nuestro bolsillo. No se trata de eso ya señores, si verdaderamente estamos puestos en la lucha, pues ¡vámonos a la lucha!

PAÍSES ANDINOS

BOLIVIA: NUEVAS LUCHAS Y NUEVAS CONTRADICCIONES. UN PAÍS EN EBULLICIÓN

*Pablo Mamani Ramírez**

INTRODUCCIÓN

Para iniciar esta reflexión cito una pequeña nota de una compañera que narró los acontecimientos del 20 de octubre de 2011, cuando la VIII Marcha indígena originaria¹ llegó a la ciudad de La Paz de manera apoteósica para rechazar la construcción de la carretera transoceánica que dividirá el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Sécure (TIPNIS).

Queridxs todxs:

No pude aguantar y les escribo estas breves líneas.

Aunque estoy con bronquitis y otras cosas más así que la fiebre molesta nuevamente... pero la marcha llegó a La Paz hoy y fue apoteósica, miles y miles de personas salieron a abrazar a los marchistas indígenas. ¡Dicen que entre marchistas y gente que daba comida y agua, fuimos como un millón!! No me extrañaría porque hoy fue una enorme multitud que bien dicen Silvia Rivera y lxs hermanxs indígenas del TIPNIS, marcan una nueva agenda popular que retoma la agenda del 2003, que Evo planteó desaparecer por considerarla “cumplida”.

* Sociólogo aymara boliviano, doctorante de Estudios Latinoamericanos en la UNAM.

1 El nombre oficial que los actores le dieron a su esfuerzo de lucha fue: “VIII Gran Marcha Indígena por la Defensa del TIPNIS, los Territorios, la Vida, la Dignidad y los Derechos de los Pueblos Indígenas”. En el texto se aludirá a esta acción como “VIII Marcha Indígena” u “VIII Marcha Indígena Originaria” que es como en Bolivia se la suele denominar [*Nota de los editores*].

Todxs lloramos a mares porque salieron las *wawas* (niñxs) de *kinders* y colegio a recibir a sus pares, los niños del TIPNIS que recibieron galletas, dulces y pinche mil cosas mientras pasaban por las calles. Miles de historias de solidaridad y cariño. Fue emocionante ver todo el cariño de la gente, la mixtura,² las lágrimas, cuando pasaban nuestrxs hermanxs, que pasaron hambre, frío, insultos racistas por parte de gente del mismo gobierno, acusaciones que no se han podido probar hasta ahora, represión, etcétera, 65 días de caminata bajo sol calcinante, bajo lluvia, con neumonías, desnutrición, insolación....

Ahhh sí, Evo escapó a Cochabamba y se negó a hablar con lxs compañerxs [...] y el Linera festejó su cumple que era hoy en uno de los lugares más caros de La Paz; por si se preguntaban dónde andaban los dos personajes más cuestionados, silbados, rechazados y criticados por la población el día de hoy...

La nueva vigilia indígena ya se instaló en plena Plaza Murillo, la policía no deja entrar comida ni nada, pero ya lxs compas allá dicen que estarán ahí hasta que Evo pase a discutir “de gobierno a gobierno” y hasta que se asegure que la carretera NO PASARÁ POR MEDIO DEL TIPNIS (20/10/2011).

Aquí se consumó la definitiva división entre el gobierno del Movimiento al Socialismo (MAS) y los movimientos indígenas originarios de la Amazonía y de los Andes después de un largo conflicto. La VIII Marcha fue el epicentro de esta ruptura que parece no tener ruta de retorno dado que el gobierno de Evo Morales-Álvaro García Linera insiste en la construcción de la carretera por el TIPNIS (financiada por Brasil con 415 millones de dólares americanos) y por la posición cerrada de los movimientos indígenas originarios de los Andes y la Amazonía liderados por el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (Conamaq) y la Con-

2 Confeti [*Nota de los editores*].

federación Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB).³ La IX Marcha por el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Sécure (TIPNIS) ratificó este extremo. Ello produjo una fractura profunda en el Pacto de Unidad entre las cinco organizaciones más importantes que hasta hoy han sostenido al gobierno de Morales-García. Me refiero a la ruptura entre la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), la Confederación Sindical de Comunidades Interculturales de Bolivia (CSCIB), la Confederación de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa”⁴ (CNMCIQB-BS), que apoyan al gobierno; y la CIDOB y el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qollasuyu (Conamaq), que critican duramente al gobierno.

La insistencia en la construcción de dicha carretera profundizó más esta ruptura, porque, pese a haber promulgado la ley que prohíbe su construcción (Proyecto de Ley 075/2011-2012, del 11 de octubre de 2011), el gobierno del presidente Evo Morales sigue con una feroz campaña a favor de la misma. Y hoy, después de la IX Marcha, se ejecuta una “consulta” que no es consulta. Es arbitraria, impositiva, etcétera. Esto se debe a dos razones fundamentales. La primera es hacer realidad el proyecto transnacional de explotación de los recursos naturales en la región y dentro del parque; y, la segunda se explica por una actitud presidencial pertinaz, hasta vengativa, apoyada por sectores interesados en tener el control de esa región de Bolivia. Así, durante el mes de noviembre de 2011, se

3 El nombre oficial en el presente es Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia. Sin embargo, decidieron mantener la sigla anterior porque así era conocida [*Nota de los editores*].

4 Bartolina Sisa fue una de las dirigentes de la rebelión de 1781 que puso cerco a La Paz durante varios meses. Fue la encargada del asedio desde la región de Pampahasi, que circunda la ciudad. Esposa de Tupaj Katari, la recuperación de su figura por las organizaciones indígenas, campesinas y originarias exhibe la concepción siempre dual de lo masculino y lo femenino en la composición del mundo social y natural (*chacha-warmi*). Si la organización de los varones lleva como nombre distintivo “Tupaj Katari”, la de las mujeres se llama “Bartolina Sisa” [*Nota de los editores*].

denunció que Evo Morales pagó pasaje aéreo a 30 corregidores del TIPNIS para que pidan la continuación de la carretera.⁵

Ambas rupturas conmovieron al mundo indígena originario campesino y popular porque hasta ese momento, aún se catalogaba al gobierno como el “gobierno de los movimientos sociales”; y, por otro lado, porque el llamado “conflicto del TIPNIS” fue una lucha de “indio contra indio” propiciada desde el poder y respondida desde los movimientos indígena-originarios de manera contundente. Aclaremos aquí que el movimiento indígena-originario se diferenciaba del movimiento campesino: el primero es, propiamente, más originario y comunitario; mientras que el segundo está definido por lo sindical que apuesta por un proceso de individuación de la tierra.

Esto es así porque en el pasado reciente el Pacto de Unidad ha sido el centro de aglutinamiento de muchas propuestas, así como un campo de debate importante, particularmente en el contexto de la Asamblea Constituyente; al romperse dicho Pacto y tras la consiguiente ruptura entre el gobierno y el movimiento indígena-originario ha cambiado el contexto político del país. El pacto social que lo llevó al poder, ya no tiene vigencia. Esto debido a que el gobierno ha perdido el horizonte histórico sobre el real trastocamiento del orden estatal colonial/liberal y a un cambio profundo en la política de explotación de los recursos naturales. Por otro lado, los que antes obedecían silenciosamente ya no son los mismos. Ahora responden con movilizaciones aunque éstas tengan que ser en contra del “hermano presidente indio”. Así, el orden y la relación de fuerzas tienen una nueva configuración. Vivimos entre una guerra de baja intensidad selectiva y una guerra abierta con nuevas resistencias.

Como consecuencia de estas relaciones de conflicto estructural se produjo un nuevo escenario sociopolítico que no sabemos exactamente cómo nombrar porque, por una parte, la llamada derecha tomó el gobierno, encabezada por el Movimiento Sin Miedo (MSM) del ex Alcalde de La Paz, Juan del Granado y, por otro,

5 “Presidente reactiva debate de carretera por el TIPNIS”, en *El Diario*, Bolivia, 25 de noviembre de 2011. (http://www.eldiario.net/noticias/2011/2011_11/nt111125/0_04ptd.php). Consultado: 10 de enero 2013.

porque hay una nueva efervescencia indígena originaria popular para apuntalar un nuevo proceso realmente propio, que buscaría el trastrocamiento del orden liberal y colonial, hoy predominante.

NUEVO ESCENARIO SOCIOPOLÍTICO

Bolivia, pues, nuevamente hace noticia en varios sentidos. En este trabajo expondré parte de una interpretación posible a partir de lo que está ocurriendo desde el 26 de septiembre de 2011 y de lo que hoy ocurre con la “consulta” del TIPNIS. La imposición del gobierno no tenía apoyo social sino que, por el contrario, recibió un gran rechazo en los centros urbanos y en ciertas regiones rurales de Bolivia.

¿Qué ocurrió el 26 de septiembre de 2011? Ocurrió que el gobierno de Evo Morales dio marcha atrás –por segunda vez consecutiva– a uno de sus más importantes proyectos: la construcción del camino carretero que atraviesa el TIPNIS. Ese día, a las 8:35 am (hora mexicana) el gobierno dejó sin efecto tal proyecto. Catalogamos ese suceso como la segunda derrota del gobierno de Evo Morales-Álvaro García Linera en menos de un año. La primera derrota ocurrió el 31 de diciembre de 2010, cuando el gobierno abrogó el Decreto Supremo No. 748, llamado “el gasolinazo”, mediante el cual incrementaba el precio del diesel en 83% y de la gasolina en 73%. Un incremento que afectó duramente a la economía en todos sus niveles: subieron los precios del transporte, de la canasta familiar, y de muchísimas otras cosas, cuyo costo no ha bajado hasta el día de hoy. Y hoy, al parecer, estamos ante una tercera derrota porque en el TIPNIS más de 25 comunidades están atrincheradas en la selva y en el río, incluso se habló y se habla de una defensa armada.

¿UN LEVANTAMIENTO ARMADO?

La tesis que quiero plantear es la siguiente: la segunda y una posible tercera derrota del gobierno de Evo Morales-Álvaro García, salido paradójicamente del movimiento popular indígena originario, ha provocado que en Bolivia se abra un nuevo escenario sociopolítico dada la fuerza de los movimientos sociales indíge-

na-originarios que mantienen intacta su gran capacidad de convocatoria y movilización social. Mineros y ponchos rojos, muestran nuevamente hoy su gran descontento ante el régimen. ¿Qué implica este nuevo escenario sociopolítico? Significa que en un tiempo-espacio de pocos meses, los movimientos indígenas originarios y campesinos abren un gran proceso de debate interno, porque se discute si seguir apoyando o no al gobierno del presidente Evo Morales o, más bien, lanzan duras críticas al estancarse el proceso de cambio. Es decir, se delibera acerca de cómo redefinir las líneas del proyecto de transformación estructural del Estado y de la sociedad.

Además, el 26 de septiembre es importante porque emerge de manera visible y contundente un nuevo momento histórico y sociopolítico en el que, otra vez, los indios se convierten en actores; en este caso, con una alianza histórica entre la región amazónica y la región andina, expresadas en la CIDOB y el Conamaq. A esta alianza se sumaron muchas otras organizaciones y movimientos sociales e intelectuales; por eso, la llegada de la VIII Marcha Indígena a La Paz el 20 de octubre de 2011, fue apoteósica: un mar de gente marchaba gritando consignas contra el gobierno como se lee en el epígrafe. Igual fue la IX marcha de 2012, aunque muy criminalizada desde el poder.

Por otro lado, Evo Morales había abierto una convocatoria a un diálogo a nivel nacional –según el gobierno–, con el fin de debatir acerca de la construcción o no de la carretera a través del TIPNIS. Al mismo tiempo, se escuchan opiniones sobre la urgencia de abrir un debate acerca del mando mismo de lo político en Bolivia. En este último sentido, tal debate no sólo sería acerca de la carretera sino que también habría que discutir “si vamos a continuar con el rumbo político que hemos tenido hasta hoy o vamos a cambiar de manera real”, es decir, una transformación profunda o el trastrocamiento del Estado colonial; o si simplemente vamos a continuar con aquello que el gobierno emprende hoy, una reforma muy débil que incluso va en contra de los propios pueblos indígenas que en 2006 lo llevaron a la presidencia. La agenda del gobierno, según el viceministro Gustavo Navarro, consiste en la “integración vial; seguridad y soberanía alimentaria; salario, em-

pleo y estabilidad laboral; territorio; políticas sociales, salud, educación y vivienda; seguridad ciudadana; lucha contra el crimen; asuntos legislativos; comunicación y autonomías”.

El mencionado diálogo se fijó para el 9 y 11 de diciembre de 2011 en la ciudad de Cochabamba. Sin embargo, según la agenda propuesta, no entra ahí el gran tema de la redistribución de la tierra que, en un gran porcentaje, está en manos de terratenientes y sectores agroindustriales del Oriente o del Chaco. Así quedó establecido en el Artículo 399 de la Constitución Política del Estado, en el que no se admite la retroactividad de la revisión de la tenencia de la tierra.⁶ Tampoco entran en la agenda mencionada, la lucha anti-colonial y anti-racista de varios niveles en el Estado y la sociedad; ni la nacionalización real de los recursos naturales como el gas, la minería, y el petróleo. Del mismo modo, no está abierta la discusión sobre las nuevas reformas a leyes sancionadas en la Asamblea Plurinacional que violan la propia Constitución y los derechos de los pueblos indígenas originarios, en tanto son pueblos precoloniales.

Entonces, la pregunta planteada acerca de qué es lo que pasa en el nuevo escenario sociopolítico a nivel nacional implica algunas cuestiones fundamentales. En primer lugar, dado el fraude histórico impulsado por el gobierno y denunciado por los movimientos indianistas-kataristas en su tiempo, es posible que la derecha o que los grupos oligárquicos, apostados con cara democrática multicultural e intercultural como el Movimiento Sin Miedo, puedan configurar el siguiente escenario político, cuyo significado sería el retorno de los viejos grupos de poder con un discurso democrático o de amplitud hacia lo indígena, incluso con cara aymara en la figura de Simón Yampara (uno de los intelectuales kataristas de la vieja generación). Esta posibilidad es acompañada por el hecho de que en Santa Cruz —donde existen grandes rique-

6 El proyecto para una nueva Constitución Política del Estado elaborado por la Asamblea Constituyente instituía, en su Artículo 399, un límite máximo para propiedades agrícolas, fijado por referéndum en 5 000 hectáreas. Sin embargo, en negociaciones posteriores entre el gobierno y líderes opositores, se estableció la no retroactividad de este límite, con lo cual queda sin efecto para el latifundio existente [*Nota de los editores*].

zas minerales, petroleras y recursos naturales maderables, entre otros-, aparecen disimuladas voces disidentes que insisten en la separación territorial, tal como ciertas fuerzas regionales lo demandaron hace dos años.

El segundo escenario, en cambio, implica debatir muchísimos horizontes políticos y sociales que todavía están en pie pese a que el gobierno ha llevado a cabo un proceso de expropiación de las decisiones de la gente, o de apropiación de la voluntad de movilización, de discurso crítico y de acción orgánica de los movimientos sociales. Con esto quiero decir que, a mi juicio, el gobierno ha ido cooptando a ciertas dirigencias, de tal forma que ahora los no cooptados se movilizan y plantean reorientar el proceso de transformación social y estatal.

Actualmente, en el movimiento indígena originario y campesino, hay dos grandes matrices en disputa que son muy evidentes. Una de ellas, puede ubicarse en la CSUTCB, junto a la CNMCIOB-BS y la CSCIB, de la zona subtropical y tropical; tiene una visión sindical y apoya al gobierno. En estos movimientos, de diversas formas se comparte la visión desarrollista o neodesarrollista basada en la extracción de recursos naturales para su exportación, en función de un proyecto de Estado que exporta materia prima. Desde estos movimientos aún se tiene la tentación de reformar el viejo Estado, revistiéndolo con nuevos sentidos simbólicos de lo indígena para de ese modo legitimar un orden social liberal o neoliberal con rasgos coloniales. Así se explica el uso sistemático de los imaginarios e imágenes indígenas. Este es uno de los grandes frentes abiertos.

El otro gran frente que se hizo visible de manera explícita es el movimiento de los *ayllus*⁷ y pueblos representados por el Conamaq y la CIDOB; organizaciones que vienen planteando una lógica distinta a la forma sindical y contra la extracción de los recursos naturales en Bolivia. Producto de tal visibilización es que hoy existen estos dos escenarios dentro de los propios movimientos indígenas originarios. En el movimiento de los *ayllus* y de los pueblos de la Amazonía (Conamaq y CIDOB) la visión o lógica del poder es com-

7 Un *ayllu* es una ancestral forma de comunidad extensa, originaria de la región andina [Nota de los editores].

partida: sistemas compartidos de los recursos naturales, sistemas de rotación del poder, sistemas asamblearios en los que se debate ampliamente antes de decidir, como una forma de política social y de la misma vida humana. En el otro frente, aunque también vinculados al sistema asambleario, los sindicatos tienen una visión más desarrollista en función de acaparar recursos; los cuales, en este caso, puedan ser, o bien distribuidos a la sociedad, o ser destinados a la generación de una nueva élite, ya no de rostro blanco como la que hasta ahora hemos conocido, sino de rostro moreno, como el que proviene de los dirigentes de la CSTUCB, CNMCIQB-BS y CSCIB. Este último es un escenario que está muy claro al interior de los movimientos indígenas originarios y constituye un campo profundamente complejo.

Más allá de lo anterior, hay otro posible escenario: el del MSM, que trata de lograr popularidad con anuncios de juicios, por ejemplo, en contra de quienes ordenaron la violenta intervención a la VIII Marcha Indígena el 25 de octubre en Chaparina. Aunque hoy esto es una falsa disputa porque el MSM tiene a su gente en el gobierno del MAS. De todos modos, el MSM está realizando eventos nacionales y regionales sobre *Suma Qamaña*, expresión que ha sido traducida mediante la frase *vivir bien* (que es una traducción contraria a la literal de *suma*=bien y *qamaña*= vivir, es decir, bien vivir). El MSM tiene una tendencia a hacer alianzas adelantadas con movimientos que a su vez han sido aliados de la oligarquía cruceña, con base en el discurso intercultural, democrático y participativo. Sin embargo, su contenido es liberal y colonial: a este partido político se le conoce por la construcción de devastadoras obras de tipo “moderno” en la ciudad de La Paz, por ejemplo, por la destrucción del antiguo mercado Lanza que hoy es solo un gran bloque de cemento en el que los propios gremialistas se sienten desalentados porque no hay una gran concurrencia de compradores. Cabe hacer notar, también, que la Plaza de San Francisco en La Paz ha sido cerrada a las multitudinarias concentraciones sociales durante la gestión del MSM en la Alcaldía. Dicho lugar, que sirvió incluso para resistir a la dictadura de Luis García Meza en 1980, hoy es la trinchera anti-movilización social, debido al jardín allí construido que literalmente divide la plaza. Además, hay que

decir que mientras se llevaba a cabo el proceso de “desalojo” de los gremialistas para la construcción del “nuevo” mercado, Juan del Granado, tenía la firme decisión de usar la fuerza pública para lograr tal objetivo; y se sabe que el MSM no tiene en su agenda política temas como el racismo, el colonialismo, la discriminación racial. Temáticas todas éstas, que los aymaras han sufrido e incluso se puede decir que allí está apostado el viejo grupo dominante de La Paz, que históricamente ha sido anti-aymara.

Dado el nuevo escenario y considerando al MSM, afirmamos que existen muchos riesgos porque los dirigentes de ese partido han ido montándose en las críticas que hacen los movimientos indígenas; seguramente querrán aparecer en el escenario público para aprovechar todo el malestar social que hay en Bolivia y así volver al Estado, al gobierno, ocupándose de la función pública. La pretensión del MSM es continuar, o mejor, profundizar los procesos de lucha de los grupos de poder que han sido desplazados, en cierto modo, del poder político, no del campo económico, ni del campo financiero, ni de la tenencia de las grandes tierras. Entonces, ellos también configuran este nuevo escenario de lucha.

En Bolivia, el escenario de una nueva configuración sociopolítica, por tanto, abre nuevamente un gran campo de debate. Esto va en contraposición con la hipótesis de Álvaro García Linera (2010), quien en un libro compartido con otros, *El Estado. Campo de Lucha*, sostiene que en 2009 o 2010, se transitó de un proceso de disputa que él llama el “empate catastrófico” a un “punto de bifurcación”, que abre posibilidades fundamentales, pues por la fuerza social –según él–, el Estado plurinacional se adelanta para una transformación real del Estado, en tanto los grupos de la derecha y otros grupos menores han quedado rezagados, y por tanto, han sido derrotados en la historia pues no tendrían una propuesta política (esto último es cierto, aunque no han sido derrotados completamente). Entonces, lo que vendría en el transcurso de la historia no sería una disputa estructural por el mando de la nación y de la sociedad, sino una disputa por cosas técnicas, por mecanismos de repartición de recursos, en niveles de lucha más pequeños y administrativos. Esa es la hipótesis que da pie a la idea de que “hemos terminado” un gran ciclo histórico de em-

pate y hemos abierto el gran proceso de un proyecto histórico de largo aliento que es el Estado plurinacional. Por tanto, según él, los conflictos estructurales se acabaron en Bolivia y sólo vienen las contradicciones menores y no las contradicciones mayores. Ésta, es una lectura lineal del país y de los procesos sociales e históricos muy optimista, que en el fondo es profundamente pesimista.

Presento aquí ideas en contraposición a lo anteriormente expuesto de que en Bolivia se acabaron las grandes contradicciones históricas. Por el contrario, sostengo más bien, que de manera violenta, se ha reabierto sangrientamente otro escenario sociopolítico: se está volviendo a debatir el futuro del país. En este momento, en diversos lugares de la región amazónica de la CIDOB, en movimientos de jóvenes kataristas-indianistas de El Alto, en el movimiento de los *ayllus* y también en los movimientos sociales de base sindical, hay un gran debate sobre lo que hay que hacer a partir de ahora, porque estamos descubriendo una realidad: el gran fraude histórico que es el engaño, el escamoteo de la lucha de la gente en función de la reproducción de la vieja lógica del poder y del Estado colonial/liberal. Así, no sólo está en debate el camino carretero del TIPNIS; también lo está el mando mismo de la nación, el mando mismo del Estado y el proceso de transformación truncado hasta este momento. La pregunta es si el gobierno es capaz de continuar con ese proceso o si hay que dar un viraje radical para continuar con el proceso de lucha social que en este momento está intacto en Bolivia.

Aquí hay que hacer notar un dato importante: están intactas las grandes potencias sociales, es decir, la fuerza de los movimientos sociales indígenas, originarios y campesinos. Ante la posibilidad de cooptación, de clientelización, de acaparamiento institucional del Estado y del gobierno de dichos movimientos o de sus dirigentes a nivel nacional, a nivel departamental, estas amenazas tienen otro efecto: la indignación o el rechazo. Al nivel de las comunidades, los *ayllus* o barrios urbanos, y a nivel regional, tales sistemas de cooptación no llegaron y ésta es la fuerza de la sociedad en movimiento. Una muestra de ello es la marcha conformada por mil quinientos indígenas de la región amazónica y de los Andes, que llegaron hasta la ciudad de La Paz en el mes de

noviembre de 2011. Y la marcha de 5 000 ponchos rojos en septiembre de 2012, que tomaron como rehén al senador Eugenio Rojas y al gobernador Cocarico por un tiempo de dos horas en El Alto. El gobierno calcula que de todo ello saldrá victorioso, pero no parece ser así en los hechos.

En la semana del 28 y 29 de septiembre de 2012 se produjeron movilizaciones multitudinarias en la ciudad de El Alto, en la ciudad de La Paz, en Oruro, en Cochabamba, no sólo para que eventualmente se cancele el actual diseño del camino carretero, sino para que el mismo quede sin efecto, lo que requeriría un debate nacional y, a la vez, la discusión acerca del mando mismo de la nación. Aquí planteamos que es sustancial el debate y la acción de la expropiación de las grandes tierras en manos de los grandes terratenientes que tienen tierra concentrada, constitucionalizada por el Artículo 399 de la nueva Constitución que garantiza esa tenencia, por lo que no serán saneadas y menos expropiadas de manos de la vieja oligarquía y de los grandes agroindustriales.

En el fondo del tema de TIPNIS hay dos cosas: ¿Cómo hacer una distribución real de la tierra para los indígenas migrantes de la región de los Andes hacia la Amazonía? Y, ¿cómo hacer evidente que allí hay grandes intereses transnacionales de las petroleras que de hecho tienen concesiones allí, como Petrobras de Brasil y Petroandina? Ambos son temas centrales en el conflicto del TIPNIS. Sin duda, una de las salidas claras la constituye la expropiación de las grandes tierras en el Oriente para entregarlas a los propios habitantes de la región y también a los aymaras y quechuas que ahí habitan. Esto no se pudo hacer debido a que de por medio hubo una negociación política con los grupos de poder; entonces, al no poder o no querer redistribuir la tierra de manera radical, se apostó y se apuesta por las tierras del TIPNIS, para distribuir las entre los migrantes de los Andes. Y, en lo que respecta al reparto con las transnacionales del petróleo, mineras y otros, el territorio es de gran interés para las petroleras mencionadas porque, según varios expertos, toda la franja sub-andina tiene riqueza fósil. Ahí está una de las derrotas del proceso de cambio y del truncamiento del proyecto histórico, porque no apunta al hecho mismo de la expropiación de las grandes tierras. Cabe una pregunta central:

34% de las tierras no saneadas (o expropiadas) en Bolivia, ¿en manos de quién están hoy? Esto en relación a los 106 millones de hectáreas de tierra que tiene Bolivia.

Tal es el nuevo escenario sociopolítico de clarificación ideológica y política de estas preguntas y hechos, ahora desde los movimientos sociales indios originarios, acompañados ciertamente por momentos de confusión, momentos de oscuridad, momentos de indefinición, dado que dentro de esta nueva configuración social y política hay disputas internas. Bolivia es un campo de lucha a nivel interno –referido al movimiento indígena originario–, y del gobierno-Estado.

Con el TIPNIS, el gobierno de Evo Morales-Álvaro García Linera ha perdido la moral política, ya no tiene autoridad para convocar a eventos de transformación estructural en el imaginario de un devenir de justicia social, porque esto no tiene sentido real. Tal cosa es lo que la gente está planteando y está diciendo en Bolivia. El gobierno ha perdido la autoridad necesaria para la transformación estructural que recibió como un encargo social. En este terreno, por ejemplo, varios sectores han pedido un referendo revocatorio del mandato del vicepresidente Álvaro García Linera. Y ese revocatorio tendría que ser en un tiempo que hoy no está definido institucionalmente.

Otro hecho que muestra el nuevo escenario político producto de la masacre de Chaparina durante la VIII Marcha, es la renuncia de cuatro autoridades fundamentales del gobierno: la Ministra de Defensa, Cecilia Chacón, el Ministro de Gobierno, Sacha Llorenti (responsable de la represión de los marchistas indígenas), el viceministro de Régimen Interior, Marcos Farfán, y la Directora Nacional de Migración, María René Quiroga. Cuatro grandes autoridades del gobierno que renunciaron el día 27 de septiembre, lo cual implicó un gran conflicto al interior del mismo gobierno. Es importante resaltar, también, que los gobernantes no han cambiado en su lógica de mandar: lo hacen igual que los anteriores gobernantes. Pero los que sí han cambiado son los que en el pasado obedecían a ojos cerrados. La gente ya no obedece como antes y, por tanto, ya no es la misma. La gente ya no obedece así nomás; ni aunque sea el propio “hermano presidente”. Es decir,

los que mandan no han cambiado en nada, pero los que antes obedecían ciegamente hoy ya no hacen lo mismo.

DE HERMANO A ENEMIGO

El 30 de septiembre de 2011, el presidente Evo Morales pidió perdón a los marchistas indígenas originarios por la violenta represión policial en Chaparina, Beni. Un hecho realmente interesante. Sin embargo, esto no parece ser sincero porque hoy igual se aplica la “consulta”, se insiste en la construcción de la carretera por el TIPNIS y se sigue criminalizando la lucha india. ¿Por qué?

Una constatación es que el discurso y el poder entendidos como dominación tienen dos caras o hasta tres. Una de sus particularidades es que siempre emiten ideas a medias y, por otro lado, producen un entramado de hechos que oculta la verdad del mismo hecho. Nunca dicen la verdad. Si lo hacen es solamente la verdad del poder. Así, la verdad de los desposeídos (aunque posean otro poder) no es verdad. Es falsa. Ésta es una de las características fundamentales del poder de tipo colonial/liberal. ¿Por qué? Porque la lógica interna de este poder se define en y desde la dicotomía que opera con la idea de exclusión, separación, distinción, registro, individualización. En Bolivia, lo más grave del gobierno de Evo Morales y de esta lógica de poder es haber convertido a sus *inter pares* en el Otro. Es decir, un gobierno llamado de los movimientos sociales ha convertido a los propios movimientos sociales en su enemigo. Mientras que el verdadero Otro, o el verdadero enemigo, es convidado para que siga explotando y viviendo de la renta de sus tierras mal habidas. ¿Por qué hace eso un gobierno salido de las gigantescas luchas, movilizaciones y levantamientos sociales indígenas u originario-populares? ¿Esta es la bifurcación de la que habla García Linera?

Se puede decir que el 25 de septiembre de 2011, con la “consulta” impuesta, ha caído definitivamente el eufemismo llamado “proceso de cambio”. Mujeres, niños, hombres indígenas originarios fueron reprimidos violentamente por la policía en Chaparina-Beni por orden del gobierno de Morales-García, particularmente, hoy ya se sabe, por orden del ex Ministro de Gobierno, Sacha Llorenti.

Y este no es el primer caso; algo similar o peor ocurrió el 7 y el 8 de mayo de 2010 en Caranavi, dejando un saldo de dos jóvenes muertos (David Calizaya y Fidel Hernani). A esto se suma el gasolinazo del 26 de diciembre de 2010, que provocó una elevación del precio del diesel y de la gasolina en 83% y 73% respectivamente, además de la actual criminalización de la lucha del TIPNIS.

Así, la idea de la bifurcación de García Linera presentada como muy novedosa, ¿sirve para convertir a su *interpar* en el Otro?, ¿al hermano en su enemigo? Según el vicepresidente, el momento de bifurcación es el momento de transición de un tiempo-espacio histórico a otro. Es decir, después de un empate catastrófico entre las fuerzas de la oligarquía y las fuerzas sociales indio-populares, existe un saldo: la derrota política y *quasi* militar de los primeros y la victoria de los segundos (tales eventos quedan ubicados entre agosto y octubre de 2008). Según este autor, a partir de ese momento las luchas sociales estructurales pasan a ser pequeños conflictos. La “consolidación autoproducente del orden estatal, no anula los conflictos; los seguirá habiendo, pero de baja intensidad. Lo que ya no habrá son conflictos estructurales, proyectos de país y de poder social-general confrontados, eso es lo que terminó” (García, 2010:41). Ahora bien, la bifurcación estatal, ¿tiene que imponerse de forma violenta sobre los propios protagonistas históricos como los indígenas originarios?, ¿para qué nos sirve hoy la idea de bifurcación cuando en Bolivia sigue vigente la lucha por el proyecto de sociedad que puede distinguirse entre el estatal capitalista-neodesarrollista-neoextractivista y la forma de vida social y humana de los indígenas de la Amazonía y de los *ayllus*? O, tal cosa, ¿sólo es una contradicción secundaria? Lo cierto es que con este lenguaje (neo)marxista se reproducen las mismas formas de dominación estructural, colonial y liberal sobre el indio o indígena originario. En tal sentido, la idea del Estado plurinacional se convierte en puro eufemismo, que es la manera de ocultar los hechos con palabras grandilocuentes para, sin embargo, reproducir en su interioridad lo colonial/liberal de ese mismo Estado-gobierno.

Veamos el nuevo escenario sociopolítico en dos sentidos y frentes con mayor profundidad, para detectar cómo el gobierno actual es la expresión plena de la lógica del poder como dominación, que

es consentida y reavivada consecuentemente por los viejos grupos del poder con rostro de nueva izquierda y cara aymara, como es el caso del MSM.

En el movimiento indígena originario campesino se han abierto dos frentes con claro impacto nacional, como adelantamos más arriba. Aunque hace rato que tal confrontación era una realidad, la diferencia es que ahora todo es más visible socialmente. Un frente está representado, tal como dijimos, por las organizaciones sindicales definidas desde la visión de clase campesina, que busca el desarrollo capitalista como única forma de vida social; en cambio, el segundo, está dado por las organizaciones y movimientos de los *ayllus* de los Andes y de los indígenas de la Amazonía, que buscan un nuevo horizonte civilizatorio. Los primeros parecen apostar por la reproducción del Estado liberal (bajo el discurso socialista) como una forma de vida política y social y, los segundos, por una sociedad que trastoque el actual orden social por otro orden social, una totalidad social por otra totalidad social. Desde lo aymara esto es el revolvimiento (*Jach'a T'ijra*) de la espacialidad y de la temporalidad del Estado y de la sociedad colonial/liberal hacia una nueva espacialidad y temporalidad social y política.

Así, la acción y la visión de los campesinos parecen orientarse claramente hacia un proceso de reproducción del mismo Estado aunque ahora bajo otro nombre. Además, tal visión es definida como moderna frente a la visión de los *ayllus*, calificada de atrasada. En el fondo, sin embargo, ambos sufren la dominación estructural del Estado y de la sociedad. El frente sindical está evidentemente influido por el gobierno que no ve con buenos ojos al movimiento de los *ayllus* y a los indígenas del Oriente. Y, desde el otro lado, hay una visión más cercana a la idea de una sociedad más propia, más autogobernada, que protege los recursos naturales, por la reconstitución de los *ayllus* y de las autoridades originarias, y por la autodeterminación social. Si se impusiera esta última visión sería el total trastocamiento del orden espacial y territorial del actual Estado colonial/liberal. También, en esta lógica se viene realizando la reconstitución de los territorios guaraníes. El conflicto gobierno-movimiento indígena originario se entiende pues,

en el fondo, a partir del conflicto entre estos proyectos de sociedad y su territorialidad política.

En el otro frente, los viejos grupos de poder empiezan a levantar la cabeza desde los sectores agroindustriales y cívicos de Santa Cruz que hasta hace poco emitían discursos recalcitrantemente racistas y regionalistas. Hoy, tales grupos tienen aseguradas sus grandes propiedades de tierras así como sus empresas, porque el gobierno dio un giro de 180 grados para proteger dichas propiedades; pese a que en 2008 se pudo haber logrado un real trastrocamiento de la injusta tenencia de la tierra y el territorio en Bolivia. En aquellas fechas, diversos movimientos sociales indígenas originarios campesinos decidieron, como nunca antes, cercar la ciudad de Santa Cruz para asestar una de las más grandes derrotas históricas a los grupos de poder del Oriente boliviano. Sin embargo, el gobierno de Evo Morales contuvo esas acciones.

Es así que tales grupos de terratenientes y empresarios ahora hablan de un eventual retorno al gobierno, no de forma directa sino de manera indirecta, por otros medios o partidos políticos; e incluso, vienen desarrollando una actividad silenciosa con frentes internos propios y con frentes externos aliados, guiándose por dos ideas: el retorno al gobierno bajo alguna alianza con grupos que cuenten con cierto apoyo social; o bien la idea de crear un país independiente: Santa Cruz. Sobre esto último debemos saber que hay un libro publicado en 1935 bajo el título, *Historia de Santa Cruz de la Sierra, una nueva república en Sudamérica*, escrito por Enrique de Gandia; en cuya introducción dice: “Este libro es la historia de una Nación cuya independencia será algún día una realidad. La nueva República que en un futuro próximo podrá contarse entre los demás Estados de la América del Sud, llámase Santa Cruz de la Sierra” (De Gandia, 1935: 1). Tal es la biblia política de estos grupos.

Insistimos pues en que hay un nuevo reposicionamiento del proyecto total del país sustentado desde dos experiencias muy recientes. Tal proyecto se genera en el doloroso fraude histórico del MAS y, también, en la experiencia de haber derrotado a los grupos de poder criollo-mestizo. Por eso está nuevamente en debate la totalidad de lo político y de lo social en Bolivia. Las grandes contradicciones estructurales e históricas no han sido resueltas. Por

el contrario, se re-actualizan. Muchos sectores se repositionan en este nuevo escenario de modo diverso. Y lo indio o indígena originario nuevamente es el centro del conflicto. Ahí está la vitalidad intacta de la lucha social en Bolivia, incluso ante los afanes de cooptación, clientelismo y corrupción del gobierno-Estado.

La pregunta histórica que ahora queda es ¿cómo evitar caer nuevamente en las manos de los viejos grupos de poder criollo-mestizo con rasgos profundamente racistas, colonialistas, anti-aymaras y anti-indios? Esto se convierte en una gran responsabilidad colectiva e histórica, teniendo como antecedente que a un ex dictador como el Gral. Hugo Banzer Suárez, de Acción Democrática Nacionalista (ADN), lo elegimos presidente en 1997 de forma democrática, después de siete violentos años de dictadura militar.

EL PODER DE ELLOS Y EL PODER DE NOSOTROS

Detrás de toda esta descripción hay un debate teórico de fondo: la gente ha empezado a decir, “en Bolivia hemos tomado el poder de ellos: la forma liberal, la forma democrática liberal, la forma concentradora del poder, la forma estatal del poder, la forma partidaria del poder y estas son las consecuencias que estamos viviendo”. El poder de ellos tiene la lógica de concentrar el poder, de manipular, de desorganizar a la sociedad, de concentrar las decisiones en función de un grupo especializado, técnico y político en el gobierno. La gente está debatiendo esto afirmando que “eso no nos sirve, no basta”. Y lo que están planteando es *tomar el poder de Nosotros*. El poder de nosotros significaría el sistema de asambleas, el sistema de rotaciones, el sistema de las parcialidades, el sistema de autogobiernos compartidos, el sistema de lo que llamaríamos la diarquía del poder entre hombre y mujer. Esto, además, implicaría la reorganización territorial de la República tal como plantea el Conamaq, con base en la reconstitución de los *ayllus* y de sus autoridades, de tal manera que desaparezcan los departamentos, las provincias y los cantones, y se vuelvan a reconstituir los antiguos territorios históricos dentro del actual contexto histórico y

social. Ello nos permite hablar de otra cartografía del Estado; lo cual está abriendo un gran debate adentro de la sociedad civil.

El tomar *el poder de Nosotros* significa, además, que esto es el poder de la gente que sabe manejar las cosas en las movilizaciones, en las asambleas, en las comunidades, en los *ayllus*, en los barrios. En Jach'a Karangas –región de los *ayllus* de ponchos verdes de la que yo provengo– han hecho ya una declaración, planteando gráficamente lo que sigue: “No somos de la izquierda ni la derecha, somos otra cosa” (Comisión política, Jach'a Karangas, 2011), porque la izquierda produjo traiciones, y es colonial y racista, como la derecha. Y se sostiene que se conoce a la derecha desde hace 184 años y 519 años y se sabe cuáles son sus formas políticas y no se quieren tales formas. Así, no se busca ni lo uno ni lo otro, sino que se aspira a otro hecho. Y otro hecho, ¿qué es? El sistema originario, el sistema popular de gobierno con otra condición histórica que es lo que en términos teóricos habría que trabajar con mayor profundidad. Nosotros consideramos que eso es lo que en Bolivia está surgiendo.

En la VIII y en la IX Marcha Indígena de la CIDOB-Conamaq también se planteó esta idea de que no somos ni la izquierda ni la derecha, por lo cual ahí adentro están surgiendo críticas muy fuertes. Queremos dejar claro que es una crítica no sólo a la izquierda boliviana en términos reales, sino que también es un crítica a la izquierda latinoamericana, que no suele entender las lógicas, las formas de vida, el razonamiento, la cosmogonía, el sistema político de gobierno de los pueblos negros, indios o mestizos que tienen otra matriz civilizatoria, a las que siempre quieren imponer formas eurocéntricas de la política, del poder del Estado.

En tal sentido, el *poder de Ellos* (el poder separado de la gente en el que se toman decisiones de forma liberal) y el *poder de Nosotros* (la forma en que el poder es deliberativo, el poder es compartido) es la matriz del debate. Terminó, diciendo que dentro de esta gran temática está, sin duda, el debate y la crítica a la teoría de Álvaro García Linera quien, como ya vimos, sostiene que se acabaron las grandes disputas políticas estructurales en Bolivia. No es así; por el contrario, éstas continúan y se abren de manera más gráfica hacia otros escenarios que debemos debatir.

BREVES CONCLUSIONES

Desde el punto de vista de las luchas sociales indígenas originarias o campesinas y desde la academia, siempre hemos pensado trastocar el orden social dominante a partir de la visión económica, pero muy poco se ha planteado hacer una *revolución del poder*. ¿Qué implica hacer revolución del poder? Es trastocar la lógica y la forma de razonar el poder, la política y las relaciones sociales de mando y obediencia en tanto experiencia y realidad social. Si sólo planteamos luchar o hacer una revolución desde abajo sin trastocar esa lógica, no haremos una revolución del poder ni una revolución social. Si llegamos desde abajo al poder de arriba, estando allí, como le ocurre a Evo Morales, reproduciremos la vieja lógica y el sistema de prácticas del poder dominante, aunque con sus complejidades y diferencias. Eso ocurrió con la revolución rusa de 1917 cuando, según Christian Rakovsky (1928), los revolucionarios de ayer pasaron a ser los nuevos dominadores, incluso en contra de los revolucionarios de a pie.

El poder, en sentido de relación de mando-obediencia, sin duda ofrece ventajas y privilegios y los hombres-mujeres siempre están tentados a acogerse y a apropiarse de tales ventajas y de los crecientes privilegios de tipo cultural, económico y político. En Bolivia pasó esto con el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) entre 1952 y 1962; además de que ellos o ellas venían a la revolución a construir una nueva élite mestiza. Tenían claro que venían a hacer una revolución liberal y lo liberal es el extrañamiento de la sociedad de la política y del sistema de gobierno. Con esto incluso entramos a la ontología del poder, en el entendido de que se nace con dicha lógica y su sistema de prácticas de poder como dominación y se actúa con ella, inclusive con un discurso revolucionario. En el caso del MNR bajo el ideograma de nacionalismo-revolucionario (N-R) y en el caso del MAS y Evo Morales con lo nacional-indígena (N-I).

Todo esto conduce a un espejismo de la revolución cuando en los hechos no hay ninguna revolución. Es el remozamiento del poder anteriormente cuestionado duramente. Es la regeneración de la lógica del poder y de las relaciones sociales en tanto se mantiene

la matriz de la lógica del poder liberal y colonial que se cuestiona en el discurso. Desde esa perspectiva tiene sentido hablar de la *revolución de Nosotros* o del *poder de Nosotros*. Y aquí vale preguntar: ¿por qué pensar fuera de los marcos de interpretación e identidad de izquierda y derecha? (Mamani, 2011).

Si desde nuestra experiencia social e histórica sabemos que tomar el poder por el poder no cambia el sentido del poder cuestionado entonces caemos en lo que criticamos y luchamos incluso dando nuestra vida por ello. ¿Qué sentido tendría morir a nombre de la revolución cuando en el fondo no se va cambiar el poder como dominación? Afirmar esto es trágico, más trágico aún porque esto no es una idea sino una realidad.

La *revolución de Nosotros* sería el otro poder. Y el otro poder es otro sistema social fundado en la lógica y en la experiencia social de compartir el poder, el sistema rotativo y por turnos bajo una compleja relacionalidad del poder que no es solo mando y obediencia, sino que produce una relación de cambio de una totalidad social por otra totalidad social. Una relación social de mandar y a la vez de obedecer y, a la vez de obedecer, también mandar.

En ello el *poder de Nosotros* contiene o mejor se contrapone realmente al poder vertical y liberal del *poder de Ellos*. Ahora, ¿quiénes son o somos esos Nosotros? Esa es una pregunta para reflexionar en otro momento. Lo importante será decir que en Bolivia volvimos a abrir y a vivir un nuevo escenario sociopolítico tras el gran fraude histórico que propició el MAS, igual o peor que el del MNR en 1952. Pero a la vez, confiamos en que la fuerza de la lucha social está aún intacta.

BIBLIOGRAFÍA

- Asamblea Legislativa Plurinacional, 2011, *Ley de protección del territorio indígena y parque nacional Isiboro-Sécure*, Proyecto de Ley 075/2011-2012, Bolivia, 11 de octubre.
- De Gandía, Enrique, 1935, *Historia de Santa Cruz de la Sierra: Una nueva república en sud América*, Talleres Gráficos Argentinos, Buenos Aires.

- El Diario, 2011, “Presidente reactiva debate de carretera por el TIPNIS”, *El Diario*, Bolivia, 25 de noviembre de 2011, (http://www.eldiario.net/noticias/2011/2011_11/nt111125/0_04ptd.php), consultada 12 de enero de 2013.
- Gaceta Oficial, 2008, *Constitución Política del Estado*, Bolivia, 7 de febrero. (<http://www.gacetaoficialdebolivia.gob.bo/edicions/view/NCFE>), consultada 18 de enero de 2013.
- García Linera, Álvaro, 2010, “El Estado en transición. Bloque de poder y punto de bifurcación”, en Álvaro García Linera, *El Estado. Campo de Lucha*, CLACSO-Muebla del diablo, La Paz, pp. 9- 43.
- Jach’a Karangas, 2011, *Comisión Política*, Ciudad de Oruro.
- La Razón, 2011, “Gobierno llama a la cumbre social para diciembre; el empresariado aún no ha recibido invitación. Agenda. Al menos 10 puntos serán parte del debate político y económico”, *La Razón*, Bolivia, 24 de Noviembre de 2011, (<http://www.prensaescrita.com/adiario.php?codigo=AME&pagina=http://www.la-razon.com>) consultada 15 de enero de 2013.
- Mamani, Pablo, 2011, “¿Por qué pensar fuera de los marcos de izquierda y derecha? Reflexión crítica desde Qullasuyu/Bolivia”, en Raquel Gutiérrez (ed.), *Palabras para tejernos, resistir y transformar en la época que estamos viviendo*, Pez en el árbol, México.
- Rakovsky, Christian, 1928, *Los peligros profesionales del poder*, Astrakán, 6 de agosto, (<http://www.marxists.org/espanol/rakovski/1928/08-1928.htm>), consultada 12 de enero de 2013.

ORGANIZACIONES SOCIALES DE LA AMAZONÍA ANTES Y DESPUÉS DE EVO

*Manuel Lima y Jorge Martínez**

La situación de las organizaciones sociales en la región amazónica de Bolivia, en el departamento de Pando, ha sufrido procesos de fortalecimiento y debilitamiento como resultado de los cambios políticos, económicos y sociales del país. Desde la mirada de la población local, el acceso a la propiedad, a la tierra-territorio, al uso de los recursos naturales, así como la simbología histórica, cultural, intercultural, autonómica, y el desarrollo de los hombres y mujeres campesino-indígenas de la Amazonía, conllevó a una serie de acciones desde las organizaciones hacia el Estado. De esta manera, hemos consolidado una victoria inédita como el proceso de saneamiento de tierras en el departamento de Pando, único proceso concluido en Bolivia hasta la actualidad.

EL NORTE AMAZÓNICO BOLIVIANO EN LA ÉPOCA PRE-COLONIAL Y COLONIAL

La región del Norte Amazónico boliviano, con mayores reservas de recursos naturales, flora, fauna, un sistema ecológico homogéneo y con un conjunto de ríos afluentes del río Madera, que desemboca en el río Amazonas, abarca 100% del departamento

* Activistas campesinos amazónicos del departamento de Pando, Bolivia. Manuel Lima es exdirigente del Foro Boliviano sobre Medio Ambiente y Desarrollo (Fobomade). Jorge Martínez es activista y técnico de la misma organización. Sarela Cejas, del Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, apoyó en la sistematización. Börries Nehe apoyó en la edición. Siendo un texto escrito a tantas manos no es posible ceñirse a los canones editoriales *standard* de citación. Los editores preferimos dejar a la vista esta intrincada formación del conocimiento.

de Pando, la provincia Iturrealde del departamento de La Paz, así como la provincia Vaca Díez y Ballivian del departamento del Beni. En este territorio del norte de Bolivia se encontraba casi una decena de grupos étnicos (pacahuaras, pavineño, esse ejja, machineri, yaminahua, tacana, caripuna, guaraya), sedentarios unos y otros nómadas. Sus principales actividades fueron y son la caza, la pesca y la recolección de frutos silvestres.

En el siglo xvii, colonizadores españoles realizaron expediciones buscando los tesoros del Paitití, del Gran Dorado. También llegaron misioneros jesuitas, franciscanos y dominicanos a las provincias de Moxos y Chiquitos con el fin de adoctrinar a las tribus. Fue en el siglo xviii cuando se cometió un etnocidio de la población indígena por la ambición de dominar la región, así como por acceder a la explotación sin límite del caucho, lo cual se desarrolló en completo desconocimiento del Estado, por su ausencia en esta región. Esto se evidenció en el nivel de aislamiento del resto del país, con lento crecimiento económico, sin interrelación sectorial y con un sistema de sometimiento a las metrópolis dominantes a través del dominio colonizador español, portugués, árabe y otros.

La época republicana se caracterizó por la creación de los “territorios de colonias”, orientados a la exploración de territorios reclutando indígenas de otras regiones, además de la población regional como los esse ejjas de Perú, los cavineños del departamento de La Paz, y los tacana de Tumupasa de Apolo, San Buenaventura y Alto Beni de La Paz. Implantaron colonias agrícolas, abrieron caminos de penetración, levantaron estadísticas de los pobladores y establecimientos de explotación de los recursos naturales, como la quina en primera instancia y luego la goma.¹ Frente a esta situación, el gobierno nacional aprovechó para fortalecer

1 El caucho, también llamado “goma elástica”, proviene de la Hevea brasiliensis, un árbol que crece en una parte de la región amazónica de Bolivia, Brasil y Perú. El auge de la economía del caucho en la Amazonía tuvo lugar entre 1880 y 1915, cuando el material fue exportado a Europa y Estados Unidos para la fabricación de zapatos, cables, llantas para bicicletas y luego de automóviles. La “pacificación” de los bosques para desarrollar las actividades comerciales y el trabajo en los establecimientos gomeros causó la muerte de miles de indígenas y trabajadores mestizos. Las plantaciones de Hevea en

las fronteras norteñas orientales, promoviendo centros poblados con criollos y europeos, como estrategia de control de esta área fronteriza. Ya que desde la creación de la República, los sucesivos gobiernos no consideraron a la región como estratégica, con el pretexto de dificultades de comunicación por la falta de vertebración caminera.

En los siglos XIX y XX, el poder local en los departamentos del Beni y Pando estaba en manos de un reducido grupo social. Las consecuencias directas de ello recaían en indígenas y campesinos esclavizados en actividades recolectoras extractivas (goma, quina, zarzaparrilla, castaña y otros productos del bosque), iniciadas por la goma ligada a capitales europeos, que a nivel regional dominó económica y políticamente durante la primera mitad del siglo XX. Sin embargo, esta élite no tuvo peso en la política nacional, dado que la actividad gomera no originó una integración con el resto del país, por sus vínculos directos con Europa como proveedora de materia prima a países capitalistas, bajo el sistema de “barracas”.²

Al finalizar la Segunda Guerra Mundial, vino la decadencia de la goma por la competencia asiática y la invención del caucho sintético. Al perder importancia la goma, se identificó a la castaña, que crece en los bosques de la región y que luego tuviera protagonismo en el mercado mundial, como producto alternativo de recolección. Los principales mercados fueron y siguen siendo Europa y Norteamérica —en consecuencia, al igual que la goma, la explotación depende de las oscilaciones de los precios en el mercado mundial.

En 1952, con el inicio de una serie de políticas nacionalistas, el gobierno pretendió integrar a las regiones postergadas del país

Asia, así como la invención de la goma sintética disminuyeron fuertemente el mercado para la producción amazónica del caucho [*Nota de los editores*].

2 Las barracas son “espacios de haciendas gomero castañeras de funcionamiento cerrado, en los cuales se explotan recursos forestales maderables y no maderables, donde el administrador y el dueño disponían de la vida de sus trabajadores, administraban justicia, definían lugares de asentamientos de las familias y horarios de trabajo, sin que el Estado boliviano tenga injerencia” (“Estudios Agro-Ecológicos, Forestales y Socio-Económicos en la Región de la Castaña de la Amazonía Boliviana, Volumen C. DHV, La Paz, DHV 1993) [*Nota de los editores*].

y romper la dependencia externa. Pero, para el Norte Amazónico no se elaboraron políticas económicas definidas. Los resultados fueron el fortalecimiento de los patrones gomeros, castañeros y ganaderos, pues pese a la crisis aún existían vínculos comerciales. Esta región sólo fue considerada como centro agroindustrial productor de goma, castaña y productos pecuarios para la industria nacional y para la exportación. En la práctica, estos criterios ensancharon más las diferencias sociales y económicas por favorecer a reducidos grupos industriales del eje central de Bolivia (La Paz, Cochabamba y Santa Cruz) con las inversiones provenientes del financiamiento externo.

ACONTECIMIENTOS HISTÓRICOS DEL MOVIMIENTO SINDICAL EN PANDO

Entre la Revolución de 1952 y los años ochenta, se organizó el sindicato de *siringueros*³ en la región de Cobija, las cooperativas de goma, de farina (harina de yuca para el consumo humano) y madera, así como otras organizaciones de campesinos independientes. La Juventud Comunista promovió la formación de sindicatos en los talleres. Pero los potenciales dirigentes fueron fácilmente manejados políticamente por los grupos de poder de la región. Los que se resistían fueron amenazados, perseguidos y atropellados, muchas veces —especialmente en tiempos de las dictaduras militares— con gran violencia. La gente de comunidades vecinas a los tres centros urbanos de la región del Norte Amazónico, Cobija, Riberalta y Guayaramerín, testimonian que se estaba cultivando la hermandad entre *siringueros* y castañeros. Pero en realidad esto fue fugaz, por no existir una tradición de organización sindical. En cambio, en las barracas, controladas por capataces, el trabajo de *siringueros* y zafreros de castaña estaba condicionado

3 *Siringueros* se denominan los trabajadores de la goma que extraen el látex de caucho; por extensión también se aplica a la recolección de la castaña en la misma región. Siendo una actividad de recolección, a veces también se nombra a esos trabajadores como zafreros [Nota de los editores].

al régimen del *habilito*.⁴ los trabajadores se endeudaban con los patrones, y debían pagar el valor de la deuda con la extracción de la goma y posteriormente de la castaña. La deuda que acumulaban los trabajadores, además, era hereditaria, el trabajador que faltaba a su faena era sancionado con 50 latigazos por día faltado. En las barracas no se conocía la moneda, ni ley alguna; así que no se aplicaba ninguna norma de las leyes laborales nacionales ni de los derechos humanos; estaba prohibido organizarse. Y aún actualmente, a los trabajadores se les tiene prohibido organizarse en sindicatos en las barracas.

En 1973, en una etapa de coyuntura política recelosa y represiva de la dictadura militar, apoyados por la Comisión Episcopal de Educación y el Vicariato de Pando emergen los “Equipos Móviles de Educación Integral Rural” (EMEIR), compuestos por jóvenes de extracción campesina, para llegar a las comunidades y desarrollar una original metodología de Educación Comunitaria Rural Integral. Además, en tiempos de alta marginalidad y exclusión educativa, se aprovechó la Radioemisora San Miguel en Riberalta, propiedad de la Iglesia Católica, para impartir educación integral a las comunidades campesinas e indígenas en coordinación con EMEIR. A través de sus reporteros comunales los campesinos tienen la oportunidad de expresar sus realidades, denunciar injusticias y demandar sus derechos. En una primera etapa, el propósito fue promover la vinculación, unidad e integración como comunidades campesinas para cultivar la conciencia de participar en las decisiones políticas y económicas, y mantener permanentemente la intercomunicación e información.

A partir de 1978 se dieron los primeros intentos de organizar sindicatos campesinos y así evitar los resabios del “pacto militar-campesino”,⁵ pero éstos fracasaron debido a la intromisión

4 Equivalente al peonaje por deudas en otras partes del continente [*Nota de los editores*].

5 En los años sesenta, el gobierno de René Barrientos estableció una alianza directa entre las estructuras militares y los sindicatos campesinos paraestatales, los cuales sirvieron a los regímenes militares para confrontar al movimiento obrero. Eso contribuyó al declive de la legitimidad de los sindicatos

de los grupos de poder de la región. Ya en el año 1979, se fundó la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), que promovía la creación de sindicatos regionales a nivel nacional. En la zona de Cobija, se fundaron más de diez sindicatos con mucha fragilidad. A partir de 1982, otras comunidades comenzaron a organizar sus bases; en esta etapa, se identificó la tenencia de la tierra como el problema más importante a encarar, y los dirigentes regionales aprovechaban eventos nacionales para difundir su problemática y canalizar el respaldo. Un año después, los campesinos realizaron su Primer Congreso Regional Campesino, con sus propios recursos. Y en 1987, se coordinó con el Sindicato de Trabajadores Rurales Extractivistas del Brasil para realizar el segundo Congreso Campesino en Cobija, en el cual participó Chico Méndez, promoviendo la integración campesina de bolivianos, peruanos y brasileños. Finalmente, en 1991 se organizó la Central Indígena de la Región Amazónica de Bolivia (Cirabo), con 80 comunidades de seis pueblos indígenas afiliados. Sin embargo, en esas instancias, y con una mirada diferenciada de la de las organizaciones campesinas, fueron reacios a coordinar acciones de reivindicación.

Desde 1995, la dirigencia campesina y las comunidades campesinas de las diferentes provincias se armaron de más coraje para tomar acciones de control e inspeccionar el bosque, defender y denunciar la explotación de maderas preciosas por empresas madereras, por súbditos brasileiros y peruanos en complicidad con algunos bolivianos. También participaron en incautaciones y decomisos de equipos motorizados. Se presentaron formalmente las denuncias a la Superintendencia Forestal, a los medios de prensa y a las organizaciones ambientales, muchas veces con infructuosos resultados a causa de la mala administración de las autoridades correspondientes. Por otro lado, frecuentemente se elevaron informes a la Prefectura y a la Cancillería, exigiéndose que de una vez se frenaran los hechos contra el patrimonio y la soberanía nacional.

.....
campesinos, proceso que en 1979 desembocó en la fundación de una estructura sindical independiente, la CSUTCB [*Nota de los editores*].

La promulgación de la Ley Forestal y de la Ley del Servicio Nacional de Reforma Agraria (Ley INRA)⁶ de 1996 (que estipula la distribución gratuita de tierras a favor de las comunidades indígenas y campesinas en forma colectiva, con el fin de limitar la especulación de tierras, su venta ilícita, la transferencia a terceros y el incumplimiento de la función social) otorgan reconocimiento a las comunidades indígenas y campesinas, visibilizando a las que asumen gradualmente un rol protagónico en la demanda sobre la tenencia de la tierra como base reivindicativa. Sin embargo, estas normativas no reconocen las particularidades de la región amazónica. Más bien, cuentan con una mirada más occidental, es decir, de altiplano y valle, pero no de tierras bajas como base de reconocimiento real de la región y de la idiosincrasia de su población. Frente a ello, se elaboró el primer pliego petitorio para la Dirección Departamental del Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA), pidiendo que se organice el Consejo Agrario Departamental en Pando, así como el inmediato saneamiento de las tierras respetando usos y costumbres, con dotación de 500 hectáreas de tierra por familia, por ser la Amazonía una región eminentemente habitada por pobladores con tradición extractivista-recolectora de productos forestales, población que tradicionalmente se relaciona en armonía y respetando el bosque. Finalmente, se consideró primordial la búsqueda de financiamiento para el desarrollo del proceso de saneamiento de las tierras de Pando.

El 6 de octubre de 1999, el gobierno de Hugo Bánzer promulgó el Decreto Supremo N° 25532, con el cual se dotó de 3.5 millones de hectáreas de tierras en calidad de “concesiones forestales” a 200 barraqueros. Entre los beneficiarios se encontraban empresarios, diputados, senadores, ministros de Estado, en desmedro de los pueblos indígenas y de los campesinos de 468 comunidades. El Director Nacional del INRA justificó el decreto como “válvula de

6 Siempre que el texto se refiera a la “Ley INRA”, debe entenderse la Ley Forestal N° 1700 del 12 de julio de 1996, el Reglamento de la Ley Forestal aprobado mediante D.S. N° 24453 del 21 de diciembre de 1996, y la Ley del Servicio Nacional de Reforma Agraria N° 1715 del 18 de octubre de 1996 [*Nota de los editores*].

escape” para liberar al Estado de las presiones de los barraqueros, posición que fue rotundamente rechazada por los campesinos. Éstos más bien promovían inseguridad jurídica, desalojo a campesinos e indígenas de sus tierras, y una legalización del latifundio. Ante este panorama, las comunidades campesinas e indígenas del departamento de Pando y de la Provincia Vaca Díez del Beni exigieron a la Dirección Nacional de Reforma Agraria declarar una inmovilización de sus tierras para resguardar sus derechos mientras se iniciara el saneamiento.

En abril del año 2000, las organizaciones indígenas y campesinas lanzaron su “Manifiesto Indígena y Campesino por Tierra, el Territorio y los Recursos Naturales”, y anunciaron al gobierno que iniciarían la III Marcha de los movimientos indígenas y campesinos en caso de que no se diera solución a sus demandas. El manifiesto de las organizaciones indígenas y campesinas reivindica la reforma de la Constitución Política del Estado, la creación del Régimen Indígena que contenga asuntos económicos, culturales, políticos, sociales y territoriales, gozar de autonomía de gestión, y de derecho exclusivo sobre los recursos naturales renovables. Se demanda, además, que se establezcan circunscripciones electorales para elegir a diputados campesinos e indígenas, y que los partidos políticos no sean la única forma de acceso a la representación pública, sino que se reconozca a las organizaciones sociales y movimientos independientes. Finalmente, las organizaciones plantearon también la aprobación de la Ley de Agua y de la Ley de Conservación de la Biodiversidad en términos de consulta y consenso con los movimientos indígenas y campesinos, la entrega de títulos ejecutoriales definitivos a las Tierras Comunitarias de Origen (TCO), a propiedades comunitarias que han concluido el proceso de saneamiento, respetando las superficies demandadas, y la continuación del proceso de saneamiento y titulación.

Después de que el gobierno de Hugo Banzer se negara a cumplir con la plataforma de 31 demandas que se le hizo llegar el 28 de junio de 2000, desde la ciudad de Cobija se inició la III Marcha de Organizaciones Indígenas y Campesinas del Oriente, Chaco y Amazonía. Después de 15 días de marcha en intenso frío, el 15 de julio 1 800 marchistas lograron acuerdos concretos sobre las prin-

cipales demandas de los 31 puntos de la plataforma y solicitaron a la Iglesia, a la Defensoría del Pueblo y a la Comisión de Derechos Humanos que verificaran el cumplimiento de los acuerdos. Entre los puntos que benefician a la Amazonía, estaban la abrogación del Decreto Supremo 25532, la dotación de 500 hectáreas por familia extractivista (recolectores de castaña) y el inicio del saneamiento simple de oficio de tierras en la región amazónica. Los empresarios forestales y barraqueros, por su lado, desinformaron y amenazaron con suspender la zafra de la castaña de la próxima gestión y emprender movilizaciones junto a miles de zafreiros. A pesar de los problemas, la región amazónica ha iniciado un proceso de democratización del acceso a los recursos naturales del bosque, a la propiedad de la tierra, a la participación política y a iniciativas productivas campesinas e indígenas.

En 2002, se planteó la creación del Bloque de Organizaciones Campesinas e Indígenas del Norte Amazónico de Bolivia (BOCINAB), como un espacio de encuentro y posicionamiento de las organizaciones del norte de Bolivia en su conjunto, cuyos planteamientos reivindicativos iniciales fueron la consolidación del territorio indígena-campesino, la exigencia de auditorías forestales a las 19 concesiones forestales que se encuentran en el departamento de Pando con participación social, la no promulgación de ninguna norma técnica mientras no concluyera el saneamiento de tierras, y ser parte de la Asamblea Constituyente. No obstante, los conflictos alrededor de la tierra persistían. Desde el Estado, la respuesta fue buscar un espacio de diálogo para concertar propuestas a la reforma de la Ley INRA. Uno de los objetivos era la consolidación y culminación del proceso de saneamiento, evitando los enfrentamientos. No se logró alcanzar el objetivo, por el contrario, el proceso de saneamiento se paralizó desde 2003 hasta 2006, y varias medidas tomadas por el Estado afectaron a los campesinos e indígenas.

SITUACIÓN DE LAS ORGANIZACIONES SOCIALES DESPUÉS DE QUE EVO SUBE AL PODER

En 2005, las organizaciones campesinas de Pando condicionaron a la autoridad del INRA para que revisara la situación de los pre-

dios privados que, como parte del proceso de saneamiento, tuvieron acciones de impugnación por parte de los mismos propietarios privados. Se realizaron peritajes en el campo; pero luego, aduciendo problemas climáticos, se anunció la desaparición de la información. Así se retomó el proceso de saneamiento, con muchas observaciones y cuestionamientos por dar ventaja a predios privados, en los que se aplicó la rotación o préstamos de ganado para justificar la propiedad del área detentada.

A finales de 2005, Juan Evo Morales Ayma alcanza su victoria electoral con 53.7% de los votos. Después de más de 50 años, un partido político alcanza la mayoría absoluta en comicios nacionales. Su subida a la primera magistratura tuvo gran aceptación y generó un sentimiento de fortalecimiento en las bases campesinas e indígenas. En gran medida confiaban en obtener respuestas a sus demandas reivindicativas. Con todo, no es sino hasta 2007 que con el apoyo de instituciones amigas a las organizaciones sociales se avanzó considerablemente con el proceso de saneamiento de tierras, el cual culminó en 2008 en Pando. Sin embargo, se han multiplicado de manera exponencial las denuncias en asuntos agrarios (avasallamientos, invasiones, sobreposiciones, venta ilegal de parcelas, etcétera), forestales (corte ilegal de madera, invasión a zona castañera comunal, dirigentes comprometidos en la venta de madera, en desmontes ilegales, desmontes en áreas comunales, devoluciones de madera decomisada, etcétera) y por violaciones de los derechos humanos (atropellos a campesinos por dirigentes políticos, violencia interna, avasallamientos a las organizaciones de base, etcétera), así como creación de organizaciones paralelas.

LA VIOLENCIA HACIA MILITANTES AUTONOMISTAS Y LA MASACRE CAMPESINA DEL 11 DE SEPTIEMBRE

Además, como resultado de desaciertos de los gobiernos central y departamental, se suscitaron frecuentes movilizaciones, muchas de ellas con violencia, como es el caso del 11 de septiembre de 2008.

Desde 2006 en Cobija, la oposición encabezada por el prefecto Leopoldo Fernández reaccionó negativamente ante el ascenso de Evo Morales al gobierno. En contraposición, ejecutó diferen-

tes estrategias: organizó diversas direcciones dependientes de la Prefectura para aplicar políticas contrarias al gobierno, firmó convenios con instituciones privadas que rechazaban al gobierno, creó organizaciones paralelas a las organizaciones sociales ya establecidas, organizó grupos de choque mimetizados en el Servicio Departamental de Caminos (Sedcam) y de Seguridad Ciudadana, e hizo uso de la prebenda para sumar militantes.

En noviembre de 2007, el Comité Cívico de Pando con apoyo de la Prefectura promovió un paro cívico de 48 horas con el fin de reclamar los recursos del Impuesto Directo a los Hidrocarburos (IDH) para el departamento, de establecer la vigencia de la autonomía departamental y rechazar la promulgación de la nueva Constitución Política del Estado. Los grupos de choque del apócrifo Comité Cívico atropellaron violentamente a pequeñas tiendas comerciales, a taxistas, a peatones y a la radioemisora Digital. Bloquearon diversas arterias de la ciudad de Cobija con vehículos de la Prefectura y con maquinaria pesada del Sedcam. Los atropellos continuaron durante varios días: una turba de iracundos quemó la casa del senador Abraham Cuellar, en represalia por votar en el Congreso a favor de la Renta Dignidad y de la modificación de la Ley de Convocatoria de la Asamblea Constituyente. Y una marcha de protesta en contra de la violencia fue atacada con gases lacrimógenos y petardos, mientras los asistentes fueron golpeados y amenazados de muerte.

Cuando en junio de 2008 las autoridades departamentales pretendieron realizar un ilegal referéndum para legitimar su proyecto de autonomía, había mucha preocupación en las comunidades campesinas, pues el Estatuto Autonómico de Pando, elaborado por la élite regional en alianza con poderosos grupos de derecha de Santa Cruz, planteaba tuición al Prefecto para controlar de manera absoluta las tierras, el bosque y regular el uso de los recursos naturales, en contraposición con lo establecido constitucionalmente. Ante ello, desde las comunidades campesinas del municipio de Filadelfia, se rechazó dicho referéndum, declarándose en estado de emergencia. Se resolvió bloquear caminos y quemar las ánforas, y pedir a todas las provincias y municipios del depar-

tamento que se sumaran de manera disciplinada a estas medidas, lo cual quedó focalizado en dicho municipio.

En las siguientes semanas los conflictos fueron en aumento. El 4 de septiembre, la federación campesina paralela y funcionarios de la Prefectura irrumpieron violentamente en las dependencias del INRA del departamento, argumentando que las custodiarían hasta la restitución del IDH, la distribución de tierras fiscales por el gobernador y la vigencia plena de la autonomía. Un día después, tomaron la Superintendencia Forestal de Pando. Por su parte, la Federación de Juntas Vecinales, también paralela, aliada de la Prefectura y del Comité Cívico, saqueó, destrozó y quemó los predios de la Administradora Boliviana de Caminos (ABC).

El 10, una buena cantidad de funcionarios de la Prefectura, del Comité Cívico y del Sedcam se había movilizado con maquinaria pesada a fin de preparar las emboscadas a los campesinos que se trasladaban por la carretera Puerto Rico-El Porvenir para participar en el ampliado convocado por la Federación Campesina de Pando en Cobija; para evitar el paso de los campesinos, cavaron dos zanjas de dos metros de profundidad en las carreteras que convergen en El Porvenir (Tres Barracas y Cachuelita Bajo-camino a Filadelfia).

El 11 de septiembre de 2008, a las tres de la madrugada, las *movilidades*⁷ con dirigentes y campesinos de base que se movían desde Puerto Rico hacia Cobija, fueron violentamente interceptadas por los grupos de choque de la Prefectura, del Comité Cívico y del Sedcam, que con gases lacrimógenos y petardos los hicieron retroceder. Por la balacera, los campesinos se desbandaron y corrieron huyendo por el monte; ya, a unos seis kilómetros por la carretera, debido al cansancio muchos intentaron refugiarse en la hacienda de un político de la región (Chiquitún Becerra), lugar del cual fueron rechazados. Aproximadamente al amanecer y frente a las continuas agresiones, los campesinos decidieron defenderse, logrando hacer retroceder a los agresores hasta la comunidad campesina de Tres Barracas.

7 Transporte colectivo [Nota de los editores].

Por su parte, un segundo contingente de campesinos proveniente de Filadelfia, enterado de la situación de sus compañeros que venían de Puerto Rico, decide partir a su encuentro para defenderlos de los agresores. Con esta situación, mujeres y hombres tuvieron que dejar su tractor y una camioneta en la carretera para continuar a pie desde Tres Barracas hacia El Porvenir, trayecto en el que se suscitó la muerte del ingeniero Oshiro, pretexto suficiente para iniciar las agresiones con armas de fuego en contra de los campesinos, hiriendo de bala a cuatro compañeros, a tres de ellos en la cabeza y a uno en la pierna.

Al entrar al poblado de El Porvenir, ya se encontraban atrincherados muchos que eran parte del grupo de choque, así se intensificó la persecución a los campesinos con volquetas del Sedcam y gente armada; aproximadamente a las 9:30 am, llegaron de Cobija diez movilidades del Sedcam con hombres armados, sicarios del prefecto Leopoldo Fernández, quienes distribuyeron armas al grupo de choque que allí se encontraba: poco tiempo después empezó una nueva balacera con armas de grueso calibre, varios campesinos entre hombres jóvenes, ancianos, mujeres, niñas y niños indefensos, ante tal nivel de agresión, desesperados se lanzaron al río Tahuamanu, logrando muchos de ellos pasar para internarse en el bosque, mientras otros fueron acribillados en el agua; los sicarios⁸ disparaban desde diferentes ángulos desde la ribera del río. Sin embargo, otro grupo de choque, que se encontraba cerca del recinto militar de la Naval, disparó a los que lograban llegar a la otra banda del río.

Paralelamente, otros campesinos que huyeron a viviendas privadas buscando socorro y refugio fueron perseguidos por otra parte del grupo armado; estas personas invadieron los domicilios privados hasta encontrar a quienes escapaban, acribillándolos de forma inmediata. Otros más, desesperados por garantizar su vida y la de sus pequeños hijos inocentes lograron escapar hacia sus comunidades, hacia el monte e incluso otros lograron llegar hasta

8 Muchos narcotraficantes armados peruanos y brasileños tenían la misión de cerrar las calles; aliados a la Prefectura hirieron a los campesinos como parte del grupo de choque.

Cobija. El 11 de septiembre de 2008 dejó un saldo de 17 muertos, 32 heridos, 65 desaparecidos y 15 imputados injustamente de promover la acción armada.

Al día siguiente, 12 de septiembre, a las cuatro de la mañana, cuando la gente velaba a sus muertos, los cívicos incendiaron la Alcaldía Municipal de Filadelfia, felizmente sin daños personales, aunque mucha gente que se dirigía al ampliado perdió sus pertenencias que había dejado en los predios de la Alcaldía. A pesar de la declaración de estado de sitio en el departamento de Pando aplicada por el gobierno nacional, la violencia continuó en Cobija con el asalto, saqueo y quema de tiendas comerciales de propietarios del occidente de Bolivia. Hasta la actualidad, la intromisión sutil de los militantes de Leopoldo Fernández en diversos niveles de las estructuras de decisión política, mantiene a las organizaciones sociales confundidas y amedrentadas por las constantes amenazas.

LAS ORGANIZACIONES SOCIALES FRENTE AL GOBIERNO DE EVO MORALES

La convocatoria a la Asamblea Constituyente en 2006, como instancia de reconfiguración del Estado nacional, fue una de las acciones del gobierno de Evo Morales acogida por las organizaciones sociales del país. Esta construcción de espacios de participación, generó sentimientos de inclusión y esperanza para las organizaciones sociales campesinas e indígenas. Pues los campesinos consideran que la nueva Constitución Política del Estado (CPE) y la Asamblea Legislativa Plurinacional (ALP) son reformas jurídicas y políticas esenciales en la articulación plurinacional en Bolivia, como manda aquella Carta Magna.

La Constitución está marcada por el reconocimiento de la diversidad étnica, cultural y jurídica del país, por la búsqueda de mecanismos de inclusión social de campesinos e indígenas y por la necesidad de impulsar reformas institucionales (luchas contra la corrupción, reforma policial, judicial, educativa, equidad de género, territorial y parlamentaria). Con la nueva Constitución vigente desde febrero de 2009, las autonomías que serán aplicadas

involucran la elección directa de las autoridades por los ciudadanos, y recibirán del Estado competencias ejecutivas, atribuciones normativas, administrativas y los recursos económicos necesarios para su funcionamiento. Dentro de la autonomía originaria indígena campesina, las autoridades serán elegidas de acuerdo a los usos y costumbres que proponen en cada territorio.

Es verdad que la Ley Fundamental contiene normas que se adelantan a los hechos, como que la máxima extensión de la propiedad agraria en Bolivia, por mandato constitucional, no debe ser mayor de 5 000 hectáreas, lo cual no quiere decir que dejaron de existir predios agroganaderos mayores en extensión a ese tamaño. Esa realidad no invalida la nueva CPE, ni en su forma, ni en su contenido. Más bien, indica que la norma esencial citada es a la vez un programa de acción gubernamental, operación que se espera que constituya un avance en el camino de consolidar la organización del Estado plurinacional. No se prevén cambios a corto plazo en el modelo de desarrollo productivo; la producción continúa siendo capitalista, atrasada y dependiente. Pero están presentes las propuestas para vivir bien del gobierno, las que si se ejecutan reforzarán las reformas avanzadas.

Pero pasa el tiempo, y los pueblos indígenas y campesinos aún esperan del gobierno de Evo Morales la implementación de acciones que respondan a todas sus reivindicaciones, al amparo de la nueva CPE surgida de la Asamblea Constituyente Plurinacional, la cual pretende superar la exclusión y cerrar la brecha con la redistribución justa de las riquezas. Pues el Estado reconoce 36 nacionalidades, y los indígenas tienen el reto de consolidar sus territorios, pero aún la fundación de la Bolivia Plurinacional no se concreta y es sobredimensionada por una parte de los bolivianos.

Para el Estado plurinacional, la comunidad indígena campesina es el “sujeto principal de la revolución democrática cultural”; sin embargo, la economía individual prima sobre la economía colectiva. El Estado afirma que “para demostrar en la práctica que lo colectivo es mejor que lo individual se necesita tiempo. Mientras tanto, tenemos que impulsar el fortalecimiento económico desde el Estado para generar excedentes que nos permitan apoyar a la producción comunitaria”. En cambio, la Empresa Boliviana de la Al-

mendra (EBA)⁹ perjudica a las organizaciones económicas campesinas en la comercialización de la castaña y otros productos, ya que monopoliza el rubro y asume un rol de revendedor a los privados.

El reconocimiento de la Amazonía en la nueva CPE ha sido bien acogido desde las organizaciones campesinas e indígenas; sin embargo, aún no hay avances, sólo debates y discusiones sobre propuestas de políticas relacionadas con el cuidado, la conservación, el reparo y la preservación de la región, contemplando básicamente su capacidad y fragilidad. No es suficiente, evidentemente, porque no hay voluntad para implementar un modelo de desarrollo adecuado a la región, ya que el Estado como tal impulsa políticas que ponen en riesgo su equilibrio y su sostenibilidad. El gobierno de Bolivia, interesado en explotar los recursos naturales de la Amazonía (castaña, madera, oro, goma y otros productos) promueve abiertamente la construcción de corredores carreteros, hidroeléctricas y grandes plataformas exportadoras de energía contemplados en la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana (IIRSA), la columna vertebral del libre comercio neoliberal en Sudamérica. El gobierno boliviano y Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos¹⁰ (YPFB) pusieron a disposición de empresas brasileñas, en particular de Petrobras, áreas de exploración hidrocarburíferas. En la etapa posneoliberal, el Estado boliviano se endeudó con el brasileño Banco Nacional de Desarrollo Económico y Social (BNDES) para construir megainfraestructuras hidroeléctricas, subordinadas a las necesidades del capital brasileño, sin la consulta previa a la población amazónica, así como sin la mínima consideración de los impactos socioambientales. El gobierno pretende desarrollar dudosos patrones económicos, vulnerando los derechos reconocidos en la normativa

9 La EBA fue fundada por el gobierno boliviano en 2009, buscando de esta manera controlar la comercialización de la “nuez amazónica” o castaña. La crítica de los autores se refiere a que debido a que la EBA compra el producto a los campesinos extractivistas de la región amazónica, muchos de ellos dejaron de colaborar con las cooperativas campesinas organizadas por los sindicatos, llevándolas al borde de la quiebra [*Nota de los editores*].

10 Empresa pública boliviana que controla la exploración, producción, transporte y refinamiento de los hidrocarburos del país [*Nota de los editores*].

internacional, así como en la CPE, manteniendo el patrón económico tradicional de los gobiernos derechistas como exportadores de bienes primarios, aumentando los ingresos estatales, para consolidar el “capitalismo andino” y avanzar hacia el “socialismo comunitario” en varias décadas o quizás siglos.

Se habla de la unidad de los bolivianos para impulsar los cambios, pero no es más que la aplicación de un modelo etnocentrista occidental. Los trabajadores amazónicos no pueden unirse con el latifundismo improductivo, precisamente por los intereses opuestos e irreconciliables, realidad que aún lastima debido a los problemas por resolver. Sin embargo, sí creemos en una unidad ampliada con los pueblos campesinos e indígenas de las tierras bajas y altas. Quizá esa unidad popular, nacional, consiga alianzas con aquellos empresarios que consigan realizar sus intereses sin lesionar los intereses del pueblo, aunque sean pocos.

CONSIDERACIONES SOBRE LA SITUACIÓN ACTUAL

Shirley Segovia, ex dirigente de la Federación Bartolina Sisa y secretaria ejecutiva del Comité *Ad-hoc* de 2010, valora la etapa actual señalando que:

Las organizaciones se han debilitado frente a sus bases, pero frente al Estado son perro fiel. Para el Estado la Federación Campesina en sí no es nada, están tratando de pelearse con las organizaciones y no hay consulta sobre los trabajos que se quieren hacer en la región. Sólo se articulan con las cabezas de las organizaciones, tanto campesinas como indígenas, y lo hacen con las dos federaciones, la mixta y las Bartolinas, no están separando lo político de lo reivindicativo, que es el rol de la organización. ¡Lo que hemos trabajado para que este MAS llegue al poder! Pero el MAS no ve que debe consultarnos para desarrollar la ejecución de megaproyectos. Hay posibilidades de cambiar este departamento sin mirar a los megaproyectos, pero sólo se ven los grandes intereses de los grandes. Evo, cuando expulsó al embajador de Estados Unidos (en 2008), hizo sólo *show*, porque nada ha cambiado

en beneficio del sector campesino, lo que se ganó, se perdió. Se volcó hacia el neoliberalismo, y no como promovía hacia el socialismo. Pues las actitudes son más bien contrarias. Eso es el poder, porque la Federación Campesina tuvo un poder muy fuerte, solo que no supo definir con quienes se estaba rodeando: con caras de MASISTAS. Con tristeza miro a las dos federaciones campesinas, nos dimos un baldazo de agua fría con lo que vemos.

Sostenemos que, primero, las estructuras organizativas departamentales han decaído, tanto en la federación mixta como en la de mujeres, y con ello, la identidad de ser campesinos del departamento de Pando. Y segundo, por no tener esa identidad, la mayoría de los campesinos no conoce los principios del sindicalismo, el sentido de solidaridad para sentarse y tener la noción de promover políticas públicas desde las mismas organizaciones. Las estructuras de poder del Estado han aprovechado estas debilidades y han definido que el Estado es como el papá para delinear lo que se hará. Las dos organizaciones de base deben ser quienes proponen, pero no se acepta o no se les permite ponerle el hombro a la organización.

Lo que consolida el fracaso es que las organizaciones no tienen la capacidad de mirar una alianza estratégica con los hermanos indígenas para coadyuvar a una salida y encarar estas políticas contrarias a las organizaciones del país. Se opera con un discurso de desarrollo para un grupo, en desmedro de los beneficios sociales para el pueblo. Porque cuando vemos las políticas en relación a la tenencia de la tierra, el Estado está queriendo otorgarle a los de siempre, bajo la figura de “concesión”, porque la organización campesina no sabe exigir una propuesta de redefinición de la política, entonces el Estado define. Es lo mismo con la carretera que quieren construir a través del TIPNIS: el Estado está violentando a las organizaciones indígenas, desde la fuerza pública, violando los derechos con una política energética que no es en beneficio de los bolivianos, sino que en realidad es en beneficio de los extranjeros, y no se visibiliza qué beneficio tendría para la población de Pando y de Bolivia.

Esto refleja el fracaso de la organización, y esto demuestra interés personal y no los derechos que rezan en la CPE. Y el derecho a la consulta, todo lo que se logró en base a la lucha campesina indígena, así como el reconocimiento del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), ¿dónde está? La organización campesina tiene una crisis muy seria, ya que el momento propicio de construcción de un país democrático, con base en la solidaridad y la reciprocidad, no se está cumpliendo, por la no identificación con la región.

Pensamos que todo tiene sentido porque el Estado está siendo administrado por la derecha. Eso lo hemos visto desde 2006, con todas las políticas hasta la fecha: cuando se dijo “nacionalizamos los hidrocarburos”, ¿qué pasó? Asimismo, ¿qué pasó con las empresas del Estado?, ¿qué pasó con la EBA? Se ha destruido a las Organizaciones Económicas Campesinas Agropecuarias, y fortalecido a los de siempre.

AÚN SEGUIMOS SIENDO ESPERANZA

*Marlon Santi**

Voy a enfocar un tema relevante: las esperanzas y propuestas del movimiento indígena que se han venido planteando históricamente desde que nuestra estructura de pueblos originarios fue desbaratada con la llegada de la Colonia y la imposición de las repúblicas. Los pueblos indígenas o las naciones originarias en Ecuador tienen una estructura organizativa que se basa en lo común o en lo comunitario; el pensamiento es comunitario: nada es propiedad de nadie. Eso eran los grandes *ayllus*, las grandes confederaciones tanto en la región amazónica como en la sierra y también en la región costeña. Cuando la llegada de los españoles ya había estructuras organizativas y tenían una estructura jurídica que manejaban dichas organizaciones. Luego, ¿qué pasa en la época republicana, cuando llega la República hace 180 años? Los pueblos indígenas no somos tomados en cuenta, participamos en la revuelta de la independencia, pero los patrones sólo cambian de nombre y la marginalización de los pueblos indígenas continúa. Continúa el esclavismo, la tenencia de tierras en manos de los poderes económicos que la acapararon.

Para ser un ciudadano ecuatoriano, hace 180 años un hombre debía tener al menos cuarenta esclavos y un terraje de cien mil hectáreas. Si no tenía eso, el indígena simplemente era el *huasipunguero*,¹ el obrero, el esclavo. Por eso en la vida republicana el Estado

* Indígena sarayacu nacido en la provincia de Pastaza, Ecuador. Presidente de la Conaie de 2008 a 2011. Encabezó la lucha anti-petrolera en Ecuador.

1 *Huasipungo* es la parcela de tierra que recibe para su usufructo el campesino siervo a cambio de un conjunto de servicios que pueden incluir obligaciones para toda la familia. Nótese que nombrar *huasipungo* al solar campesino incorpora y afirma la trama servil. También puede entenderse como peón aca-sillado en otros lugares del continente. La palabra *huasipungo* está compuesta

de Ecuador se consolida o se conforma sin los pueblos indígenas; y desde allí nace el reclamo del movimiento indígena de participar en la vida democrática, en la vida republicana. Cuando Fernando Daquilema hizo su levantamiento en Riobamba, en tiempos de García Moreno, fue justamente para reclamar la devolución de las tierras y la libertad de los esclavos y de los *huasipungueros*. Se produce allí la primera revuelta y se plantea también que los pueblos indígenas tengan las mismas condiciones justas y equitativas como cualquier ciudadano. Como en todas las revueltas, quedó claro que la cabeza es la que tiene que dolorosamente desaparecer: Daquilema fue acribillado. Pero las cosas no quedaron allí. En la década de 1970, renace nuevamente el planteamiento de un Estado plurinacional que va madurando en las décadas de 1980 y 1990; sobre todo durante el gran levantamiento del *Inti Raymi*² del movimiento indígena ecuatoriano.

Así, la Conaie plantea la construcción de un Estado plurinacional, lo cual en la década de 1990 era visto por los poderes del país como algo utópico, como una novelería. Sin embargo, para los pueblos indígenas el Estado plurinacional representa una esperanza total de cambio y de transformación social en la República constituida sin nosotros.

Con un gran levantamiento se presentó esta propuesta. ¿Qué significó para nosotros el planteamiento del Estado plurinacional? El Estado plurinacional implica una transformación total de una república desigual, de una república que ve a otros colectivos como fenómenos independientes o que estorban al neoliberalismo; en este caso a los pueblos indígenas. Cuando planteamos el Estado plurinacional, dijimos al Estado que todos los ciudadanos ecuatorianos indígenas, negros, mestizos, *cholos*,³ etcétera, somos

por dos palabras quichuas: *huasi* (casa) y *pungu* (puerta); tradicionalmente aludía al indio encomendado que cuidaba la casa del español. Su acepción actual en Ecuador puede ser más amplia. Véase artículo de Bretón en este volumen, en particular su nota al pie número 10 [*Nota de los editores*].

- 2 Fiesta de año nuevo andino que se celebra el 21 de junio, día del solsticio de invierno en el Cono Sur [*Nota de los editores*].
- 3 En los países andinos el mestizo está más cercano a la cultura criolla y el *cholo* es el nombre despectivo dado a un indio mestizado aunque culturalmente

iguales y que esa igualdad forma esta república que es única. El Estado plurinacional también implica que los pueblos originarios después de haber sido despojados de nuestra identidad, forma de organización, formas de gobierno y territorios estamos reclamando que el Estado, por primera vez en la historia, devuelva ese apellido, ese nombre que se llamó libertad, identidad, cultura y territorio; que lo devuelva a nosotros, los pueblos indígenas.

Sin embargo, todo esto está atrapado por el poder; y claro, ellos se niegan. En 1990 lo niegan, en la Constituyente de 1998 lo niegan. De todos modos nacen nuevas esperanzas y allí está el proceso de la Revolución Ciudadana, que acoge esta propuesta como algo nuevo para Ecuador, planteando cambios para el país al mando de Rafael Correa. Así, el Estado plurinacional que se promueve en 2008 es un planteamiento del movimiento indígena para una transformación de fondo; no como lo plantearon y como lo acogieron en la Asamblea Constituyente de 2008. Nosotros creímos que este gobernante o la nueva estructura de la nación iban a cambiar; tuvimos esperanzas como en todo el país. No me da vergüenza decir que el movimiento indígena apoyó la propuesta política de Alianza País. Sin embargo, en la Asamblea Nacional de 2008 ya tuvimos algún tropezón cuando promulgábamos la igualdad, el respeto, la reciprocidad, el reconocimiento a las naciones originarias, ya salían los *peros*.

La oligarquía de Ecuador decía: “¿cómo vamos a dar administración territorial a los indígenas?, ¿cómo vamos a consultar a los indígenas sobre los temas de minería, hidrocarburos, biodiversidad? ¡No, esos son decisiones del Estado ecuatoriano!” De ahí el movimiento indígena plantea: “¿Y quién es el Estado ecuatoriano?”, es decir, ¿nosotros somos parte o estamos fuera del Estado ecuatoriano?” En ese tiempo, decíamos al presidente de la Asamblea Nacional, Alberto Acosta, que nos devuelvan lo que nos han quitado. Fue una dura lucha para conseguir algunos aspectos puntuales; no en lo total, pero con parches se logró en sus términos generales que la actual Constitución recoja, en lo mínimo, las expresiones o las propuestas del movimiento indígena.

.....
más cercano al indio.

El Estado plurinacional, en el transcurso del caminar hacia la aprobación de la nueva ley, de la nueva Constitución, no es lo que nosotros habíamos estado planteando; más bien, simplemente se convirtió en un panfleto, en unas letras que no caracterizan nada más que la continuidad del modelo neoliberal. Por eso los actuales movimientos, el movimiento indígena y muchas organizaciones que apostaron al cambio radical en Ecuador se han apartado de la propuesta política del proceso que el presidente Correa dirige. Muchas organizaciones ecologistas, ambientalistas, de derechos humanos y el movimiento indígena se han apartado del gobierno y nosotros no creemos que en Ecuador haya cambios radicales de profundo significado en la democracia, en la inclusión de los pueblos originarios en la vida democrática. Nosotros analizamos qué está pasando en los países de Latinoamérica en los actuales momentos. ¿Qué está pasando en los últimos años de la “gobernanza” de la famosa Revolución Ciudadana? En muchos países, cuando nos preguntan y alaban, diciendo que Ecuador está en plena transformación y que la Revolución Ciudadana es un apogeo de cambio; nosotros tenemos que decir: “No compañeros profesores, no compañeros estudiantes”.

En Ecuador no hay ningún cambio que se haya hecho durante la famosa era de la Revolución Ciudadana. Absolutamente nada. El proceso neoliberal se ha plasmado más y nosotros preguntamos por qué. El círculo gubernamental que ahora dirige al país está formado por quienes gobernaron o quienes estuvieron con gobiernos neoliberales de la extrema derecha y, para ellos, escuchar del movimiento indígena es terror. ¡Hasta nos califican diciendo: “pintados así en sus caras no dejan desarrollar el país, indígenas infantiles!” Por eso nosotros hemos dicho: “Sin los pueblos indígenas la resistencia se vuelve débil”, y por eso los pueblos indígenas, las naciones originarias, vamos a reactivarnos nuevamente para plantear y exigir el nuevo modelo que esperamos, el nuevo modelo que habíamos *esperanzado* tanto, el *Sumaj Kausay*, el Estado plurinacional, el derecho con una premisa real de respeto del hombre al hombre y del hombre hacia la Madre Tierra o la *Pachamama*. Pero esto cada vez se vuelve más problemático en la nación: han habido muchas revueltas, procesos de movilización, marchas,

pero ahora las marchas y el derecho a la resistencia están siendo considerados como sabotaje y terrorismo. Entonces las protestas sociales ahora tienen otra connotación, de condena.

En todo este proceso de la Revolución Ciudadana, 204 dirigentes somos perseguidos por el solo hecho de reclamar un derecho que nos asiste, un derecho de decir que en nuestro territorio, por favor Señor Presidente, consúltenos. Usted no puede seguir haciendo megaproyectos, no puede ir a hacer un proyecto minero a gran escala sin consultar a los pueblos que van a ser afectados o cuando el derecho de la futura generación va a ser afectado. Eso, consúltenos. Resulta, sin embargo, que el actual presidente ha centralizado más el poder: lo que él dice es lo único que vale, es la palabra suprema, lo que él no dice es lo que no vale. Y si alguien tiene otro pensamiento distinto del que propone el presidente, la atención es nula. Por eso hay una separación grande entre el régimen y las masas, y las organizaciones sociales. Y todo esto concuerda con lo que está pasando en Bolivia. Los grandes poderes del país, los grandes poderes transnacionales están atrás de los recursos naturales, están atrás de los territorios indígenas. Por desgracia o por maldición de Dios o por bendición de Dios, justo en territorios indígenas está la mayor parte de las riquezas naturales: el agua, los minerales, el petróleo, la biodiversidad, el bosque, etcétera. Es a la codicia a la que el gobernante apoya.

Tenemos el proyecto Manta-Manaos, que es un megaproyecto grandísimo que conecta a Ecuador con Brasil, y también con Japón y otros países. El Estado plurinacional, a la vista de nosotros, de los pueblos indígenas, de modo camuflado ha hecho leyes que afectan y vulneran derechos indígenas, derechos territoriales y el derecho de la Madre Tierra. Una de las leyes que contradice la Constitución es la Ley de Minería que promulgaron en 2009, entregando abiertamente los territorios de la nación a empresas transnacionales mineras canadienses, japonesas y norteamericanas. Esa es la triste realidad de Ecuador: no concuerdan las leyes con la Constitución y, todavía peor, la participación ciudadana, nuestra participación en la construcción de las nuevas leyes es nula, la decisión ha quedado en las manos del régimen o de algún

ministerio y después de que cada cosa es aprobada, nosotros tenemos que cumplir esa decisión, esté bien o esté mal hecha la ley.

Para nosotros es triste venir a hablar de estos temas. Hablamos de una propuesta que nace en el movimiento indígena y que aparenta ser acogida por el actual presidente de la República, pero sólo para engañar a los pueblos originarios y a las organizaciones sociales. En el fondo, la Revolución Ciudadana lo que ha hecho es que continúe la gran noche neoliberal y que los poderes económicos del país y de las empresas transnacionales continúen rifándose la soberanía de la nación y los territorios indígenas. Cabe destacar, de todas maneras, que el movimiento indígena plantea que hay logros que se pueden llegar a alcanzar. No hay que quedarse callado. Planteamos la reagrupación con otros sectores sociales, de masas comunales, barrios y también de organizaciones indígenas a nivel de las tres regiones –sierra, costa y selva– para exigir con movilizaciones lo que ya está dicho en la Constitución. También mantenemos nuestra propuesta original de cambio verdadero en el país y la aplicación transversal del Estado plurinacional hacia los pueblos indígenas y hacia la sociedad civil.

Resumiendo para finalizar, en los actuales momentos no creemos que habrá cambios. La ruta de la Alianza País es derechista, es neoliberal. La propuesta original del movimiento indígena nacida en la década de 1990 está marginada y la protesta social es criminalizada. Frente a eso la lucha continúa y las esperanzas siguen. La construcción de un verdadero Estado plurinacional se logrará desde las masas sociales, las organizaciones indígenas, los sindicatos y quienes estamos y pensamos en un país distinto, en un país plural, en un país que respete la diversidad cultural, la diversidad de pensamiento y que respete los derechos colectivos de los pueblos y naciones originarias. Creo que con esto resumo todo lo que está pasando en Ecuador, las esperanzas se han puesto en el movimiento indígena. Aún seguimos siendo esperanza. Pero no queremos seguir siendo un movimiento que sólo saque a presidentes, queremos plantear nuestra propuesta de un verdadero cambio hacia la nación y hacia Latinoamérica y eso es el *Sumaj Kausay* y el Estado plurinacional.

LA DEFENSA INDÍGENA DE LA PACHAMAMA FRENTE AL MODELO EXTRACTIVISTA DEL GOBIERNO DE CORREA

*Delfin Tenesaca**

Ecuadorunari¹ es una organización regional de la zona andina de Ecuador que tiene 40 años de existencia. Nació un poquito después de la Revolución Cubana, por iniciativa de algunos socialistas con mentalidad occidental, marxista-leninista, y más tarde, recibió también la influencia de la Iglesia progresista después del Concilio Vaticano II.

¿Con qué finalidad nació Ecuadorunari? Nace de una situación compleja. Como todos los pueblos de nacionalidades indígenas hemos vivido en la época colonial, en condiciones de feudalismo, los pueblos indígenas fuimos convertidos en esclavos. Aquí en México no veo a los negros, pero quiero saludar a los hermanos afros que también fueron esclavos. Nosotros también fuimos esclavos, yo todavía me acuerdo. Soy nacido en 1963, y soy hijo de *huasicamas*. *Huasi* significa casa, y *cama* quiere decir encargado, *huasicama* es el sirviente de la hacienda en la casa del patrón. A la edad de cuatro o cinco años, yo era el encargado de sostener el caballo del patrón para que montara en su caballo; y era encargado porque el indio pequeño, el indígena chiquito tiene que servir para algo si quiere sobrevivir, desde esas edades. En 1964, viene la Reforma Agraria, la Iglesia empieza a entregar tierras a los indígenas. El eslogan de que “la tierra es para el que la trabaja”, pero para esto ya habíamos perdido nuestras tierras, nuestros territorios, sobre todo, nuestros recursos. Todo era del patrón, del hacendado, del terrateniente.

Nace la organización por tres cosas. Primero, por la tierra. Segundo, por la dignidad, porque no queremos ser esclavos de nadie,

* Indígena kichwa de Ecuador. Presidente de Ecuadorunari desde 2009.

1 Ecuador Runakunapak Rikcharimuy, “Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Quichua del Ecuador” [*Nota de los editores*].

¿cómo vamos a ser esclavos de alguien? Y tercero, por la libertad: tenemos que pensar libremente, tenemos que vivir libremente, y tenemos el derecho de participar como ciudadanos. Porque hasta esos tiempos el indio era como un animal, el animal no necesita dar opinión política, no necesita pensar económicamente, no necesita participación política, no tiene pensamiento, no tiene ideas, o sea, el indio era considerado así. Por eso no teníamos derecho al voto.

En Ecuador, a nivel nacional hubo cientos de movilizaciones y alzamientos desde la época colonial y durante la republicana. Hemos vivido quizás todo el tiempo luchando, aunque el alzamiento de alcance nacional, el que sonó en el mundo, el que sonó a nivel de América Latina, fue el de 1990. Era la época de Rodrigo Borja, presidente con tinte de izquierda, se llamaba izquierda democrática; era de izquierda, era democracia, pero para la forma de pensar en esa época nosotros no existíamos, no existían pueblos, no existían nacionalidades. Creían todavía lo que algunos de los conquistadores dijeron, “estas son bestias con rostro humano”, y muchos lo siguen pensando hasta ahora.

He visitado hace algunos años Europa y me decían, “bueno, ¿a qué hora llega un indio con plumas y taparrabo?” Esa es la mentalidad que tienen muchos, por cierto. Cuando uno usa sombrero, cuando uno usa poncho, en las oficinas nos dicen, “sácate el sombrero”; o sea, es como minimizar, como considerarnos incivilizados, no racionales, no seres humanos. Esto no ha cambiado absolutamente nada, de una o de otra manera, se mantiene ese sistema de exclusión.

Lo que yo quiero decir es que en Ecuador los *runas*,² seguimos defendiendo la vida. Pero para tener la vida es necesaria la *Pachamama*. Esa es la novedad en nosotros, la defensa de la *Pachamama*. ¿Qué es la *Pachamama*? No es un pedacito de tierra, es todo lo que se

2 *Runa* es el nombre de un ser humano completo en la cultura quechua. En la tradición comunitaria el *runa* sería el sujeto de derechos que es muy distinto al sujeto político ciudadano liberal porque para llegar a ser *runa* hay que ser un ser pleno, esto es, obligado con el resto, responsable de sus actos, etcétera [Nota de los editores].

llama el Universo. La novedad para nosotros, para nuestros pueblos es plantear la preocupación sobre qué va a pasar con el planeta. Y eso es el dolor más fuerte de los grandes empresarios, de los grandes gobernantes en el sistema neoliberal. Ellos lo único que quieren es que desaparezcan los indios para que no estorben allí, porque están defendiendo sus tierras, sus territorios, sus derechos. Y están dolidos porque hicieron la Declaración de las Naciones Unidas, porque hicieron el Convenio 169 de la OIT, porque en Ecuador hubo un levantamiento y propusieron un Estado plurinacional.

Ahora, el gobierno de Rafael Correa aparece para los que están afuera del país como un gobierno progresista, como un gobierno revolucionario, amigo de Hugo Chávez, súper *ñaña*³ de Evo Morales, hijo de Fidel Castro. Se dice todo, pero no tiene nada: ni Fidel, ni Evo, ni Chávez. Más amigo es de Juan Manuel Santos de Colombia. Lo que quiere es desaparecer al movimiento indígena y a los movimientos sociales.

En Ecuador hay 204 hermanos y hermanas presos por haber dicho: “mira, aquí hay agua no pueden construir la ciudad, aquí hay agua no puedes sacar el oro, aquí hay agua no pueden ustedes sacar el cobre”. Los han acusado de criminales, terroristas, obstructores de vías; con juicios penales, con sentencias de ocho a diez años. No me quiero quejar, pero la causa hay que seguirla, soy uno de los enjuiciados también, acusado de terrorista. Entonces, ¿qué significa eso? Los empresarios a nivel mundial, a nivel latinoamericano, han declarado la guerra contra los pueblos indígenas. Se ha comentado en otras intervenciones lo de Bagua, lo que ha pasado en Bolivia con el TIPNIS, en Chile; eso también pasa en nuestro país: detenidos, muertos por defender a la madre naturaleza.

¿En qué consiste esta defensa de tierras, de territorios de la Amazonía? Nuestro país es petrolero, allí se saca cualquier cantidad de petróleo; este gobierno ha sacado más de 29 000 millones de dólares como presupuesto nacional. Otros gobiernos, los más corruptos, sacaban de 8 000 a 10 000 millones de dólares, pero este gobierno sacó hasta 29 000 millones ¿Cuál es la principal fuente de ingresos económicos? El petróleo, las remesas y también

3 Hermano en quechua [*Nota de los editores*].

los impuestos. Por otro lado, también están los préstamos de China, Japón, etcétera.

¿Pero cuál es el destino de los préstamos, de la inversión de japoneses y de chinos? Es el petróleo, el cobre, el oro y el agua. De manera que la *Pachamama*, la Madre Tierra no existe, solamente existen los recursos naturales.

Cuando hemos hecho la guerra contra nuestros hermanos peruanos en la Cordillera del Cóndor, hemos sabido que en ese territorio, en la *Paquisha*, existen varias minas de cobre, de estaño, y ahora esos lugares están concesionados a las empresas japonesas, a las empresas estadounidenses, canadienses, brasileñas, a las empresas explotadoras de minas. Pero esos lugares son territorios de nuestros hermanos indígenas.

En Ecuador somos pocos en comparación con ustedes, somos 14 nacionalidades y 18 pueblos que están en esos lugares defendiendo su vida, su tierra, su pan del día. Pero este gobierno con sus empresas extranjeras presiona para que esas tierras pasen a ser del Estado ecuatoriano. Esa es la intención del programa de Socio Bosque, de Socio Páramos, de Socio Selva, del negocio del carbón.

Nosotros, después de 1990, con los gobiernos de la derecha hemos peleado, hemos derramado nuestra sangre y hemos conseguido cosas muy interesantes en el país. La exigencia de que ese sistema colonialista, esa estructura del Estado colonial debe cambiar, debe ser de todos. Un país de todos, de hombres, de mujeres, de indígenas, de afros, de todos; esa fue nuestra exigencia. En 2008, cambiamos la Constitución, y dijimos que este Estado no es el único, no es unitario, no es individual, no es personal, sino que es colectivo, hemos dicho que ese Estado es plural. Por eso hemos dicho Estado plurinacional, donde participan todas las nacionalidades y los pueblos. De manera que debe implementarse con la participación de pueblos y de nacionalidades, es decir, aplicar nuestros pensamientos. Pero eso es lo que no les gusta, no les parece, no les importa, no les interesa.

En Ecuador hay cinco poderes. Todos están controlados, y la bronca nuestra es que queremos participar en esos cinco poderes. Ustedes dirán, “pero estos indios parecen oportunistas, aprove-

chadores, se quieren inmiscuir en todo”. No es eso, lo que pasa es que la Declaración de Naciones Unidas, el Convenio 169 de la OIT, los derechos colectivos, nos dan ese derecho a participar en las decisiones políticas del Estado.

Nosotros hemos buscado por todos lados, hemos ido por vía de las movilizaciones, hemos ido por vía electoral, hemos ido por vía del diálogo, hemos buscado por todas las vías. Pero todas las vías están cerradas. Hemos ido por vía electoral, en eso hemos tenido diez o doce parlamentarios que están peleando ahí. Después de la elaboración de la Constitución, ahora están elaborando leyes, pero leyes a favor de las empresas, a favor de la economía mundial, a favor de los poderes económicos, y cuando nosotros presentamos colectivamente nuestra propuesta de ley, se nos ha negado. Por eso actualmente estamos luchando por el proyecto de tierra. Pero al gobierno no le interesa ahora la reforma agraria, pues tiene planteado lo que ya se ha dicho: ellos quieren mantener a los fierros antes que a los seres humanos. Nosotros proponemos, en nuestro proyecto de Ley de Soberanía Alimentaria, que es más importante la vida de todos. Frente a eso el gobierno se ha negado. Pero también nosotros hemos propuesto la consulta pre-legislativa, así dice la Constitución, así dicen los Tratados Internacionales: debemos ser consultados antes de tomar decisiones; tiene que haber consulta a los pueblos, a las nacionalidades indígenas. Sin embargo, eso no se ha hecho, entonces ahora hemos amenazado con demandarles porque tenemos nuestros derechos.

Como conclusión, nosotros nos hemos convertido en la piedra en el zapato para el sistema neoliberal modernizado por este gobierno; piedra en el zapato para las empresas. Quiero decir, ¿cuál es la razón por la que nosotros procedemos así? Es que tenemos nuestro propio pensamiento. ¿Cuál es el pensamiento *runa*? Me van a decir que somos divisionistas; creo que no, para nosotros la tierra es madre, y no es discurso, esa es la realidad, la vida. Para nosotros, se llama *Ashpamama*. *Ashpa* quiere decir tierra, mama madre, Madre Tierra. Pero para nosotros también *Ashpamama* es todo el Universo, es la madre, para nosotros es como una casa. Y, ¿quiénes somos nosotros? Somos hermanos, y ésa ha sido la lucha, queremos ser hermanos. A veces nos equivocamos nosotros al de-

cir hermano presidente. ¡Porque este hermano, no siente nada de hermano, para nada! Decimos “hermanos asambleístas o diputados”. ¡Qué hermanos! Estos desgraciados, ¡¿qué diablos serán?! El hecho es que ellos no quieren saber nada de nosotros.

Por eso nuestro discurso ha sido nuestra *Pachamama*, nuestra *Ashpamama*, nuestro *Yacu Tata*, *yacu* quiere decir agua, *tata* quiere decir señor, Señor Agua. Sin agua no es posible vivir.

¿Qué va a pasar? La desesperación es eso para nosotros, y cómo entendemos eso de la industrialización, la tecnología, la modernización, la concepción indígena. No es que nosotros neguemos que haya carros, celulares, o cámaras fotográficas, ni que no haya nada, no estamos pensando eso. Pero empezamos a manejar racionalmente, para eso necesitamos mucha conciencia. Fíjense si en el futuro se acaba el petróleo en el mundo, ¿a qué nos dedicaremos? A la agricultura, pero la agricultura no para la alimentación, sino para la alimentación de los automóviles. De manera que, ¿qué va a pasar con el alto costo de la vida que ahora estamos sufriendo en Ecuador? El gobierno poco a poco ha subido las cosas, y la gente empieza a estar en la pobreza otra vez; ya alcanza 60%, pero sobre todo las poblaciones indígenas. Es increíble que teniendo sus territorios, teniendo su petróleo, teniendo el agua, teniendo sus páramos, sus tierras, estemos en extrema pobreza.

¿Por qué? Porque el gobierno nacional, el sistema político no responde a las demandas de las poblaciones indígenas, por lo tanto nosotros no queremos quedarnos con las manos cruzadas. Como Ecuarunari, como Conaie, como Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), como organizaciones de los pueblos de nacionalidades indígenas estamos fortaleciendo los gobiernos comunitarios, los autogobiernos. ¿Qué significan los autogobiernos? Este es mi territorio, aquí no entra nadie. Esta es mi laguna, aquí no me contamina nadie; este es mi páramo, aquí no me viene a ensuciar ni a manejar nadie; este es nuestro territorio, aquí no me impone ni impuestos ni nada. Es como decir: “yo no le estoy pidiendo, déjeme en paz estas tierras”.

Por supuesto, suena demasiado radical, pero esta es la bronca que tenemos que enfrentar. Caso contrario, no nos van a dejar, nos va a pasar como en Cancún. Donde las poblaciones de in-

dígenas han sido desplazadas por los grandes empresarios. Y los indígenas se convierten en lava platos, y nosotros no queremos convertirnos ni en lava platos ni en lava toallas ni en lava sábanas. Nosotros queremos ser sujetos y actores de nuestra vida, pero en colectivo; porque individualmente no vamos a ninguna parte. Por eso nosotros estamos desarrollando una política comunitaria frente a la política individualista neoliberal capitalista.

Nos toca plantear el otro modelo económico, que es el modelo comunitario. ¿En qué consiste esto del modelo comunitario? Juntos, para todos, entre todos, con todos, y desde la participación. Y planteamos un gobierno comunitario donde todos pensemos, proyectemos, respetemos, porque hasta ahora hay gobiernos individualistas. Modelo económico que acapara, que acumula, no hay redistribución ni distribución equitativa, ni bienes, ni pensamientos, ni ideas. Pero esa estructura no da más. En cambio nuestro sistema está planteado en tres ejes. Uno, política organizativa. Segundo, el modelo económico. Y el tercero, la identidad, la interculturalidad.

Usted es mestizo. Mucho respeto. Yo soy indígena. Con mucho respeto. Aquí está el hermano afro, con mucho respeto. Todos tienen el mismo derecho, la misma proyección, y juntos podemos construir un país.

Esa es la propuesta, por supuesto que no es tan fácil. Antes nos decían guerrilleros, nos decían comunistas, ahora nos dicen terroristas. ¿Cuál es nuestra lucha? Quiero compartir, y termino con esto, ¿cuál es nuestra lucha? Las consultas comunitarias, que son muy diferentes a las consultas populares. Para la consulta popular se puede pedir una autorización del gobierno central, pero para hacer las consultas comunitarias no necesitamos pedir permiso.

Como les dije, este es nuestro territorio. ¿Quién debe tomar decisiones? Sólo los que vivimos aquí, y si queremos saber cómo queremos vivir, yo no necesito pedir la autorización al gobierno. Necesitamos convocarnos nosotros y hacer nuestra consulta. Eso también es un dolor para el gobierno nacional, para las empresas. “¿Cómo así? Ustedes quieren hacer otro país dentro de un país, ¿por qué hacen consultas comunitarias y no la consulta popular? Yo debo autorizar para la consulta popular, no hagan lo que se les

dé la gana” –dice el gobierno. Pero esto de las consultas comunitarias es una cosa nueva que estamos difundiendo entre otros sectores, y vamos a seguir haciendo estas consultas comunitarias. La consulta comunitaria donde nosotros tenemos que tomar decisiones sobre nuestras tierras, nuestros territorios, nuestro sistema de organización, nuestra identidad, nuestro modelo económico, nuestra vida. Y esto queremos hacer en todas partes del país, para que en el conjunto tomemos la decisión de que el Estado ecuatoriano se convierta en un verdadero Estado plurinacional. Esto es casi inalcanzable, pero es posible. Si es que no lo peleamos por ahí, no hay otra salida. Y por otro lado estamos convencidos de que tenemos mucho que hacer para generar la conciencia. Y si no tomamos conciencia entre todos, somos nosotros mismos corresponsables de acabar con el planeta, con este mundo, con esta tierra, con estos seres humanos.

LA RIQUEZA MINERA ES LA POBREZA DE LAS COMUNIDADES

*Magdiel Carrión**

Voy a centrarme en la criminalización que han venido haciendo los gobiernos de Perú con las comunidades y pueblos indígenas, cuyos territorios prácticamente han sido invadidos por las industrias extractivas, petroleras e hidroeléctricas. Tenemos un contexto nacional en el que vivimos: la riqueza de la minería frente a la pobreza de la población. En Perú se aplica un modelo económico neoliberal, se habla de crecimiento económico; sin embargo, las riquezas están concentradas en un pequeño sector de la sociedad. Los sectores menos favorecidos no sólo soportan la exclusión social, sino también la violación sistemática de sus derechos fundamentales. Es la aplicación del denominado catecismo del “perro del hortelano”:¹ la puesta en marcha de un marco legal que criminaliza la protesta social, la implementación de normas que buscan despojar de sus territorios a las comunidades campesinas y nativas.

Cuando Alan García hablaba del “perro del hortelano”, que no come ni deja comer, descalificaba a los pueblos indígenas y a las comunidades andinas y amazónicas que se oponían a la aplicación del modelo extractivista desde los distintos niveles de gobierno sin consultar a los pueblos, porque los pueblos no querían participar de este modelo económico impuesto. Los pueblos tenían ya una

* Comunero de Ayabaca, Piura. Presidente de la Confederación Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería (Conacami).

1 La expresión “perro del hortelano” es un refrán castellano que alude a aquel que no hace ni deja hacer. Tal como se explica más adelante, el presidente Alan García acusó a las comunidades indígenas, despectivamente, de comportarse de esa manera en relación a las riquezas minerales que existen en sus territorios, cuando defienden su territorio y su modo de vida. Véase también el texto de Fabiola Escárzaga en este libro [*Nota de los editores*].

decisión tomada: la autodeterminación de cada una de las comunidades, pueblos y organizaciones aymaras, quechuas y mestizas, es decir, aquellas en que ya desapareció su lengua materna.

LAS INDUSTRIAS EXTRACTIVAS EN COMUNIDADES CAMPESINAS

La implementación del modelo neoliberal requirió la liberalización de los marcos normativos para flexibilizar las reglas de operación y facilitar la ejecución de proyectos de explotación de recursos naturales; a esto se sumó el incremento de precios a mediados de la década de 1990, lo que estimuló el crecimiento de las inversiones mineras en Perú. La entrega de concesiones ha ido comprometiendo territorios comunales y de pueblos originarios de manera creciente. A partir de la década de 1990, los minerales aumentaron de precio a nivel mundial y en Perú, que es un país muy rico en minerales, el gobierno de Fujimori cambió la Constitución y la adecuó al objetivo de entregar los territorios comunales, los territorios ancestrales y los territorios de los pueblos indígenas. Sin previa consulta se dictaron decretos que afectaban a los pueblos. Hasta 2009 se habían entregado 18 millones de hectáreas en concesiones mineras, que representan 14% del territorio nacional. El Estado peruano, a pesar de haber sido parte y de haber suscrito el Convenio 169 de la OIT, entregó derechos y concesiones de exploración y explotación sin respetar el derecho a la consulta libre, previa e informada de las comunidades, amparándose en la supuesta promoción del desarrollo. El Estado abandonó su papel de fiscalizador e intervino a favor de la implementación de los proyectos mineros y petroleros. Firma acuerdos comerciales con Estados Unidos, Canadá, la Unión Europea, China y Chile a espaldas de los pueblos, en especial de los comuneros, pese a que será el sector más afectado con su implementación.

Se modificó el marco legal nacional para adecuarlo a los Tratados de Libre Comercio (TLC), a la promulgación de los decretos legislativos que buscan despojar de sus tierras a las comunidades y facilitar su entrega a las grandes empresas transnacionales. La Constitución de 1993 se diseñó a favor de las transnacionales para entregar los pueblos y las comunidades, más que todo los territorios ancestrales, donde se practicaba la relación hombre naturaleza.

En la protesta social de los últimos 20 años, junto a la conciliación de la economía de mercado, se ha configurado un núcleo dirigente empresarial alrededor de la Sociedad Nacional de Minería, Petróleo y Energía (SNMPE), con un peso creciente en las decisiones de las políticas públicas en el país. No es casual por ello el crecimiento de los conflictos socioambientales y la protesta social, ante un Estado que responde únicamente a los intereses de las grandes inversiones transnacionales: un grupo de mineros y petroleros, que desde diferentes países llegan a Perú, y sus socios nacionales. Los conflictos sociales en Perú han ido creciendo, y los conflictos socioambientales son ya 48% de ellos, que incluyen a empresas tanto mineras como petroleras y también a hidroeléctricas.

Las respuestas de las empresas mineras a los conflictos con las comunidades en resistencia son de diversos tipos. Campañas de intimidación y difamación en los medios de comunicación pagadas por las empresas. Las autoridades nacionales también están haciendo esta intimidación. El reglaje y seguimiento a los dirigentes defensores del medio ambiente y la paramilitarización de los conflictos. Como en todos los países, por lo visto, donde hay una resistencia o un conflicto social, la policía y los militares van a defender a las empresas, principalmente donde éstas tienen ya una concesión o campamentos, donde ya están extrayendo mineral. Generación de organizaciones paralelas para el enfrentamiento y la llamada autorregulación (responsabilidad social y ambiental).

Así, la criminalización de la protesta y el incremento de denuncias contra dirigentes y representantes de diversas organizaciones sociales y organizaciones no gubernamentales (ONG), acusándolas de delitos a veces graves. Se reprimen las manifestaciones con el pretexto de falta de autorización para su realización, cuando la Constitución Política no exige la autorización para reuniones públicas, sino sólo la comunicación de las mismas a las autoridades, lo cual se cumple normalmente. La policía detiene a muchas personas que participan en las protestas, pese a que en muchos casos no se les han encontrado objetos contundentes para ejercer violencia.

Así, la criminalización de la protesta en Perú se expresa en muchas medidas: la represión a los dirigentes, la violación de derechos fundamentales (libertad de expresión, libertad de reunión

y libertad individual, etcétera). La presencia de terceras personas ajenas a quienes convocan las actividades públicas, que causan violencia. El derecho a la defensa muchas veces es restringido o vulnerado. Violación a la integridad personal, creación de normas para sobrecriminalizar la protesta como los tres decretos emitidos en julio de 2007, que afectan los derechos de detención: distorsión de la noción de flagrancia de delito, pruebas testimoniales, prórroga de las detenciones sin pasar al juez, incomunicación, secreto de investigación, detención preventiva hasta por 72 horas; mayores atribuciones para la policía y disminución del rol del Ministerio Público. Otros derechos vulnerados son la libertad de expresión, clausura de radios, libertad de asociación, restricción de actividades de ONG, seguimiento a directivos, en especial, ofensiva contra organismos de derechos humanos, libertad de reunión.

El caso de Majas es el de una empresa *junior* que estaba con el nombre de Majas en el proyecto Río Blanco, vendida por Monte Rico Metales a una empresa china llamada Seying. Está localizada en el norte del país, en el sur de Ecuador: es única en Perú porque corresponde al ecosistema de páramo andino, que se regenera por sí mismo, se regenera el agua, es una zona rica en biodiversidad. La gente vive en armonía con la naturaleza, son bosques de neblina captadores de agua, que benefician a los valles de la región de Piura y Cajamarca. La promoción por parte del gobierno de un distrito minero en esta zona sin tradición minera y con vocación agraria y ecoturística es inadmisibles; el gobierno pretende imponer el proyecto minero, pese a la oposición de las comunidades que en 2004 y 2005 se expresó en marchas que fueron reprimidas. El saldo fue de un muerto, el compañero Melanio, varios compañeros heridos de bala, uno quedó ciego y otro con la pierna destruida, y 32 compañeros detenidos. A raíz de estos hechos se llevó a cabo una consulta vecinal en 2007, en la cual 98% de los habitantes dijo que no a la actividad minera. Ahí inició una persecución política muy grande contra ONG, dirigentes y también contra alcaldes y autoridades comunales. Se habló de que había una red de terror; como pueden ver era una telaraña bien tejida en la cual, al centro, pusieron a un compañero de Cajamarca, Gregorio Santos Guerrero, que actualmente es presidente de la

Región Cajamarca. Varios fuimos perseguidos, acusados de terrorismo en aquellos tiempos; sobre todo dirigentes, también alcaldes, ONG y personas que apoyaron.

Un caso emblemático en esta lucha fue el Paro Amazónico de 2009 que comenzó el 9 de abril y terminó el 17 de junio; en ese paro las comunidades nativas bloquearon ríos y ocuparon carreteras y estaciones petrolíferas; el Estado peruano no demostró una disposición de diálogo a pesar de que los reclamos eran justos, reconocidos tanto por la Defensoría del Pueblo como por una comisión multisectorial del Congreso. Quiriendo terminar el paro, el Estado envió un fuerte contingente de policías a Bagua para desalojar la carretera. Ya no era la represión de una protesta sino un enfrentamiento más grande, como si fuera un conflicto armado. El desalojo violento iniciado por el gobierno cobró vidas de muchos compañeros amazónicos; aún no está claro cuántos, pero se estima que fueron entre 30 y 150, incluyendo policías. El gobierno finalmente reconoció su mal manejo de la situación y la falta de consulta a las comunidades. Sin embargo, el gobierno todavía no ha retirado las denuncias contra líderes de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (Aidesep), como Alberto Pizango, que estuvo asilado en Nicaragua, Teresita Tatasu, Marcial Mundarra, Servando Puertas y Saúl Puertas, por la comisión de supuestos delitos de motín, sedición y apología del delito en agravio del Estado. Actualmente son perseguidos sin existir ninguna prueba en contra de ellos.

EL GOBIERNO DE OLLANTA HUMALA

En el país vivimos ahora un nuevo escenario político. He relatado lo que sucedía en los anteriores gobiernos; ahora bien, el actual presidente Ollanta Humala hizo una campaña política muy distinta a la de los demás candidatos, ya que ofreció al pueblo hacer un cambio por lo cual consiguió apoyo con mucha fe y esperanza en su gobierno. Su discurso de campaña se presentaba como favorable para los pueblos indígenas. Sin embargo, no tenemos mucho tiempo con el nuevo presidente y no podemos juzgar a cabalidad para decir si va a ser un buen o mal gobierno, pero sí

queremos dejar señalado que el nuevo gobierno inició con la discusión nacional sobre la Ley de Consulta. Esta Ley de Consulta es un paso que todos saludamos porque los pueblos indígenas van a tener un espacio de respeto a sus derechos.

Pero si vemos la ley, en el Artículo 6 dice que tiene que ser identificado como una etnia, una cultura y comprobar que él mismo se reconoce como pueblo indígena. Pero con los cambios a la Constitución de 1993, las comunidades andinas no son reconocidas como tales.² Otro punto es el Artículo 15, donde dice que si las dos partes, la comunidad y la empresa, no se ponen de acuerdo, es el Estado quien tomará la decisión, respetando el derecho de los pueblos. Pero ahí hay una doble jugada que la vemos muy preocupante. Porque en la segunda disposición complementaria, dice que la norma vale desde que es promulgada y lo de atrás ya no cuenta y los conflictos sociales que existen en Perú y todo lo que está pasando, vienen desde el pasado: hablamos del *baguazo* –es decir, del conflicto de Bagua–, de Majas, hablamos del *moquehuazo* –el conflicto de Moquehua– en Puno, de los aymaras y también de los quechuas, del conflicto de Tingo María, o el de Arequipa. Hablamos de todas las concesiones que ya se dieron y que van a crecer si las concesiones no son revisadas y no es implementada la consulta de una forma que pueda resolver tales conflictos.

El caso de Tacna, que ha reanudado su paro indefinido, es una protesta por la consulta y no se va a revisar ninguno de los proyectos mineros. Por eso nosotros en la propuesta que estamos haciendo al nuevo gobierno de Perú, creemos que en la implementación de la Ley de Consulta tenemos que ser parte de la toma de decisiones y en la reglamentación donde se incluyan los derechos de los pueblos. Que quede bien clara y definida nuestra participación y nuestros derechos y que sea una consulta vinculante, eso es lo

2 Se reconoce el derecho de consulta a los pueblos indígenas, pero como desde la reforma agraria de 1969 las comunidades andinas dejaron de autoidentificarse como indígenas y fueron reconocidas como comunidades campesinas por el Estado, ahora tienen que demostrar que son indígenas porque jurídicamente no existen como tales. Véase texto de Fabiola Escárzaga en Volumen II [Nota de los editores].

que queremos. Y lo queremos para todos, para los pueblos y las comunidades que son afectadas por la minería; además los pueblos indígenas nos estamos organizando, quizás con una línea no tanto de copia de lo que estaban haciendo en Bolivia con el Pacto de Unidad, pero sabemos y somos conscientes de que esta unidad de andinos, amazónicos y de la costa, norte, centro y sur, es lo que nos va a llevar a que el gobierno ponga en la agenda nuestros derechos.

Una muestra es lo que pasó entre el 13 y el 16 de septiembre de 2012, con el Foro Alternativo a la 30ª Convención Minera en Arequipa, donde se debatió y consensuaron algunos aportes para implementar cambios en políticas públicas en los temas de criminalización de la protesta, cambio climático, una agenda integral de la mujer y también de los jóvenes. En el foro se llegó a la conclusión de que la participación política de los pueblos indígenas debe ser incrementada, y por ello se está pidiendo una nueva Constitución a nivel nacional. La clausura del foro congregó a más de 10 000 personas en las calles de Arequipa, protestando contra las inversiones mineras en nuestro país.

LOS ALCANCES Y EL PROYECTO DE LA ARTICULACIÓN INDÍGENA EN LA REGIÓN ANDINA

*Miguel Palacín**

Después de 500 años los pueblos indígenas hemos pasado de la resistencia a la acción, de la resistencia a la propuesta, para influir en los cambios políticos que se dan en el mundo. La Coordinadora Andina es un proceso organizativo del movimiento indígena en el sur de América. Tenemos cinco años de haber sido creados legalmente, pero hay un intenso proceso de intercambio de doce años. Dirigentes indígenas de Ecuador, de Perú y de Bolivia, hemos discutido nuestros problemas. Porque antes de este intercambio éramos enemigos, incluso nuestros países estuvieron en guerra, y nos dijeron que cruzar esa línea imaginaria era encontrar al enemigo del otro lado. Pero cuando caminamos e intercambiamos las experiencias nos encontramos con que éramos el mismo pueblo, que teníamos los mismos problemas, y que las guerras y los intereses eran de otros, no eran de nosotros.

A partir de ese momento, nosotros hemos borrado esas líneas imaginarias que da miedo cruzarlas, que son las fronteras. Entre Perú, Ecuador y Bolivia hacemos un intercambio muy intenso en los últimos años, y hoy incorporamos también a Colombia, Argentina y Chile en el proceso de la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI). La CAOI es pues una instancia de coordinación política de nuestras organizaciones en estos seis países. Nuestro principal objetivo es el ejercicio pleno de los derechos de los pueblos indígenas.

Los pueblos indígenas tienen una propuesta alternativa a la crisis de la civilización capitalista, que para nosotros no es solo una crisis financiera, sino que es una crisis del pensamiento. El

* Indígena kichwa de Perú. Presidente de la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI).

pensamiento venido de Europa hace 500 años aquí está en crisis, ese pensamiento que todos los días nos repiten los medios de comunicación, que todos los días las universidades nos enseñan, que todos los días nos dicen los estados financieros, que nos imponen la música, la vestimenta, la forma de alimentarnos. Ese pensamiento está en crisis. Y el movimiento indígena trasciende ese asunto para construir una nueva alternativa: el buen vivir, o el *sumak kausay*.

POR LA RECONSTRUCCIÓN DE NUESTROS PUEBLOS

Nuestra larga lucha y nuestros debates internos buscan reconstruir el pensamiento de los pueblos. Es difícil volver al *Tawantinsuyu*, destruido cuando vino la noche del colonialismo, pero nuestra participación en diversos espacios está orientada a este objetivo, porque queremos reconstruir el pensamiento de nuestros sabios, la armonía con la naturaleza, la reciprocidad entre nosotros y la complementariedad entre nosotros. Donde se trabaja con alegría, con fiestas que todavía están vivas en nuestros pueblos.

Queremos responder a la segunda política de colonización basada en el modelo económico neoliberal, este proceso de globalización en que nos enmarcaron. Tenemos que globalizarlos nosotros, para tener un mundo armónico, en horizontalidad, que hasta ahora ha sido para otros, pero en exclusión para nosotros. Los pueblos indígenas somos parte de ese proceso de exclusión, por parte de un Estado uninacional, monocultural, excluyente, racista y machista que tenemos en América Latina. Ésta es hija de la Colonia, copia de la llamada mejor democracia del mundo, que decían era la francesa. Nuestra lucha es por transformar esa democracia.

La otra lucha es por defender a nuestra Madre Tierra, porque está siendo saqueada, destruida, por la imposición de un capitalismo salvaje en el continente. Nosotros también vivimos nuestro proceso de globalización, nosotros también llegamos a las cumbres. La primera cumbre se hizo en 2002 en Quito, luego en Guatemala y hace un año en Puno, Perú. Este año haremos la quinta cumbre continental de los pueblos indígenas en Bolivia, para articular la propuesta, para evaluar los procesos y para ir hacia adelante.

La CAOI es parte de este proceso, tenemos también nuestros congresos organizativos. Este año será el tercero para cambiar nuestras autoridades, y cambiar la estrategia en adelante. Ecuador Runakunapak Rikcharimuy, Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Quichua del Ecuador (Ecuarunari), presidido por Delfín Tenesaca, es parte de la CAOI, lo mismo el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qollasuyu (Conamaq) de Bolivia, la Confederación Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería (Conacami) de Perú, la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), asimismo la Identidad Lafkenche de Chile y la Organización de Nacionalidades y Pueblos Indígenas de Argentina (ONPIA).

Nuestros principios básicos son la relacionalidad: que todo el mundo está relacionado lo uno con lo otro. Nada existe ni persiste fuera de él, todos están en un punto de convivencia los unos con los otros.

La complementariedad: todo lo que existe coexiste. Nada existe separado, todo tiene su complemento, del día es la noche, del dulce el amargo, del alto el bajo, del gordo el flaco, de la hembra el macho. Esa es parte de la complementariedad que practicamos en nuestros pueblos.

La dualidad: todos en el mundo andino nos desarrollamos dualmente, en pareja. Por eso nuestros pueblos están divididos en dos o en cuatro, en varios pueblos, etcétera, basado en la concepción de la *Chacana*.¹

La reciprocidad: tan venida a menos, hoy es un pensamiento modelo que todos buscamos. La solidaridad y la reciprocidad es un pensamiento tan antiguo, pero tan moderno, y ésa es nuestra práctica de todos los días.

Estamos trabajando por la reconstitución, junto con las otras organizaciones para trabajar por el bien vivir, *allin kawsay o sumak kamaña* en aymara, para reconstituir la armonía en nuestros pueblos. Desarrollamos alianzas con otros movimientos en lucha, los movimientos sociales, sindicales, campesinos, movimientos de jóvenes, ambientalistas, etcétera.

1 Cruz cuadrada andina que mantiene simetría vertical y horizontal y se suele diferenciar de la cruz desigual del conquistador.

El movimiento indígena hoy es un actor político visible. Nadie puede negarlo en estos tiempos, ni tomar decisiones sin tomarnos en cuenta, sólo con mirar hace quince años atrás el movimiento indígena estaba ausente en muchas de las políticas, si se revisan las leyes, los tratados, incluso las investigaciones hechas, antes éramos islas en todos lados. Hoy, el valor de la identidad de nuestros pueblos se pone en la agenda, tenemos que reconstituirmos. Como me dijo otro hermano indígena, nosotros no somos como el murciélagos, porque el murciélagos no sabe si es ave o ratón. En cambio, los que vivimos en este continente sí sabemos de dónde venimos, y no somos como el murciélagos, no somos los europeos, ni somos los mestizos. Somos los que hemos vivido en este continente y sí tenemos identidad, tenemos alma, tenemos pensamiento, sentimiento. Eso lo que nos da color, y en eso somos hermanos todos los pueblos.

Nuestros objetivos estratégicos están basados, primero, en la defensa de los territorios, la unidad con la madre naturaleza, por eso la reconstitución territorial, la titulación, la gestión territorial es vital para nuestros pueblos. Sin territorio los pueblos indígenas no podemos existir, ni podemos desarrollarnos.

Lo otro es la construcción de los Estados plurinacionales. La plurinacionalidad es fundamental para contraponer al Estado uninacional que tenemos. Porque en cada país, en cada nación, tenemos pueblos. Aquí en México hay muchos pueblos como en los demás países, entonces el Estado debe reconocer constitucionalmente a estos pueblos, a los pueblos originarios ancestrales, y a los pueblos originarios actuales. Hay muchos pueblos que han sido exterminados. Además, esta lucha permitió que dos países adoptaran en la Constitución la plurinacionalidad: Bolivia y Ecuador. La implementación es otro proceso de lucha que se concretará también al fin.

Para la promulgación de los derechos colectivos hace 50 años, después de que nació Naciones Unidas, fue fundamental la Declaración de los Derechos Humanos, como derechos humanos individuales. Tampoco los pueblos indígenas hemos sido tomados en cuenta. Imagínense, los derechos indígenas son derechos colectivos, la tierra es colectiva, el conocimiento es colectivo, la justicia es comunitaria, la economía es redistributiva. Esos derechos co-

lectivos aún no han sido reconocidos por todos los Estados. Esa es nuestra lucha.

Otro punto es la reconstitución de nuestros pueblos y la consolidación en su articulación internacional. Si existe la Organización de Estados Americanos (OEA) para los Estados, nosotros estamos en camino de construir la OEA india, ya estamos en ese proceso de culminación, y la Quinta Cumbre será para concretar ese proceso.

Hay que reconocer la legitimidad y la participación en los espacios internacionales. La Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas y el Convenio 169 de la OIT son dos instrumentos internacionales reconocidos, como resultado de una larga lucha en diversos espacios. El mejor ejemplo de este proceso es la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas, que fue negociada durante 23 años y está vigente desde 2007.

América Latina tiene una particularidad respecto a otros pueblos indígenas del mundo que conocemos. Aquí está la mayor biodiversidad. Hay pueblos que son mayoría de un Estado, como en Guatemala. En el área andina, nosotros somos 60% de la población indígena, en todos estos países se tienen que tomar decisiones con nuestra participación.

Este es el proceso que estamos viviendo y desgraciadamente los Estados, ante el ejercicio de un legítimo derecho, criminalizan al movimiento indígena y al movimiento social. Nuestra larga lucha es para que se respeten los derechos y no se criminalicen. Y la defensa de los derechos, y la promulgación del Buen Vivir. Y legitimar la participación de las mujeres, que es otro sector de los pueblos indígenas que no ha tenido una participación efectiva. Nosotros tenemos una propuesta en la CAOJ de equidad, cuatro dirigentes varones y cuatro dirigentes mujeres. En este proceso tenemos que seguir avanzando en institucionalizar la equidad en nuestra propia organización. Este es el proceso de la CAOJ, eso somos nosotros.

EL MOVIMIENTO INDÍGENA EN LA REGIÓN ANDINA

Les voy a presentar ahora lo que está pasando políticamente con el movimiento indígena en América Latina. La criminalización

no es un hecho aislado en los países. Es una respuesta sistemática ante las demandas de cumplimiento de los derechos de los pueblos indígenas. Las leyes penales han ido cambiando sustancialmente en nuestros países. En Ecuador por ejemplo, se procesa a los hermanos indígenas acusándolos de terroristas, por un gobierno de izquierda alternativo que es el de Rafael Correa, que fue aliado en su momento del movimiento indígena.

En Colombia, el ejercicio de la criminalización del Estado es directo, es con armas. Quien se opone muere. Quien se moviliza, lo hace con temor, porque hay diversos grupos armados ilegales, están los paramilitares, están las fuerzas públicas, que en algún momento pueden actuar contra las movilizaciones indígenas.

En Chile, los mapuche son acusados por las leyes antiterroristas promulgadas durante la dictadura de Pinochet. Esos son los procesos que se están dando, y en Bolivia empiezan a aparecer ya leyes que criminalizan la protesta. El gobierno alternativo, el gobierno indígena que tenemos y que hemos apoyado, y todavía creemos en el proceso, ha empezado a modificar las leyes penales, para perseguir a quienes hacen ejercicio de su derecho de expresión.

El proceso de mundialización de la economía, de globalización, se desarrolla en América Latina en los países que pueden aportar materias primas al mercado mundial y en nuestros territorios están los principales recursos estratégicos que se requieren para el desarrollo del capitalismo. Están los minerales, el petróleo, los recursos forestales, la biodiversidad, y el agua, que todavía no ha pasado totalmente al control del capital.

Los tratados bilaterales de libre comercio o los acuerdos multilaterales como la Organización Mundial de Comercio (OMC) son precisamente para poner candados y para garantizar las inversiones de las empresas extranjeras. Cuando una población dice no, es el Estado el que persigue a sus propios ciudadanos, para proteger la inversión extranjera. Para eso se modifican leyes, se modifican Constituciones, solo para favorecer al capital. Siempre vamos a escuchar a ministros, a presidentes decir que el crecimiento económico es el que va a dar seguridad al país, y ése sólo lo dan las inversiones, por lo que hay que garantizar las inversiones.

En beneficio de esas inversiones han flexibilizado los derechos laborales bajo el sistema de pago a destajo, han eliminado el derecho a la jornada de trabajo de ocho horas, para que trabajes muchas más horas y si tú protestas ya no estás mañana porque hay cientos esperando trabajar. Ése es el proceso, es el pragmatismo político que están instaurando en la educación de nuestros jóvenes, para no reflexionar, para no pensar, y sólo conseguir trabajo y hacer lo que manda el patrón y listo. Te conviertes en un instrumento, que muchas veces tiene que competir con la máquina. Ése es el instrumento ideal para el neoliberalismo.

LA EXPANSIÓN DE LA MINERÍA EN PERÚ

En Perú estamos buscando una alternativa desde hace más de 50 años, porque hemos tenido gobiernos dictatoriales, gobiernos de derecha, etcétera. Después del fracaso del primer gobierno de Alan García (1985-1990) en que llegamos a la hiperinflación, elegimos a un “chinito”² que decía “honradez, tecnología y trabajo”, Alberto Fujimori (1990-2000). Que al mes que asumió el mandato dio el *shock* y aplicó las reformas neoliberales que prometió no aplicar. Dio un golpe de Estado y cambió la Constitución Política del Estado.

En 1919, los pueblos indígenas teníamos reconocidas constitucionalmente las tres I: las tierras eran inembargables, imprescriptibles e inalienables. No se podían vender, no se podían hipotecar y no se podían enajenar. En 1993, cambia la Constitución y sólo queda una I, la imprescriptibilidad, así que las tierras nuestras todavía sirven, pero sí se pueden vender, se pueden hipotecar, se pueden embargar. Es el liberalismo, con eso se promovieron las inversiones. A partir de esta Constitución se cambiaron todas las leyes y estamos sufriendo las consecuencias hasta hoy. El proceso de desarrollo del país se ha sustentado en el extractivismo.

Las principales corporaciones mineras del mundo están operando en Perú desde 1992, y las grandes movilizaciones son preci-

2 Forma popular y despectiva de llamarlo dada su ascendencia japonesa [*Nota de los editores*].

samente por eso. Porque en los Andes, territorios que nunca han sido mineros hoy son mineros o están en proceso de implementar explotaciones mineras. Y la minería es un monstruo que depreda el medio ambiente, que divide a las organizaciones, que corrompe dirigentes. Y el llamado desarrollo no llega. Los políticos hacen creer que si mañana llega una inversión de 2 000 millones de dólares a una región, eso nos deja. Pero esos 2 000 millones salen al día siguiente, porque la tecnología que usan es extranjera y sólo utilizan un poco mano de obra. Las inversiones se dan, pero las cifras están infladas.

Regiones que eran pobres hoy son mucho más pobres con la minería, como es el caso de Cajamarca. En estos días, fue muy difundida la noticia de las movilizaciones contra la Mina Conga, en el contexto del nuevo gobierno de Ollanta Humala. Lo que ocurre es que Newmont, la segunda empresa minera de oro en el mundo, está operando hace tres años en Cajamarca y ha destruido más de 43 000 hectáreas de cerros. Destruyen cerros y construyen otros, porque extraen el mineral por procesos de lixiviación, que es lavar toda la tierra para sacar el oro. Su nuevo proyecto a quince años y más, provocaría la destrucción de una cabecera de cuenca y de varias lagunas, porque debajo de las lagunas encontraron oro, y quieren construir una laguna artificial. El Estado defiende el proyecto de la empresa trasnacional frente a la movilización de los pueblos indígenas que rechazamos el saqueo, la depredación y la contaminación de la madre naturaleza, la pérdida del equilibrio, de la convivencia con la madre naturaleza, de convivir contigo mismo. Además, otros son los que trabajan allí, no hay empleo para los comuneros, no hay empleo para las mujeres, sólo para jóvenes y sólo temporal y precariamente.

Los conflictos sociales por el tema minero social se han incrementado en Perú. A diciembre de 2011 había 223 conflictos, de los cuales, más de 50% son conflictos socioambientales, precisamente por el tema de la minería. La razón de los conflictos es la disputa por los recursos, principalmente por el agua, es el agua que la minería usa en grandes cantidades y contamina lo que está en riesgo, en detrimento de la actividad agrícola y pecuaria, y de la sobrevivencia de la población.

El Estado toma decisiones, entrega la Constitución, firma el contrato con las empresas y luego impone sus decisiones en territorios que son propiedad de las comunidades. Por eso ocurrió la masacre de Bagua. La movilización se inició después de la firma del TLC con Estados Unidos, cuando el entonces presidente Alan García emitió 102 decretos legislativos; fue un verdadero golpe de Estado jurídico. Imagínense que un día salgan 102 leyes y mañana no tengas como leer las 102 leyes que te afectan, e interponer los recursos jurídicos y las acciones en contra de ellas. Las movilizaciones y la masacre de Bagua nos recordaron en América Latina que existía el Convenio 169 de la OIT, por el que todos los Estados están obligados a consultar previamente a las poblaciones indígenas sobre las medidas que les afectan. Inclusive la Corte Interamericana de Derechos Humanos dice, la consulta previa, libre e informada como un derecho de los pueblos indígenas.

Para nosotros fue un empate político, entre la larga lucha que tenemos y la implantación del extractivismo. Se aprobó una Ley de Consulta que no promulgó el presidente García, entró el nuevo gobierno de Ollanta Humala, se consensuó y emitieron la ley. Esta ley es solo para mirar los procedimientos, y ahí entramos a discutir con profundidad, todavía no hemos salido de esa discusión que tenemos en los pueblos.

El Convenio 169 de la OIT, en el artículo seis, dice que para implementar estos procesos el Estado deberá consultar previamente toda medida legislativa. En el artículo 19 de la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas, también dice que el Estado deberá establecer procedimientos de consulta. Estamos hablando de que los Estados quieren implementar un procedimiento, un requisito, pero no está fijado como un derecho. Para los pueblos indígenas sí es un derecho. Por eso estamos de acuerdo con la lucha de los pueblos de Guatemala, ellos sí se consultaron, hicieron 68 consultas, porque la norma existe, lo que tiene que hacer el Estado es reconocerlas. El Estado de Guatemala no quiere reconocer, incluso la OIT ya cambió, dice, que no hay derecho a veto, pero si tú quieres vivir con tu agua, con tu naturaleza tranquilamente, sin que nadie te moleste, implícitamente estás reconociendo. Tienes tu derecho a decidir porque la libre determinación está recono-

cida en el artículo tres de la Declaración. En ese proceso estamos en Perú, la Ley de Consulta hoy pasa a reglamentación y la gente se dio cuenta y no acepta, y va a ser regresada esa ley. Se viene un nuevo proceso de lucha, nueva Constitución, revisión de las políticas mineras, cambio del modelo económico, es la lucha grande que se tiene que dar.

El nuevo gobierno de Ollanta Humala dijo ser de izquierda, recogió toda la agenda del movimiento indígena, campesino y social, y llegó así al gobierno. En cuatro meses cambió de gabinete, hoy el gabinete es de derecha, y todos los que lo hemos apoyado nos sentimos traicionados por el gobierno. Y quienes han hecho una campaña en contra de él, hoy lo defienden, por eso hoy el Parlamento no tiene oposición. Hay una nueva forma de hacer política, el capitalismo ya no necesita de la derecha, el capitalismo toma a un presidente, ahí está Lula, es un presidente alternativo, pero ha favorecido la expansión del capitalismo en el continente. Lo está haciendo Kirchner, lo hizo Bachelet, Evo Morales cambió después de la marcha del TIPNIS. Él quiso hacer una carretera a costa de una reserva ecológica y la movilización lo hizo retroceder. Pero hoy ya no quiere hacer programas indígenas, un presidente indígena ya no quiere meterse en el tema indígena, dizque los indígenas somos un obstáculo para sus llamadas democracias. Tal vez, pero tenemos distintas formas de pensar y formas distintas de hacer en el país.

De manera que los Estados que han promovido la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas, hoy están en contra de esos derechos. Si se volviera a votar esta declaración, estoy seguro de que ni el gobierno de México ni los gobiernos como el de Evo votarían por esta declaración, porque es una piedra en el zapato para ellos, por eso criminalizan y persiguen. Están con dos discursos, hacia afuera dicen que son presidentes alternativos, pero mira adentro lo que está pasando.

Esos son los procesos que se han dando, allí están en Perú los decretos legislativos que criminalizan, y una represión sin límites. Cada movilización resulta con cinco o diez muertos, y por lo menos 50 denunciados. En Perú, pasan de 1 600 los dirigentes

denunciados, algunos como Magdiel Carrión,³ tienen más de 17 procesos, yo tenía como 15. Todavía me falta archivar algunos para no ir a la cárcel, y cada día las leyes penales son mucho más duras. Poner una piedra en la carretera es un delito, y si el policía mata en la movilización está exento de responsabilidad, hasta esos extremos llegaron. Ya están vulnerando las leyes los propios Estados, la Ley de los Derechos Humanos y la Declaración de los Pueblos Indígenas.

LA PROPUESTA DEL MOVIMIENTO INDÍGENA

¿Qué estamos haciendo? Seguimos trabajando para fortalecer nuestras organizaciones a nivel regional y nacional, pero es muy complicado. Ahora los gobiernos van abajo a dividir, a fraccionar al movimiento. Hay que recapacitar en estos nuevos procesos que se dan, porque el mundo está cambiando a una velocidad extraordinaria, ahora hay que estar acorde con lo nuevo, y hay que demandar a los Estados. Tenemos casos en la Corte Interamericana de Derechos Humanos, y hay que ir avanzando en un proceso de construcción de un Tribunal de Justicia Climática. Ir a las Naciones Unidas, a la OEA. Hoy para el movimiento indígena no es difícil, hoy caminamos en esos espacios. Y en todo espacio que haya. Hay que seguir profundizando, haciendo saber lo que estamos discutiendo y lo que estamos haciendo.

Nosotros decimos que todavía hay una deuda histórica con los pueblos indígenas, la deuda del saqueo. Nos dijeron, “los pueblos indígenas a todo se oponen, ¿pero cuál es la propuesta?”, y dijimos la plurinacionalidad, hay que transformar los Estados en Estados plurinacionales, hay que horizontalizar, como dice el Subcomandante Marcos, cortemos las patas de las sillas y sentémonos de manera horizontal todos. Hoy exigimos que todas las políticas sean consultadas, esto es la verdadera democracia.

Esta crisis de la civilización, la crisis del capitalismo viene conjunta, es crisis financiera, crisis ambiental, crisis alimentaria. Porque hoy se prefiere el alimento para el fierro, sembrar agro-

3 Véase su contribución en esta publicación [*Nota de los editores*].

combustibles en todos lados, es biodiesel lo que hay que producir, todos los Estados están promoviendo eso, porque dicen que es la solución limpia a la crisis climática. Nosotros les decimos no, la solución es el buen vivir.

¿Qué es el buen vivir? Es devolverle la armonía a la *Pachamama*. Primero entre los hombres, respetarnos, querernos como hemos sido. Segundo, devolverle la armonía a la naturaleza, no hay derecho a que sigan destruyéndola, simplemente por acumular capital en detrimento de otros. Hay que horizontalizar las decisiones. Hay que practicar la economía distributiva en nuestros pueblos. El mundo tiene suficientes recursos económicos acumulados, yo creo que si se redistribuyeran no habría las crisis que tenemos, y están afectando a los que menos tenemos, y ahí viene el problema de la crisis climática.

Estuve en Cancún en la Cumbre Mundial del Cambio Climático, en unas discusiones sin sentido. Estamos pasando de la economía sostenible que fue aprobada en la agenda 21 en 1992 en Río de Janeiro, a una economía verde. Es lo mismo pero con diferente ropaje. Y en junio de 2012 se dará la Cumbre Mundial de Río+20; en Río de Janeiro, vamos a evaluar después de más de 20 años. Y en 20 años lo que hemos hecho es destruir la naturaleza. La Convención del Cambio Climático no resuelve los problemas, el Protocolo de Kioto ya está decidido que muere en diciembre de este año. Y nadie ha cumplido la responsabilidad, nadie. Menos los que más contaminan, Estados Unidos y los países emergentes: China, Brasil, India.

Se va a evaluar en Río+20 qué soluciones se van a dar, la propuesta es la economía verde, todo va a ser con economía verde. Nos van a gravar con impuestos para seguir enriqueciéndose ellos. La solución climática se ha convertido en un negocio. ¿Cuál es ese negocio? La captura del carbono. El carbono que está en el espacio se va a fijar a la Tierra, con unos fondos privados que se llaman Fondo Red de Emisiones por Reforestación. Quien tiene bosque va a recibir un fondo, pero el fondo se queda a la mitad porque tiene que pasar una serie de procesos y llega algo a la comunidad. Entonces las comunidades se convierten en guardabosques. Aquí el que pagó tres dólares por tonelada de carbono lo va a poner en

la Bolsa de Valores, y aquella empresa que ya no tiene voz, tiene que comprar esos bonos en la Bolsa de Valores, y se pueden vender al precio que quieran.

¿Quién gana? Quien emitió los bonos porque eso se convierte en un bien, en una mercancía, en carbono. Por ejemplo, una línea aérea que no tiene bosque va a tener que pagar, y los *tickets* que compran van a ser cargados de impuestos. Es decir que quienes utilizamos los servicios vamos a tener que pagar, y con eso no se va a limpiar el planeta, se va a seguir saqueando el petróleo, destruyendo la naturaleza. Entonces vamos hacia un camino de destrucción, se calcula que el incremento de la temperatura del planeta en 2020 puede llegar a los 4 grados, hoy estamos en 0.8 y ya tenemos desastres. Cuando tengamos 4 grados gran parte de las especies que tenemos en el planeta habrán desaparecido.

Nos están impidiendo heredar la vida que tenemos ahora a nuestras futuras generaciones. Ése es el reto, ésa es la discusión que estamos dando. Tenemos una responsabilidad histórica todos, ustedes que son jóvenes, mucho más. No para repetir lo que dicen ellos, sino para reflexionar, para entrar en la discusión, en el debate político. No le tengamos miedo a estos espacios, porque es el único camino, porque no podemos seguir dejando la toma de decisiones en unos cuantos embajadores que van a esas discusiones y terminan negociando cuánto de dinero va. En Cancún casi se logra un avance, pero ¿qué pasó? El Fondo Verde salió porque los países insulares pidieron dinero y dijeron que habrá 300 000 millones de dólares en 20 años. Hoy en Dubai dijeron que no hay, que va haber fondo sólo después de 2020, porque están en una crisis financiera los responsables, los países desarrollados. Y en 2020, ¿qué dirán? Nos seguirán cargando la responsabilidad a nosotros.

COLOMBIA, MINGA DE LOS PUEBLOS.
CONCIENCIA, RESISTENCIA Y PLAN DE VIDA.¹

*Emmanuel Rozental**

En este momento me suena al oído la voz de un amigo indígena muy cercano, quien cada vez que puede repite: “no hay nada más peligroso que un indio pensando solo”, porque no hay nada más urgente que pensar en colectividad, que compartir, que reflexionar colectivamente.

Voy a empezar por compartir el pensamiento fundamental del Pueblo Nasa en Colombia. El pueblo que, afortunadamente para mí, me adoptó, y con el que tengo mayor cercanía en todo sentido. El Pueblo Nasa dice lo siguiente:

Las palabras sin acción son vacías.
La acción sin palabras es ciega.
Las palabras y la acción,
Por fuera del espíritu de la comunidad,
Son la muerte.

La palabra en términos del pensamiento, del sentido, de la conciencia, pero para y hacia la acción. Una acción que también

1 Aclaro que no hablo en representación de ningún proceso indígena. No represento a ninguna organización indígena en este evento. Hecho que no niega el que esté en el exilio precisamente por haber hecho parte, de manera formal, directa, total, de un proceso y de una organización indígena. Es decir, no soy vocero oficial de ningún proceso indígena. Con lo cual me tomo otra libertad anticipada y es la libertad de hacer autocrítica a los procesos. Algo que considero muy útil.

* Médico colombiano, activista de movimientos indígenas y populares en el Cauca.

genere conciencia y pensamiento. Ambas, palabra y acción, en el espíritu de la comunidad, es decir, en procesos colectivos, no individuales, en la perspectiva de ir construyendo desde un sentido compartido.

COLOMBIA: ¿NEO-FASCISMO TOTALITARIO?

Voy a hacer una de esas aseveraciones que anuncié: pienso, observo, asumiendo que no estoy solo al hacerlo, que estamos viviendo un periodo que puede calificarse en todo sentido como neo-fascista y totalitario. La reacción ante el uso de estos términos me resulta asombrosa. En la mayor parte de los casos se rechazan porque parece que le tenemos más temor a decir fascismo y totalitarismo, que a la realidad de someternos a los mismos. Como si tuviéramos que esperar hasta la sin salida del cierre de todos los espacios, de cada uno de ellos en todas partes, para poder señalar el proceso de sometimiento absoluto y de exterminio en curso. Uso estos términos a conciencia y con conocimiento de causa y empiezo por ilustrarlos con un ejemplo de las últimas 48 horas en Colombia: tres artículos en tres periódicos comerciales de Colombia: *El Tiempo*, *El Espectador* y *El Liberal*. Uno escrito por Camilo González Posso, quien fuera Ministro de Salud por el Movimiento 19 de Abril (M-19), un movimiento de izquierda. El otro por Alfredo Molano, sociólogo, periodista, etnógrafo e investigador, quien tiene una columna editorial en *El Espectador*. El tercero por Iván Cepeda quien es líder del Movimiento de Víctimas de Crímenes de Estado en Colombia (Movice), y ahora es representante a la Cámara en el Congreso de Colombia por el Polo Democrático Alternativo. Los tres artículos salieron simultáneamente y, naturalmente, no hubo coordinación o debate entre sus autores.

Empecemos por el artículo de Camilo González Posso que se refiere al Cauca (González-Posso, 2011). El Cauca es un departamento en el sur-occidente de Colombia y el territorio, entre otros, del Pueblo Nasa. Camilo relata que se encontró con evidencia de lo siguiente: 20% del territorio del Cauca, uno de los departamentos más grandes de Colombia, ya ha sido entregado por el gobierno nacional para la explotación petrolera y de otros hidrocar-

buros (gas natural). Ya sabíamos que 70% del Cauca había sido entregado para la explotación de minerales y que por ese territorio atraviesan varias vías de la IIRSA.² Pero esto es nuevo. Explica Camilo en qué parte del Cauca se van a realizar estos proyectos extractivos, dónde se han hecho las concesiones, y a qué intereses y empresas. Se trata de un consorcio chino-canadiense. En todo el territorio ocupado por la concesión se vienen cometiendo desde hace por lo menos 15 años, toda clase de masacres y acciones terroristas que generaron y aún generan ahora, desplazamientos forzados de la población. Pone en evidencia (reiterada) que, cuando se anuncian públicamente los hallazgos de un recurso que va a ser explotado, queda expuesto el hecho atroz de que allí se han cometido ya, de manera anticipada, masacres, explicadas como narcotráfico, terrorismo, guerra contra la insurgencia. El hecho es que la población que vivía en esas tierras objeto de concesiones para proyectos extractivos, ha sido desplazada.

El segundo artículo, de Molano, se refiere a Campo Rubiales (Molano, 2011), la mayor explotación petrolera que existe en Colombia hoy y que está ubicada en el extremo opuesto del país, en los Llanos Orientales, cerca de Venezuela. En este momento hay una movilización y protesta de los trabajadores exigiendo que les mejoren sus condiciones laborales. Alfredo Molano describe estas condiciones laborales y dice lo siguiente: hace seis años, ir a Puerto Lleras exigía atravesar trochas, no había ni siquiera carreteras. Se pasaba por fincas de campesinos e indígenas y por tierras remotas y poblaciones abandonadas a su suerte y trabajo. Hoy en día, hay una moderna autopista de varias calzadas y mucho tráfico. Ninguno de los dueños anteriores de esas tierras permanece allí y con recursos públicos se ha construido no solamente esa vía de penetración sobre estas tierras sino, la concesión petrolera más grande en suelo colombiano. Se calcula que aproximadamen-

- 2 Proyecto inicialmente impulsado por transnacionales y el gobierno de Estados Unidos y ahora con predominancia de transnacionales y del gobierno de Brasil. Está construyendo megaproyectos de infraestructura para interconectar todo el continente en la perspectiva de dar acceso a las transnacionales a la riqueza natural y a los mercados del continente.

te 25% del petróleo extraído en Colombia proviene de allí. Los trabajadores de Campo Rubiales se encuentran en condiciones infames de explotación y abuso, según las descripciones de Molano. Tienen que hacer colas de hasta dos horas para defecar. No tienen acceso a alimentos durante largas jornadas laborales. No es preciso describirles condiciones que ustedes muy bien imaginan y reconocen por ser prevalentes hoy. Pero además, han sido infiltrados por espías de los servicios secretos del Estado camuflados como trabajadores y gracias a quienes, a la menor “indisciplina” o intento de organización laboral, son despedidos sin recurso ni defensa. Pero además, les dan trabajo por 30 a 45 días solamente, para que no consigan el mínimo de continuidad laboral que les daría derecho a alguna estabilidad y beneficios por su trabajo. Las condiciones son terribles.

Es fácil reconocer una secuencia entre lo presentado por Camilo González en relación con el Cauca y Alfredo Molano en relación con los Llanos Orientales. Luego de identificar secretamente un recurso y por ende un territorio de interés extractivo, se despeja el mismo a fuerza de terror y masacres, se construye allí infraestructura con recursos del Estado al servicio de los proyectos extractivos, se entregan los territorios a las transnacionales, para convertirlos en (ojo que voy a usar un término preciso) “campos de trabajo forzado”.

Si estos megaproyectos extractivistas son campos de trabajo forzado, ¿qué nombre darle a los ámbitos donde se encuentran hoy cinco millones de colombianos y colombianas desplazados por el terror y la guerra en Colombia? Es decir, que esa vía que se construyó para llegar a Campo Rubiales y todos los territorios “despejados”, se multiplica y se repite por todo el territorio colombiano y ha generado esa “tragedia humanitaria” intencional y planificada: cinco millones de desplazados internos. Colombia es la segunda crisis humanitaria del planeta después de Darfur.

Ahora se asumirá, como es común, que en Colombia la gente se mata porque somos genéticamente asesinos o estamos involucrados en el narcotráfico. Palabras más, palabras menos, ese fue el comentario que me hicieron en reacción a una conferencia en México, sobre la violencia en Colombia y sus determinantes, hace

unos siete años. Y yo respondí molesto, claro, pero convencido de lo que decía, que los mexicanos en una década seguramente estarían como nosotros. Porque no es un problema genético ni de los colombianos. Es que el narcotráfico es el pretexto que se utiliza para despejar territorios y entregarlos a las transnacionales. Si alguien sabe eso, es el pueblo de Guatemala.

El tercer artículo es el de Iván Cepeda (Cepeda, 2011) del Movic y se refiere al municipio de María la Baja y a la región de Montes de María en la Costa Atlántica del Caribe, en otro extremo del país. Relata respecto de esta región y de hechos de terror que se dieron allí, lo que el ex presidente Álvaro Uribe Vélez le ofreció a sus dos amigos: Echavarría y Echevarría, de origen antioqueño, el departamento natal de Uribe. Los dos son banqueros e industriales poderosos. Uno de ellos, vale la pena anotar, es el dueño de Cementos Argos de Colombia.³ Estos amigos del Presidente Uribe recibieron una generosa oferta por parte del mismo cuando les ofreció “pacificada” la Costa Atlántica de Colombia para ponerla a “producir y a prosperar” en su beneficio. En otras palabras, Iván Cepeda presenta evidencia de la forma en que el presidente de la República impuso terror en la zona y sus amigos aprovecharon los beneficios del mismo para hacerse de tierras y recursos. La pacificación consistió en llenar el territorio de paramilitares (escuadrones de la muerte) y en cometer las peores masacres que se han cometido en Colombia, en colusión y coordinación directa con grandes terratenientes y empresarios y con las Fuerzas Armadas del Estado. Actos de terror que incluyeron, por ejemplo, lo que habrán escuchado, destrozarse a las víctimas inermes con motosierras delante de sus familias y obligar a sus mismos familiares y amigos a jugar fútbol con la cabeza de la víctima. No estoy narrando estos hechos para aterrar, sino para

3 Resulta muy interesante realizar una búsqueda rápida en la Internet sobre esta empresa y sus directivas. Véase por ejemplo *El País*, “Cementos ARGOS nombró nueva Junta Directiva”. Revisado 2012-05-28. Descúbrase la relación con el Consejo de las Américas (COA por sus siglas en inglés), un órgano supragubernamental empresarial corporativo transnacional, y el Grupo Suramericana del que hace parte el grupo Nutresa, del que hace parte a su vez el Grupo ARGOS, todos miembros corporativos del COA.

señalar que ellos cometían estas atrocidades con el propósito explícito de generar terror. Luego de la salida despavorida de las víctimas, llegaba el Ministro de Agricultura y con títulos falsos entregaba esos territorios despejados a fuerza de terror a grandes proyectos del agronegocio, de explotación minera, etcétera. En unos países se trata de soja o caña de azúcar, plantíos diversos para extraer etanol o biodiesel, turismo, petróleo y gas o diversos minerales. Detrás de la masacre viene la legalización de tierras obtenidas por la vía del terror. Traduzco en palabras de Héctor Mondragón: “En Colombia no hay desplazamiento porque hay guerra. Hay guerra para que haya desplazamiento” (Mondragón, 2007). El resultado de estos negocios es, según lo describe Iván Cepeda, una concentración de gente despojada en condiciones de hambre, de miseria y de miedo en un pueblito llamado María la Baja, esperando a que alguien los compense por las masacres cometidas en su contra mientras sus tierras han pasado a manos de grandes terratenientes o de empresarios.

Haciendo una composición de estos tres artículos publicados en los últimos dos días, lo que resulta son “campos de trabajo”. Emprendimientos de explotación inclemente de trabajadores por parte del gran agronegocio, de la minería, de todos los megaproyectos del neoextractivismo para cuyo beneficio se hace la “guerra contra el narcotráfico” o contra el “terrorismo”. No es que no existan narcotráfico y terrorismo. Sino que ambos son aprovechados y promovidos estratégicamente por el capital transnacional para despojar territorios y acceder a bienes comunes, tierras y recursos.

Recuerdo acá una frase del Comandante del Comando Sur de los Estados Unidos (Ussouthcom), de 2001, al responder por los intereses de seguridad nacional para Estados Unidos en relación con América Latina ante el Congreso de ese país. Levantó la mano y señalando cada uno de sus dedos enumeró: agua, oxígeno, petróleo y energía, biodiversidad y minería. Está claro. Necesitan para su “Seguridad Nacional” territorios donde existan bienes comunes y estas riquezas. Necesitan despojarlos de los estorbos que son quienes viven en ellos. La Seguridad de Estados Unidos son los intereses económicos privados a los que sirve a costa del abuso y del despojo de sus moradores.

¿Qué pasa con la gente que es desplazada de esos territorios y despojada a la fuerza? Son considerados excedentes de población y merecen un trato aún peor que el de las víctimas de los “campos de trabajo”. No son sujetos de derecho. Quienes han ido a Bogotá, Medellín o Cali, o quienes tengan la oportunidad de ir, verán que en enormes barrios como Ciudad Bolívar, Agua Blanca, las Comunas de Medellín, hay masas de gente desplazada. Uno se encuentra, por ejemplo, con una mujer afro, de la Costa Pacífica, que habla de manera inconfundible como alguien de esa procedencia y dice ser de otro lugar para negar su origen y protegerse. Porque sembrados en medio de la gente están los escuadrones de la muerte para silenciarlos e inmovilizarlos. Cada sección de cada barrio que es desplazada por el terror, tiene alguien que está vigilando. No sólo eso. Es importante que sepan qué oportunidades de trabajo le quedan a un agricultor joven desplazado a la fuerza en una ciudad ajena y extraña. Los reclutan los paramilitares mismos para que trabajen para ellos. Es decir que la víctima, frecuentemente, se convierte en victimario de los mismos que lo persiguieron. Toda esta locura merece un dato más entre la excesiva e increíble información disponible y siempre negada o ignorada: tres veces el número de desaparecidos y asesinados de todas las dictaduras del Cono Sur sumadas, se han registrado en Colombia en los últimos años (López Hernández, 2010). Se habla con horror de los regímenes dictatoriales de Argentina, de Chile, de Brasil y de Uruguay, mientras se comete en Colombia una masacre de proporciones incalculables y el aparato de propaganda ha funcionado tan bien que para la inmensa mayoría, el problema somos los colombianos. Es un país que está siendo despejado para la explotación de sus enormes recursos por parte de las grandes transnacionales. Describamos lo que es Colombia. En lo que la están convirtiendo rápidamente a la vista del mundo: un enorme *campo de concentración a cielo abierto*. Urbano y rural. Ese es en síntesis, el Proyecto Colombia. Ese es el Modelo Colombia. Esto hay que entenderlo porque la intención no ha sido nunca hacer un plan para Colombia sino contra y desde Colombia.

Somos muchos los que tenemos la convicción de que lo que se está haciendo en México es implementar, con adaptaciones, el

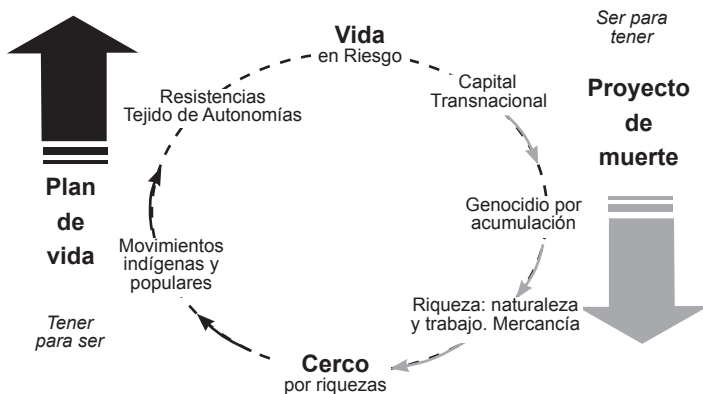
Plan Colombia. Tendrá otros nombres, como Plan Mérida, Plan Puebla-Panamá, pero el propósito y los beneficiarios de ambos son los mismos. Se trata de la promoción y del aprovechamiento, de la apropiación de la guerra y del terror, vengan de donde vengan, para despojar a la gente de territorios, transformándola en excedentes para que el capital transnacional acceda a recursos de manera masiva. Estos brochazos darán, espero, una idea general del proceso en curso.

RESISTENCIA INDÍGENA: PLAN DE VIDA FRENTE AL PROYECTO DE MUERTE

En este contexto, frente a esta agresión, los pueblos indígenas se han convertido en el corazón de la resistencia. Los pueblos indígenas son, en primer lugar, el corazón de la resistencia por su relación con la Madre Tierra, porque no tienen a donde ir, porque son víctimas del desplazamiento y del despojo masivo, porque viven encima de los recursos que señalaba con su mano el Comandante del Comando Sur de los Estados Unidos. Los territorios indígenas son reservorios de agua, oxígeno, petróleo y energía, biodiversidad y recursos mineros. Pero además, porque no les queda más que perder y en sus territorios han preservado su cultura, sus conocimientos, sus formas de vida y su experiencia de resistencia. Luego saben que “indio sin tierra es indio muerto” y esto resulta inseparable de que indio sin cultura deja de ser indio. No es solamente una resistencia frente a la agresión sino que se transforma en propuestas y en proyectos alternativos a este proyecto fascista. Comparto este esquema que es la síntesis de un trabajo que ocupó buena parte de tres años y dio origen a la agenda de la Minga de Resistencia Social y Comunitaria. Esto no es lo que sale en la Minga, pero es lo que estábamos haciendo, conversando, haciendo una Minga de pensamiento para facilitar el surgimiento de la otra Minga y su agenda de lucha.

La amenaza principal, en la fase anterior de agresión contra las comunidades, eran los terratenientes. A ellos se resistía y de ellos se recuperaba la tierra. Algo cambió porque ahora, aun si tenemos la tierra no podemos producir porque hay otros intereses

Plan de vida o Proyecto de Muerte: un NO y muchos SI



: Planes de vida y proyectos de muerte;

Fuente: Minga en Resistencia para la Defensa integral del Cxab Wala Kiwe-Territorio del Gran Pueblo. Página 9. 2008 Tejido de Comunicación ACIN

sobre la tierra y además, hay que competir con maíz transgénico y otros productos agrícolas importados y subsidiados en condiciones de desventaja. Algo cambió. Llegó el neoliberalismo, la subvención de productos, el despeje de zonas rurales para megaproyectos, el despojo y el desplazamiento masivo. El eje de la agresión no son los grandes hacendados, quienes se han convertido en un eslabón de una cadena que alguien más controla. Éste y otros aspectos de la realidad eran los que requerían análisis, pensamiento colectivo, insumos de información para comprender los cambios y planear los caminos de la resistencia.

A mano derecha vemos una flecha que va hacia abajo y se refiere al “Proyecto de Muerte”. Mientras que del lado izquierdo, hacia arriba aparece otra en relación con los “Planes de Vida”. El punto de partida de la conclusión contenida en esta gráfica circular sobre el contexto de agresión sufrido por las comunidades no es el usual. Es decir que no empieza por el terror, por el cerco a los territorios, por las masacres y el despojo. El punto de partida es la Vida. Las diversas observaciones y experiencias que se recogen como un mensaje de la *Mama Kūwe* (Madre Tierra). Las lluvias ya

no caen la primera semana de septiembre. Puede no llover, o llover antes, después, y de manera impredecible. No se sabe cuándo sembrar el maíz. Los árboles de mango no solamente crecen a alturas de 2 000 a 2 500 metros y más, sino que ahora están floreciendo. Lo que no debería suceder. El clima cambia, la tierra se calienta. Se intercambia ampliamente y con ejemplos sobre el trabajo con la tierra, sobre los cambios, sobre lo que éstos significan en cuanto amenaza grave. La vida está en riesgo. Algo ha cambiado, viene cambiando rápidamente y se expresa en esta realidad.

A partir de esta amenaza a la tierra, establecen la relación con el modelo de acumulación capitalista que transforma la naturaleza y el trabajo (la gente) en mercancías. Tanto el proceso de producción, como las mercancías, destruyen territorios, producen basura y contaminan destruyendo la Madre Tierra. Resumiendo una reflexión mucho más cuidadosa y profunda, el resultado fue establecer la relación entre la crisis ecológica, con los procesos de producción y acumulación del capital. A partir de estos procesos y de las necesidades de naturaleza, trabajo y mercados del capital, se llega a los propósitos y razones del cerco a los territorios y del terror y la guerra que generan sometimiento y despojo.

Hablan de terror y de guerra como estrategia para el despojo y no de algún actor armado en particular. La guerra y el terror son instrumentos de despojo independientemente de quienes la hagan y de su discurso. En este sentido, reiteran su posición frente a la insurgencia armada y, en particular, frente a las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC). La guerra le sirve al capital transnacional venga de donde venga. Da lo mismo si los disparos y las bombas vienen de la derecha o de la izquierda. En últimas, el resultado es el mismo: el despeje del territorio para las transnacionales y la destrucción de pueblos y culturas arraigados a la tierra. Si la insurgencia pone una bomba en territorio indígena, da el pretexto del que se sirven el ejército y los paramilitares para ocuparlo. No es que la insurgencia tenga el mismo propósito político que la agresión armada del régimen. Es que en la práctica, el resultado es el mismo porque el capital ha alcanzado su objetivo estratégico de generar guerra y servirse de ésta, independientemente del actor

armado, para acceder a riquezas y recursos, generar excedente de población y eliminar resistencias indígenas y populares.

Reconocen y explican así, desde su experiencia, un Proyecto de Muerte que no es del Cauca ni de sus territorios. Que es nacional y transnacional y sirve a las necesidades de acumulación. La estrategia esencial en Colombia es el terror y la guerra. En otros contextos cambia el énfasis, pero los intereses son los mismos y el resultado es el grito de la Madre Tierra, de la vida toda en riesgo. Se trata de un cerco para la apropiación privada de las riquezas.

Ser para Tener, es la esencia que inspira esta agresión ahora y desde la conquista. Una ideología dominante y una guerra ideológica en curso. Para los nasa, no solamente el capital sino éste, ineludiblemente atado a la modernidad, son para tener. La razón de ser es acumular: lo sagrado es acumular. La vida toda existe solamente en tanto medio para acumular. Ésta es la equivocación. Con el tiempo, la vida va siendo destruida y bajo la lógica imperante, los recursos y bienes esenciales, escasean como consecuencia de su explotación pero aumentan de precio, lo que incentiva a privatizarlos y explotarlos aún más. La destrucción y el suicidio absurdamente aparecen, de manera lógica, como buen negocio y económicamente rentable. A mayor destrucción y escasez, mayor poder y acumulación. Pero no sólo son el agua, el oxígeno, la biodiversidad, las fuentes de energía. También es el oro. Una onza troy está valuada hoy en cerca de 2 000 dólares. En consecuencia, es buen negocio y se tiene la capacidad tecnológica para destruir cordilleras, extensos territorios y fuentes de agua para extraerlo, transformarlo en lingotes que sirven para acumular capital y para proteger el capital acumulado.

Tener para Ser: Los Planes de Vida se basan en una perspectiva opuesta e incompatible con la dominante. La vida es sagrada: el ser, no la acumulación, el tener. Aunque se requiere tener, generar condiciones económicas y materiales, éstas quedan supeditadas al propósito de promover y defender la vida. La economía debe supeditarse a la vida y no al contrario. En esencia se trata de armonizar la historia con la naturaleza.

Queda en evidencia una confrontación ideológica de fondo ya que estos dos proyectos, el Ser para Tener que sacraliza la acumu-

lación y el Tener para Ser que supedita acumular a la Vida que es sagrada, son incompatibles.

Ante este tipo de análisis resulta que, por ejemplo, cuando aun un discurso de resistencia y de lucha se aprovecha para conseguir un cargo, para adquirir recursos o poder, en realidad el ser, la vida, dejan de ser prioritarios y están siendo aprovechados para acumular, para tener. Aun las mejores de las causas y de los discursos pueden ser aprovechados en el sentido inverso al de la defensa de la vida. Desafortunadamente, es necesario señalar esta contradicción, porque nos está sucediendo. Cuando las agendas de lucha, incluidas las de los pueblos indígenas y sus bases comunitarias, son manipuladas por intereses particulares o algunas dirigencias para avanzar sus propósitos personales o institucionales, en realidad, se distorsionan los propósitos de resistencia y transformación en medios para supeditar propósitos de transformación a conseguir, reforzar y obtener beneficios. Insertarse dentro del régimen a nombre de causas comunes, a partir de apropiarse y ejercer la ideología dominante.

LA CRISIS DE ELLOS Y LA NUESTRA

Estamos enfrentando una lucha ideológica, ética. Una confrontación de paradigmas. Un momento de transición definitivo para la historia y para la vida. Nos amenaza la posibilidad real de la extinción de la vida como consecuencia de la codicia convertida en una civilización, cuyo poder concentrado en pocos individuos y grupos no tiene precedentes.

Pero además, este sistema-mundo supeditado a propósitos y procesos económicos particulares se encuentra en crisis. Independientemente de las advertencias apocalípticas con las que nos imponen mayores sacrificios que protegen y expanden ganancias y privilegios de quienes los defienden. Independientemente de las noticias optimistas de recuperación y tranquilidad que se desmoronan con cada caída de la bolsa de valores, la crisis del capital es un hecho. En la medida en que esa crisis empeora, la otra se profundiza.

En relación con las necesidades y fuentes de energía para los próximos cien años, los datos conocidos por gobiernos, élites,

centros de poder global y sus agencias e instituciones a cargo de la planificación y de la decisión estratégicas, dan cuenta de una reducción dramática de todas las fuentes de energía hacia finales del siglo XXI. A pesar de que las necesidades energéticas del sistema van en aumento en el mundo entero, en particular con el surgimiento de potencias productivas como China e India y con el aumento poblacional en curso, la energía requerida para el metabolismo de este monstruo extractivo y mercantil global para la acumulación, se reducen. La acumulación actual requiere de muchos más recursos y de mucha más energía, así como de muchos más mercados que solamente pueden ser alimentados y mantenidos en actividad con el movimiento que consume más y mejores recursos energéticos. Pero la energía, aun la de fuentes renovables como los agrocombustibles que remplazan la producción de alimentos por la generación de combustibles, no alcanza, disminuye en términos relativos. La industria petrolera y del agronegocio global conoce esta realidad. Saben entonces que dentro de muy poco tiempo, aun sin el aumento poblacional predecible, sin el incremento de capacidades productivas y necesidades energéticas, sin la crisis ecológica, el calentamiento global y la destrucción y escasez creciente de recursos naturales, no va a haber energía suficiente para mantener el sistema-mundo en las condiciones actuales. Matemáticamente, si el orden social al que estamos acostumbrados se mantuviera, 40% de la población del planeta resultaría excedentaria en términos energéticos. Según esta información, se van a requerir nuevas fuentes de energía, aún desconocidas e inexistentes, que superen toda la energía generada en la actualidad por el petróleo y los hidrocarburos, en menos de cien años. Estamos condenados a un mecanismo de eliminación masiva de excedentes poblacionales paralelo a una apropiación privada de recursos energéticos y vitales de todo el planeta para que el sistema sobreviva. Ello impone también reducir y concentrar el poder en menos manos con mayor capacidad y control. Con la eliminación de excedentes y la apropiación de recursos escasos, es decir, de la vida, el sistema busca resolver su crisis y perpetuarse a pesar y en contra de los pueblos. El mensaje coherente que nos vienen dando es una ecuación simple: “sobra gente

y falta energía”. Es decir que para quienes concentran el poder, es culpa nuestra, de quienes sobramos, toda esta destrucción, todo este desastre que ellos resumen con la reiterada crisis económica y su insistencia en salvar “la economía” de y para su beneficio. Esa ecuación es falsa. Lo que sobra es un sistema que acumula desproporcionadamente en pocas manos destruyendo la vida y que somete o elimina a los pueblos y recursos de la vida para su insaciable apetito. Yo establezco la relación de esta gráfica y sus implicaciones para Colombia y lo que les relaté. Se necesita la generación de excedentes poblacionales y su despojo y eliminación de territorios y recursos esenciales para las transnacionales, para que el sistema sobreviva. Los mecanismos de eliminación de excedentes pueden ser guerras, como en el caso de mi país o de México, Irak, Afganistán y tantos otros. Pero hay otros mecanismos como los mal llamados “desastres naturales”. Desde esta perspectiva de la crisis del capital, que las inundaciones o las sequías desplacen y eliminen pueblos. Qué útil resulta la escasez de agua y su privatización para matar de sed y generar guerras entre pueblos. Las epidemias provocadas o espontáneas deben aprovecharse para generar los mismos resultados. Pero también, la propia crisis económica ofrece una oportunidad única para reestructurar, despojar y someter, ya que es una guerra por otras vías. Pocos hechos tan ilustrativos de esta realidad como el aprovechamiento global de los hechos del 11 de septiembre de 2001 en Estados Unidos. En últimas, se trata de generar mecanismos de acumulación por desposesión y destrucción que simultáneamente implementen una “*solución final*” frente a los excedentes.⁴ El valor de las cuatro divisas más fuertes del planeta (dólar estadounidense y canadiense, libra esterlina y euro) frente al oro caído entre 70% y 80% en los últimos 10 años. O sea que el gran capital, las élites transnacionales y todo el régimen global saben que el dinero, que las monedas duras, van a valer menos cada día, van a ser cada vez

4 Debo hacer referencia y recomendar la lectura de Naomi Klein: *La Doctrina del Shock: El surgimiento del Capitalismo de Desastre*. En este trabajo investigativo respecto a los últimos 40 años de capitalismo global, se encuentra amplia documentación y un análisis excepcional de lo planteado.

más blandas. Frente a este hecho, hacen lo esperable dentro de la lógica dominante de la codicia, de aquel al que los indígenas del Cauca denominan el “Proyecto de Muerte”.

El Federal Reserve System de Estados Unidos, por ejemplo, emite una cantidad creciente y escalofriante de dinero. Si en 1971 circulaba un total de 776 millones de dólares, en 2009 se llegó a la suma de 14.3 billones de dólares. ¿Para qué imprimen dinero si saben que se está devaluando? ¿No es acaso evidente que la oferta excesiva de dinero, en este caso, devalúa el producto en el mercado? Ese dinero ilustra la llamada “guerra monetaria”. Ese dinero fluye en cantidades enormes hacia nuestros países en rubros que incluyen préstamos (deuda eterna) y la llamada inversión externa. Ambas medidas impuestas por el neoliberalismo a través de sus diversas instituciones encabezadas por el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional (FMI) en programas como el “ajuste estructural” y la “confianza inversionista” que, nos aseguran, son indispensables para “salvar la economía” (de ellos). Absorber estas divisas es una condición incuestionable para obtener y mantener las mejores evaluaciones por parte de instituciones financieras, con lo que se pueden obtener aún más divisas. Sin mencionar siquiera las condiciones de abuso y de despojo atadas a la absorción de este excedente de divisas, es evidente que ese dinero es intercambiado por lo que señalaba la mano del comandante del Comando Sur (Ussouthcom). Bienes comunes, oro y otros minerales, territorios, trabajo a bajo costo, consumo de guerra y “seguridad,” captación del ahorro y de los mercados globales. Transforman el dinero que vale cada vez menos, en riquezas y recursos naturales, cuyo valor aumenta con su escasez y privatización. Les invito a no pensar en los ámbitos obvios: América Latina, África y todo el Tercer Mundo. Piensen en Europa. Piensen, por ejemplo, Grecia. Los llenaron de dinero, los endeudaron y ahora, llegó la hora de cobrar, es decir, de transformar el dinero en bienes que se aprecien en el mercado. Grecia no puede pagar en dinero. Tiene que pagar asumiendo más deuda y entregando a manos llenas sus bienes, su territorio, el país entero y su futuro. La caída del precio de las divisas, el aumento del precio del oro, la producción incontrolada de moneda dura, el endeudamiento creciente, el ajuste estructu-

ral y el traslado de la riqueza y de los mercados del planeta a las transnacionales y a sus contrapartes aliadas del sector financiero. La misma ocupación en Grecia, Irlanda, España o Italia que en Colombia, México o el resto de América Latina, solo que el énfasis varía un poco según los contextos. Para nosotros, es el terror, combinado con propaganda y políticas de despojo; para ellos, las políticas de despojo y la propaganda anteceden al terror que se utilizará si fuera necesario. Es decir, que el problema de Colombia no es de Colombia sino desde Colombia.

El dirigente de Conacami, Magdiel Carrión, informó que en Perú, de manera aterradora, 30% del territorio ha sido destinado a concesiones mineras. A Perú le va bien en relación con lo anunciado para Colombia. El entonces presidente Uribe, al firmar el TLC con Canadá en la reunión del Foro de Cooperación Económica Asia-Pacífico (Asia-Pacific Economic Cooperation, APEC) en Lima, el 21 de noviembre de 2008, anunció que se comprometía a entregar en concesión entre 40% y 50% del territorio nacional.⁵ Es probable que haya cumplido y excedido esta meta antes de terminar su periodo. El oro por el que cambian con su guerra monetaria sus devaluadas divisas en el contexto de la crisis del capital, está en los territorios donde viven culturas ancestrales. En las montañas de donde sale el agua para nuestros pueblos y ciudades. En los bosques y selvas donde resiste la vida. Para extraerlo y conservar la rentabilidad de su codicia, ya han accedido a las fuentes y falta solamente acabar de desangrar y despojar por la vía del terror a los pueblos que les estorban, la salvación de “la economía” (de ellos y contra todas y todos).

Tejamos ahora un poco las informaciones compartidas. La Minga de Resistencia Social y Comunitaria fue una movilización surgida desde los pueblos indígenas contra este “Proyecto de Muerte”. El primero de los cinco puntos de la agenda que motivó

5 Álvaro Uribe: “Colombia es un país que apenas tenía, hace cinco años, el 13% del territorio con exploración para hidrocarburos y minería. Al final de nuestro gobierno aspiramos dejar entre un 40% y un 50% en ese camino. La inversión canadiense es fundamental” (*El Tiempo*, Noviembre 21 de 2008).

y compartió la Minga⁶ es, precisamente: No al modelo del “Libre Comercio”, que es el eufemismo con el que han bautizado a esta ocupación global de la que hemos hablado. Todo lo que nos hacen. Toda la agresión de la que somos víctimas por diversas vías en el mundo entero es para eso; para el “Libre Comercio”. Es decir que el capital tenga libertad de expropiar y explotar lo que quieran, de invertir como en un casino que les garantiza ganancias inverosímiles por sus apuestas que denominan inversiones, de quedarse con nuestros ahorros y de matarnos o ahuyentarnos para que no defendamos la vida. El mismo día que la Minga llega a Bogotá y los de abajo le dicen NO al “Libre Comercio”, ese mismo 21 de noviembre de 2008, después de 62 días de movilización y marcha de más de 60 000 indígenas, el presidente Uribe, como mencioné, se está comprometiendo a entregar 50% del territorio nacional al extractivismo, a la inversión monetaria, a la inundación de mercados por mercancías, divisas y alimentos subsidiados de transnacionales y a toda la legislación supranacional que protege los derechos de las corporaciones transnacionales, la única persona jurídica reconocida en el fascismo del capital neoliberal en crisis. La función de nuestros Estados en todos sus ámbitos y capacidades, es proteger los derechos de las transnacionales de los derechos humanos, del derecho a la vida, de la democracia y de los derechos de la naturaleza.

¿Por qué hay guerra en Colombia? ¿Por qué hay masacres en Colombia? ¿Por qué están resistiendo los indígenas? O mejor, ¿para qué nos están matando, engañando y sometiendo? Asumo que la respuesta es obvia.

6 Para la Agenda de la Minga de Resistencia Social y Comunitaria véase Rozental (2009).

“NOS TIENEN MIEDO PORQUE NO LES TENEMOS MIEDO”.

BETY CARIÑO

Yo recuerdo hoy a Bety Cariño.⁷ La conocimos muchas y muchos y la admiramos aprendiendo de su valor, de su sabiduría y de su palabra. Recordándola digo: cuando ellos deciden cometer una masacre de una persona o de muchas y nos desplazan y despojan como parte de este proyecto de muerte, una vez cometido el crimen, tenemos que defendernos en los términos y bajo las reglas de los procesos jurídicos y legales de ellos. Es decir que, de hecho, quienes nos agreden, nos reglamentan y regulan nuestra resistencia. Nos dan el manual de resistencia que les conviene que sigamos ante su abuso. Mientras nosotros encontramos las pruebas de quiénes mataron a Bety Cariño, sabemos que entre los amenazados con su lucha y palabra están, por ejemplo, las transnacionales canadienses porque, entre otros actos, se paró ante la embajada del Canadá en la ciudad de México y le dijo al gobierno canadiense: “son ustedes” y “nos tienen miedo porque ya no

7 Beatriz Alberta Cariño Trujillo, indígena mixteca, era directora del Centro de Apoyo Comunitario Trabajando Unidos (CACTUS) en Oaxaca, integrante del Equipo Nacional de Coordinación de la Red Mexicana de Afectados por la Minería (REMA) y activa participante en el Frente Amplio opositor a New Gold-Minera San Xavier de propiedad canadiense, denunciando los atropellos de las transnacionales mineras en Oaxaca. El 3 de diciembre de 2009, tomó la palabra en el mitin frente a la embajada de Canadá en México, en que se protestaba por el asesinato del activista Mariano Abarca en Chicomuselo, Chiapas. El 24 y 25 de abril de 2010, participó en el Encuentro Nacional de la REMA efectuado en Cerro de San Pedro, San Luis Potosí, y la madrugada del 26, salió hacia Oaxaca para integrarse en Huajuapán de León a la Caravana de Observación de Derechos Humanos que intentaba llevar ayuda humanitaria a la Comunidad Autónoma Triqui en el municipio de San Juan Copala, que se encontraba cercada desde enero por grupos paramilitares al servicio del gobierno estatal. El 27 de abril de 2010, en una emboscada montada por 15 paramilitares en el paraje de la Sabana, Bety Cariño fue asesinada junto con Tyri Antero Jaakkola, observador internacional originario de Finlandia. Ambos asesinatos no han sido esclarecidos aún. Véase: <http://www.bionero.org/gente/asesina-a-betty-carino-ecologista-mexicana>. También: <http://www.aguariosypueblos.org/urgente-mexico-asesinan-a-la-activista-bety-carino/>. [*Nota de los editores*].

les tenemos miedo”. A Bety, como a tantas y tantos otras y otros, ya la asesinaron cobardemente y la minería viene entrando de la mano del terror que en últimas actúa para su beneficio, venga de donde venga, a México y al continente.

Les dejo unas preguntas finales: ¿cuándo vamos a empezar a resistir?, ¿a quién y qué proyecto resistimos?, ¿cuál es nuestro Plan de Vida? Porque no se trata solamente de intercambiar horrores sino de empezar a tejer resistencias colectivas conscientes.

BIBLIOGRAFÍA:

- Cepeda, Iván, 2011, “Los amigos del gobierno Uribe”, *El Tiempo*, 21 de Septiembre, (<http://m.eltiempo.com/opinion/columnistas/otroscolumnistas/los-amigos-del-gobierno-uribe/10408967/1>), consultada el 18 de enero de 2013.
- González-Posso, Camilo, 2011, “Cauca Saudita”, *El Liberal*, 25 de Septiembre, (<http://www.elliberal.com.co/liberal/opinion/columnistas/103465-cauca-saudita>), consultada el 18 de enero de 2013.
- Klein, Naomi, 2010, *La Doctrina del Shock: El surgimiento del Capitalismo de Desastre*, Paidós, España.
- López Hernández, Cecilia, 2010, *Y refundaron la patria. De cómo mafiosos y políticos reconfiguraron el Estado Colombiano*, Random House Mondadori S.A., Bogotá.
- Molano, Alfredo, 2011, “Campo Rubiales”, *El Espectador*, 25 de Septiembre (<http://www.elespectador.com/impreso/opinion/columna-301599-campo-rubiales>), consultada el 18 de enero de 2013.
- Mondragón, Héctor, 2007, *La Estrategia del Imperio. Todo para el Capital Transnacional*, Ediciones Ántropos, Colombia.
- Rozental, Emmanuel, 2009, “¿Qué palabra camina la Minga?”, en *Revista Deslinde*, CEDETRABAJO, núm. 45, página 59 (<http://deslinde.org.co/Que%CC%81-palabra-camina-la-Minga.html>), consultada el 18 de enero de 2013.

SITUACIÓN HISTÓRICA Y CONTEMPORÁNEA DEL *NGULUMAPU*¹

*Pablo Marimán Quemenedo**

Wallmapu es el nombre que le damos al país mapuche. Se trata del *territorio ancestral* de un pueblo nación originario o preexistente a los Estados del Cono Sur de Abya Yala. Su conquista es tardía en comparación a la de la zona andina y a la de Mesoamérica. Allí, los Estados (Chile y Argentina) siguen en consolidación y formación.

Sus *relaciones interétnicas* con el *winka* (europeo) han transitado por cuatro situaciones distintas: la primera de ellas fue la *Guerra de Arauko* (1541-1641), en la cual la tónica fue el conflicto desatado y la negación del otro. Le sigue el periodo de los *Parlamentos* (1641-1825), por los cuales se convive con la alteridad y se regula la convivencia. Lo anterior se termina con la consolidación de las repúblicas, la subsiguiente negación y violación de los pactos y la posterior *conquista del Wallmapu* (1860-1885). Por último, desde finales del siglo XIX y hasta el presente, tenemos la *situación colonial* en la cual se lleva una *convivencia subordinada*, con pauperización material y conculcación de derechos.

La *situación contemporánea o colonial*, es decir, aquella abierta con la “incorporación” forzada del pueblo mapuche a los Estados, presenta aspectos estructurales como los siguientes: la *explotación económica*, el ganado y los bosques fueron los primeros elementos sustraídos del *Ngulumapu*. Luego, y en un proceso de casi 50 años (1884-1930), se les despojará de sus tierras, dejándoseles en título una porción mínima. Otro aspecto ha sido la *supresión e imposición sociocultural*: como es el caso de la estructura familiar nuclear por sobre la poligámica; las migraciones campo-ciudad por la esca-

1 *Ngulumapu* es el espacio del *Wallmapu* correspondiente a la actual zona centro-sur de Chile.

* Historiador mapuche, miembro de la Comunidad Historia Mapuche.

sez de tierras, que los insertó en los medios y subculturas asalariadas de las urbes. La escolarización evangelizadora y laica que prescindió, invisibilizó o persiguió aquellos rasgos culturales que chocaban con el arquetipo oficial. Todo lo anterior redundó en una identidad que si bien se conserva, también ha mutado de lo propio a lo híbrido y hasta a la negación de sí mismo.

Tanto en lo jurídico como en lo político la constante ha sido la *negación*: se dividieron las comunidades aunque para éstas era más urgente ampliar la cabida de tierras que obtener un título individual. Se fue beneficiario de la Reforma Agraria sólo cuando ésta comprendió –por la presión y la movilización consecuente– que no podía entregar la tierra mapuche a inquilinos de otra etnia. Por último, la dictadura militar de tendencia ultraliberal negó la diferencia sociocultural e impuso un estatus de supuesta igualdad ante la ley, que bien aprovecharon otros para quedarse con la propiedad indígena que ahora no contaba con limitaciones o restricciones para adquirirla.

La actualidad de las relaciones interétnicas, es decir, considerando la última coyuntura de importancia no superada por otra, se funda bajo la dictadura militar, especialmente con la adopción de un modelo económico neoliberal, el cual ha seguido reproduciéndose sin alteraciones bajo los gobiernos democráticos posteriores. Entre sus características tenemos la *división forzada de las tierras* en un contexto de contrarreforma agraria por medio del cual se revocan los procedimientos llevados a favor de las comunidades, devolviéndose la tierra recuperada a sus antiguos ocupantes, castigando y reprimiendo a la dirigencia.

También forman parte de la actualidad las *definiciones económicas inconsultas*, que crean una serie de conflictos con el gran capital (transnacional) que impulsa las plantaciones forestales, las madereras y celulosas; las centrales hidroeléctricas y las geotérmicas. Asimismo, con las mineras, las salmoneras, los parques nacionales y los basurales.² Todo esto, que puede ser visto desde la perspecti-

2 Mapuexpress.net y azkintuwe.org son dos *web* mapuche que desde hace doce años se han encargado de sacar a la luz pública este tipo de conflictos, algunos de larga data. Por su parte, el sociólogo Tito Tricot, en su libro *La*

va de la planificación territorial, hace ver la primacía de un afán de negocio por sobre otra manera de entender el territorio, sus poblaciones y “recursos”. Lo transversal hasta el presente es que –estando vigente el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de los Pueblos Indígenas de la ONU– no hay participación política directa de los pueblos indígenas.

Lo peor que ha sucedido es que quienes resisten a la imposición de megaproyectos que se financian con este tipo de capitales, a la implementación de estos meganegocios sobre su territorio, son estigmatizados como opositores al progreso y son hechos víctimas de las leyes antiterroristas (que heredó la dictadura militar).³

Un análisis de la actual coyuntura nos hace ver que no existe una política de Estado hacia los pueblos indígenas. Gobierno que asume, arma su propio programa. El primero de ellos, post dictadura, dejó instalado el marco jurídico (la actual Ley Indígena N° 19253) y la institucionalidad vigente según la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (Conadi), vaciándola de contenidos sustantivos para el mundo indígena, como era su carácter de *pueblos* y el reconocimiento de su *territorialidad*. Cuando el segundo gobierno creó un caos, la convivencia que impusieron los capitales transnacionales (de hidroeléctricas y forestales) se propuso divorciar a la dirigencia de sus bases, tras los llamados “Diálogos comunales”. Se trataba de no interlocutar y marginar a los grupos críticos, para así entenderse de manera directa con los dirigentes y comunidades de base. El gran diagnóstico fue que la gente necesitaba cosas básicas (arreglo de caminos, galpones, etcétera) más que derechos político-territoriales.

Como no se apagó la llama de la discordia, las brasas resultantes volvieron a encenderse con el tercer gobierno, el cual ofreció un “plan de desarrollo” (Programa *Orígenes*), una comisión de

lucha del pueblo Mapuche (ob. cit.) registra los conflictos más emblemáticos entre 1996 y 2006.

- 3 Existen videos documentales sobre estos fenómenos que se pueden encontrar también en You Tube. Destaco *Wallmapu* de Jeannette Paillan; *El Despojo* de Dauno Totoro; *El juicio de Pascual Pichún* de Gudo Brevis; y *En nombre del Progreso* de Danko Marimán.

estudio (de *Verdad Histórica y Nuevo Trato*) y una política represiva (*Operación Paciencia*) centrada en la aplicación de la Ley Antiterrorista sobre las comunidades movilizadas.⁴ Con el cuarto gobierno (y cuatro comuneros muertos en su haber), se estudiaron las resoluciones derivadas de un encuentro nacional mapuche para organizarlos en un programa (*Pacto Reconocer*) que sólo extraía aquello que estaba en las coordenadas del Estado nacional. Su máxima fue proponer una *política de cuotas* en la Cámara de Diputados, así como en organismos intermedios y de gobierno local.⁵

Lo anterior –si bien contaba con la simpatía de algunos, aunque echaba por el suelo las pretensiones de un parlamento territorial mapuche de carácter vinculante– desapareció con la llegada de la derecha al gobierno. La discusión volvió a centrarse en el “desarrollo”, a través del incentivo de emprendimientos, propiciando una nueva columna de dirigentes ligados a lo productivo, lo académico, lo artístico y lo deportivo, nucleados en el llamado Encuentro Nacional Mapuche (Enama).⁶

Desde otras esferas del Estado la situación no cambia mayormente; en el llamado quinto poder podemos ver cómo las editoriales (salvo excepciones) no tienen memoria sobre el fenómeno.

4 Para un análisis en profundidad sobre la relación entre ese gobierno y los pueblos indígenas véase Nancy Yañez y José Aylwin (2007).

5 Estas ideas las desarrollo con más profundidad en Marimán, 2011.

6 Cada nuevo gobierno ha desarmado el andamiaje social del anterior en materia indígena, pues crea un nuevo *pool* de interlocutores. El primer gobierno (Aylwin 1990-1994), se entendió con quienes estaban en la Conadi. El segundo (Frei 1994-2000), prescindió de este organismo y en su impopularidad levantó el referente conocido como “Mapuches 2000”. El tercer gobierno (Lagos 2000-2006), al interior de la Comisión de Estudio de la Situación Indígena creó una Comisión de Trabajo Autónoma Mapuche (Cotam). El cuarto gobierno (Bachelet 2006-2010) se entendió con ciertos organismos y líderes provenientes de la Coordinación de Organizaciones Mapuche (COM); y por último, el gobierno de Piñera (2010-2014) gestionó los Encuentros Nacionales Mapuche (Enama). De esta manera, ningún tema mapuche estratégico tiene continuidad en el gobierno que viene, pues la agenda la cambian en la misma medida que a los interlocutores. Por lo mismo es que las dirigencias mapuche exigen dialogar con comisiones de Estado y no de gobiernos.

no indígena y tan sólo registran y analizan coyunturas, gastando cuartillas en confirmar supuestos enlaces con movimientos insurgentes latinoamericanos (Ejército Zapatista de Liberación Nacional –EZLN–, Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia –FARC–) o internacionales (*Euskadi Ta Askatasuna* –ETA–, Al Qaeda). Está probado que el nivel de concentración de estos medios en grandes consorcios que controlan los dueños del gran capital en Chile (como la cadena *El Mercurio* y la familia Edwards), buscan la tergiversación de la demanda y reivindicación indígena, creando una opinión pública contraria a estas justas exigencias en comunión con los partidos de derecha, sus *think tanks* e instituciones públicas bajo su influjo.

Poderes como el judicial tienen su propia política represiva. La cantidad de acusados, de procesados y de prisioneros son la señal de la inmisericordia con que actúan, a un grado tal que el judicial no procesa a la policía acusada de asesinar o actuar con violencia desmedida en contra de los comuneros. Si bien en otros lugares del país la violencia es una realidad que sobrepasa la acción de la policía, allí nunca se aplica la Ley Antiterrorista, pero sí a los dirigentes y comuneros mapuche que se oponen al orden económico que les impone el sistema neoliberal.⁷

La *democracia protegida-neoliberal* no reconoce la diversidad étnica, cultural y de intereses que porta la sociedad en su conjunto. Si existen concepciones comunitarias de organización o de producción, finalmente priman los intereses individuales y el lucro. Esto último hace que el capital y la empresa gocen de estatus, incentivándolo como arquetipo en desmedro de otras formas de capital social, económico, simbólico que impulsan un nuevo tipo de sociedad más solidaria que competitiva, más distributiva que monopólica.

El régimen político chileno *no respeta el derecho indígena*, ni orienta o funda sus políticas en los marcos jurídicos vigentes que involucran al Convenio 169 de la OIT y la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. En términos de efectividad el sistema en su conjunto *no soluciona los conflictos estratégicos*, solo administra a favor del capital hegemónico o de quienes están en el poder.

7 Un autor que trabaja prolijamente estos hechos es Mella (2007).

¿Conflicto civilizatorio? Tanta represión y miedo por parte del Estado a que el pueblo mapuche se replantee una posición cualitativamente distinta a la que tienen bajo la condición colonial en que viven desde finales del siglo XIX, amerita prestar atención. Se teme ¿compartir el poder?, ¿competir por los recursos del territorio? Por lo visto y aunque se maneje como una “guerra de baja intensidad”, las *aspiraciones mapuche de reconstruirse nacionalmente* provocan en los detentores del poder y en los sostenedores de las relaciones coloniales, el no acatamiento de los derechos que están consagrados para estos pueblos.

Si bien para el poder sería más fácil abrir los espacios de participación política en el sistema, se actúa como Estado policial, judicializando la demanda y la reivindicación político-territorial mapuche. Está instalado un temor palaciego a que el “otro” indígena por sus propias capacidades pueda *ejercer autogobierno*, pues se lo asocia a un acto de separatismo. Sin embargo, las ideas de *co-gobernabilidad* –como en la política de cuotas parlamentarias– parecieran ser más aceptadas por una parte de la clase política, pues la otra parte, es decir, la derecha, se yergue como enemigo acérrimo de la discriminación positiva en materia política (Marimán, 2006). Por lo visto, los temores se fundan además en que ante el *modelo social y filosófico* que se pretende proyectar para la nación, al menos uno de ellos, el indígena, sólo puede funcionar si el Estado se plurinacionaliza, cuestión que no está en la mecánica del Estado-nación que vehiculiza la clase política chilena.

Por todo lo anterior es que pensar en la *autonomía* se hace vital y serio para contar con una posibilidad que permita superar la situación no presente, sino contemporánea. Tras ese fin es que se debiera lograr una *modificación política-jurídica*: no se nos puede seguir gobernando (ni nosotros gobernarnos) con leyes indígenas sectoriales bajo el marco de la Constitución de Pinochet. La *autonomía político-territorial* de los pueblos indígenas, y del pueblo mapuche en particular, debe llevarse a cabo como práctica de gobernanza y quedar inscrita en el marco jurídico de un Estado que debe mutar hacia fórmulas plurinacionales.

Por otro lado, se debe *remodificar la estructura de la propiedad*: el Estado ha dado luz verde a distintos actores sociales (latifundistas,

campesinos, forestales) desde el siglo xx al actual; sin embargo, ninguno de éstos ha sido “rentable” en cuanto a sacar del retraso a las economías regionales en que se insertan. Los mapuche se han mantenido como un sujeto económico extendido en términos tanto demográficos como geográficos, al cual no se le han dado ni se le dan las posibilidades con que cuentan otros: como la tierra y los capitales de inversión y de gestión. No obstante, para que el día de mañana se logre desempeñar ese rol se debe contar con una *reorientación de la economía*: la depredación de los recursos, su cosificación y su circulación tan sólo como mercancía debe mutar hacia los parámetros del Buen Vivir o *Kume Mongen*, esto es, con armonía social, espiritual, medioambiental. En ese sentido, se debe proteger y potenciar la *soberanía alimentaria* con que cuentan los mapuche, cuestión fundamental –como lo visualizan muchos– a la hora de *reconocer otras gobernabilidades* (no tan sólo paraestatales): lo que requiere complementar (interculturizando) y/o autonomizar institucionalidades propias (o apropiadas).

Si es que *la autonomía* se mantiene como una de las formas que pueden superar de manera sistémica la situación colonial, un *desafío estratégico* para el pueblo mapuche del *Ngulumapu* sería el *control territorial*. Económicamente, con soberanía alimentaria. Políticamente, contando con autonomía político-territorial, instancias mediadoras (Conadi, ministerio indígena, etcétera) y escaños reservados (en el parlamento, el Consejo Regional –CORE–, y los municipios). En lo estrictamente jurídico se debe contar con el reconocimiento constitucional de la condición de pueblos, habiendo estatutos autonómicos de los territorios en que coexiste población chilena y población mapuche; estos instrumentos deben estar anclados en la Constitución y no en una ley sectorial.

La *institucionalidad* que se reproducirá debiera ser también un aspecto vital para las pretensiones autonomistas. Si tratamos de zafarnos de las relaciones coloniales, se deberá escoger, reafirmar y proyectar aquella *institucionalidad propia o interculturizada* que nos sea funcional. La actual discusión de los universitarios de la Federación Mapuche de Estudiantes no deja de ser pertinente: ¿interculturizar las universidades o contar con universidades propias? La función universitaria se puede realizar saltándose toda su burocracia. In-

cluso su misión se puede reorientar. La preocupación que atraviesa todos estos desafíos es dónde tomamos las decisiones (cuál emplazamiento y desde qué institucionalidad) y detrás de qué intereses.

La cara más progresista del Estado nos dice “¡aquí! desde nuestro parlamento!” (aunque no nos reconocen constitucionalmente), por lo que de estar allí lo haríamos no como representantes territoriales o de un pueblo concreto, sino como parlamentarios de “la nación”, o sea, de un artificio o imaginario. Por último, una instancia propia pensada para el autogobierno debiera no sólo deliberar y proponer, sino, y ante todo, decidir. Un parlamento territorial mapuche no nominativo, sino vinculante. La infinidad de intereses que portamos, de experiencias y contextos diferenciados ponen en el diálogo, el acuerdo o el consenso, formas de negociación más elaboradas que simples lógicas de mayorías/ minorías. Tenemos la capacidad, sólo resta hacerlo.

BIBLIOGRAFÍA

Marimán, Pablo, 2006, “Planteamientos de Autonomía entre los mapuche del *Ngulumapu*”, *Mapuexpress* (http://www.fondoindigena.org/notiteca_notas.shtml?x=10212), consultada el 11 de enero de 2013.

_____2011, “La Autonomía en el Cono Sur. El Caso Mapuche en La Araucanía (Chile) y el Newken (Argentina)”, en Felipe Gómez Isa y Susana Ardanaz Iriarte (eds.), *La Plasmación Política de la Diversidad. Autonomía y Participación Política Indígena en América Latina*, Publicaciones de La Universidad de Deusto, España, pp. 59-88.

Mella, Eduardo, 2007, *Los mapuche ante la justicia. La criminalización de la protesta indígena en Chile*, Primera Edición, LOM ediciones, Santiago de Chile.

Tricot, Tito y Mauricio Buendía, 2006, *La lucha del Pueblo Mapuche*. Selección de 10 años de artículos de la revista *Punto Final*, Primera edición, Ilwen Ediciones Valparaíso, Chile.

Yañez, Nancy y José Aylwin Oyasrún, 2007, *El gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el “nuevo trato”: las paradojas de la democracia chilena*, Primera edición, Santiago de Chile: LOM ediciones.

SEGUNDA PARTE

TIERRA, TERRITORIO, BIENES COMUNES, RECURSOS NATURALES

SINDICATOS CAMPESINOS CONTRA INDÍGENAS ORIGINARIOS: MOVIMIENTOS SOCIALES Y LUCHA POR LA TIERRA EN BOLIVIA

*Lorenza Belinda Fontana**

INTRODUCCIÓN

Como en muchos países de América Latina, en Bolivia la cuestión agraria es un campo de tensiones irresueltas y de luchas cíclicas, existente desde antes de la conformación de los Estados-nación. Los problemas ligados al control, la propiedad y la explotación de la tierra han sido los motores y las banderas de la mayoría de las grandes movilizaciones sociales, así como los movimientos sociales han sido históricamente los articuladores de estas luchas. La relación entre *cuestión agraria* y *organizaciones sociales* cuenta con una larga trayectoria y con un patrón fundamentado en el conflicto que, no raras veces, ha acabado en violencia y muerte.

En las dos principales tradiciones que articularon históricamente la lucha política y las identidades rurales y corporativas –de un lado el indianismo/ indigenismo y, del otro lado, el sindicalismo– la cuestión de la regulación y tenencia de la tierra ha estado en el centro de sus reivindicaciones. En los tres momentos revolucionarios claves de la historia boliviana –el comienzo de la época republicana con las movilizaciones de los caciques apoderados, la revolución nacionalista de 1952 y la llegada al poder por medio de la elección del Presidente Evo Morales– la cuestión agraria ha sido una parte importante de la agenda social y política (Hylton y Thomson, 2007:7).

* Socióloga italiana, Investigadora asociada en el Sheffield Institute for Development Studies (SID), Universidad de Sheffield, Reino Unido.

De los tres periodos mencionados, este estudio considera la fase más reciente, desde la toma del poder del Movimiento al Socialismo (MAS) hasta los primeros meses de su segundo mandato. Empezando con un breve análisis del nuevo marco jurídico-institucional, la discusión se centrará en los principales ejes que articulan el conflicto sobre la cuestión de tierra y territorio y, en particular, en las luchas entre movimientos sociales.

Hasta el momento, estos conflictos han estado relativamente en la sombra, sin embargo, por las dinámicas coyunturales que está asumiendo el proceso de cambio y por unos factores de riesgo intrínsecos, tienen el potencial suficiente como para desembocar en confrontaciones de alto perfil. En particular, se observa una cierta tendencia a la *etnización* de las identidades y narrativas políticas, y su uso instrumental y estratégico por parte de algunos grupos sociales, como respuesta adaptativa a un diseño institucional con un fuerte enfoque culturalista. A través de la voz de los mismos protagonistas,¹ se dibujará un abanico de opiniones y narrativas sobre las causas y las dinámicas que rigen la confrontación entre movimientos sociales en un tema clave como la –todavía irresuelta– cuestión agraria.

MORALES Y LA CUESTIÓN AGRARIA

La reforma agraria está por cumplir 60 años. La orientación general de fondo no cambió, pero se fueron modificando algunos principios y normas que reglamentan su implementación al ritmo de nuevas coyunturas y visiones políticas. Podemos dividir esta secuencia en tres periodos: la Reforma Agraria de 1953, la Ley del Servicio Nacional de Reforma Agraria de 1996 y la “Revolución Agraria” del actual gobierno. Nos concentraremos en este tercer momento.

El 2 de junio de 2006, el Presidente Evo Morales lanza siete Decretos Supremos que dan nuevas pautas en el tema agrario. Los principales procedimientos preveían la necesidad de comple-

1 El trabajo empírico se basa principalmente en entrevistas realizadas entre mayo y septiembre de 2010 a dirigentes, técnicos y asesores de los movimientos sociales que conformaban el Pacto de Unidad.

tar el proceso de saneamiento,² la distribución de entre dos y cuatro millones y medio de hectáreas de tierras fiscales a pueblos y comunidades indígenas originario-campesinas y la recuperación estatal de las tierras que no cumplen una *función económico-social* (FES) (Deheza, 2007: 49). El diseño normativo para acompañar esta tercera etapa de la Reforma Agraria se completa con otros dos instrumentos legales: la Ley 3545 de Reconducción Comunitaria (11/2006) y la nueva Constitución Política del Estado (CPE), aprobada mediante referéndum en enero de 2009. La primera establece un proceso de saneamiento de tierras más rápido y flexible y ratifica la reversión de las tierras que no cumplen la FES con base en la definición aclarada por la misma ley.

Por otro lado, la histórica querrela territorial boliviana fue el nervio del debate en el proceso constituyente. En particular, se llegan a constitucionalizar algunos principios como la exigencia del cumplimiento de la FES y la reversión y la expropiación como mecanismos de lucha contra la concentración de tierras. Además, el Artículo 398 determina el límite de extensión de la propiedad agraria individual a 5 000 hectáreas para las propiedades que se creen en el futuro (Fundación Tierra, 2009a: 96). Asimismo, se define la Autonomía Indígena Originario Campesina (AIOC),³ que “consiste en el autogobierno como ejercicio de libre determinación de las naciones y los pueblos indígena-originario-campesinos, cuya población comparte territorio, cultura, historia, lenguas y organización o instituciones jurídicas, políticas, sociales y económicas propias” (Art. 289).⁴

- 2 De acuerdo con lo establecido por la Ley INRA, el saneamiento “es el procedimiento técnico jurídico transitorio destinado a regularizar y perfeccionar el derecho de propiedad agraria y se ejecuta de oficio o a pedido de parte” (art. 64) (CEDIB, 2008: 34).
- 3 Este concepto está sustentado en el Artículo 2 del texto constitucional que introduce la idea de libre determinación para los pueblos indígenas originarios campesinos.
- 4 La idea de *tierra* enfatiza una dimensión socioeconómica y se refiere principalmente al “sistema bioproductivo terrestre, que comprende el suelo, la vegetación, otros componentes de la biota y los procesos ecológicos e hidrológicos que se desarrollan dentro del sistema, de la misma manera que los minerales metálicos y no metálicos que se encuentran en su interior o en su

La implementación de las AIOC necesitaba la promulgación de la Ley Marco de Autonomía. En junio de 2010, la Confederación Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB) movilizó a sus bases para marchar de Trinidad a La Paz (1400 Km), protestando en contra de la no incorporación de sus propuestas en el proyecto de Ley. Empezó así la VII Gran Marcha Indígena por el Territorio, las Autonomías y los Derechos de los Pueblos Indígenas, la primera señal fuerte de ruptura de la alianza del gobierno con este sector social (Wasylyk Fedyszak, 2010). Los indígenas reclamaban la incorporación de algunas demandas claves como la aprobación por usos y costumbres de sus estatutos autonómicos, el respeto de la unidad territorial y la cuota de 18 escaños (y no los siete previstos por el oficialismo) para representantes indígenas. El gobierno declaró las demandas de los indígenas como inconstitucionales y alertó sobre infiltraciones de la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID) en apoyo a la marcha. Después de 32 días, los indígenas decidieron aceptar un preacuerdo con el gobierno y, en palabras de un asesor de la CIDOB, la marcha acabó con un “empate técnico”.⁵

A pesar de la ola de protestas regionales y nacionales, el 18 de julio, la Asamblea Legislativa aprobó la Ley Marco, formalizando la existencia de cuatro tipos de autonomías: departamental, municipal, regional e indígena, y definiendo los procedimientos para constituir una AIOC y sus competencias y relaciones con otros niveles del Estado. Además, la ley da algunas directivas sobre el tema de la explotación de los recursos naturales en el marco de las autonomías indígenas que tienen la competencia exclusiva de participar y desa-

.....
superficie además de los hidrocarburos” (CEDIB, 2008: 9). Por otro lado, la idea de *territorio* implica una dimensión antropológica y social de la tierra. “El territorio es un espacio social, económico, político y cultural coherente, es un entramado de redes de relaciones que no están exentas de conflicto y relaciones de poder. Es un espacio constituido por personas y colectividades que se reconocen como parte de una trayectoria histórica, una memoria, una cultura o una raíz y que definen su pertenencia dentro de las fronteras del territorio y más allá [...] a través de un sentimiento identitario” (Fundación Tierra, 2009b: 93-94).

5 Entrevista a un asesor técnico de la CIDOB, Santa Cruz, 14 de julio 2010.

rrollar los mecanismos necesarios de consulta previa (Art. 87). Otro reto pendiente es la interpretación del principio de complementariedad entre derechos colectivos e individuales, tanto en el caso de la propiedad comunitaria como en el caso de las Tierras Comunitarias de Origen (TCO), para responder a las visiones y exigencias concretas de todas las regiones y grupos sociales del país.

En este sentido, la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) formuló una propuesta de ley —a principios de 2010— en la que se plantea la necesidad de volver a discutir el sistema de propiedad colectiva o comunitaria vigente para la realidad del Altiplano y Valles, proponiéndose una nueva categoría denominada *Tierras Comunitarias Campesinas* que permitiría otorgar títulos individuales a familias pertenecientes a una comunidad indígena legalizando sus parcelas, en el marco de un título colectivo. Esta propuesta se pone en línea con la CPE avanzando en la superación de la dicotomía excluyente entre derechos individuales y colectivos.

LOS EJES DEL CONFLICTO DE TIERRA EN BOLIVIA

Un conflicto por la tierra puede ser definido como un hecho social en el cual entran en contradicción los intereses de al menos dos partes en relación a los derechos de propiedad o uso sobre la tierra (Wehrmann, 2008). Además, otros factores fomentan estos conflictos, como las diferencias organizacionales, la lucha por los recursos naturales y las cuestiones de poder e identidad que se reflejan en la tierra como bien productivo y social.

Una causa fundamental de los conflictos de tierra en Bolivia es la escasez de este bien debido a varios factores: el crecimiento poblacional, el manejo de la herencia que genera situaciones de minifundio, la pérdida de fertilidad de los suelos y el acceso a los recursos naturales. A esto se suma un sistema fuertemente desigual de distribución de la tierra entre familias y grupos sociales.⁶

6 Según datos del INRA (2006), en Bolivia 91% de la tierra está en manos de grandes latifundistas mientras que 71% de la población cuenta con 9% de la tierra.

Otro elemento crítico, es la serie de errores en el proceso de saneamiento llevado a cabo por el Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA), muchas veces sin respetar los procedimientos y sin dar una correcta información a las comunidades. Ésto ha generado mucha desconfianza hacia el Instituto y, en algunos casos, ha exacerbado los conflictos latentes en el nivel local. Ésta es la opinión de algunos representantes de distintos movimientos sociales: “El problema está en la mala administración del INRA nacional y departamentales, la ausencia de una verdadera política real de distribución de tierras desde el Gobierno y la mala voluntad de los directores y funcionarios de los Ministerios”.⁷ “El INRA tiene una estrategia según la cual, la titulación individual y colectiva es casi lo mismo. Y eso no es cierto. Con esta información está propiciando el debilitamiento de la forma colectiva. Hay mucha tensión entre el *ayllu*⁸ y el INRA. El INRA está en contra de los *ayllus*”.⁹

La política colectivista del gobierno y sus estrategias de implementación –en particular la priorización del saneamiento de las TCO– apoyadas fuertemente por la cooperación internacional,¹⁰ han generado tensiones y un sentido de discriminación por parte de algunos sectores, como el campesinado: “Los conflictos de tierras dependen de una distribución no equitativa de la tierra. La TCO favorece a los indígenas nomás, que son organización de CIDOB, de una parte del Oriente nada más. Y gran parte son campesinos afiliados a la CSUTCB, pero no habla la Ley de TCO para los campesinos”.¹¹ Además, la introducción de un vínculo normativo entre identidad y pertenencia étnica y sistemas de asignación de los recursos, ha

7 Entrevista al Secretario de Tierra y Territorio de la CSUTCB, La Paz, 4 de agosto 2010.

8 Un *ayllu* es una forma de comunidad familiar extensa originaria de la región.

9 Entrevista a un ex asesor técnico del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qollasuyu (Conamaq), La Paz, 23 de julio 2010.

10 La cooperación danesa (Danida) desarrolló durante más de diez años un proyecto llamado “Apoyo a los derechos de los pueblos indígenas”. Entre sus principales componentes estaba el apoyo financiero y asesoramiento para la titulación de las TCO (Danida e Iwgia, 2010).

11 Entrevista al secretario de capacitación sindical y delegado de la CSUTCB a la Dirección Nacional del MAS, La Paz, 1 de agosto 2010.

sido un elemento de distorsión que favoreció la instrumentalización de la cuestión étnico-identitaria y contribuyó a la radicalización de conflictos en el ámbito local (Fontana, 2011 y 2012).

Sumado a lo anterior, hay una tensión en la transición de TCO a AIOC, que depende de su creación como propiedad agraria y no como unidad político administrativa para el ejercicio de autogobierno (Fundación Tierra, 2009c: 56). El sector campesino percibe que esta situación podría generar desequilibrios entre organizaciones: si se plantea la autoridad indígena-originario-campesina en territorios compartidos entre indígenas y campesinos, esto va a ser excluyente y va a generar más conflicto. “No pueden sobredimensionar el ejercicio de una autoridad indígena campesina al ejercicio de una hegemonía indígena. El Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qollasuyu (Conamaq) ya ha dicho que ellos son los originarios que van a gobernar, el sindicato es una forma colonial.¹² Pero, los campesinos son mayoritarios y son fuertes”.¹³

Para clasificar los conflictos en este contexto, pondremos énfasis en el rol de los actores que los protagonizan. En este sentido, resulta útil el modelo que propone Danilo Paz Ballivián para describir las formas productivas de la economía boliviana. Según este autor, coexisten tres tipos de relaciones productivas que él denomina la “fórmula trinitaria de la agricultura boliviana”: la empresa agropecuaria, la economía campesina y el modo de producción de los pueblos indígenas de tierras bajas (Paz Ballivián, 2009: 148). La *empresa agropecuaria* se caracteriza por la inversión que el empresario hace en insumos y salarios con el fin de percibir una ganancia de la actividad productiva. En el centro de la economía campesina se encuentra la unidad familiar de producción y consumo que actúa con una estrategia de reproducción basada en la producción de un cierto volumen de bienes destinados a la autosubsistencia y al mercado, sin un proceso significativo de

12 “Tarde o temprano, los sindicatos tienen que venir a lo originario, porque ellos también son originarios”. Entrevista al Jiliri Apumallku de Conamaq, La Paz, 5 de agosto 2010.

13 Entrevista a un asesor de la CSUTCB y ex asesor de la CIDOB, La Paz, 14 julio 2010.

acumulación de capital. La mayoría de los pueblos indígenas son sedentarios y viven de una agricultura de subsistencia, complementada con la caza, la pesca, la recolección, la producción artesanal y la venta eventual de su fuerza de trabajo.

Aunque Ballivián no incluye en este grupo a los indígenas de tierras altas, a lo largo del proceso de revitalización de las identidades originarias que se ha desarrollado a partir de la década de 1980, se ha ido fortaleciendo una demanda de control de la territorialidad en el Occidente que, en algunos aspectos, se parece a las reivindicaciones de las tierras bajas. Con fines analíticos, equiparamos los dos sectores indígenas en un mismo conjunto. Creemos relevante destacar que la distinción entre modos de producción ha ido debilitándose sobre todo entre los grupos indígenas y campesinos que, en muchos casos, no se diferencian tanto por su actividad productiva, sino más bien por su afiliación a distintos sectores organizacionales. En este sentido, la estructura corporativa agraria está basada también en una fórmula trinitaria: los *lobbies* del agro y los movimientos cívicos del Oriente, los sindicatos campesinos y las organizaciones indígenas originarias de tierras altas y bajas. A menudo, los conflictos de tierra se dan por los choques entre estos tres mundos.

Muchos enfrentamientos se generan a partir de la reversión de tierras de grandes terratenientes que no cumplen con la FES, sobre todo en el Oriente. Otra serie de conflictos, tiene como protagonistas a los movimientos indígenas que se movilizan para pedir el reconocimiento de sus territorios y el respeto de sus derechos colectivos. El episodio conflictivo más significativo en el transcurso del año 2010, tiene que ver con el tema de la tierra y, en particular con una cuestión de definición de límites interdepartamentales y de aprovechamiento de los recursos naturales (yacimientos de piedra caliza). Se trata del enfrentamiento entre los departamentos de Potosí y Oruro que degeneró en un conflicto prolongado. Pidiendo el involucramiento del gobierno para solucionar el asunto, en Potosí se declaró un paro cívico indefinido, se bloquearon los puntos de acceso a la ciudad y se organizaron varios piquetes de huelga de hambre. Después de varios intentos de diálogo y de más

de veinte días de movilizaciones, se llegó a un acuerdo sobre los puntos en la agenda potosina.

Transcurrido un año, otro conflicto vinculado a la tierra desafió al gobierno Morales. El 15 de agosto de 2011, centenares de indígenas comenzaron una nueva marcha, la octava, para protestar en contra de la construcción de una carretera que atravesaría el TIPNIS. Las organizaciones indígenas acusaban al gobierno de no haber cumplido con las obligaciones constitucionales que prevén la consulta previa a los pueblos indígenas sobre iniciativas que afectan sus territorios. Además, junto con grupos ambientalistas, consideraban que la carretera abriría el paso a la invasión del contrabando y a un descontrolado flujo de colonizaciones de grupos cocaleros, con los cuales ya había una situación de tensión y conflicto. Por otro lado, el gobierno sostenía que la nueva infraestructura, financiada por Brasil, hubiera contribuido a conectar a Bolivia con las grandes vías comerciales transamericanas, favoreciendo así una nueva ola de desarrollo y crecimiento económico. Asimismo, acusó a los indígenas de estar manipulados por la agencia de cooperación estadounidense USAID, al recibir de ésta apoyo político y financiero. Después de más de un mes de marcha, los indígenas llegaron a La Paz en medio de una gran movilización de apoyo y, el 25 de octubre de 2011, Morales promulgó una ley que vetó la construcción de la carretera del TIPNIS, en medio de una polémica sobre el alcance de la declaratoria de intangibilidad de la zona indígena.

Frente a estos conflictos, como escribe Pablo Stefanoni, “el gobierno respondió a través del discurso clásico que ve en el Estado un agente de la universalidad frente a los intereses particularistas de quienes se oponen a estos ‘proyectos de desarrollo’” (Stefanoni, 2011).

Aparte de la violencia física y psicológica, estos conflictos conllevan un riesgo implícito mucho más grande: el de servir como ejemplos para que otras áreas del país y otros grupos sociales reaccionen de manera parecida para que sus demandas sean atendidas. Existe el riesgo de que se inaugure un patrón de lucha por la tierra y otros temas claves “hasta las últimas consecuencias”, como a menudo se oye decir a los dirigentes de los movimientos sociales,

pero a un nivel y de una magnitud que podrían volverse inmanejables para el gobierno.

LAS FRICCIONES ENTRE CAMPESINOS E INDÍGENAS A CAUSA DE LA TIERRA

En los últimos cinco años, el conflicto entre indígenas y campesinos se ha ido complicando, en parte como consecuencia de la política agraria boliviana implementada desde 1996. La Ley INRA se aprueba, por un lado, con el rechazo del sector campesino y, por el otro, gracias a una marcha de los indígenas de tierras bajas. Los campesinos no se involucraron mucho en el debate y acabaron rechazando la propuesta. En cambio, el sector indígena estaba satisfecho porque la ley reconocía, por primera vez, a las TCO y reaccionó con un enfoque pragmático y propositivo. La CSUTCB instruyó a sus bases para que ningún funcionario o técnico del INRA se presentara a las comunidades, así que las áreas bajo su control no vieron iniciar sus procesos de saneamiento durante varios años.¹⁴ Ésta fue una de las razones, junto con la disponibilidad de financiamiento proveniente de la cooperación internacional y la relativa facilidad procedimental y conveniencia política, por la que el saneamiento comenzó en las tierras bajas. En otras palabras, mirando la *historia corta* de la Reforma Agraria, las organizaciones indígenas son las que por varias razones, resultan favorecidas.

Al mismo tiempo, después de quince años, la CSUTCB ve que el proceso en su sector no ha avanzado de manera significativa y está ahora reclamando que se atiendan sus demandas:

Nosotros queremos que exista una política real de distribución de tierra. Que las tierras fiscales se distribuyan para aquellos que están viviendo el surcofundio, necesitan tierra para vivir, para producir [...] Una cosa es dotación de tierra y otra cosa es que ahorita los afiliados de la CSUTCB no tienen saneadas sus tierras. No está atendido el sector campesino.¹⁵

14 Entrevista al Director de la Fundación Tierra, La Paz, 26 julio 2010.

15 Entrevista al Secretario de Tierra y Territorio de la CSUTCB, cit.

Con el argumento de que tienen iguales derechos que los originarios, a principios de julio de 2010 los campesinos decidieron promover un nuevo proceso de distribución de tierras, que afectaría los territorios donde hoy habitan los indígenas, lo que amenaza con una nueva fricción entre ambos sectores. La CSUTCB elaboró un Proyecto de Ley y lanzó el tema al debate público coincidiendo con el desarrollo de la Marcha de la CIDOB, en contra de la cual se pronunciaron y movilizaron el sector sindical y cocalero, acusando a los indígenas de “conspirar” en contra del proceso de cambio (*La Razón*, 5.7.2010a). La Secretaria Ejecutiva de la Confederación de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia Bartolina Sisa, Leonilda Zurita, declaró a su organización en “estado de emergencia” debido a las acciones de los indígenas: “No puede ser que las tierras fiscales se queden en las manos de los indígenas, también estamos nosotros como mujeres campesinas. La tierra hay que repartirla equitativamente para todos [...]” (*La Razón*, 2010).

Este episodio pone de manifiesto las tensiones latentes entre estos sectores sociales y evidencia algunos factores de riesgo que deberían activar los sensores de la alerta temprana en temas de conflicto social. Como advierte el analista Carlos Cordero Carafa: “Una posible ruptura entre el sector campesino y el sector indígena le quitaría al MAS la razonable gobernabilidad [...] luego le generaría al país inestabilidad política y finalmente se convertirían tanto los movimientos campesinos como los pueblos originarios en actores políticos que pueden generar un permanente escenario de conflicto” (*La Razón*, 2010).

LAS CAUSAS: PODER CORPORATIVO, IDENTIDADES COLECTIVAS Y GEOGRAFÍAS IMAGINADAS

Los conflictos entre el sector indígena y el sector campesino se basan en una visión distinta sobre los derechos de propiedad, el aprovechamiento de la tierra y de los recursos naturales, pero también en divergencias organizacionales, ideológicas, discursivas, cosmovisionales e identitarias.

Por un lado, la CIDOB –y, más recientemente, el Conamaq– reivindican la titulación colectiva de sus territorios y la tutela de sus derechos colectivos. Estas demandas se arraigan en un fuerte discurso étnico-identitario que nace de un proceso de recuperación y revitalización cultural: “Los originarios quieren la titulación del territorio para gestionar directamente los recursos naturales y restaurar nuestro territorio y la vida colectiva. Todos tenemos nuestras funciones que cumplir en el marco de nuestros principios de rotación, complementariedad, reciprocidad en nuestros *ayllus*”.¹⁶

Por otro lado, los campesinos afiliados a la CSUTCB, están a favor de una titulación individual y, en algunos casos, comunitaria de la tierra, pero se oponen a las TCO por considerarlas una forma injusta e irracional de manejar la tierra. Con una analogía de mucha fuerza evocativa, definen a las TCO como “nuevos latifundios”.¹⁷ Si bien la Confederación nace a finales de los setenta, con un discurso fuertemente influenciado por el movimiento indianista-katarista y con unos rasgos de reivindicación étnico-identitaria principalmente de las naciones originarias del Altiplano (aymara y quechua), en esta fase ese tipo de retórica ya no es central. Lo que prevalece es un retorno al discurso clasista que pone su énfasis en el modo de producción, en este caso como campesinado, pero a través de una narrativa meta-étnica que vincula la identidad con la sangre y con un cierto primordialismo originario:

[...] la sangre y el apellido que corre por la sangre de cada uno que vivimos en el sector de CSUTCB es campesino, antes que indígena. [...] las fundaciones, ONG le han puesto este apellido de indígenas, les han convencido psicológicamente y ellos ahora se declaran indígenas. Antes, en la época del Tawantinsuyu-Qollasuyu eran campesinos. ¿Por qué son campesinos? [...] Porque vivimos en lugares dispersos

16 Entrevista a un consultor de Conamaq, La Paz, 5 agosto 2010.

17 Entrevista al Secretario de Tierra y Territorio de la Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de La Paz Túpac Katari, La Paz, 12 de julio de 2010.

y cada familia vive con su agricultura. Por eso somos gente del campo abierto.¹⁸

Mirando al mapa geopolítico etno-clasista de Bolivia, los conflictos entre organizaciones sociales radican sobre todo en las fallas intermedias entre Región Andina y Región Amazónica, donde la desarticulación entre patrones identitarios es más fuerte. Ésta se va a convertir en una zona de choque entre TCO indígenas y comunidades de campesinos y colonizadores y, posiblemente, va a ser el escenario de los principales conflictos por la tierra entre organizaciones de base en un futuro próximo. Con el objetivo de controlar la tierra y de aglutinar a la población alrededor de las fuerzas corporativas, tanto las organizaciones indígenas como campesinas han tratado de potenciar sus estructuras en el área rural y, en algunos casos, han llevado a cabo *campañas de conversión* para atraer a la gente de las comunidades, haciendo leva sobre el fuerte sentido corporativo de la población boliviana, las ambivalencias y fluidez de las identidades y los escasos recursos económicos. Como plantea un ex asesor del Conamaq sobre el *proselitismo originario*:

Hay dirigentes que entran a los territorios campesinos para convencer a la gente. Van y posicionan autoridades originarias donde antes había sindicato. [...] Para muchas autoridades de Conamaq, la reconstitución significa ganar a las comunidades campesinas que antes eran parte de su territorio ancestral. Y es precisamente ésa, la base del conflicto ideológico y político que hay en lo local. Los que son Federación de Campesinos no quieren que los vuelvan a volver indígenas.¹⁹

En algunos casos, se parte de una base bastante definida en términos de rasgos identitarios y culturales, como en muchas áreas del Altiplano donde los pueblos quechuas y aymaras han

18 Entrevista al Secretario de Tierra y Territorio de la CSUTCB, cit.

19 Entrevista a un funcionario del Ministerio de Autonomías y ex-asesor de Conamaq, La Paz, 30 junio 2010.

preservado su lengua, su cultura y sus estructuras organizativas tradicionales, aunque adaptadas al sistema sindical (Mamani, 2003). En otras zonas, donde los grupos indígenas han sido por lo general más pequeños y más vulnerables a la influencia externa, hay casos en los que se han perdido muchos de los rasgos culturales, usos y costumbres e idiomas originarios. Aquí, el proceso de revitalización identitaria ha sido más complejo, llegando a verdaderas etnogénesis,²⁰ y se ha prestado a muchos cuestionamientos por parte de los sectores rivales.

Un caso emblemático es el del pueblo leco de Apolo, en el norte de La Paz. Allí, desde hace más de una década, se vive una disputa entre la Federación de Campesinos de la Provincia Franz Tamayo y la Central Indígena del Pueblo Leco que, en 2007, llegó a niveles preocupantes de violencia y sigue en un estado de tensión permanente. Los campesinos declaran que “los lecos no existen”,²¹ se trata de “falsos lecos”, “porque en realidad todos somos quechuas aquí, quechua-castellano, dos idiomas nomás. Los lecos no hablan, no tienen su propia lengua [...] Antes no había lecos, no había indígenas”.²² Por otro lado, los lecos no tienen dudas de sus rasgos identitarios indígenas precolombinos y, además, afirman que también “los campesinos son lecos, solamente que niegan su identidad”.²³

Los procesos de construcción y deconstrucción identitaria no son un fenómeno reciente y muchas veces se han teñido de rasgos político-corporativos, sobre todo a partir de la Revolución de 1952. En el último medio siglo, las identidades indígenas y las campesinas han ido articulando el mundo rural, de manera a veces complementaria, a veces conflictiva, con una supra-identidad

20 Sobre los procesos de etnogénesis de los pueblos Lecos y Tacana véase Dudley (2005); Fontana (2010, 2012); Herrera *et al.* (2004).

21 Entrevista al Secretario de Tierra y Territorio de la Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de La Paz Túpac Katari, cit.

22 Entrevista a un Consejal por el MSM en el municipio de Apolo y al alcalde de Apolo, ambos afiliados a la Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de la Provincia Franz Tamayo, Apolo, 14 julio de 2010.

23 Entrevistas y talleres con los dirigentes y las bases indígenas en la región de Apolo, julio 2010.

(Baumann, 2005) que es la de base comunitaria. Los tres patrones identitarios –comunitario, campesino e indígena– no se podrían entender sin considerar el vínculo con la tierra y el territorio. Estas identidades adquieren sentido y se expresan a través de su enraizamiento y simbiosis con la tierra que aparece como un concepto transversal, complementario e irrenunciable. La tierra es su base material y discursiva. Por esta razón, los procesos de construcción y deconstrucción de las identidades son claves para entender la conformación de los movimientos sociales y sus demandas.

Estos procesos tienen dos momentos fundamentales: el primero está relacionado con la Revolución de 1952, el auge del sistema sindical como nueva forma de organización comunitaria, además del mestizaje y la identidad campesina en sustitución de la india (Espasandín López y Iglesias Turrión, 2003). En los siguientes treinta años, la noción misma de ciudadanía se solapa con la membresía a un sindicato. “La manera de adquirir identidad palpable ante el resto de las personas y de ser reconocido como interlocutor válido por las autoridades gubernamentales, es por medio del sindicato” (García Linera, 2010: 305). Se genera así una única narrativa colectiva dominante que hace referencia a formas identitarias vinculadas a la pertenencia de clase y al modo de producción campesino, generando y legitimando la estructura corporativa sindical.

En muchas regiones del Altiplano, el sindicato no erradicó al *ayllu*. La lógica tradicional se adaptó al nuevo contexto histórico y logró sobrevivir (Mamani, 2003: 5). A principios de los años ochenta, un nuevo movimiento de revalorización de las identidades indígenas empezó a fortalecerse en las tierras bajas. Cerca de diez años después, también los indígenas del Altiplano deciden conformar su propia organización y se funda el Conamaq, que se define como una confederación de naciones originarias de la región andina, mayoritariamente quechua y aymara. Otra vez se modifican las geografías políticas de construcción identitaria, en este caso a favor de *lo indio*, que ahora comienza a llamarse *indígena* u *originario*.

Por su parte, también existen factores exógenos coyunturales que favorecen la revitalización del tema indígena en el panorama político organizativo nacional. Las bases ideológicas y económi-

cas de este cambio radican, por lo menos en parte, en la acción de la cooperación internacional y de algunos antropólogos latinoamericanistas que apoyan el fortalecimiento de los movimientos, la construcción de agendas políticas y la captación de recursos económicos para apoyar el proceso.²⁴ En particular, el saneamiento y titulación de las TCO, ha sido posible gracias a fondos internacionales. Estas injerencias fueron objeto de fuertes críticas desde el sector campesino, que acusa a estos actores de favorecer a un grupo social en desmedro de otro:

Todos los dineros que vienen de Finlandia, de Noruega vienen para destruir al sindicalismo, el marxismo. Supuestamente ellos piensan que vienen para destruir el comunismo. ¿Quiénes son los comunistas? Los sindicatos. ¿A quiénes hay que apoyar? A los neutros, a los que no van a hacer problemas, a los cariñosos. ¿Y quiénes son? Indígenas y Conamaq.²⁵

Las olas de construcción, deconstrucción e hibridación identitarias y organizativas han ido generando conflictos por el control del poder corporativo, que se ha ido cargando de un fuerte componente ideológico-identitario. A partir de la década de 1990, con la creación y el fortalecimiento de los movimientos indígenas originarios, se quiebra definitivamente el monopolio corporativo del sindicato y las bases sociales se rearticulan alrededor de un sistema multipolar, con dos polos claves y opuestos: el sector campesino y el sector indígena originario. En términos organizacionales, tenemos de un lado a la CSUTCB, las Bartolinas y los Colonizadores (ahora

24 Entrevistas al Director de la Fundación Tierra, cit.; a un funcionario de la Unidad de Conciliación y Gestión de Conflictos del INRA Nacional, La Paz, 13 junio 2010; a una técnica del INRA Departamental La Paz, La Paz, 30 junio 2010; a un asesor de la CSUTCB y ex asesor de la CIDOB, cit.; a la coordinadora del departamento de gestión del conocimiento de FAN Bolivia y ex miembro de Apoyo Para los Campesinos Indígenas del Oriente Boliviano, Santa Cruz de La Sierra, 22 agosto 2010.

25 Entrevista a un asesor político de las Bartolinas, Santa Cruz de La Sierra, 19 agosto 2010.

Confederación de Comunidades Interculturales, CSCIB) y del otro lado a Conamaq y CIDOB. Sobre estas bases se funda el instrumento político del Movimiento al Socialismo-Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (MAS-IPSP). A la luz de la *historia corta* de los movimientos sociales en Bolivia, la alianza sellada con el Pacto de Unidad parece incluir unos elementos de riesgo y potenciales fracturas que, si bien han estado latentes a lo largo del primer mandato del gobierno Morales, ahora empiezan a manifestarse con más claridad y fuerza.

En tierras altas, se trata de una disputa por el valor del poder simbólico indígena, por el liderazgo y el control corporativo de una franja de población en gran parte sobrepuesta, debido a que la distinciones campesino *vs.* indígena son, en algunos casos, más teóricas y discursivas que prácticas. Sin embargo, en la retórica de los dirigentes resulta clara tanto la definición de sí mismos como las divergencias con el ‘Otro’. “Ellos (los indígenas) no piensan para todo el país, ellos piensan para sus terratenientes, sus patrones, y unos cuantos grupos que quieren sacar beneficio. [...] A diferencia, CSUTCB siempre ha pensado en una visión política económica estructural de unidad del Estado”.²⁶ “Las tres organizaciones nacionales –CSUTCB, Bartolinas, Interculturales– son nuestros *wawa qhallus*.²⁷ No tienen territorio ellos. Están en nuestro territorio”.²⁸

En tierras bajas, el conflicto más fuerte se dio entre los indígenas y los colonizadores. Hay aquí un choque ideológico-identitario-cosmovisional mucho más fuerte que aquel que se da en tierras altas. Si los conflictos entre CSUTCB y Conamaq se dan por la recíproca invasión de los mismos espacios discursivos y de poder, aquí se produce una confrontación entre estructuras organizativas y económicas, visiones del mundo y referentes identitarios muy distintos. Por un lado, el discurso de los indígenas del Oriente enfatiza las bases étnico-identitarias de su cultura y el derecho al control y manejo colectivo de sus territorios. Por el otro lado, los colonizadores (ahora denominados interculturales), que son el resultado

26 Entrevista al Secretario de Tierra y Territorio de la CSUTCB, cit.

27 Palabra quechua —aymara— que significa “hijos”, “crías”.

28 Entrevista al Jiliri Apumallku de Conamaq, cit.

de procesos de colonización dirigida o espontánea principalmente de aymaras y quechuas de tierras altas, tienen una identidad basada en el trabajo agrícola como modo de producción principal y la estructura sindical heredada del período post-revolucionario, lo cual hace de este grupo un buen aliado para el sector campesino sindical y un rival de los movimientos indígenas.

CONCLUSIÓN

Los conflictos entre movimientos indígenas y campesinos evidencian algunos nudos críticos todavía irresueltos de la cuestión agraria boliviana: las fallas en el proceso de saneamiento de tierras, el mal manejo institucional, las distorsiones exógenas, las contradicciones jurídico-normativas, la tierra como bien en eterna disputa y la radicalidad del corporativismo. Un elemento que hace que estas tensiones permanezcan, es el balance entre capitales de poder de las dos partes. Por un lado, la organización campesina cuenta con una mayor cantidad de población y se apoya en una estructura sindical sólida que ha regulado la vida político-corporativa por más de medio siglo. Por otro lado, las organizaciones indígenas han sido fortalecidas gracias a un proceso más reciente y estimulado, financiera e ideológicamente, por la cooperación internacional, a la vez que han contado con el respaldo del primer gobierno de Evo Morales, por lo menos en la cuestión agraria.

A partir del segundo mandato, la posición del gobierno en estos temas se ha vuelto más ambigua, quizás por una polarización interna de las opiniones que lleva a una inmovilidad e incapacidad de manejar estos conflictos. Una corriente apuesta por la titulación comunitaria y colectiva de la tierra, considerándola una salida para todos los pueblos indígenas, mientras otro sector cree que la salida es anular estos títulos colectivos para redistribuir esta tierra entre toda la población, no sólo indígena originaria, sino también campesina. El gobierno se encuentra en una posición difícil porque la salida constitucional de compromiso que unificaba las bases bajo la idea trinitaria de “*indígena originario campesino*” se ha revelado inconsistente en la práctica, renegada por los movimientos sociales y desacreditada por el mismo ejecutivo.

Desde enero de 2010, el núcleo duro del poder al interior del gobierno, explicitado en la voz del vicepresidente Álvaro García Linera, pareció apostar hacia una mayor atención a las demandas del sector campesino. Además, los conflictos con la CIDOB, sin precedentes en la historia del MAS, apuntan también a una época de crisis.

En definitiva, parece abrirse una nueva fase, tanto en la relación entre el Ejecutivo y las bases sociales, como en los equilibrios entre los propios movimientos, en donde la cuestión agraria es un eje primordial. Independientemente de la reconfiguración de los roles y de los poderes, es evidente que el de la tierra sigue siendo un tema espinoso para Morales, porque cualquier posicionamiento podría comprometer las alianzas con algún sector social clave, sean los indígenas, los campesinos o los colonizadores cocaleros.

BIBLIOGRAFÍA

- Bauman, Zigmund, 2005, *Identidad*, Losada, Buenos Aires.
- Centro de Documentación e Información Bolivia (CEDIB), 2008, *Tierra y Territorio en Bolivia*, CEDIB, La Paz.
- DANIDA/IWGIA, 2010, *The Rights of Indigenous People*, DANIDA-IWGIA, La Paz.
- Deheza, Grace Ivana, 2007, “Bolivia 2006: reforma estatal y construcción del poder”, en *Revista de Ciencia Política*, Volumen Especial, pp. 43-57.
- Dudley, Meredith, 2005, “Tierras e identidades en la intersección del Altiplano y la Amazonía: la reivindicación de los Lecos de Apolo”, en Nicholas Robins (coord.), *Cambios y continuidad en Bolivia: etnicidad, cultura e identidad*, Estudios Bolivianos, Vol. II, Plural, La Paz.
- Espasandín López, Jesús y Pablo Iglesias Turrión, 2003, *Bolivia en Movimiento. Acción Colectiva y Poder Político*, El Viejo Topo, Madrid.
- Fontana, Lorenza, 2010, “Sindicato campesino vs. Indígenas Leco: el conflicto por la tierra en Apolo”, *Documento de Trabajo*, Centro Carter, La Paz, (<http://www.academia.edu/377502/>)

- Sindicato_campesino_vs._Indigenas_Leco_el_conflictopor_la_tierra_en_Apolo), consultada el 18 de enero de 2013.
- _____, 2011, “Land Conflicts, Identity-shaping and State-building in Contemporary Bolivia”, Working paper presentado en: 5th Global Conference Multiculturalism, *Conflict and Belonging*, Oxford, Reino Unido, (<http://www.inter-disciplinary.net/wp-content/uploads/2011/08/draftLFontana.pdf>), consultada el 18 de enero de 2013.
- _____, 2012, *Social Conflict, Collective Narratives and Identity-building: Lessons from Bolivia*, tesis de Doctorado en Ciencias Políticas, Scuola Superiore Sant’Anna, Pisa, Italia.
- Fundación Tierra, 2009a, *Reconfigurando Territorios*, Fundación Tierra, La Paz.
- _____, 2009b, *¿Que es la Autonomía Indígena Originario Campesina?*,
- _____, 2009c, *Bolivia Post-constituyente*, Fundación Tierra, La Paz.
- García Linera, Álvaro, 2003, *Fè y Pueblo*, Plural, La Paz.
- _____, 2010, *La Potencia Plebeya. Acción Colectiva e Identidades Indígenas, Obreras y Populares en Bolivia*, CLACSO-Comuna, La Paz.
- Herrera, Enrique, Cleverth Cárdenas y Elva Tarceros, 2004, *Identidades y Territorios Indígenas. Estrategias Identitarias de los Tacanas y Ayoreo frente a la Ley INRA*, PIEB, La Paz.
- Hylton, Forrest; Sinclair Thomson y Adolfo Gilly, 2007, *Revolutionary Horizons: Past and Present in Bolivian Politics*, Verso, Londres y Nueva York.
- La Razón, 2010, “El MAS asegura que no habrá conflicto social. Asambleístas del oficialismo piden a CIDOB que retome el diálogo con el Gobierno”, en *La Razón*, Edición Digital, 5 de Julio.
- Mamani, Pablo, 2003, “Simbología y poder indígena después de los Kataris-Amarus y Willkas: Los Mallkus en los nuevos levantamientos indígenas en Bolivia”, Cochabamba, (<http://www.mapuche.info/mapuint/mamani030600.html>), consultada el 18 de enero de 2013.

- Paz Ballivián, Danilo, 2009, *Estructura Agraria Boliviana*, Plural, La Paz.
- Stefanoni, Pablo, 2011, “Bolivia hoy: rupturas, inercias y desafíos”, en *Bolivian Studies Journal*, vol.18, Otoño, (<http://bsj.pitt.edu/ojs/index.php/bsj/article/view/28>), consultada el 18 de enero de 2013.
- Wasyluk Fedyszak, María Sol, 2010, “Bolivia: Gran marcha indígena. La primera en reclamar al Gobierno de Evo Morales”, en *SERVINDI*, Cochabamba, (<http://servindi.org/actualidad/27904>), consultada el 18 de enero de 2013.
- Wehrmann, Babethe, 2008, *Land Conflicts. A Practical Guide to Dealing with Land Dispute*, Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit, Eschborn, Alemania, (http://www.unrol.org/files/land_conflicts.pdf), consultada el 18 de enero de 2013.

EL DESPERTAR DEL MOVIMIENTO INDÍGENA EN PERÚ

*Ramón Pajuelo**

Esbozaré una visión panorámica sobre la situación actual en Perú, en la cual podemos vislumbrar el surgimiento de un nuevo ciclo de movilizaciones indígenas para, en este escenario, ver cuál es el papel de la cuestión de lo colectivo, de los bienes colectivos, de los recursos naturales, e incluir también una reflexión en torno al gobierno de Humala y su carácter de régimen “progresista”. Hasta hace pocos años hubiese sido muy extraño que alguien dijera que en Perú existían movimientos indígenas. En la discusión sobre el surgimiento de movimientos indígenas y la reactivación de identidades étnicas primordiales –no sólo en los países andinos y en Mesoamérica sino a nivel mundial– y sobre la aparición de la cultura como recurso político de movilización, el caso de Perú aparecía como la excepción.

Xavier Albo, prestigioso investigador boliviano, escribió un texto para sostener justamente que lo que podía observarse en Perú, era una suerte de atraso de las luchas indígenas y de las movilizaciones étnicas. Un atraso histórico, cuyas razones podrían rastrearse en fenómenos como el ejercicio de la violencia política que desangró al país desde 1980. Un atraso que podía ser explicado también a partir del peso o predominancia de la izquierda política, de la fuerte tradición de los partidos de izquierda durante la dictadura de Fujimori.

En todo caso y más allá de las explicaciones que pueden ofrecerse, lo que sí podemos afirmar es la existencia de una suerte de atraso que impedía que la población indígena peruana pudiese emerger en el ámbito público-político.

* Antropólogo peruano, investigador del Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Perú.

No faltaron autores que llegaron a sostener inclusive que lo que ocurría en Perú podía considerarse como la desaparición de las identidades indígenas originarias y étnicas explicada por una suerte de *desindianización masiva* durante las décadas pasadas de modernización acelerada en el país, y sobre todo, a partir de fenómenos migratorios.

En realidad, esta discusión se convirtió en tema favorito de muchos eventos sobre movimientos indígenas en los cuales la pregunta del millón era qué pasa en Perú, por qué razón no existen movimientos indígenas como en el resto de países andinos.

Una línea de respuesta insuficientemente explorada, es la que sostiene que en este país se conformó históricamente, al menos durante el último siglo, un estilo de dominación étnica diferente al que se conformó en el resto de los países andinos. Un estilo de dominación que ha impedido una activación de la conciencia étnica en el plano público-político.

Sin embargo, no es cierto que en Perú no existan identidades indígenas. Siempre las hubo, siempre existieron, dieron origen y sustentaron enormes luchas por la defensa de la tierra. Fueron el factor que obligó al Estado –en el contexto de un régimen militar progresista– a implementar una de las más drásticas reformas agrarias implementadas en la región.¹ Pero los campesinos indígenas, fueron sometidos durante décadas a un estilo de dominación étnica tan feroz, tan violento y racista, que ha generado el repliegue de las identidades y la omisión de la reivindicación étnica en el ámbito público, reservando el orgullo étnico para el ámbito familiar y comunitario.

Entonces, en Perú el problema puede explicarse a partir de la falta de condiciones entre las propias poblaciones indígenas y –en términos más amplios– por la falta de condiciones a nivel nacional para la aparición en el espacio público de un orgullo étnico que siempre se mantuvo reservado en el espacio de lo privado. Los campesinos indígenas tienen un profundo orgullo étnico por la pertenencia a sus comunidades, por el hecho de ser campesi-

1 En 1969, durante el gobierno del general Juan Velasco Alvarado (1968-1975) [*Nota de los editores*].

nos quechuas. Pero junto a esto, es evidente la existencia de una influencia muy fuerte del racismo como factor principal para un tipo de dominación étnica que ha impedido que estos elementos de orgullo pudiesen sustentar reclamos políticos y reivindicaciones políticas de diversa índole. De manera que las luchas por la igualdad durante todo el siglo xx, las luchas por el acceso a la educación y aquellas por el acceso a tierra, se desvincularon de la reivindicación explícita de lo étnico.²

En el presente, lo que vemos en Perú es el despertar de un conjunto de movimientos indígenas, de movimientos reivindicatorios de identidades culturales y étnicas, sumados al inicio de un nuevo “gobierno progresista”.

Hasta hace muy poco tiempo sólo se vislumbraba la continuidad de la hegemonía neoliberal vigente desde el gobierno dictatorial de Fujimori. Ahora podemos decir que hay un cambio de régimen muy importante donde la situación política desde julio de 2011, cuando se desarrollan las elecciones que convierten a Ollanta Humala en presidente, cambia muy fuertemente. Estos dos factores merecen ser analizados en conjunto.

Desde 1980, y a lo largo de las dos últimas décadas del siglo xx, Perú sufre una guerra civil con millares de víctimas. Durante el primer gobierno de Alan García (1985-1990), la crisis económica llega a niveles impresionantes con una hiperinflación que llegó a 7 000%. Años más tarde, se instaura el gobierno dictatorial de Alberto Fujimori (1990-2000), de orientación neoliberal, sobre un terreno que impidió que a diferencia de otros países, se desarrollara una resistencia social organizada. Por otro lado, se verifica una crisis política muy fuerte que involucra la debacle de los partidos –sobre todo de los partidos de izquierda– y junto a ello, una desarticulación social y organizativa profundísima. Sobre este terreno, fue relativamente fácil para Fujimori imponer un paquete neoliberal orientado al incremento del producto bruto interno a través de actividades extractivas de recursos naturales

2 Sobre esta discusión véase los textos de Rodrigo Montoya y de Fabiola Escárzaga (coord.) (2006) en *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, Vol II, Juan Pablos, México [Nota de los editores].

y otro tipo de actividades económicas anexas (incluyendo al sector de servicios), que han generado el famoso “milagro peruano”, un “neoliberalismo exitoso” en sus propios términos. Un milagro económico –en términos neoliberales y en el marco del discurso internacional– que es en realidad la expresión de una hegemonía social y política implementada desde el Estado a través de un gobierno dictatorial.

Con el colapso del régimen de Fujimori desde 2000, asistimos a una reforma democrática. En realidad, podríamos hablar de una transición democrática aunque no fue acompañada de una transformación del modelo vigente. Por el contrario, los siguientes regímenes democráticos elegidos a través de elecciones (especialmente los gobiernos de Alejandro Toledo y Alan García Pérez, incluyendo el interinato de Valentín Paniagua), fueron gobiernos que llevaron a cabo algún tipo de democratización del sistema, pero dejando vigente el pacto neoliberal impuesto hegemónicamente en Perú.

De este modo, Perú se convirtió en un país sin organizaciones sociales ni populares, sin capacidad de articulación ni acción política, sin partidos políticos populares, sin izquierda política organizada (aunque con una larguísima tradición de izquierda reconocible desde la influencia de Mariátegui en adelante), que tuvo además, una guerra justamente desencadenada por uno de los partidos con mayor cultura política de izquierda de la región.³ Por cierto, en el contexto de esta misma transición democrática, comienza a cambiar el estado de las cosas. El propio clima democrático genera una situación más permisible al surgimiento de nuevas demandas, nuevas reivindicaciones y cierta rearticulación social y política, pero en un contexto en el cual todavía permanecen hoy la absoluta desarticulación social, la falta de organizaciones nacionales, la falta de partidos políticos de proyección nacional y sobre todo, de movimientos sociales articulados y con capacidad de presión y de movilización a escala nacional.

Sin embargo, y a pesar de todo lo anterior, desde 2000, surgen especialmente los conflictos por recursos naturales, por la defensa

3 El Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso [*Nota de los editores*].

de la tierra, por el agua y la defensa de los bosques. Son centenares los conflictos desatados en diversas zonas del país con gran diversidad e intensidad de expresiones de violencia, desde quema de edificios públicos, enfrentamientos entre sectores movilizados y la fuerza pública, decenas de muertos, decenas de detenidos y torturados, centenares de dirigentes locales con procesos legales iniciados.

Por cierto, puede apreciarse una transición en las trayectorias, las causas y los repertorios de estos conflictos sociales. A inicios de la década pasada, emergieron conflictos de gobernabilidad local en los cuales la población cuestionaba a sus autoridades electas (a los alcaldes, los regidores y los gobiernos regionales debido a supuestos actos de corrupción), pero hacia mediados de la década, durante 2005 y 2006, se colocan en primer plano los conflictos medioambientales, conflictos a través de los cuales las poblaciones locales comienzan a defender sus recursos naturales, conflictos entre poblaciones locales movilizadas y empresas extractivas, principalmente empresas mineras.

Perú es un país con una larguísima tradición de explotación minera y después de la violencia política desatada en el contexto de la transformación neoliberal de la década de 1990, hay un regreso de la minería como actividad principal en el conjunto de la macroeconomía nacional. Se incrementa el asedio del capital local asociado al capital transnacional a través de empresas extractivas en diversos sectores y actividades sobre territorios y bienes comunales, lo que genera aquello que puede permitírnos explicar el actual surgimiento de movimientos indígenas: una suerte de redescubrimiento, de reapropiación de la noción de lo colectivo.

Muchas comunidades y poblaciones locales visibilizan este asedio por parte de empresas y del propio Estado sobre sus territorios comunales y se ven obligadas a redescubrirse como miembros de una colectividad, utilizando en este redescubrimiento la maquinaria política de la comunidad, es decir, la identidad política comunitaria.

Las comunidades en Perú, como en el resto de los Andes, son instancias políticas, formas de autoridad que van más allá de los límites del Estado, formas de soberanía distintas a la soberanía estatal que tienen profundas raíces históricas y que en este con-

texto de disputa sobre los recursos comunales, han sido activadas generando nuevas movilizaciones. En este sentido, uno de los elementos interesantes en Perú es, además, el surgimiento de una suerte de ecologismo de base, de sentido común de defensa de la naturaleza y de la vida asociada a la naturaleza, no solamente en territorios indígenas.

Por cierto, existe todavía un enorme vacío político, de modo que nuevas organizaciones –especialmente locales– y las propias comunidades, han logrado emerger en el escenario político a través del surgimiento de nuevos liderazgos y nuevas organizaciones, algunas de ellas intentando aun en el presente luchar por una articulación nacional efectiva, como es el caso de la Conacami, u otras organizaciones de otras zonas del país, como es el caso de la AIDSESP.

Además, se registra un giro étnico en las viejas organizaciones campesinas clasistas de la izquierda, como es el caso de la Confederación Nacional Agraria (CNA) y la Confederación Campesina de Perú (CCP), cuyas bases si bien continúan teniendo una fuerte referencia en lo local, en contextos como el actual, caracterizado por una alta conflictividad, logran articular una suerte de bloque común en defensa de lo colectivo.

Es en este contexto que se han desarrollado las luchas más interesantes que evidencian el surgimiento de movimientos indígenas en Perú. Cito solamente dos:

- El surgimiento de un nacionalismo aymara⁴ a partir de la lucha de las comunidades de la zona del altiplano puneño en confrontación con la ejecución de obras públicas, en contra de la corrupción por parte de las autoridades y en contra de empresas mineras que han comenzado a desarrollar actividades en esta zona y que tiene como uno de sus ingredientes más destacados, el surgimiento de un liderazgo de autoridades étnicas: los *jilacatas* aymaras. En el mundo aymara de Perú, los *jilacatas* han aparecido recientemente asumiendo la conducción de un movimiento comunitario en contra de la explotación minera y, por pri-

4 Véase texto de Rolando Pilco en este volumen [*Nota de los editores*].

mera vez, asumiendo una reivindicación explícita en ese ámbito público del cual hacíamos referencia más arriba, rescatando sus identidades, su identidad aymara, su identidad originaria. Ésta es una absoluta novedad.

- La movilización extraordinaria de 2008 y 2009 de las poblaciones amazónicas en contra de un paquete de decretos que intentó implementar el gobierno de Alan García, que facilitaba la radicación de empresas extractivas en territorios amazónicos. Por primera vez se movilizaron los pueblos llevando a cabo dos paros nacionales en toda el área amazónica. Es justamente en el segundo paro cuando la situación conflictiva se desborda y lamentablemente mueren 34 personas en la zona de Bagua. Fueron estos dos paros amazónicos los que anunciaron un nuevo momento en el proceso de conformación de las organizaciones étnicas en la Amazonía peruana, a través de movimientos sociales organizados y de carácter nacional.

Es en este contexto de surgimiento de movimientos indígenas que podemos comprender en toda su dimensión la transformación política evidenciada durante el gobierno de Ollanta Humala. Un factor clave para medir la verdadera particularidad de este proceso es la comprensión del fenómeno en su dimensión regional: el surgimiento de lo que podríamos llamar los nacionalismos populares amplios que se han conformado en nuestros países como forma de resistencia a las reformas económicas neoliberales y a los procesos de dinamismo y transformación neoliberal acelerada. Estos procesos han generado, entre otros fenómenos, unos muy extendidos sentidos comunes nacionalistas que involucran la reivindicación de lo nacional (no solamente en clave indígena y popular), sino también de lo nacional frente a empresas extranjeras y frente a la desnacionalización de los Estados. Estos nacionalismos populares se han acoplado favorablemente en determinados países con propuestas políticas nacionalistas y con dirigentes políticos plebiscitarios, abriendo paso a los actuales gobiernos progresistas.

Creo que el régimen de Humala puede explicarse justamente en el marco de este proceso, aunque con las peculiaridades pro-

pías del caso peruano. El presidente Ollanta Humala aparece en el escenario político nacional desde 2000, con un discurso confrontacional muy radical y con una reivindicación nacionalista que en mi opinión, está más asociada con la tradición autoritaria del nacionalismo militar propio de la experiencia peruana, que con reivindicaciones nacionalistas comunitarias de otro tipo. Llega al poder gracias al vacío político todavía existente en Perú, especialmente presente en el campo popular y en la izquierda, y debido a la imposibilidad de la derecha de articular sus propias fuerzas en una única propuesta política. Ollanta Humala llega a ser presidente en 2011 no como resultado ni expresión de esas luchas populares y esos movimientos indígenas surgidos recientemente en Perú. Por el contrario, explícitamente excluye a muchos de los dirigentes indígenas que intentaron acercarse a él y se alía con diversos sectores de la izquierda pero sin lograr articular un bloque popular más amplio. Lo que vemos ahora es una impresionante transformación política, un transformismo político no sólo en el discurso sino también en los actos. Es decir, el líder nacionalista radical que ofrecía reformas antineoliberales ha decidido continuar con el orden establecido de las cosas pero con algunas reformas. El discurso nacionalista de la gran transformación antineoliberal de la campaña electoral se ha convertido en estos primeros meses de gobierno, en un discurso de la “inclusión social”.

Por lo tanto, lo que podemos vislumbrar es el experimento de un gobierno que no definiría como progresista, ni tampoco como una simple continuidad de los regímenes neoliberales previos en Perú, sino como un régimen que intenta hacer algunas reformas políticas al modelo extractivista predominante en el país, mediante un conjunto de políticas implementadas a través del Estado, una suerte de redistribución más amplia de los recursos y del crecimiento peruano, experimento que se aleja fuertemente de las demandas de las luchas sociales y políticas existentes actualmente en Perú.

En este contexto, lo que las organizaciones populares y los actuales movimientos indígenas tienen enfrente es a un gobierno que ofrece inclusión social, pero que habilita la avalancha de las

industrias extractivas y la continuidad de ese asedio sobre bienes y recursos comunales por parte de las industrias extractivas.

Por lo tanto, para los movimientos indígenas y populares, éste es el momento de atrincherarse en la defensa de lo local, en la defensa de los recursos colectivos, en la defensa de los bienes colectivos, de la tierra y del agua, además de llevar adelante la construcción de perspectivas colectivas.

Obviamente, éste es uno de los mejores escenarios imaginables. El peor escenario posible hubiese sido la simple continuidad de la derecha en el gobierno en manos de la hija de Fujimori. Éstos son años en los cuales las organizaciones populares tienen la posibilidad de acumular políticamente y de construir en el ámbito de lo local, de lo concreto y en lo cotidiano, esas opciones alternativas de poder, de autogobierno, de autonomía y de búsqueda de alternativas a la situación de asedio que sufre el país.

MOVIMIENTO AYMARA PERUANO: LUCHAS Y PERSPECTIVAS

*Rolando Pilco Mallea**

En los últimos años, el Movimiento Aymara Peruano (MAP), ha llamado la atención de la clase política peruana, de los medios de comunicación y de los diferentes actores de la sociedad civil. Dos hechos fundamentales han ocurrido, básicamente, con las políticas públicas del Estado y la relación sociopolítica con los aymaras: primero, “el linchamiento del alcalde de Ilave” (2004) y la movilización por la lucha contra la corrupción municipal; segundo, el “levantamiento de miles de aymaras” (2011) por la protección de los recursos naturales y contra la contaminación minera y finalmente los diferentes liderazgos y protagonismos surgidos en los últimos años, que podríamos llamar “Movimiento étnico aymara local” que se desarrolla básicamente en el sur de Puno.

EL PUEBLO AYMARA: ACTORES Y SUJETOS DE DERECHO

El pueblo aymara actualmente está dividido por las fronteras de los Estados-nación: las repúblicas de Perú, Chile, Bolivia y Argentina. Históricamente, el pueblo aymara estaba conformado por nacionalidades o reinos altiplánicos aymara hablantes; según

* Estudió Antropología en la Universidad Nacional del Altiplano-Puno, ha sido becario en el Instituto para el Estudio de la Cultura y Tecnología Andina- IECTA-Arica Chile; colaboró con artículos de su especialidad en el Boletín del Instituto de Estudios Aymaras (IDEA), ha participado y expuesto en diferentes eventos de movimientos sociales, sobre la identidad aymara y los Derechos de los Pueblos Indígenas. Actualmente cursa estudios de Maestría en Religiones y Culturas Andinas en la Universidad Católica de Santa María Arequipa en Convenio con el Instituto Estudios de las Culturas Andinas-IDECA, viene desarrollando la tesis sobre pensamiento crítico andino, interculturalidad polilógica y liberadora.

Bouysse-Cassagne (1987) serían: chichas, quillacas, caracaras, carangas, chuis, soras, charcas, pacajes, collas, lupacas, canas y canchis, entre otros; con su organización de verticalidad en mitades: *jurinsaya* y *janansaya* y con un sistema de gobierno dual. Hoy los aymaras de Perú, están ubicados territorialmente en las regiones de Puno, Moquegua y Tacna; en el caso de Puno, están en las provincias aymaras de Huancané, Moho, Puno, El Collao, Chucuito y Yunguyo. Asimismo, a ellos, hay que agregar a los aymaras migrantes asentados en las ciudades de Lima, Cusco, Arequipa e interior del país.

En Bolivia (departamentos de La Paz y Oruro, entre otros), en el norte de Chile y en Argentina, existen comunidades aymaras que habitan y luchan por la identidad aymara. Muchos de ellos hoy se han agrupado en organizaciones aymaras y grupos de rescate de su identidad. En el caso de los aymaras de Chile se encuentra el Consejo Nacional Aymara (CNA), organizaciones como Pacha Aru, Aymar Marka. En Bolivia, están varias organizaciones; mencionamos las más representativas: Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (Conamaq), la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), que agrupa a todas las organizaciones campesinas de Bolivia, entre ellas a los aymaras. En Argentina ha surgido recientemente la Organización Nacional de Pueblos Indígenas de Argentina (ONPIA), los aymaras de Jujuy y Salta son parte de ella. En el caso peruano, están la Unión de Comunidades Aymaras (UNCA) y las Multicomunales Aymaras, organización de mujeres y jóvenes. Recientemente, a raíz de las concesiones mineras en territorio aymara ha surgido primero el Comité de Lucha de la Zona Sur (CLZS), cuyo centro de acción son básicamente los distritos aymaras de la provincia de Puno; segundo, el Frente de Defensa de los Recursos Naturales de la Zona Sur (FDRNZS), que surgió a consecuencia de la implementación del proyecto minero Santa Ana en Huacullani, actualmente su foco de acción se centra en los distritos fronterizos con Bolivia, de la provincia de Chucuito; finalmente la Organización de Bases Aymaras, Amazonenses y Quechuas (OBAAQ), es una agrupación que actúa a nivel de los migrantes aymaras, básicamente en Lima.

EL LEVANTAMIENTO AYMARA, CONCESIONES MINERAS Y EL ESTADO

El pueblo aymara asentado en Perú está conformado por: comunidades campesinas, parcialidades y centros poblados menores; esto ha sido reconocido legalmente por diferentes gobiernos nacionales. Con la reforma agraria del gobierno de Velasco Alvarado en 1969 se dio inicio a la proliferación de comunidades campesinas. Antes de su gobierno, las actuales comunidades campesinas se denominaban Comunidades de Indígenas; siempre hubo parcialidades, es etnohistórica su existencia y los centros poblados menores¹ surgieron a raíz de las transformaciones rurales; esto último fue una manera de descentralización en espacios rurales, lo que posteriormente se llamó “la ruralidad urbana”; una “idea” de descentralización a nivel de servicios públicos: educación, salud, presupuestos, proyectos y otras pequeñas oficinas de los ministerios, a partir de la demanda de los aymaras de que los servicios estén más próximos a sus comunidades y así ya no tener que acudir a las grandes ciudades.

Dos hechos importantes han ocurrido durante las últimas dos décadas en el antiguo “*señorío lupaka*” aymara, básicamente en dos localidades muy importantes. Primero, en 2004, en Ilave la capital de la Provincia de El Collao, el conflicto local centrado en el desencuentro entre los aymaras y la autoridad edil a raíz de los intereses político-económicos, más precisamente por el control del poder local. Sobre ello se hicieron varios estudios desde diferentes puntos de vista.² Y el segundo, en 2011, tuvo lugar en la localidad de Huacullani, uno de los distritos de la provincia de Chucuito. A la protesta se sumaron otras provincias aymaras: Chucuito, Puno, Yunguyo y El Collao, entre otras, de manera que la protesta se generalizó en el territorio aymara. La razón de la huelga fue la oposi-

- 1 Para el caso de la provincia de El Collao y sobre la problemática de los centros poblados, así como sobre el conflicto en la política local, véase el interesante texto de Pajuelo (2005).
- 2 Revisar principalmente los estudios relevantes, para el caso Ilave y sus comunidades aymaras. Alanoca (2008). Asimismo, el estudio ampliado en Alanoca (2009). A nivel latinoamericano Pilco Mallea (2004).

ción al proyecto minero Santa Ana de la Canadiense Empresa Bear Creek Company, que pretende extraer plata a tajo abierto, lo cual contaminaría las aguas del río y causaría daños graves al medio ambiente, sobre todo afectaría a la población de la zona de influencia.

Las concesiones mineras en territorio aymara se habían incrementado y generalizado en diferentes distritos; cada dirigente de los diferentes pueblos asume e informa lo que está pasando con sus tierras: los denuncios, petitorios y concesiones mineras e hidrocarbúricas. El caso del *Apu*³ tutelar Khapia (Yunguyo), también es concesionado a las empresas mineras. Por lo tanto, las protestas y las huelgas en territorio aymara se generalizaron,⁴ de allí que muchos actores aparecieran en el escenario. Dirigentes y líderes de diferentes pueblos, los gobiernos locales aymaras, el gobierno regional de Puno, ministros, congresistas y el mismo gobierno de Alan García Pérez intervienen en el conflicto. Asimismo, la zona norte quechua de Puno se suma a las protestas antimineras, reclamando también que se dejen sin efecto los petitorios y las concesiones mineras. En cambio, los aymaras piden el cese y la cancelación de las concesiones mineras otorgadas en su territorio.

ORGANIZACIONES AYMARAS Y ACTORES RECIENTES

Podemos clasificar a los principales actores aymaras recientes desde dos perspectivas. Primero el grupo CLZS, que fue una organización más de hecho que de derecho. Su naturaleza de organización fue colegiada; de igual forma, sus integrantes existían en cada distrito y/o provincia aymara.⁵ Por otra parte, el FDRNZS, surge

3 Montaña sagrada.

4 Véase el interesante texto de J.L. Ayala (2011) que recoge opiniones de diferentes especialistas y actores sobre la huelga antiminera aymara.

5 Los líderes agrupados en CLZS que han sido protagonistas y han actuado mediáticamente son: Hugo Llano, Milton Cariapaza, Juan E. Choquehuanca, Rufino Machaca, Germán Aycaya y Cristina Salamanca. Dichos dirigentes ya habían alertado a la población sobre las concesiones mineras en comunidades aymaras, y sobre la explotación del proyecto minero Santa Ana en Huacullani, entre otros aspectos, pero sus propuestas argumentativas fueron en la línea de la corriente del movimiento indígena aymara, centrados en el

después del CLZS, es decir, algunos miembros del CLZS se integran también al FDRNZS. Sus integrantes fueron tenientes gobernadores,⁶ líderes comunales y locales conformándose en una reunión del centro poblado Yorohoco. Su estructura organizativa no fue colegiada, sino que hubo un representante y los otros se integraban.⁷ Su discurso fue confrontacional con el Estado, es decir, un discurso radical: ¡no a la minería, sí al agro! Pero su elaboración y propuestas no se realizaron en la línea de la corriente indígena aymara, más bien retoman el discurso socialista, y en algunos casos asumen los postulados de la izquierda. De ahí la discusión y discrepancia entre CLZS y FDRNZS, que no se ponen de acuerdo debido a diferencias ideológicas y en cuanto a las políticas públicas para las comunidades aymaras. En general, el CLZS asume la identidad aymara y sus propuestas giran en torno a la perspectiva del movimiento indígena contemporáneo; desde esa opción cuestionan el modelo económico y político que Perú aplica. En cambio, el grupo de FDRNZS carece de dicha autoidentificación aymara. Más bien cuestiona el modelo económico y político neoliberal desde la lógica del socialismo; en algunos casos, asume las ideologías socialistas, nacionalistas e izquierdistas.

La defensa de la identidad aymara como sujeto de derechos, ha sido asumida y planteada por la UNCA,⁸ que desde su creación

.....
 discurso de la identidad aymara y una de sus propuestas fue el “buen vivir” (*suma qamaña*).

- 6 Máxima autoridad comunal reconocida por el gobierno central.
- 7 Las figuras más representativas del grupo de FDRNZS son: Walter Aduviri, Patricio Illacutipa, Rufino Machaca, Hermes Cauna, Gilver Chura y Hernán Chipana. Varios de ellos han sido candidatos a algún cargo político, y otros han sido dirigentes de algunas organizaciones poco representativas. Su delito es haber asumido la opción de la ideología izquierda, son sólo retóricos y sin mayores argumentos técnicos de propuesta para el pueblo aymara.
- 8 Actualmente dirigida por Mauro Cruz Layme, electo en el VI congreso de UNCA. La organización preparó diferentes eventos sobre la identidad aymara y generó las propuestas técnicas para el desarrollo con identidad, es decir, el diálogo entre la “Nación aymara” y el Estado peruano para temas de generación de sujetos de derechos en el marco de los tratados internacionales de los pueblos indígenas. La UNCA es la organización de III grado que representa al pueblo aymara de Perú. Está presente en las seis provincias aymaras:

propuso la visibilización del pueblo aymara como sujeto de derechos. Varios de los programas trabajados e implementados son sobre la “agenda aymara”: la creación de la Universidad Intercultural Aymara, por una educación intra e intercultural, pluralismo jurídico y justicia intercultural comunitaria, salud intercultural y saberes colectivos, desarrollo con identidad, el buen vivir (*Suma Qamaña*) y la formación de técnicos y especialistas con la visión de la identidad aymara. La propuesta de la ley aymara (*kamachinakasa*), es producto de la socialización del Convenio 169 de la OIT, que se trabajó y se difundió entre las organizaciones bases de UNCA. Asimismo, la afirmación cultural y los derechos indígenas, la lecto-escritura del aymara, medio ambiente y cuidado de la madre naturaleza, son los ejes pilares que UNCA viene trabajando e impulsando desde la opción del diálogo crítico e interparadigmático.

Dichos antecedentes muestran que el pueblo aymara históricamente ha sido protagonista de su propio proceso. Primero, no se sometió al Imperio incaico y tampoco la Conquista española pudo destruirlo del todo. Con la emergencia de la República peruana, quedó dividido; pasó a depender de las políticas indigenistas asimilacionistas y soportó todo un conjunto de procesos de reformas de tierras, procesos de ruralización y de historias de abusos por parte de los terratenientes. El caso emblemático e histórico que tiene antecedentes muy peculiares es la rebelión de *Wancho Lima*, ocurrida en Huancané en 1920. Allí, los aymaras querían fundar la capital de la república aymara, para así consolidar la llamada “Nación aymara”, lo cual no es nuevo. Casi similares levantamientos ocurridos entre los aymaras de Bolivia, buscaron la consolidación de la “nacionalidad aymara”, una propuesta de reconstituirla a pesar de estar divididos por fronteras. Estos dos últimos acontecimientos, aunque no fueron reivindicativos, encierran

.....
Yunguyo, Chucuito, El Collao, Puno, Moho y Huancané. Asimismo, en su último evento (II Parlamento Aymara-2011), se incorporaron los aymaras de Tacna, Moquegua y migrantes aymaras del interior del país e incluso, como invitados, estuvieron los aymaras de Bolivia.

ideas claras sobre la identidad aymara. Así, lo aymara se visibilizó ante los ojos del mundo y ante los ciudadanos del planeta.

EL CONFLICTO AYMARA DE 2011

El conflicto de 2011 entre la “Nación aymara” y el Estado peruano, es un conflicto que tiene las características de un *resurgimiento étnico* de lo aymara, puesto que el conflicto no fue de un solo día ni de semanas, sino que duró más de un mes. Los objetivos fueron la cancelación y el cese de las concesiones mineras en la zona sur de Puno, y la cancelación del proyecto minero de Santa Ana en Huacullani. Asimismo, se articuló la idea de seguir luchando como aymaras, de apostar por el desarrollo agropecuario, artesanal y pesquero, por eso todos en una sola voz decían: *jagro sí, minas no!*

En otras palabras, las concesiones y petitorios mineros significaron la agresión al territorio aymara y a la vida, pues no habían sido consultados ni tampoco informados. El gobierno de Alan García no les ofrecía las garantías de inclusión social y desarrollo. El presidente decía que las empresas mineras generarían mayores ingresos y un crecimiento económico acelerado y la eliminación de la pobreza extrema que existe en las comunidades de los Andes y la Amazonía; de esa manera los aymaras podrían salir de la pobreza y se incorporarían al Estado peruano.

Todo empezó a raíz de la promulgación del Decreto Supremo 083-2007-EM, publicado el 29 de noviembre de 2007, mediante el cual el gobierno de García autoriza y declara de necesidad pública las concesiones a favor de la empresa canadiense Bear Creek Mining Company Sucursal de Perú, conocida como proyecto minero Santa Ana, dentro de los 50 kilómetros de frontera con Bolivia. El DS 083-2007-EM es inconstitucional, porque modifica de facto el Artículo 71 de la Constitución Política de Perú de 1993. Dicho artículo prohíbe que los extranjeros puedan adquirir propiedades o posesiones bajo cualquier título, tierras, minas, bosques, fuentes de energía, en forma individual o societariamente en territorios de frontera, bajo pena de perder a favor del Estado tales propiedades, concesiones o posesiones.

Huacullani y el proyecto minero Santa Ana, están dentro del área de los 50 kilómetros de frontera, es decir, se quería hacer la actividad dentro de los límites de la frontera con Bolivia. Una de las soluciones del FDRNZS era la derogatoria del decreto en cuestión, que podría hacerse por tres vías: uno, que el Consejo de Ministros apruebe y publique un nuevo decreto supremo para su derogatoria; segundo, que el Congreso de la República, haciendo uso de sus facultades, apruebe y promulgue una ley que derogue el decreto por ser inconstitucional y, el tercer camino, es interponer una acción de inconstitucionalidad ante el Poder Judicial, que fuera resuelta en última instancia por el Tribunal Constitucional; el problema es que demoraría varios meses o años.

La solución para la derogación de este decreto y para la cancelación de otras concesiones mineras en territorio aymara fue la organización y la conformación primero de los CLZS, que cumplieron el papel de socializar e informar sobre la *subasta del territorio aymara* a favor de las empresas mineras. Luego, en el momento de la culminación de la fase de exploración, vendría la presentación del Estudio de Impacto Ambiental (EIA) por parte del proyecto minero Santa Ana a la población involucrada, el cual generó descontento y tuvo poca transparencia. Uno de los que se opuso fue Patricio Illacutipa, quien promovió mayores debates hasta llegar a la conformación del FDRNZS, liderado por Walter Aduviri en calidad de presidente.

DESDE EL FONDO DEL TIEMPO Y CORAZÓN AYMARA: ¡NO A LA MINERÍA!

El 13 de mayo y los siguientes días de 2011, marcaron un hito histórico para los aymaras y para la población ciudadana de Puno y Perú. Las autoridades de las comunidades campesinas aymaras, los tenientes gobernadores de la “Nación aymara”, llegaron a Puno⁹ para hacer sentir su voz de protesta y pedir la cancelación de las concesiones mineras en la zona sur. Pero uno de ellos, en la Plaza de Armas tomó un megáfono y anunció: “pueblo de Puno,

9 Capital de la región del mismo nombre.

estamos aquí porque la Nación Aymara ha venido a decir no a la minería. No queremos que se destruyan los cerros ni pampas donde vivimos, hemos venido a defender la vida de nuestros hijos y nietos”.

Todo empezó así, quienes cruzaban la Plaza de Armas de Puno, creían una vez más que no pasaría nada, que era lo mismo de siempre. La mañana del 13 de mayo:

El reloj de la catedral de Puno marcó las diez en punto, las palomas que caminaban por las estrechas cornisas de piedra, salieron volando debido al sonido de las antiguas campanas. En ese momento ingresaron los *mallkus* o *jilaqatas*, que son los tenientes gobernadores, seguidos de [más de] dos mil aymaras, mujeres y hombres vestidos con multicolores ponchos rojos nuevos, zurriagos en la mano derecha y calzando ojotas. De hecho se instalaron en el frontis de la catedral y por la cantidad de las personas, inmediatamente llamó la atención; no obstante, por precaución, la policía las rodeó y preguntó si tenían permiso de la Prefectura para hacer una manifestación... a nadie le extrañaba la muchedumbre, pues por más de doscientos años [habían sido olvidados]... sólo después de varias gestiones se retiraban con la promesa de ser atendidos (Ayala, 2011: 16).

Hubo un segundo momento, previamente al cual se hicieron varias acciones y reuniones en las mismas comunidades aymaras, así como también reuniones con el gobierno regional de Puno, para la anulación de toda actividad minera en la zona aymara. Al no haber soluciones prácticas, una vez más los aymaras se convencieron de que el Estado es el peor enemigo. Debido a la sordera, a la ceguera alarmante y no habiendo con quien entenderse ni con quien poder negociar, decidieron marchar de nuevo a la ciudad de Puno:

El lunes 23 de mayo miles de hombres y mujeres de las provincias de Chucuito, Juli y Yunguyo llegaron nuevamente a la capital del departamento. Eran unas 15 000 personas ataviadas como para las grandes ceremonias de la religio-

sidad andina o traspaso de mando comunal. Todos obedecían a una consigna concreta: hacer conocer que no retrocederían en la demanda antiminera.... el mitin se extendió hasta las 10:00 p.m., y nadie se retiró. Se quedaron en la plaza a pesar del frío que alcanzó los cinco grados bajo cero. Nunca antes los puneños ni el Perú habían visto una situación similar. Al día siguiente [como refuerzo] llegaron más de siete mil hombres y mujeres aymaras de la zona sur de Puno; como nunca, eran los jóvenes quienes vivaban a la huelga. Por lo general, los aymaras prefieren que sean los adultos quienes vayan adelante. Este cambio de actitud hizo pensar a los observadores que la huelga había tomado otro giro (Ayala, 2011: 27).

Posteriormente, se sucederían las reuniones y las negociaciones con la comisión de alto nivel, primero en Puno y después en Lima. Es en este marco que la presencia mediática de Walter Aduviri se visibiliza en uno de los canales de televisión (Panamérica Televisión, al haber aceptado la entrevista con Beto Ortiz –uno de los principales presentadores de esa emisora– sobre el tema aymara). Con la presencia mediática de Walter Aduviri se podría decir que se comienza a hablar sobre los aymaras y su forma de vida en el Perú oficial distante, mientras los otros opinan que los aymaras son “radicales”, “tercos” y que deberían aceptar la minería que les traería mayores beneficios. Pero ello no les desanimó la lucha, sino que mantuvieron el objetivo de la cancelación definitiva de las concesiones mineras.

Se podría esquematizar la cronología de la protesta, pero sólo señalo algunos hechos e hitos relevantes en el proceso de la lucha aymara de 2011:

- Los pobladores de la zona de Huacullani, han dado testimonio de que hacia 2004, una señorita iba a hablarles y a establecer grupos de trabajo en artesanía, incluso decía que se podría hacer producir mejor la chacra con abonos y asistencia. Tomó muchas fotos y también de los cerros, ella nunca habló de la mina. Se supo después, cuando los

agentes de la mina se reunieron con algunos representantes de Huacullani para instalar un campamento minero.

- En 2004, se gestionó la concesión de 1 000 hectáreas en la Zona de Reserva Aymara Lupaka, a cargo de Jenny Karina Villavicencio Gardini como representante de la Bear Creek Mining Company. La zona queda en Huacullani, identificada como Karina, Karina 2, Karina 3, nombres utilizados para las zonas de exploración de plata ubicadas en las quebradas de Viscachani q'uchu, Sacasani, Ancorane, Huajrant y otras zonas.
- La promulgación del Decreto Supremo N° 083-2007-EM, emitido el 29 de noviembre de 2007, el cual declara de necesidad pública a favor de la empresa Bear Creek Mining Company sucursal de Perú; decreto inconstitucional como se ha señalado.
- En los años previos a la conformación del FDRNZS, sucedió la toma del campamento de Santa Ana, donde estuvieron muchas comunidades aymaras provenientes de Kelluyo, Pizacoma, Pomata, Zepita, entre otros, dirigidos por el Comité de Lucha Regional y los dirigentes locales, hasta esa fecha no había ni existía el FDRNZS. Los informes y las luchas los dirigía el CLZS.
- El informe del Estudio de Impacto Ambiental, que en febrero del 2011 realizó el proyecto minero Santa Ana, no logró convencer a la mayoría y generó desconcierto y descontento; luego, en Yorohoco (Huacullani) se conformó el FDRNZS, liderado por Walter Aduviri, quien fue acompañado por varios dirigentes y tenientes gobernadores (*jilaqatas*) para lograr que el proyecto minero Santa Ana se retirara, puesto que traería mayores problemas ambientales.
- Un hecho que reforzó el rechazo a la minería, fue el viaje a Canadá (Toronto) del Presidente Regional de Puno, Mauricio Rodríguez, para participar en un evento: la “Convención de la Asociación de Prospectores y Desarrolladores Mineros” del 6 al 9 de marzo. A su retorno asumió una postura pro minera aunque, cuando era candidato al gobierno, asumió la postura de rechazo a la minería. Dichas

contradicciones generaron mayor rechazo de la población aymara.

- La propuesta de la Ordenanza Regional N° 005-2011-GRP, mostró discrepancias y posiciones ambiguas del Presidente Regional Mauricio Rodríguez; el rechazo creció al no promulgarla en su debido tiempo. En la ordenanza se dispone “la suspensión de los petitorios mineros, así como las concesiones para hidrocarburos en la Región de Puno, hasta que se concluya la zonificación económica y ecológica”. Ello generó que se reforzara más la idea de una huelga aymara.
- El 13 y el 23 de mayo son históricos, puesto que se movilizaron más de 15 000 aymaras en la capital de la Región de Puno; sitiaron la ciudad, permaneciendo hasta que se les resolvieran sus pedidos. Los ciudadanos y las autoridades de Puno no pudieron hacer nada, pues las calles amanecieron tomadas por miles de aymaras, cada distrito y provincia estaban muy organizados, provistos de víveres, pernoctaron muchos en las calles de Puno en forma de vigilia. La Plaza de Armas se convirtió en el lugar de luchas y discursos. Esta vez jaquearon al Estado peruano. Pero también los infiltrados hicieron saqueo y vandalismo a muchas entidades privadas y públicas.
- En respuesta a ello, el 19 de mayo el gobierno de García emite una Resolución Viceministerial N° 589-2001-VMP-CIC-MC, declarando al cerro Khapia de Puno como patrimonio de la Nación. De este modo, trató de dividir al movimiento aymara en dos frentes: uno en la provincia de Yunguyo y otro en la provincia de Chucuito-Juli, pero al final la huelga aymara continuó.
- Se sucedieron reuniones y diálogos con la Comisión de Alto Nivel en Puno y Lima. Sin embargo, no desistieron, ya no sólo se trataba de la agenda minera en la zona aymara, sino que se sumó el norte quechua de Puno para manifestar su rechazo a las actividades y concesiones mineras, de modo que la protesta se generaliza a nivel de la Región de Puno.

- En la última etapa, Walter Aduviri decidió viajar a Lima para hacer diversas gestiones. Llegó acompañado de autoridades aymaras (*mallkus* y *jilaqatas*), dirigentes locales de diferentes distritos aymaras de la zona sur; asimismo, se entrevistó en la televisión limeña y finalmente se quedaron en Lima para solucionar. Al final lograron la derogatoria del D.S. 083-2007-EM y la emisión de otros decretos más respecto a la minería en Puno. En la actualidad, más de dos docenas de dirigentes están denunciados y judicializados.

LEY DE LA CONSULTA PREVIA Y EL CONVENIO 169 DE LA OIT

En su primer año, el gobierno de Ollanta Humala promulgó la Ley de la Consulta Previa en concordancia con el Convenio 169 de la OIT. Se pretendió atender así a los reclamos de las organizaciones indígenas y de la sociedad civil, estableciéndose una manera de diálogo sobre las actividades extractivas (principalmente mineras). Pero el proceso seguido ha sido conflictivo, hubo criterios discrepantes: por un lado, las organizaciones indígenas cuestionaron el contenido de la ley y la forma de diálogo; por el otro lado, el gobierno de Ollanta Humala asume la Ley de Consulta como uno de los mecanismos de inclusión social. El proceso aún no ha concluido y viene ahora su aplicación en territorios indígenas.

Las formas de implementación de los derechos de los pueblos indígenas y de la regulación de la actividad extractiva por el gobierno, establecen un diálogo desventajoso, liberal e impositivo en detrimento de las “alteridades indígenas”, es decir, es una política de multiculturalismo liberal impositivo.

Las propuestas y la interpelación hacia los modelos de políticas públicas referidos a las poblaciones indígenas no se han hecho en un marco de interculturalidad emancipatoria, sino que en el caso peruano las políticas se han hecho de acuerdo al modelo y conocimiento eurocéntrico. En otras palabras, se ha privilegiado la supuesta idea de inclusión social que quiere decir que hay sectores, como el caso de los pueblos indígenas, que son excluidos y la única fórmula es incluirlos en el modelo de Estado-nación, económico,

social y político, pero dichos enfoques siguen siendo asistencialistas y paternalistas, sin ningún cambio sustancial y crítico.

Los pueblos indígenas y el aymara en particular, demandan un diálogo que no sea monólogo, sino un diálogo intercultural crítico y emancipatorio. Ello implica que tienen que participar especialistas de ambos lados para reconocer las diferencias de posiciones y de cosmovisiones que existen entre las formas de desarrollo en los pueblos indígenas y el Estado peruano; en sus políticas de desarrollo debería existir la variable interparadigmática e intercultural.

EL PROYECTO DE LA “NACIÓN AYMARA” Y EL DEVENIR DE LA IDENTIDAD AYMARA

El devenir de la “Nación aymara” no es asunto exclusivo de los aymaras, sino que similares proyectos de autodeterminación indígena se dan en Latinoamérica. Las constituciones de Bolivia y Ecuador han dado un nuevo giro respecto a la relación entre los pueblos indígenas y los Estados. Lo han llamado el neoconstitucionalismo del “buen vivir” y la convivencia en pluralidades y en los tipos de autonomías que los pueblos indígenas tienen.

Sin embargo, en el caso aymara peruano se podría decir que sí habría la posibilidad de un cierto proyecto de “Nación aymara”, pero el hecho es escandaloso para los políticos, la prensa y los intelectuales capitalinos. Una de las razones es que los aymaras tienen una historia particular, están divididos por fronteras: existe una lengua, la aymara, un territorio articulado en comunidades campesinas, cuyos antecedentes son los *ayllus*, *markas* y *suyus*, autoridades tradicionales como el *jilaqata*, *maranis* y *yatiris*.¹⁰

Por otro lado, el tipo de autonomía que se estaría ensayando no se basa en la lógica segregacionista, sino más bien en la perspectiva de “sujetos de derecho” y reconocimiento como nacionalidad aymara más que de comunidades campesinas. Dichos postulados guardan cierta coherencia con las legislaciones internacionales en materia de los pueblos indígenas: el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Pueblos Indígenas.

10 Chamanes, adivinos.

BIBLIOGRAFÍA

- Alanoca Arocutipá, Vicente, 2008, *Levantamiento (sartawi) indígena aymara. Una búsqueda y expresión de derechos humanos. Caso: Ilave (Puno-Perú)*. Tesis Doctoral, Departamento de Derecho Público, Universidad Pablo de Olavide UPO. Sevilla-España.
- _____, 2009, “Gobierno local, sociedad y conflicto en el altiplano. Caso Ilave”, en Pajuelo Teves, *Op. cit.* (2009).
- Ayala, José Luis, 2011, *¡Mata a esa chola de la waraqa! ¡Mata a esa chola! ¡Mata a esa chola, carajo! Huelga antiminera de los aymaras del Perú*. Editorial Artedia. Lima.
- Bouysse-Cassagne, Therese, 1987, *La identidad aymara: aproximación histórica (Siglo XV, siglo XVI)*. Hisbol/IFEA. La Paz- Bolivia
- Pajuelo, Ramón, 2005, *Municipalidad de centros poblados y conflicto local: Las lecciones del Caso Ilave*. SER/ Oxfam GB. Lima.
- _____, 2009, “No hay ley para nosotros...” *Gobierno local, sociedad y conflicto en el altiplano. Caso Ilave*. IEP/ SER-proJur. Lima-Perú.
- Pilco Mallea, Rolando, 2004, *Nación aymara y movimientos indígenas en América Latina: retos y perspectivas*. En: Estudios Aymaras-IDEA, Serie 2 N°70, pp 36-45. IDEA. Chucuito-Puno.
- Unión de Comunidades Aymaras, 2004, *Ley Aymara “kamachinaka-sa”*. Impresiones Ñaupas-UNCA. Puno-Perú.

DESPOJO Y RESISTENCIA: AUTONOMÍA Y VIOLENCIA EN SANTA MARÍA OSTULA

*Emiliano Díaz Carnero**

En esta lucha muchos vamos a morir y no quiero que se pongan tristes porque nuestros hijos y nietos verán el fruto de nuestro sacrificio y sabrán cómo se defienden las tierras comunales...

Francisco de Asís Manuel

Presidente de bienes comunales de Santa María Ostula.

Desaparecido en forma forzada el 20 de abril de 2010.

Bueno compañeros, compañeras, hermanas, hermanos, pues nosotros también nos hemos encontrado en batallas. Nos hemos encontrado en lucha hasta el día de hoy, se puede decir. Nosotros todavía nos encontramos en lucha. Nosotros todavía nos encontramos en batallas. Para nosotros la lucha, la guerra no ha terminado. Nosotros todavía seguimos combatiendo a aquellos que vienen pisoteándonos. Nosotros el fusil no lo hemos soltado. Nosotros el fusil todavía lo traemos en mano. Nosotros todavía seguimos luchando. Todavía seguimos defendiéndonos.

Pedro Leyva

Comunero de Ostula asesinado el 6 de octubre de 2011.

Defender la dignidad es algo peligroso en el México actual. Tener valor, amar a tu tierra y a tu gente es una osadía que va en contra de la acumulación y la reproducción del capital. Es ejemplo que molesta y enfurece a los peeles que reproducen las relaciones sociales de dominación.

La comunidad nahua de Santa María Ostula, en el municipio de Aquila, en la costa del Estado de Michoacán, osó ejercer sus derechos y defenderse. Esta actitud, consecuente con su historia, le ha costado hasta el momento 30 asesinados y cinco desaparecidos.

* Activista mexicano. Doctorante en geografía en la UNAM.

Y lo más sorprendente es que siguen haciéndolo: siguen teniendo valor, coraje y amor por su tierra, su modo de vida comunal y por sus muertos. Hoy, las y los comuneros de Ostula siguen sembrando y pescando. Siguen teniendo sus fiestas comunitarias, siguen disfrutando la vida como buenos costeños a pesar de estar rodeados de caciques, narcos, soldados y paramilitares. La comunidad sigue firme en la defensa de sus derechos, de sus tierras y territorio, así como en la defensa de su gente. A tres años de haber recuperado más de mil hectáreas de su territorio ancestral, en posesión de supuestos pequeños propietarios durante 45 años, la comunidad de Ostula sigue resistiendo el despojo capitalista narcoparamilitarizado.

Lo que pretendemos en estas páginas es describir la magnitud de la lucha y la resistencia de la comunidad de Ostula, poniéndola en perspectiva respecto al actual movimiento indígena en México, a las luchas del México de abajo y de todo el continente americano. Explicar por qué la resistencia ante el despojo y la lucha por recuperar la soberanía social y la autonomía de una comunidad integrante del pueblo nahua del occidente de México, ha trascendido el ámbito local y regional para convertirse en un referente de lucha para todos los pueblos en México y el continente. Espero que este análisis contribuya a comprender las razones de la magnitud y la vileza de la violencia contra los miembros de esta comunidad. Una violencia que ha buscado, sin lograrlo, socavar su histórico espíritu combativo, su amor por su tierra y su modo de vida comunal. En este texto se busca explicar el contexto de esta lucha. Lucha que fue presentada por el hermano Pedro Leyva y que ustedes pueden seguir profundizando en el texto que se incluye en esta publicación.

LA AUTODETERMINACIÓN DE LOS PUEBLOS Y LAS VEREDAS DE SU ANDAR: INDEPENDENCIA Y AUTONOMÍA

La autodeterminación de los pueblos es un derecho natural e histórico que cada pueblo, nación y tribu¹ tiene para decidir libre-

1 Cada *formación social* en términos ortodoxos, mas no dogmáticos.

mente el destino de sus vidas y para ejercer dichas decisiones sobre un territorio soberano. Los pueblos originarios del continente americano que participaron en el Primer Encuentro de Pueblos Indígenas de América ratificaron este derecho histórico, tal y como se puede ver en el primer punto del “Pronunciamiento de Vícam”:

Manifestamos nuestro derecho histórico a la libre determinación como pueblos, naciones y tribus originarios de este continente, respetando las diferentes formas que para el ejercicio de ésta decidan nuestros pueblos, según su origen, historia y aspiraciones.²

Las diferentes formas a las que hace alusión la cita anterior son la independencia y la autonomía. La primera se ejerce a través de la Constitución en términos sociales y no solamente jurídicos, en un Estado libre y soberano en el que cada pueblo ejerce sus derechos a través de las instituciones que ellos mismos construyen. La segunda es ejercida dentro de un Estado nacional “libre y soberano”.³

Dichas definiciones fueron señaladas en las participaciones de los delegados de los pueblos, naciones y tribus en dicho evento,⁴ quienes manifestaron las dos posturas que se sostienen entre los pueblos del Continente, reflejo de la historia de colonización de cada pueblo. Por un lado, los españoles pretendieron “asimilar” a los pueblos;⁵ mientras que los ingleses y portugueses pretendieron

2 Véase la “Declaración de Vícam” del Primer Encuentro de Pueblos Indígenas de América, convocada por el EZLN, el Congreso Nacional Indígena (CNI) y la Tribu Yaqui, la cual fue realizada en el Territorio de la Tribu Yaqui de Vícam, en Sonora, México del 11 al 14 de octubre de 2007.

3 Libre y soberano va entrecorrellado en tanto lo consideramos un mito liberal en el que la soberanía efectiva la tiene el capital. Por eso se habla de recuperar y fortalecer la soberanía social.

4 Se pueden revisar tanto las relatorías del encuentro, como la memoria interactiva realizada por “Multimedia i” en formato CD-Rom.

5 Y posteriormente los liberales pretendieron “mexicanizar”, “des-indianizar” o “colonizar mental y espiritualmente” a los pueblos originarios con la idea del mestizo. Lo más grave no es sólo el exterminio cultural y la negación del “otro”, sino la *idea de mestizo* en términos de raza y no de cultura, como lo

“exterminarlos”. En este sentido es que quisiera profundizar en la vía de la autonomía y la lucha por su ejercicio desde las comunidades de los pueblos, naciones y tribus que participan en el Congreso Nacional Indígena (CNI).

EL CONGRESO NACIONAL INDÍGENA

El CNI no es una organización, sino un espacio de reflexión y organización que los pueblos, naciones y tribus hemos ido construyendo y fortaleciendo a partir de una iniciativa zapatista surgida en 1996. Este espacio de reflexión busca ser la casa de los pueblos y la casa de la palabra que pretende hermanar las luchas y las resistencias de las comunidades para lograr *la reconstitución integral de nuestros pueblos*, teniendo como lema “nunca más un México sin nosotros”:

Primero: Que el Congreso Nacional Indígena es un espacio construido por todos para que se encuentren nuestros pueblos, se hablen nuestros corazones, se crezca nuestra palabra y se encauce nuestra lucha, y es una forma de servirnos unos a otros para engrandecer a nuestros pueblos y poder lograr nuestros objetivos comunes.⁶

Espacio de reflexión que se guía por siete principios:

Quinto: Que nuestra forma de ser y de entender la vida como pueblos indígenas, no busca reproducir las formas de dominación o de control con que durante tantos años nos han oprimido los grupos de poder en el país, sino por el contrario, establecer nuevas formas de vivir la democracia, basándonos en los principios siguientes:

entienden las naciones nativas del norte del continente, así como los pueblos del Caribe gracias a Alejo Carpentier.

6 Considerando primero del resolutivo de la Primera Asamblea Nacional del CNI, realizada en Malacachtepec Momoxco, Milpa Alta, el 20 de noviembre de 1996.

1. Servir y no servirse
2. Construir y no destruir
3. Obedecer y no mandar
4. Proponer y no imponer
5. Convencer y no vencer
6. Bajar y no subir
7. Enlazar y no aislar⁷

Estos principios han guiado la lucha por la autonomía y se ven reflejados en los cuatro Congresos Nacionales así como en las reuniones regionales, los talleres y asambleas nacionales.

En este marco, la autonomía es definida y planteada claramente desde 1996 hasta hoy, tal y como lo señaló el I CNI, el cual delineó un programa de lucha muy puntual que se ha ido adaptando al contexto particular de cada momento histórico del país, pero que, en términos generales, sigue vigente hasta el día de hoy:

Que estamos levantados. Andamos en pie de lucha. Venimos decididos a todo, hasta la muerte. Pero no traemos tambores de guerra sino banderas de paz. Queremos hermanarnos con todos los hombres y mujeres que al reconocernos, reconocen su propia raíz.

Que no cederemos nuestra autonomía. Al defenderla defenderemos la de todos los barrios, todos los pueblos, todos los grupos y comunidades que quieren también, como nosotros, la libertad de decidir su propio destino, y con ellos haremos el país que no ha podido alcanzar su grandeza. El país que un pequeño grupo voraz sigue hundiendo en la ignominia, la miseria y la violencia.

Que por todo esto,

Exigimos:

Primero: el reconocimiento jurídico constitucional de nuestra existencia plena como pueblos y de nuestro inalienable derecho a la libre determinación, expresado en la autonomía en el marco del Estado mexicano.

7 *Ibidem.* Considerando Quinto.

Segundo: el reconocimiento constitucional de nuestros territorios y tierras ancestrales que representan la totalidad de nuestro hábitat en donde reproducimos nuestra existencia material y espiritual como pueblos.

Tercero: el reconocimiento de nuestros sistemas normativos indígenas en la construcción de un régimen jurídicamente pluralista que armonice las diversas concepciones y prácticas de regulación del orden social que conforman la sociedad mexicana.

Cuarto: el reconocimiento de nuestras diferencias y nuestra capacidad para gobernarnos con una visión propia en que la autonomía y la democracia se expresan como poder del pueblo.

Quinto: en general, el reconocimiento de todos nuestros derechos sociales, políticos y culturales para la afirmación, florecimiento y perduración de nuestras comunidades y pueblos.

Sexto: el cumplimiento inmediato y completo de los Acuerdos de la Mesa 1 sobre Derechos y Cultura Indígena del Diálogo de San Andrés Sakamch'en de los Pobres, Chiapas, que constituye un primer paso ya conquistado por los pueblos indígenas, así como los acuerdos de este Congreso y la inmediata constitución de la Comisión de Verificación y Seguimiento.

Séptimo: la desmilitarización de las zonas indígenas del país, el cese al hostigamiento a organizaciones indígenas y sociales y a sus dirigentes, la liberación de los presos políticos y de los indígenas injustamente detenidos, y en particular, de los presuntos zapatistas presos.⁸

Por cierto, vale aclarar que el IV Congreso Nacional Indígena marcó un parteaguas respecto a la demanda que se defendía desde la realización del primer Congreso: el reconocimiento consti-

8 Declaración "Nunca más un México sin nosotros" del Primer CNI realizado en la Ciudad de México del 8 al 11 de octubre de 1996, que contó con la participación de la Comandanta Ramona del EZLN.

tucional de los derechos y de la cultura indígena a través del cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés y la aplicación de la Ley Cocopa.^{9,10} Esta demanda pretendía construir una nueva relación entre el Estado y los pueblos indígenas pero fue brutalmente frustrada tras la traición del Estado mexicano en 2001, como explica la Declaración de N´donhuani por la Autonomía en los Hechos y la Resistencia Indígena:

Desde la traición de los tres poderes de la Unión en 2001, cuando el Estado mexicano decidió no reconocer los derechos de los pueblos indios, comprendimos que estábamos solos y que teníamos que ejercer nuestros propios derechos y nuestra autonomía en los hechos.

Haciendo eco de los acuerdos tomados en Nurío en el III Congreso Nacional Indígena, comenzamos la regionalización de la casa de todos.

No todas las regiones pudieron hacerlo.

La guerra de exterminio planteada contra los pueblos y comunidades, fragmentó a pueblos y comunidades y la represión y la cooptación desarticulaban muchos espacios.

Sin embargo, no nos pudieron exterminar. Nos han golpeado pero aquí estamos, aquí seguimos. Aquí nos reunimos y juntamos las palabras y las historias de muchos para gritarle al poder, a las empresas, a la clase política que no nos van a vencer. Nuestra luz está viva.

Hoy entendemos que de todos los rincones del país nuestro corazón late y que desde San Pedro Atlapulco, en este IV Congreso Nacional Indígena reprobamos con toda nuestra energía y nuestra rabia la represión, el asesinato y el

9 Traducción jurídica de los Acuerdos de San Andrés avalada por el EZLN y el CNI.

10 El 1° de marzo de 1995, de manera conjunta con la Comisión Legislativa de Diálogo y Conciliación en el estado de Chiapas, el Ejecutivo Federal suscribió la iniciativa de Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas, la cual fue enviada el 6 de marzo al Congreso de la Unión para su discusión. Aprobada por unanimidad, esta ley entró en vigor el 11 de marzo de 1995, y mediante ella se creó la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa) [*Nota de los editores*].

encarcelamiento contra nuestras comunidades y pueblos por el puro y vil interés de quedarse con nuestros recursos, despojarnos de nuestros territorios y convertirnos en obreros asalariados y alejados de nuestras propias comunidades para ser fantasmas sin futuro en las ciudades.¹¹

Espacio de lucha y organización en el que la comunidad de Ostula participó desde muy temprano y de manera muy activa, tal y como se puede ver en muchas declaraciones y convocatorias, como es el caso de la convocatoria al IV CNI.

LA TIERRA Y EL TERRITORIO DE SANTA MARÍA OSTULA

Consecuente con su propia historia, la comunidad de Ostula ha defendido sus derechos históricos, su modo de vida comunal, sus tierras y territorio, hoy fuertemente amenazados.

Las tierras y el territorio de Ostula se localizan en las costas del Pacífico mexicano, en el estado de Michoacán. Allí, la comunidad de Ostula comparte con sus comunidades nahuas hermanas de Coire y Pómaro más de 250 000 hectáreas de tierras comunales y más de 150 kilómetros de litoral codiciado por empresas turísticas, mineras y grupos delictivos. En las tierras y territorios comunales, se concentra la mayor reserva de hierro del país (Consejo de Recursos Minerales, 1995), la cual está enraizada en la Sierra Madre del Sur. En la región se localizan las dos minas de hierro más importantes de México: el Consorcio Minero Benito Juárez Peña Colorada, en la comunidad nahua de Ayotitlán, en la Reserva de la Biósfera de la Sierra de Manantlán,¹² municipio de Cuautitlán en Jalisco, propiedad de Mittal Steel y Ternium-Hyla;¹³ y la mine-

11 “Declaración de N’dhonhuani por la Resistencia Indígena y la Autonomía en los hechos”, Comunidad Ñah Ñuh de San Pedro Atlapulco en el alto Lerma, en el Estado de México, 6 de mayo de 2006.

12 Lugar de origen del maíz en donde todavía se conserva y crece el “teozintle” o maíz silvestre, así como miles de hectáreas de bosques mesófilos de montaña, ya muy escasos en Mesoamérica.

13 Mittal Steel a través del grupo Ispat, propiedad del empresario anglo-hindú Laski Mittal, el quinto hombre más rico del mundo, y la trasnacional

ra Las Encinas, en el mismo municipio de Aquila donde se localiza la comunidad de Ostula, propiedad exclusiva de Ternium-Hylsa.¹⁴ Desde hace décadas, estas mineras pretenden entrar en la comunidad de Ostula, lo que ha sido rechazado tajantemente por la asamblea general de comuneros.

Asimismo, en dicho litoral el gobierno del estado de Michoacán, junto con el federal y la iniciativa privada, han diseñado un plan turístico de gran magnitud: el Plan Regional para el Desarrollo Turístico Integral de la Costa de Michoacán, que pretende generar un *boom* inmobiliario a lo largo de toda la costa del estado, proyectando crear cerca de 3 000 cuartos en condominios, hoteles y fraccionamientos residenciales (Fonatur, 2006). El proyecto hasta la fecha cuenta con una inversión total de 2 564 millones de pesos,¹⁵ de los cuales 66% son aportados por la iniciativa privada, 6% por parte del gobierno federal, 13% por el gobierno del estado y 5% por los municipios involucrados. El plan ha sido totalmente rechazado por las tres comunidades, las cuales nunca fueron consultadas para su diseño y ejecución.¹⁶ Según el apartado de debilidades del *Resumen Ejecutivo* presentado a empresarios nacionales e internacionales en 2006, “la tenencia de la tierra y la estructura comunal”, así como “los procesos de toma de decisiones lentos en las comunidades nahuas” y “el bajo nivel educativo general”, desalientan la inversión, siendo los principales obstáculos para la puesta en marcha del proyecto y para la inversión en la zona (Fonatur, 2006).

Sobre las tierras y territorios comunales pasa la Carretera Federal 200, utilizada por el crimen organizado para el trasiego de droga, armas y delincuentes. Un territorio que ha servido no sólo

italo-argentina Ternium-Hylsa. Se trata de la mina de hierro más grande de América Latina, produciendo 70% del hierro de México y 40% del de América Latina.

14 Ternium-Hylsa, dueña de la planta peletizadora localizada en el puerto de Manzanillo.

15 Aproximadamente de 97 millones de dólares [*Nota de los editores*].

16 León Gonzáles, Galdys, “Listo el plan de desarrollo turístico de la costa de Michoacán para los próximos 20 años”, en *La Jornada Michoacán*, 24 de diciembre de 2007.

de refugio a grandes capos de la droga,¹⁷ sino también de escon-
dite para los cadáveres de las víctimas. De este modo, cuando la
comunidad de Ostula, el 29 de junio de 2009 recuperó el territo-
rio ancestral del paraje de La Canaguancera y comenzó a fundar
el nuevo pueblo de San Diego Xayakalan, encontró “cuatro apa-
rentes fosas que por su forma y características podrían contener
restos humanos”.¹⁸ En resumen, nos encontramos frente a tres
proyectos del capital que beneficiarán a los mismos sujetos: el go-
bierno, la iniciativa privada, los caciques y el crimen organizado.

EL DESPOJO Y LA RESISTENCIA

La comunidad, a través de su máxima autoridad que es la asam-
blea general de comuneros y comuneras, ha rechazado todo in-
tento de mercantilización y destrucción de sus tierras y territorio.

La primera forma que buscó el gobierno para mercantilizar
y despojar las tierras comunales fue mediante la implementación
del Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titula-
ción de Solares (Procede), que se creó tras la reforma al Artículo
27 constitucional, la derogación de la Ley Federal de Reforma
Agraria (que establecía el carácter inalienable, imprescriptible e
inembargable de las tierras de interés social, es decir, de los eji-
dos y las comunidades) y la creación de la nueva Ley Agraria en
1992, durante el gobierno de Salinas de Gortari. La comunidad
rechazó todo el procedimiento no sólo por principios y por cono-
cimiento de las consecuencias derivadas de su implementación,
sino porque además, la comunidad argumentó que, tal como su
nombre lo indica, el programa estaba diseñado para ejidos y no
para comunidades indígenas. El gobierno respondió inventando
algo que no tiene sustento legal, que no existe jurídicamente en
ninguna ley o programa de gobierno: el Programa de Certifica-
ción en Comunidades (Procecom), el mismo proyecto de despojo

17 “El México Narco”, segunda parte. Revista *Proceso*, número 25, edición espe-
cial. Julio de 2009.

18 Comunicado del 9 de agosto de 2009 de la “Comisión por la Defensa de los
Bienes Comunales de la Comunidad de Santa María Ostula”.

pero ahora destinado a las comunidades. Para la comunidad se trató de una aberración y de una violación más a la legalidad y a la legitimidad de las garantías sociales que en teoría protegen a las tierras y territorios de ejidatarios y comuneros, logradas tras la lucha armada del Ejército Libertador del Sur y su General en Jefe, Emiliano Zapata, en la guerra civil mexicana que inició en 1910 y que la historiografía oficial llama *Revolución mexicana*.

A su vez, el gobierno pretendió iniciar un programa de concesiones de la zona costera, también rechazado por la comunidad ya que la Resolución Presidencial del 27 de abril de 1964, establece como lindero al territorio comunal el Océano Pacífico y no la supuesta Zona Federal Marítimo Terrestre y sus 20 metros de propiedad federal. El gobierno y las mineras pretendían ratificar concesiones¹⁹ que el gobierno había otorgado para toda la sierra y costa de Jalisco, Michoacán y Guerrero, cuestión que la comunidad también rechazó.

En el año 2006, en el marco de La Otra Campaña surgida a partir de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona emitida por el EZLN, el Subcomandante Marcos en su recorrido por Michoacán, visitó la comunidad de Ostula. Al evento asistieron ejidatarios y comuneros de la región, convirtiéndose en una de las mayores concentraciones de La Otra no sólo en el estado sino a nivel nacional.

Finalmente, en el año 2009, el gobierno inició un plan que junto con el Plan Turístico de la Costa, pretendía ampliar de dos a cuatro carriles la Carretera Federal 200, lo que implicaba no sólo la destrucción de más territorio comunal, sino la ampliación de los 50 metros de concesión federal a ambos lados de la carretera,

19 Aquí es importante señalar que el régimen de concesiones es una máscara para mercantilizar y privatizar los bienes que constitucionalmente son propiedad de la nación, ya que la propiedad, en términos jurídicos, es el uso, disfrute y disposición de un bien, bien que es propiedad de la nación según el Artículo 27 constitucional y que el régimen de concesiones busca ignorar o saltar, ya que el gobierno entrega concesiones a particulares (léase empresas transnacionales) por 20, 50 y hasta 100 años sobre costas (Zona Federal Marítimo Terrestre), aguas, bosques, yacimientos mineros, carreteras, puertos, ferrocarriles, etcétera. Concesiones que legalmente le dan el derecho sobre el uso y el disfrute (de la renta), mas no de la disposición.

que junto con la concesión de la Zona Federal Marítimo Terrestre (ZFMT) y sus 20 metros, implicaba la pérdida de todas las tierras costeras de las tres comunidades (Ostula, Coire y Pómaro).

Fue en este contexto que a principios de 2009 los supuestos pequeños propietarios y los caciques-ganaderos del poblado no indígena de *La Placita* comenzaron a lotificar y a regalar lotes del predio de La Canaguancera, parte del territorio ancestral de Ostula y hoy Xayakalan. Ante esta situación, la comunidad a través de su Asamblea General nombró una Comisión por la Defensa de los Bienes Comunes, la cual además de iniciar las gestiones legales para la recuperación de su territorio ancestral, comienza a denunciar los abusos y la impunidad con que actuaban los invasores y las autoridades (autoridades que tendrían que impulsar la solución por la vía pacífica y conciliada de un conflicto social que tiene más de 40 años de historia).

Todos estos elementos nos ayudan a entender el peso que tiene hoy y que siempre ha tenido la comunidad de Ostula por su persistente resistencia a todos los intentos *legaloides* de despojo. Un peso que es visible y palpable no sólo en la región, sino también frente a todas las comunidades y ejidos del país que defienden sus tierras y territorios y resisten los embates privatizadores. No es poca cosa que el 29 de junio de 2009, cuando la comunidad de Ostula recuperó sus tierras, contara con el apoyo de las comunidades de Coire y de Pómaro, comunidades que enviaron a sus policías comunitarios a resguardar Xayakalan y los accesos a la comunidad de Ostula para llevar a cabo dicha acción.²⁰

LA VIOLENCIA, EL INICIO DE UNA NUEVA OLEADA

20 Tanto Coire como Pómaro aceptaron el Procede que el gobierno les impuso a través de engaños. Y en el caso de Pómaro, cuando la comunidad revisó los nuevos planos diseñados tras este programa, se percató de que su lindero ya no colindaba con la costa y el Océano Pacífico, sino con la Carretera Federal 200, lo que implica que jurídicamente esas tierras ya no son de su propiedad. Es en esta comunidad donde se encuentra la playa Maruata, una playa hermosa y reconocida ampliamente por turistas nacionales e internacionales.

El 26 de julio de 2008 fue asesinado el profesor Diego Ramírez Domínguez, quien presidía la Comisión por la Defensa de los Bienes Comunales. Su cuerpo fue hallado sin vida y con fuertes marcas de tortura en los que en ese momento eran los terrenos en disputa, en la playa del paraje de La Canaguancera, en lo que hoy es Xayakalan.²¹ El hecho fue tomado por la comunidad como un acto cobarde, atroz y sanguinario de intimidación realizado por los invasores, además de un mensaje de los caciques de La Placita y sus grupos paramilitares hacia la comunidad, la comisión y los intentos de recuperación de su territorio ancestral. Este acto marca el inicio de una serie de hechos que hasta el día de hoy no sólo no se han esclarecido, sino que ni siquiera están siendo investigados por las autoridades encargadas de impartir justicia en México.

LA AUTODEFENSA, LA ALERTA COMUNITARIA Y LA AUTONOMÍA

Ante esta situación, la comunidad decide continuar con el proyecto de recuperación de sus tierras y territorio ancestral. Para eso, la asamblea general junto con otras comunidades indígenas de la región, convoca a la xxv Asamblea Plenaria del Congreso Nacional Indígena de la región Centro-Pacífico. A su vez, la asamblea general y las asambleas locales de cada encargatura deciden nombrar a sus policías comunitarios y a su guardia comunal. El 14 de junio de 2009, la asamblea del CNI lanza el siguiente manifiesto:²²

- Damos a conocer que actualmente nuestros pueblos somos víctimas de despojos violentos de nuestros territorios y recursos naturales, en donde se ha asesinado, desaparecido y encarcelado a cientos de hermanas y hermanos in-

21 *San Diego Xayakalan*, en honor al profesor Diego. Xayakalan significa en lengua nahua “el lugar de los danzantes con máscaras”.

22 “Manifiesto de Ostula” del 14 de junio de 2009. Comunidad de Santa María Ostula, Municipio de Aquila en la costa nahua de Michoacán. Documento firmado por nueve comunidades del pueblo nahua; siete del pueblo purépecha; cuatro del pueblo wirrárika (huichol); cuatro del pueblo rarámuri, así como por comunidades del pueblo ñahñuh (otomí), binnizá (zapoteco del istmo), coca, tseltal, y ñu sabi (mixteco).

dígenas, tanto en nuestro país como en el continente. Los malos gobiernos capitalistas neoliberales han practicado, en complicidad con las empresas transnacionales y nacionales, las políticas de desprecio, discriminación, destrucción y muerte que han impedido el ejercicio de nuestro derecho a la autonomía y libre determinación.

- En el marco de los tratados de libre comercio, las reformas constitucionales y legales promovidas por los malos gobiernos a través de sus legisladores de todos los partidos políticos, han aprobado la modificación de leyes y de nuestra Constitución de 1917, poniendo en el mercado nuestras tierras, territorios, recursos naturales, así como conocimientos y saberes indígenas. Desconocemos como pueblos indígenas este conjunto de reformas que ponen en riesgo la integridad de nuestros pueblos y la vida misma de los seres humanos. Reafirmamos nuestro reconocimiento a los Acuerdos de San Andrés, como la Ley Suprema y Constitución de los Pueblos Indígenas de México.
- La intromisión de los malos gobiernos y las empresas en nuestras comunidades y pueblos, se ha dado a través de sus programas gubernamentales, que las dependencias, funcionarios, partidos políticos y empresarios a través de mentiras, corrupción engaños y traiciones, han venido imponiendo sin consultar a nuestras comunidades. El Procede, Procecom, la Semarnat, Secretaría de Turismo, Sedesol, INEGI, Procuraduría Agraria, el CDI, la impuesta Secretaría de Pueblos Indígenas de Michoacán, entre otras, han promovido y solapado la imposición y el engaño que los malos gobiernos y las empresas realizan en nuestros territorios y específicamente en la costa de Michoacán en donde se impulsan el proyecto de desarrollo integral turístico y el proyecto carretero Coahuayana Lázaro Cárdenas, que buscan desincorporar del régimen comunal y ejidal las tierras de las comunidades indígenas y campesinas de la región.
- Lo anterior es una manera en que los malos gobiernos cooptan, confunden, controlan y someten a muchas de nuestras comunidades, generando divisionismos y con-

frontaciones que han permitido a los malos gobiernos facilitar la represión, el asesinato y la cárcel.

- Hemos agotado todas las vías legales y jurídicas para la defensa y reconocimiento de nuestras tierras y territorios y sólo hemos recibido negativas, moratorias, amenazas y represión por parte del Estado, como es el caso de esta comunidad de Santa María Ostula. El camino que sigue es continuar ejerciendo nuestro derecho histórico a la Autonomía y libre determinación. Insistimos en que la tierra, que es nuestra madre, no se vende, con la vida se defiende.
- Exigimos el respeto a los acuerdos y decisión asumidos por las hermanas y hermanos, comuneras y comuneros indígenas de la comunidad nahua de Ostula, aprobados en su asamblea general, que han acordado la recuperación por la vía de los hechos de las tierras que les pertenecen. Responsabilizamos a los malos gobiernos federal y estatal de cualquier acción represiva que se ejerza en contra de nuestras hermanas y hermanos indígenas nahuas de Ostula. Exhortamos a todas y todos los pueblos, naciones y tribus participantes en nuestro Congreso Nacional Indígena y adherentes a La Otra Campaña, a estar alertas y en permanente comunicación.

En esa misma reunión, la comunidad de Ostula y el CNI lanzan el *Pronunciamiento sobre el derecho a la autodefensa indígena*, en el cual explican que “actualmente la guerra de exterminio neoliberal desatada en contra de nuestros pueblos ha alcanzado un grado de destrucción, despojo y explotación nunca antes visto, que pone en grave riesgo la existencia, la seguridad y los territorios correspondientes a los pueblos originarios”. Lo que los llevó a proclamarse a favor del derecho a la autodefensa:

Primero. Que de frente a la guerra de exterminio neoliberal, nuestros pueblos, tribus y naciones, así como las comunidades que los integran, tienen el inalienable derecho, derivado del Artículo 39 constitucional, para organizarse y

realizar la defensa de su vida, de su seguridad, de sus libertades y derechos fundamentales y de su cultura y territorios. Segundo. Que de conformidad con lo que dispone el Convenio 169 de la OIT “Sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes”, nuestros pueblos tienen, en el marco de sus derechos a la libre determinación y autonomía, el derecho de organizar su autodefensa del modo que consideren conveniente en tanto no atente contra el respeto de los derechos humanos; por lo que la creación, en el marco de nuestra cultura y organización tradicional, de policías comunitarias, guardias comunales u otras formas organizativas comunales para la autodefensa indígena, son legales, legítimas y, sobre todo, necesarias frente a la profunda corrupción y descomposición de las instancias encargadas de impartir justicia.

Tercero. En consecuencia denunciamos y repudiamos cualquier acto gubernamental para desacreditar e impedir nuestro legítimo derecho a la defensa de nuestra existencia, de nuestra seguridad, de nuestras libertades y derechos fundamentales y de nuestra cultura y territorios. Asimismo manifestamos que cualesquiera acción gubernamental tendiente a criminalizar nuestra organización para la autodefensa no tiene mayor fin que facilitar la represión y la destrucción en contra de nuestros pueblos.

Cuarto. Llamamos a los pueblos, tribus y naciones indígenas del país, así como a la sociedad civil nacional e internacional y a los organismos defensores de los derechos humanos, a estar atentos ante cualquier acto gubernamental de represión y desmantelamiento de nuestras formas organizativas para nuestra defensa.

Llamamos a los pueblos, tribus y naciones indígenas del país, así como a la sociedad civil nacional e internacional y a los organismos defensores de los derechos humanos a impedir la aniquilación física y cultural de nuestros pueblos y a frenar la guerra de exterminio neoliberal.²³

23 *Pronunciamiento sobre el Derecho a la Autodefensa Indígena* del 14 de junio de 2009, Comunidad de Santa María Ostula, Municipio de Aquila en la costa nahua

Para ese entonces, la comunidad ya había nombrado a sus policías y guardias comunales. La policía tiene la función de cuidar el orden y la seguridad en cada localidad y es nombrada por las asambleas de cada encargatura. Estos nombramientos son ratificados por la asamblea general. Los integrantes de la guardia comunal son nombrados por la asamblea general y tienen la misión de defender y proteger los bienes comunales, es decir: los derechos de la comunidad, la integridad de sus miembros y del territorio comunal. Tanto la policía como la guardia comunal eran instituciones comunitarias muy antiguas que funcionaron hasta 1989, cuando el municipio de Aquila las prohibió.

El 29 de junio de 2009, quince días después de la asamblea del CNI, cuando la comunidad recuperó sus tierras, tanto la guardia como la policía comunitaria tuvieron un papel central. Ese día, más de mil comuneros y comuneras entraron de manera pacífica a lo que hoy es Xayakalan. Pocos minutos después, un comando paramilitar fuertemente armado, financiado por los supuestos pequeños propietarios y los ricos ganaderos de La Placita, comenzó a atacar con armas de grueso calibre. La gente se tiró al suelo y se resguardó. Fue en ese momento que la policía y la guardia comenzaron la defensa y pudieron repeler el ataque. Esta acción salvó centenares de vidas de la comunidad y permitió la recuperación de su territorio ancestral.

En ese momento, la comunidad entró en alerta y comenzó a cerrar todos los accesos al pueblo. Con el apoyo de las policías comunitarias de Coire y Pómaro, hermanos de otras comunidades indígenas del país que participaban en el CNI y junto con adherentes de La Otra Campaña, comenzaron la defensa de la comunidad ante las constantes amenazas y hostigamiento de los caciques de La Placita. En ese momento, los integrantes de la comunidad de Ostula ratificaron algo que ya sabían: sus verdaderos aliados y amigos, los únicos que los apoyaron en los tiempos más difíciles, fueron y son las otras comunidades y las personas que luchan contra el capitalismo.

.....
de Michoacán.

A partir de ese momento, la comunidad decidió no dejar que los partidos políticos influyeran negativamente, dividiendo y utilizando a sus miembros. Es así que desde ese momento impiden que se coloquen las casillas electorales en su territorio, prohíben toda elección civil y agraria por la vía de las planillas de los partidos políticos e inician un proceso de fortalecimiento de los mecanismos de *usos y costumbres* para la toma de decisiones y de elección de sus autoridades. Desde ese momento, se redoblan los esfuerzos por fortalecer las formas tradicionales de gobierno y de toma de decisiones al interior de la comunidad.

MÁS VIOLENCIA

Desde el 29 de junio de 2009, todas las relaciones de poder de la costa nahua de Michoacán cambian y se ven afectadas por la acción de la comunidad de Ostula. Lo que confirma que la tierra es una relación social, como lo es el capital, sólo que la tierra construye relaciones sociales armónicas y justas si está bajo el resguardo de un modo de vida comunal, ya que si está en manos de particulares, construye relaciones sociales de dominación y permite la hegemonía de la reproducción del capital. Sin ahondar más en esto, que es muy amplio, profundo e importante, quisiera destacar que la tierra no sólo es la base material de la reproducción social, sino que es el corazón de la vida social. Por eso para los pueblos indígenas, la tierra es sagrada.

La propiedad privada es el corazón del capitalismo y es el motor de las relaciones sociales de dominación que reproducen el patrón de reproducción y acumulación de capital. Al momento que se ataca este motor, todas las relaciones sociales de dominación del capitalismo entran en crisis, razón por la que se busca acabar con quien atente contra la propiedad privada.²⁴

24 La llamada *acumulación originaria* es el origen del capitalismo y la llamada *subsunción formal* es el inicio de la expansión capitalista. En territorios indígenas, la mercantilización y la privatización de las tierras comunales son la semilla de la propiedad privada, que junto con el despojo y la violencia que lo acompaña, son el inicio de la reproducción de las relaciones sociales del

Desde el 29 de junio de 2009 han sido asesinados 30 comuneros de Ostula y han sido desaparecidos cinco de sus integrantes.

Sólo entre el 15 de agosto y el 18 de septiembre del 2009 fueron asesinados seis comuneros de Ostula, sin que hasta el día de hoy existan averiguaciones sobre sus asesinatos. Sus nombres son: Simón Pineda Verdía y su hijo del mismo nombre (15 de agosto); Quintín Regis Valdés (11 de septiembre); Erick Nemesio Domínguez (15 de septiembre); Froylán Medina Álvarez y Demetrio Olivero Álvarez (18 de septiembre).

Los comuneros Javier Martínez Robles y Gerardo Vera Orcino fueron “levantados” el 23 de febrero de 2010 a las 3:30 de la tarde, a plena luz del día en un restaurante del centro del municipio de Aquila tras salir de una reunión del Cabildo Municipal. El comunero Javier en ese momento era regidor del municipio y líder en la comunidad de Ostula.

Francisco De Asís Manuel, “Pancho” como se le conocía en la comunidad, presidente de los Bienes Comunales de Ostula, encabezó la recuperación de las tierras el 29 de junio de 2009 y fue quien reorganizó la policía y la guardia comunal. Pancho fue “levantado” por sujetos fuertemente armados la noche del 20 de abril de 2010 en su casa de la encargatura de Palma Sola.

Estos eventos sucedieron a menos de siete kilómetros del campamento retén que la Marina Armada de México colocó entre la encargatura de Xayakalan y el poblado de La Placita, supuestamente para evitar enfrentamientos entre estas dos poblaciones en conflicto y para evitar cualquier acto de violencia en la región, ya que su ubicación es paso obligado de cualquier vehículo que circule por la zona.

.....
capital; las cuales en combinación con las relaciones salariales y monetarias, intensifica la destrucción de las relaciones sociales basadas en la tierra comunal, lo que obliga a la creciente venta de la fuerza de trabajo, la migración forzada, y el dominio de la economía asalariada sobre la economía tradicional y la economía campesina, con sus procesos de transferencia de valor en la producción mercantil simple y en la explotación, en el modo de producción específicamente capitalista. Para quien quiera profundizar más, se recomienda consultar el Capítulo XXIV de *El Capital*, así como el capítulo VI [Inédito] del libro I de *El Capital* de Carlos Marx.

En ese contexto, el 4 de mayo, más de mil hombres armados pertenecientes al Ejército Mexicano, a la Policía Federal y a la Marina Armada de México, cercaron la cabecera municipal de Santa María Ostula supuestamente buscando armas, sin orden judicial y sin aviso previo.

El 7 de mayo, un grupo paramilitar de unas 150 personas que decían ser de La Placita, Michoacán, entraron fuertemente armadas a las comunidades de Ostula y Coire a repartir propaganda en apoyo a sus actividades y con la fallida finalidad declarada de asesinar al C. Valentín Álvarez Medina, presidente suplente del Comisariado de Bienes Comunales de Coire y activo luchador en la recuperación de las tierras de Ostula, quien declarará públicamente estar en contra de los proyectos carreteros, turísticos y mineros que los gobiernos buscan ejecutar en el territorio nahua. Otra vez, este grupo armado tan numeroso pudo actuar impunemente sin que pudiera ser detectado por las numerosas fuerzas de seguridad y castrenses que se encontraban ubicadas en la zona.

El 29 de junio fue secuestrado en su casa el comunero Máximo Magno Valladares, quien en ese momento fuera el Encargado del Orden de la encargatura de El Potrero.

El 17 de julio de 2010 fue asesinado en la carretera federal el comunero Humberto Santos Valladares. El 19 de julio fue baleado el comunero Roberto Arceo. Posteriormente, el 27 de julio fueron asesinados los comuneros Venancio Ramírez Cirino, Manuel Flores Álvarez y Miguel Ángel Flores Álvarez. Unos días después, el 3 de agosto, fue asesinado el comunero José Martínez Ramos.

El 10 de diciembre de 2010 el comunero Horacio Martínez Ramos fue levantado en la carretera costera número 200 y posteriormente asesinado.

El 1° y el 6 de enero de 2011 fueron asesinados respectivamente, los comuneros Ernesto Nicolás López y Pedro Nazario Domínguez.

El 1° de febrero de 2011 fue asesinado el comunero Pedro Guzmán y el 20 de febrero un comando intentó asesinar en el poblado de El Faro al comunero Semeí Verdía, quien es miembro de la Comisión Comunal de Diálogo para la Problemática Agraria de la Comunidad y actualmente se encuentra fuera de Ostula.

El 20 de marzo fueron asesinados el anciano Isidro Mora Domínguez y Feliciano Cirino Domínguez.

El 8 de abril fue levantado en El Ranchito, Michoacán, el comunero menor de edad Enrique Domínguez Macías. Hasta el día de hoy se desconoce su paradero.

El 2 de mayo, los jóvenes comuneros Jonathan y Fortino Verdía Gómez fueron quemados y asesinados cerca de El Faro.

El 13 de mayo los comuneros y profesores Francisco y Ambrosio Verdía Macías, el primero director de la escuela primaria de Ostula, fueron levantados en la carretera costera número 200 y asesinados en El Faro.

El 28 de mayo, el comunero Nicolás de la Cruz, primer comandante del tercer grupo perteneciente a la guardia comunal que recuperó Xayakalan el 29 de junio de 2009, y su hijo Rafael de la Cruz, fueron emboscados y asesinados.

El 29 de mayo, el comunero Juan Faustino, primer comandante del segundo grupo perteneciente a la guardia comunal que recuperó Xayakalan el 29 de junio de 2009, fue asesinado.

El 6 de octubre de 2011 fue asesinado Pedro Leyva Domínguez, de 34 años. Pedro fue el segundo Encargado del Orden de Xayakalan, después de Trinidad de la Cruz. Al final de su vida fue la voz pública de la comunidad, quien hacía las denuncias en los foros y quien encabezaba las mesas de negociaciones con los gobiernos federal y estatal, con la Secretaría de la Reforma Agraria, con la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). Fue también quien emitió la recomendación de medidas cautelares (MC-264-10) para la comunidad de Santa María Ostula y delegado de Ostula ante el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad.²⁵ Pedro iba a ser el primer orador del Segundo Encuentro del Movimiento por la Paz con el jefe del ejecutivo de México y su consejo de seguridad, realizado el 14 de octubre de 2011, es decir, 8 días después de su asesinato. Pedro, padre y esposo, era una autoridad moral en su comunidad y miembro activo de la guardia comunal. Su padre, Santos Leyva Martínez, es el actual Presidente

25 Creado en 2011 por Javier Sicilia. Véase texto de Guiomar Rovira en este volumen [*Nota de los editores*].

de los Bienes Comunales de Ostula, quien asumiera el cargo que dejó Francisco de Asís Manuel, siendo electo por formas comunitarias y no por la lógica de las planillas de los partidos políticos.

El 6 de diciembre, J. Trinidad de la Cruz Crisóforo, de 73 años fue cobardemente asesinado. Don Trino, como se le conocía en la comunidad, fue el primer comandante de la guardia comunal del primer grupo que encabezó la recuperación de las tierras de la comunidad el 29 de junio de 2009 y primer Encargado del Orden del pueblo de Xayakalan. Don Trino era una autoridad moral en Ostula. Fue varias veces Juez Tradicional, cargo que sólo ocupa la gente de la más alta reputación en la comunidad. Don Trino fue el último Jefe de Tenencia²⁶ que tuvo a su cargo policías comunitarias antes de que el gobierno municipal de Aquila las prohibiera en 1989. Él, junto con Francisco de Asís, fue quien organizó la recuperación del territorio tradicional de la comunidad y quien reorganizó las guardias y policías comunitarias.

El 14 de noviembre, Don Trino fue fuertemente golpeado por sicarios y paramilitares de los grupos del crimen organizado, lo que lo obligó a salir de su comunidad para atender sus heridas. El 6 de diciembre, Don Trino regresó a su comunidad acompañado por una caravana del Movimiento por la Paz, la cual fue interceptada por sicarios y paramilitares del crimen organizado. En ese momento, los sicarios se llevaron a Don Trino y comenzaron a torturarlo. Al día siguiente, su cuerpo fue hallado sin vida y con fuertes marcas de tortura.

Cuentan las personas que acompañaron la caravana, que su camión era escoltado desde Colima por elementos de la Policía Federal, pero que minutos antes del secuestro de Don Trino, los carros de la Policía Federal se apartaron sin previo aviso y los abandonaron, dejándolos solos en la zona de mayor riesgo.

El 15 de mayo de 2012 fue secuestrado el profesor y comunero Teódulo Santos Girón. Al día siguiente, su cuerpo fue encontrado sin vida y con impactos de bala en el poblado de La Ticla, en la comunidad de Ostula. Teódulo acababa de entregar el cargo de Jefe de Tenencia de la comunidad. Él formó parte de la recupera-

26 Máximo cargo civil de la comunidad.

ción de las tierras el 29 de junio y continuó la lucha de la comunidad tras la ola de violencia que azotó a sus compañeros.

BIBLIOGRAFÍA

- Comisión por la Defensa de los Bienes Comunales de la Comunidad de Santa María Ostula, 2009, *Comunicado*, 9 de agosto.
- Comunidad de Santa María Ostula, 2009a, *Manifiesto de Ostula*, 14 de junio, Municipio de Aquila, Costa nahua de Michoacán.
- _____, 2009b, *Pronunciamiento sobre el Derecho a la Autodefensa Indígena*, 14 de junio, Municipio de Aquila, Costa nahua de Michoacán.
- Comunidad Ñah Ñuh de San Pedro Atlapulco, 2006, *Declaración de N'dhonhuani por la Resistencia Indígena y la Autonomía en los hechos*, 6 de mayo, Alto Lerma, Estado de México
- Consejo de Recursos Minerales, 1995, *Monografía Geológico-Mineral del Estado de Michoacán*, Pachuca, Hidalgo, México.
- Congreso Nacional Indígena, 1996a, *Nunca más un México sin nosotros*, Primer CNI, Ciudad de México, 8 al 11 de octubre.
- _____, 1996b, *Resolutivo de la Primera Asamblea Nacional del CNI*, Malacachtepec Momoxco, Milpa Alta, el 20 de noviembre.
- Fondo Nacional de Fomento al Turismo (FONATUR), 2006, *Plan Regional para el Desarrollo Turístico Integral de la Costa de Michoacán*, Resumen Ejecutivo, México.
- León González, Gladys, 2007, “Listo, el plan de desarrollo turístico de la costa de Michoacán para los próximos 20 años”, *La Jornada Michoacán*, 24 de diciembre (<http://archivo.lajornadamichoacan.com.mx/2007/12/24/index.php?section=politica&article=006n1pol>), consultada el 18 de diciembre de 2012.
- Primer Encuentro de Pueblos Indígenas de América, 2007, *Declaración de Vicam*, convocado por el Ejercito Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), el Congreso Nacional Indígena (CNI) y la Tribu Yaqui, 11 al 14 de octubre, Territorio de la Tribu Yaqui de Vicam, Sonora, México.
- Proceso, 2009, “El México Narco”, segunda parte, número 25, edición especial, julio, México.

**LA EXPERIENCIA DE LA EXPLOTACIÓN
DE ORO Y PLATA EN CAPULÁLPAM DE MÉNDEZ,
EN LA SIERRA ZAPOTECA DE OAXACA**

*Salvador Aquino Centeno**

El propósito de este escrito es dar a conocer el reto que enfrenta la comunidad de Capulálpam de Méndez respecto a la explotación de minerales en su territorio comunal. Capulálpam se asienta en una zona montañosa de la Sierra Norte de Oaxaca. Con alrededor de 3 800 hectáreas de tierras comunales, comparte una amplia zona de montes de pinos, encinos, acuíferos y serranías con otras comunidades indígenas como San Miguel Yotao, Cacalotepec, Ixtlán de Juárez, San Juan Juquila, San Juan Chico-mezúchil, Santa María Lachatao y Santa María Yahuiche. Cada una de estas comunidades tiene su propia jurisdicción municipal y agraria, cuyos antecedentes históricos de fundación se remontan a la época prehispánica. Esta zona donde se asienta Capulálpam se conoce como el Alto Papaloapam o Sierra de Juárez; allí se forma el Río Grande, cuyas aguas corren hacia las zonas bajas del Río Papaloapam y del Golfo de México. Es una zona de importancia histórica y cultural pues allí surgieron las primeras poblaciones indígenas del norte de Oaxaca; habiendo sido una amplia zona de resistencia indígena durante el periodo colonial. Durante el siglo XIX, su población se caracterizó por su intensa resistencia a la privatización de las tierras comunales, mientras que durante el siglo XX, construyeron una fuerte cultura regional asociada a la memoria de Benito Juárez y a la defensa de la autonomía municipal y de sus derechos agrarios. La mayoría de las comunidades de la región recibió su titulación de bienes comunales y el reconocimiento de sus jurisdicciones municipales y ayuntamientos a mediados del siglo XX, siendo también un centro de lucha política cuando, a fines de 1970, estos pueblos se movilizaron para detener

* Representante del Comisariado de Bienes Comunales de Capulálpam, Oaxaca.

la explotación forestal, realizada en sus tierras comunales por una empresa papelera desde mediados de ese siglo.

La explotación minera en el norte de Oaxaca, como en otras regiones mineras de México, ha pasado por varios escenarios legales (los cambios en la legislación en relación al control y acceso a los recursos del subsuelo) y políticos (las condiciones que hacen posible la explotación de minerales) a través del tiempo. Aunque la extracción de oro y plata en la Sierra Zapoteca y Mixe de Oaxaca data de la época de la Colonia, es a fines del siglo XVIII cuando vetas de oro y plata fueron descubiertas en la zona en que se estableció una mina entre 1780 y 1790. En sus inicios, la explotación de minerales no tuvo la gran intensidad que alcanzó hacia fines del siglo XIX y particularmente durante el siglo XX. Aunque a lo largo del siglo XIX hubo extracción de oro y plata en la zona, con algunas interrupciones en los años de la Guerra de Independencia, no fue sino hasta fines de ese siglo que se produjeron cambios radicales en la forma en que se explotaban los minerales en la región. La minería en la Sierra fue incorporada por empresarios y burócratas dentro del discurso y las ideologías de la modernidad y el progreso. Debido a la gran cantidad de minas en producción y a las reservas de minerales de Oaxaca, incluida la mina en Capulálpam —una de las más productivas— Oaxaca fue llamada *la tierra del mañana*. La minería se presentaba como la panacea para producir riqueza, empleo y progreso. A partir de estas ideas, tuvo lugar un cambio radical en la extracción de oro y plata que cobró intensidad en términos de inversión y también de explotación de recursos naturales como agua y bosques y de la explotación de trabajadores y comunidades. Al paso del tiempo, la Compañía Minera de La Natividad y Anexas no solamente explotó oro y plata, sino que también devastó acuíferos, ríos, bosques, tierras y fuerza de trabajo indígena de la región.

Elementos socioculturales y territoriales de Capulálpam relacionados con las políticas nacionales de explotación de minerales y más recientemente articulados a intereses de corporaciones globales por extraer recursos del subsuelo, han producido en sus habitantes maneras diferenciadas de mirar el territorio, los minerales y el agua, recursos de los cuales depende su vida. Para que

la extracción de minerales cobrara intensidad, el gobierno de la época ofreció a las comunidades serranas la opción de empleo en la minería como alternativa de ingreso y empleo. Así, el capitalismo organizó la explotación de trabajadores y la extracción de minerales, la cual se prolongó a través de la explotación de varias generaciones de mineros indígenas. Durante los años de bonanza de principios del siglo xx, la empresa ocupaba alrededor de 500 trabajadores, quienes recibían salarios muy por debajo de los que en promedio se pagaban en otras regiones mineras de México. Los mineros ganaban solamente un peso por día, mientras que en otras partes del país, los trabajadores ganaban tres.

Dadas estas condiciones laborales, los mineros indígenas exigían a la empresa el derecho a recolectar y a procesar los residuos de metales que la empresa arrojaba al Río Capulálpam, para que ellos pudieran obtener algunos gramos de oro usando mercurio, pólvora, picos y otras herramientas. Desde luego que la empresa consideraba esta actividad como ilegal, mientras los trabajadores indígenas la consideraban una actividad similar a la de ir al cerro a cortar leña, cultivar las tierras o traer madera para sus casas. Incluso consideraban que la pepena de unos gramos de oro, era un derecho ancestral heredado de sus antepasados y que no sólo eran dueños de la superficie, sino también del subsuelo. Aseguraban que los propietarios de la mina habían abusado, con la complicidad del gobierno, de los trabajadores indígenas y tomado ventaja de su pobreza e ignorancia.

Varios trabajadores fueron llevados a la cárcel, como fue el caso de Manuel Arreortúa y sus hermanos en 1904, por pepenar algunos gramos de oro para completar sus ingresos. La empresa prohibió acercarse a los socavones de la mina abandonados, a las enormes pilas de desperdicios que colocaba en las riberas del río y al agua de jales¹ que la empresa desechaba al río. Para que esta

1 Los jales de la minería son los desperdicios derivados de rocas molidas una vez que se han separado los metales valiosos. Dependiendo del tipo de extracción y separación de los metales, los jales contienen sustancias tóxicas derivadas del proceso de separación de los metales, en este caso oro y plata. Comúnmente los jales contienen altas cantidades de plomo, arsénico, mercurio

explotación fuera posible, la aportación de las mujeres y la organización comunitaria resultó crucial, pues servía para completar medianamente su sobrevivencia y para la reproducción de la fuerza de trabajo, que la minera requería para la extracción de oro y la generación de ganancias.

En Capulálpam, las cofradías de la Santa Cruz, la fiesta patronal de San Mateo, así como la aportación de cargos y tequios comunitarios operaron como espacios de generación y distribución de ingresos. En las cofradías, la siembra de maíz y trigo que hombres y mujeres cultivaban contribuyeron, por ejemplo, a generar ingresos para las fiestas y crucialmente para construir identidades colectivas alternas a la identidad de obreros que la mina obligaba a construir. El acceso a los recursos del bosque como el agua, la madera, la leña, así como las actividades de recolección de frutos y plantas silvestres y la cacería, contribuyeron a abaratar la mano de obra para la empresa minera, pues los obreros y sus familias podían comer y vivir, además de reproducir su fuerza de trabajo. Con el paso del tiempo, estas actividades constituyeron elementos básicos en la elaboración de identidades diferentes de la explotación y exterminio de recursos que la empresa ocasionó. La relación entre los obreros y los comuneros y la Compañía Minera de la Natividad y Anexas, se caracterizó por tensiones debido a los abusos de los propietarios de la mina y por las distintas maneras en que la comunidad ha concebido los minerales, el subsuelo, el territorio y sus derechos.

Es sugerente el título de este texto “La experiencia de explotación de oro y plata en Capulálpam en la Sierra Norte de Oaxaca,” precisamente porque como comunidad y como región tenemos una larga historia de explotación de recursos naturales, en particular de estos metales que se han denominado preciosos.

y ácido sulfúrico. Los jales representan un efecto devastador en términos de costo social, de salud y económico para las comunidades como Capulálpam, que tienen que limpiar y remover cientos de toneladas de desperdicios. ¿Por qué instituciones como la Procuraduría Federal de Protección al Medio Ambiente (Profepa) no ha exigido a Minera Natividad la reparación del daño a la comunidad de Capulálpam?

Para nosotros ha sido una historia devastadora. Como parte de las ideas liberales de fines del siglo XIX, el entonces gobierno de Porfirio Díaz otorgó amplias ventajas a las empresas mineras. Por ejemplo, modificó la ley minera para que las empresas pudieran invertir con seguridad para explotar no solamente metales, sino los recursos vitales asociados a esta actividad como el agua y los bosques. Un elemento fundamental fue que el Estado ya se adjudicaba la propiedad del subsuelo para darlo en propiedad a través de contratos o franquicias a particulares. El gobierno eliminó impuestos federales, estatales y municipales para estimular el crecimiento de la minería y más aún, otorgó en propiedad las minas con todos los recursos necesarios para la explotación de minerales, introduciendo el concepto de “utilidad pública”, con lo cual se abrió la posibilidad de la expropiación por “causa de utilidad pública”.

La Constitución de 1917, sin embargo, nuevamente retomó la propuesta de que los recursos del subsuelo *pertenecen originariamente a la nación* y, por tanto, retiró los derechos de propiedad particular de las minas. En Capulálpam, estas políticas de la época tuvieron un efecto inmediato. La Compañía Minera de La Natividad se estableció en terrenos comunales y obtuvo concesiones para explotar las aguas del Río Capulálpam. Este río se forma en las montañas y tierras comunales de Capulálpam. La mayor intensidad de explotación de oro y plata ocurrió durante todo el siglo XX. Hacia 1940 los trabajadores indígenas formaron sindicatos afiliados a las grandes corporaciones sindicales de la época con las cuales la empresa negociaba salarios.

Capulálpam está ubicada en una zona extraordinariamente diversa con varios climas y ecosistemas. En la zona oriente existe un bosque muy denso y lluvioso en donde se forma el Río Capulálpam, que aguas abajo cruza el principal socavón de la empresa minera y que a su paso es contaminado por los residuos de la compañía. La zona sur de la comunidad es el área que se conoce como Tierra Caliente pues es una zona muy calurosa, semiseca, con vegetación de biznagas, flores y áreas de cultivo. En el pasado, Tierra Caliente fue zona de cultivo, una zona de reserva local y de memoria histórica. Fue una zona de paso de la comunidad de

Capulálpam a las comunidades vecinas donde había comercio, había transporte de productos que la comunidad intercambiaba con otras comunidades, muy diferente a lo que ocurre ahora. En Tierra Caliente existe una contaminación extensa con residuos de la minería, como jales y restos de instalaciones que la empresa abandonó allí. Toda vez que la empresa no tiene espacios para colocar sus desechos ha puesto sus desperdicios en tierras comunales. La contaminación, además de afectar terrenos comunales, impacta también al Río Capulálpam que se extiende a tierras más bajas, hacia la región de la Chinantla y otras regiones de la Sierra Zapoteca de Oaxaca. En época de lluvias, la empresa minera contamina millones de metros cúbicos de agua del Río Grande que cruza la sierra y que descarga en el Golfo de México.

Esta historia significó la muerte de varias generaciones de hombres y mujeres de Capulálpam y de comunidades vecinas, que estuvieron involucrados directamente en la explotación de oro y plata como trabajadores de la empresa. Los varones trabajaban en la empresa recibiendo salarios de infrasubsistencia, mientras las mujeres se quedaban al cuidado de los hijos y del trabajo del campo. La empresa también explotó a las mujeres, pues ellas permanecían en casa para el cuidado de la familia, de los hijos y el trabajo del campo, mientras que los obreros se iban a la mina.

NUESTRAS LUCHAS ACTUALES

Varias generaciones de hombres y mujeres fueron explotadas por la compañía minera. Esta memoria es importante porque muestra cómo fue posible la explotación de minerales, qué es lo que significa la explotación indiscriminada de recursos naturales y, sobre todo, nos da una idea clara de qué significa el territorio comunitario.

Pero no solamente es importante la experiencia sobre nuestros muertos, porque hay otra experiencia que es también devastadora, ya que significa el presente y el futuro, y es la experiencia sobre lo que la legislación llama *impacto medio ambiental*, que nosotros hemos vivido a través de muchos años. Las leyes sobre el medio ambiente tienen la intención de separar a las comunidades indígenas de su espacio territorial. Para las leyes el medio ambiente es un

bien en sí mismo, y no un espacio sociocultural e histórico como es el caso de Capulálpam. El medio ambiente no es un ente aislado de las relaciones socioculturales, es parte de la identidad y de la memoria histórica. En él se construyen significados y, por tanto, tiene una carga cultural e histórica. Los lugares proveen un significativo sentido del pasado y son parte crucial de las memorias colectivas y las identidades. Las memorias residen en lugares a los que se les atribuyen significados y frecuentemente se convierten en *espacios contestados*, como cuando la comunidad de Capulálpam ha denunciado que la empresa minera ha destruido y contaminado varios lugares en su territorio comunal. Es extremadamente doloroso para las comunidades indígenas cuando los lugares son transformados abruptamente o destruidos, como en el caso de la contaminación que producen las empresas mineras. Grave es, por ejemplo, que las instituciones responsables de aplicar las leyes que *protegen* el medio ambiente, consideren que la desaparición de trece acuíferos en terrenos comunales, resultado de los trabajos de la mina, no sea motivo para sancionar a la empresa, o que la contaminación de millones de metros cúbicos de agua del Río Capulálpam no sea motivo de clausura definitiva de la compañía. El tema del impacto ambiental surgió recientemente en legislaciones y otros ámbitos, pero nosotros lo hemos vivido de manera crónica y se refleja en la desaparición de los mantos acuíferos y en la contaminación de ríos, arroyos y tierras comunales.

Aunque la empresa construyó una opinión pública favorable para sus propósitos de explotación —pues contó con recursos financieros y una legislación favorable para ello—, los comuneros de Capulálpam nunca renunciaron a su identidad comunitaria, manteniendo el control del territorio y una fuerte organización comunal. Mientras los mineros trabajaron para la empresa, se dieron a la tarea de participar en la estructura de cargos comunitarios, que al paso del tiempo han resultado cruciales en la defensa de los recursos de la comunidad.

Varias generaciones de mineros, hombres y mujeres que fueron explotados en la mina, mientras eran obreros nunca olvidaron el trabajo comunitario en Capulálpam. Ésta es la historia local que mineros, hombres y mujeres, construyeron a través del tiempo. Para

nosotros esa experiencia es importante, no solamente la de haber trabajado directamente en la minería, sino también la experiencia de participar en el trabajo comunitario, al que nunca renunciaron. Esa memoria directa y testimonial ha sido relevante para nosotros para evaluar y pensar qué es lo que vamos hacer en el futuro, dadas las condiciones y las nuevas circunstancias que a partir del año 2003 ocurrieron en la minería en la región de la sierra.

Pero el daño es aún mayor. La minería en su parte subterránea de túneles, cañones y tiros, se extendió en el subsuelo en la zona oriente del territorio comunal de Capulálpam. En esta área desaparecieron trece acuíferos como resultado del avance de túneles y tiros en el subsuelo. En su avance por el subsuelo, la empresa llegó a un sitio en donde ya no encontró metales y tomó la decisión de no hacer más inversiones y prácticamente abandonó la explotación. Ya había producido, sin embargo, un desastre ambiental. Posteriormente, otras empresas entraron en el escenario de la exploración y elaboraron la hipótesis de que las vetas que había explotado Minera Natividad en más de 200 años de extracción, se prolongaban hacia el norte, esto es, hacia el otro extremo de los terrenos comunales.

El agotamiento de oro y plata en esa zona del subsuelo, llevó a otras empresas a realizar exploraciones en el otro extremo del territorio comunal. Las exploraciones que realizó la American Smelting Company en 1993 y las exploraciones que llevó a cabo la canadiense Continuum Resources entre 2005 y 2007, identificaron cuantiosas reservas de oro y plata en terrenos comunales, en la última área de acuíferos que localmente se conoce como la “Y”, y que abastece de agua a la comunidad, por lo que la preocupación de los habitantes es que la explotación a gran escala que planean las mencionadas empresas, se llevará a cabo en la zona donde Capulálpam tiene sus principales fuentes de abastecimiento de agua y montes. Ésta es una zona de acuíferos de alrededor de 700 hectáreas de tierras comunales y es la zona donde Capulálpam tiene sus últimos mantos acuíferos que aportan agua a la comunidad. Para que esta zona se conserve con su alta diversidad de vida animal y vegetal ha sido necesario el trabajo de varias generaciones de comuneros quienes no renunciaron al trabajo comunitario y son quienes por medio de su trabajo han dado mantenimiento y protección a este

territorio. ¿Qué quiere decir darle mantenimiento? Hacer tequios, un trabajo comunitario no remunerado que todos los comuneros tienen la obligación de dar para la comunidad. Implica una energía enorme aportada a través de varias generaciones. Sin embargo, las exploraciones de las empresas señalan que la riqueza mineral que se encuentra debajo del territorio es muy grande, mucho mayor que la que extrajo Minera Natividad en 200 años, lo que nos ha generado un nuevo conflicto porque para las corporaciones mineras esto representa una riqueza explotable, mientras que para Capulálpam representa la vida y la permanencia de la comunidad. En esta zona, la empresa planea establecer sitios para almacenar jales, entradas de ventilación, salidas de emergencia. Sin embargo, es en esta zona donde hay árboles antiquísimos y una gran diversidad de fauna silvestre. Toda esta zona de la “Y” constituye un sitio muy importante en la memoria colectiva de Capulálpam.

Por estos motivos, la Asamblea General de Comuneros y Ciudadanos de Capulálpam ha decidido que no aceptará que la empresa minera trabaje en territorios comunales. El problema para nosotros es que las empresas mineras tienen el aval de instituciones federales como la Profepa, la Comisión Nacional del Agua (Conagua), la Secretaría de Economía y otras instituciones del gobierno federal. A pesar de que la comunidad ha demostrado los daños irreversibles a su patrimonio como la desaparición de acuíferos, la contaminación de agua y territorios comunales, así como los efectos devastadores que tendrá la minería en tierras de acuíferos y de reservas de bosques, la Profepa se ha negado a clausurar de manera definitiva la empresa. Además, han denunciado graves violaciones a sus derechos colectivos. Por ejemplo, la Secretaría de Economía otorgó concesiones mineras en territorios comunales sin el consentimiento previo, libre e informado de la comunidad, que son derechos establecidos en el Convenio 169 de la OIT, el cual está ratificado por el Congreso de la Unión, a pesar de ser proyectos e inversiones que ponen en riesgo la vida de las comunidades indígenas. Asimismo, la comunidad ha demandado su derecho a vivir en un medio ambiente sano y libre de contaminación, según lo establecido por las normas y jurisprudencia del Sistema Interamericano de Derechos Humanos de la OEA. La desaparición de

trece acuíferos, así como la contaminación de agua, y la amenaza directa de desaparición de los últimos acuíferos en la zona donde vive la comunidad, son elementos suficientes para que la Secretaría de Economía cancele las concesiones y declare el cierre de la empresa minera.

La Asamblea General de Comuneros y Comuneras declaró recientemente esta zona como una zona histórica de recarga de acuíferos, por lo que la comunidad ha elaborado sus propias normas a partir de la legislación que protege los derechos de los pueblos indígenas. En este caso, las instituciones comunitarias que elaboran estas normas son la Asamblea General de Comuneros y la Asamblea General de Ciudadanos y Ciudadanas, las cuales están integradas por aproximadamente 320 comuneros y ciudadanos; dichas asambleas son las instancias de máxima autoridad en Capulálpam. Son instancias reconocidas en el Artículo 2º de la Constitución mexicana y son instituciones reconocidas por el Convenio 169 de la OIT. Con base en estos derechos, la comunidad decidió que la zona donde las empresas mineras hicieron exploraciones y donde tienen planeada la nueva explotación de minerales no debe ser objeto de ningún tipo de explotación, y debe haber acceso único para su abastecimiento de agua y recursos bióticos.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

La extracción de cientos de toneladas de oro y plata ha beneficiado a los dueños de la mina, pero ha dejado destrucción de vidas y devastación del sustrato biológico de Capulálpam. A partir de esta experiencia, se ha demostrado también que las nuevas inversiones en minería son absolutamente inviables e inaceptables, pues afectarán de manera irreversible la vida de la comunidad. Nosotros tenemos una propuesta alterna: aportar a la sociedad agua limpia y bosques, aprovechar adecuadamente los montes y los ríos, y aportar su cultura comunitaria construida a través de siglos. El aprovechamiento colectivo comunitario y no privado del territorio. Además, la comunidad propone una nueva relación de inclusión en la toma de decisiones cruciales para la vida de los pueblos indígenas, esto es, la construcción de una nación inclu-

yente que haga efectiva la participación de los pueblos indígenas en decisiones que les afectan y una relación menos opresiva frente a la que existe desde de la visión de instituciones gubernamentales como son la Secretaría de Economía, la Conagua y Profepa. A la comunidad de Capulálpam le interesa aportar a esta nueva relación y seguirá luchando para proteger sus recursos y cancelar definitivamente las inversiones en minería en su territorio.

BIBLIOGRAFÍA

- Cattel, María y Jacobo Climo, 2002, "Meaning in Social Memory and History. Social Memory and History", en Jacobo Climo y María Cattel, Introducción de *Anthropological Perspectives*, Altamira Press, Nueva York, pp. 1-36.
- Chance, Jhonn, 1998, *La Conquista de la Sierra. Españoles e indígenas de Oaxaca en la época de la colonia*, Instituto Oaxaqueño de las Culturas-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.
- Mcnamara, Patrick, 2007, *Sons of the Sierra: Juárez, Díaz, and the people of Ixtlan, Oaxaca, 1855-1920*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- Pérez García, Rosendo, 1997, *La Sierra Juárez. Oaxaca*, Instituto Oaxaqueño de la Culturas, Fondo Estatal para la Cultura y las Artes.

AUTONOMÍA, AUTOGBIERNOS Y TRANSFORMACIÓN POLÍTICA, ECONÓMICA Y SOCIAL

POLÍTICA EN FEMENINO: TRANSFORMACIONES Y SUBVERSIONES NO CENTRADAS EN EL ESTADO.¹ TENSIONES ENTRE LAS HETEROGÉNEAS LÓGICAS DE PRODUCCIÓN DE LO COMÚN Y LOS ESTADOS PLURINACIONALES

*Raquel Gutiérrez Aguilar**

En este trabajo presentaré sintéticamente algunas reflexiones generales en torno a las tensiones entre lo que he denominado “horizonte comunitario-popular” y las variadas perspectivas políticas de los Estados plurinacionales en construcción. Entiendo por “horizonte comunitario-popular” un amplio aunque a veces difícilmente expresable *conjunto de esperanzas y prácticas* de transformación y subversión de las relaciones de dominación y explotación; que se ha hecho visible y vuelto audible en los Andes y Mesoamérica, de diversas maneras, durante las luchas más intensas de los primeros años del siglo XXI. Tales luchas han sido protagonizadas, principalmente, por los diversos pueblos y movimientos indígenas en nuestros países, quienes han recorrido caminos variados y logrado mayores o menores éxitos en sus aspiraciones. Sin embargo, vale la pena destacar, también, los rasgos nítidamente populares o, mejor, comunitario-populares que, durante esa misma época, adquirieron ciertas luchas llevadas a cabo en las ciudades impulsadas y sostenidas por hombres y mujeres asentados en lo que se

1 El presente trabajo es parte de una reflexión mucho más amplia, que se desarrolla en el marco del seminario de investigación permanente, “Entramados comunitarios y formas de lo político” del Posgrado en Sociología del ICSYH-BUAP. Asimismo, muchas ideas presentadas en este trabajo las he discutido y madurado en el seminario de investigación auspiciado por el proyecto PAPIIT IN 306411 “Modernidades alternativas y nuevo sentido común: prefiguraciones de una modernidad no capitalista”.

* Matemática y activista mexicana, doctora en sociología, profesora-investigadora del ICSYH – BUAP.

suele denominar “periferias urbanas”.² Según la mirada que aquí se sostiene, el horizonte comunitario-popular se expresa de múltiples y particulares maneras a través de lo que podemos llamar “lógicas multiformes de producción y actualización de lo común”. Tales lógicas de lo común, por lo general, se despliegan con fines defensivos y de autoprotección en tiempos cotidianos y ordinarios. Sin embargo, tales lógicas mostraron su potencia expansiva y alcanzaron ciertos fines durante el *Awqa Pacha*, es decir, en el tiempo extraordinario de las luchas más enérgicas y generalizadas ocurridas hace menos de diez años a lo largo del continente. Según esta mirada, ahora vivimos tiempos que exigen la reflexión profunda y crítica sobre lo avanzado, no para solazarnos con ello y cerrar los múltiples caminos de la transformación posible, sino para entender los límites de nuestras acciones previas, e imaginar y deliberar sobre nuevas posibilidades.

Así, el propósito del texto no consiste en hacer un balance de las dificultades que enfrentan los llamados Estados plurinacionales en construcción para realmente llegar a serlo. Más bien, lo que se propone es presentar esquemáticamente una propuesta de intelección de otros horizontes de transformación que han animado las luchas que parieron a tales Estados plurinacionales; entendiéndolas –a las luchas– básicamente como esfuerzos políticamente autónomos –muchas veces ambiguos y contradictorios– de defensa, producción y actualización de lo común. Tales esfuerzos casi en todos los casos se propusieron de forma explícita, en primer lugar, limitar, entrapar y confrontar el predominio mercantil-corporativo sobre amplios paisajes de la geografía social. En segundo lugar, y por lo general de forma implícita, las variadas acciones de levantamiento y movilización lograron subvertir, trastocar y tendencialmente reorganizar la relación sociedad-gobierno en los distintos países donde se generalizaron las luchas: al movilizarse una y otra vez para repudiar alguna medida gubernamental

2 Para una reflexión más detallada sobre las tensiones entre los horizontes comunitario-popular y nacional popular a partir del despliegue de las movilizaciones y levantamientos en Bolivia entre 2000 y 2005 puede revisarse Gutiérrez (2009).

particularmente odiosa, los heterogéneos contingentes movilizados pusieron paulatinamente en crisis los sistemas democráticos procedimentales que afianzan y garantizan el monopolio de las decisiones públicas concentrando tal prerrogativa en sistemas de partidos, que excluyen a la mayoría social y, sobre todo, a los pueblos indígenas. Tales formas de lo político, con frecuencia desplegadas desde lo que alguna vez se denominó “ámbito social-natural”³ –y, más cerca en el tiempo, “política de las necesidades vitales”⁴ se contraponen antagónicamente a la casi siempre violenta apropiación privada de los bienes comunes. Cuando tal antagonismo se despliega, se suelen modificar drásticamente las más fundamentales relaciones mando-obediencia que segmentan, jerarquizan y estructuran a las sociedades, abriéndose múltiples posibilidades. Política en femenino es como nombro esos esfuerzos y como aludo a esas posibilidades. Claramente, esta política es no Estado-céntrica. Esto es, no se propone como asunto central la confrontación con el Estado ni se guía por armar estrategias para su “ocupación” o “toma”; sino que, básicamente, se afianza en la defensa de lo común, disloca la capacidad de mando e imposición del capital y del Estado y pluraliza y amplifica múltiples capacidades sociales de intervención y decisión sobre asuntos públicos:

- 3 Hegel en su *Filosofía del Derecho* propone que existen tres ámbitos de la vida moderna que son objeto del derecho: el civil, el político y el “social-natural”. En el primero se establecen las normas que rigen tanto la propiedad como los intercambios mercantiles, es decir, es el ámbito plenamente capitalista de la vida moderna; el segundo, es decir, el político, abarca lo relativo a las formas de participación de cada individuo que merece ser ciudadano en las decisiones generales y, sobre el ámbito social-natural, que es el terreno donde se reproduce la vida –o, con más precisión, donde tendencialmente se reproduce la fuerza de trabajo como mercancía– el filósofo se abstiene de reflexionar más allá de establecer las condiciones de pertenencia de cada elemento de tal ámbito a la esfera pública-estatal. Justamente desde ese terreno no plenamente subordinado a las relaciones capitalistas ni a la normativa estatal, que en muchos de nuestros países rebasan el terreno de “los hogares” individualmente considerados para conformar tejidos variopintos y heterogéneos con propósitos comunes, es desde donde –según mi perspectiva– brotan y se alimentan las más enérgicas luchas sociales que desestabilizan el orden estatal-capitalista y se proponen reconstruir la vida política en condiciones nuevas.
- 4 Véase Gutiérrez-García-Tapia (2000).

dispersa el poder en tanto habilita la reapropiación de la palabra y la decisión colectiva sobre asuntos que a todos competen porque a todos afectan. El eje de esta forma de lo político suele ser la reapropiación social de la riqueza y de los bienes producidos colectivamente. Tal contenido, antes que un modelo de gobierno señala un camino de lucha; y confronta, por lo mismo, todas las dificultades que entraña un pensamiento abierto y flexible en medio de nociones compartidas acerca de lo político que una y otra vez exhiben su rigidez e impotencia.⁵

Sugiero, entonces, tres nociones o ideas con las cuales me propongo presentar una *constelación conceptual* en torno a lo que denomino *política en femenino*, entendiéndola como un lenguaje y no como un modelo. Asumir esta forma de lo político como un lenguaje significa pensarlo como un conjunto articulado de deseos y anhelos compartidos, de compromisos y prácticas colectivas que permiten a hombres y mujeres expresar lo que sentimos y pensamos, brindándonos la posibilidad de *esperanza*;⁶ que es la condición necesaria de nuestro caminar, de nuestro transcurrir político más allá de los modelos de gobierno y los órdenes de mando que, en última instancia, garantizan y se comprometen con algún tipo de acumulación de capital –estatal, privado-nacional, transnacional o combinaciones entre ellos. Las tres nociones en cuestión son: *lo común*, las *lógicas de producción de lo común* y, una vez situadas las dos anteriores, la relación *Estado-sociedad* que este tipo de pensamientos propone. Para llevar adelante el propósito señalado, el trabajo se divide en dos partes; en la primera desarrollo algunos elementos sobre lo común y sus lógicas de producción y reproducción; en la segunda abordo aspectos de la *relación Estado-sociedad* que requiere un pensamiento no Estado-céntrico de lo político.

5 Sobre este asunto puede verse Gutiérrez (2011).

6 Véase el texto de Marlon Santi en este mismo volumen.

LÓGICAS DE PRODUCCIÓN DE LO COMÚN O A QUÉ LLAMO EL CONTENIDO DE LA POLÍTICA EN FEMENINO

Por lógica –contemporánea– de producción de lo común entiendo una dinámica asociativa particular y concreta –esto es, situada temporal, geográfica e históricamente– que, por lo general, se propone alcanzar objetivos específicos casi siempre relacionados con asegurar o proteger condiciones para la reproducción colectiva, en medio de amenazas drásticas de despojo o agravio. En tal sentido, las lógicas de producción de lo común no aluden *ni necesaria ni únicamente* a antiguas prácticas comunitarias de variados pueblos indígenas; son, más bien, prácticas comunitarias cuya generación y conservación, si bien hunden sus raíces en tiempos remotos y en enérgicas luchas de resistencia y de creación de vida, pueden también entenderse como contemporánea reactualización práctica fundada, eso sí, en añejos conjuntos de saberes colectivos interiorizados –y reproducidos– por quienes se asocian para fines presentes. Las lógicas de producción de lo común, entonces, no son únicamente dinámicas asociativas de lucha y de creación reactualizadas a partir de prácticas indígenas; aunque claramente son los diversos pueblos indígenas del continente, y en particular de Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia, México, Guatemala y Chile, los que mejor han conservado y adaptado las habilidades necesarias para su producción.

Antes de analizar con más detalle las dinámicas asociativas auto-organizadoras que diagraman lógicas de producción de lo común, valgan algunas reflexiones sobre el significado que estoy atribuyendo al término “común”. La definición de la palabra “común”, establecida en la primera entrada del diccionario es la siguiente: “dícese de lo que, no siendo privadamente de ninguno, pertenece o se extiende a varios”. Una entrada posterior señala que “común” alude a “lo bajo, de inferior clase, despreciable”. Además, también explica el significado de la expresión “en común”, que es aplicable a algunos verbos como tener, hacer, etcétera; de tal manera que “tener en común” dos o más personas o cosas se explica como “participar en una misma cualidad o circunstancia, parecerse *en ella*”.

A partir de tales nociones, la constelación conceptual en torno a *lo común* que otorgará sentido al uso que hago de ese término, relaciona y sintetiza parcialmente varios elementos: lo común es inmediatamente contradictorio con lo privado, entendido como lo apropiado por alguno en detrimento de lo que es poseído por varios. Aquí vale la pena recalcar el hecho de que entendemos *lo común* no como aquello que es “de ninguno y de todos”, lo cual señala, más bien, rasgos que se asocian a la comprensión contemporánea de “lo público”. Lo común, por tanto, es lo poseído –o compartido– colectivamente por varios. Y esos “varios” que conforman el agrupamiento específico que posee, pueden ser multiformes y enormemente heterogéneos aunque en todo caso tienen *en común* –en tanto coparticipación en una calidad o circunstancia– el hecho de estar situados espacial y temporalmente. Es decir, los hombres y mujeres que comparten lo común conforman colectividades particulares y específicas que establecen, además, normas específicas para usufructuar y para transmitir tales derechos a las generaciones siguientes.

Ahora bien, un matiz de diferenciación no menor del significado que asigno a *lo común*, en contraste con la definición establecida en el diccionario sobre el término “común” es la relación implícitamente instalada de tal noción con el concepto de propiedad. Considero que tal asociación entre común y propiedad –claramente construida mediante el uso de la palabra “pertenece”– oculta mucho más de lo que aclara. En contextos modernos se instituye y reglamenta la propiedad sobre cosas, es decir, son los objetos los que pueden estar en relación de pertenencia –o propiedad– con los sujetos que tienen dominio sobre ellos. O son los individuos los que pertenecen a asociaciones instituidas y reglamentadas, sin que esto exprese una relación de *dominio* de estos por aquellas, aunque sí entrañe obligaciones y compromisos.

Sin embargo, en otros contextos, *lo común* puede no necesariamente ser pensado en tales cánones. Este es el nudo de la apertura conceptual en la que estoy empeñada: desatando la comprensión de lo común del lastre de la propiedad –específicamente de los significados de propiedad bajo su comprensión moderna, esto es, como *propiedad privada*, que están reglamentados en leyes civiles, en

los diversos y muy similares códigos civiles nacionales; es posible abrirse a pensar *lo común* ya no únicamente como algo dado que se comparte sino, ante todo, como algo que se produce, reproduce y reactualiza continua y constantemente. *Lo común* bajo esta perspectiva, deja de ser objeto o cosa bajo dominio de algunos, para entenderse como acción colectiva de producción, apropiación y reapropiación de lo que hay y de lo que es hecho, de lo que existe y de lo que es creado, de lo que es ofrecido y generado por la propia *Pachamama* y, también, de lo que a partir de ello ha sido producido, construido y logrado por la articulación y el esfuerzo común de hombres y mujeres situados histórica y geográficamente. De ahí que resulte pertinente indagar en la producción de lo común, en sus lógicas asociativas y sus dinámicas internas, como cuestión fundamental de horizontes políticos no centrados en lo estatal —y por tanto en lo público y en lo universal.

Una vez esbozados los anteriores rasgos que asocio al significado de *lo común*, presentaré algunas ideas generales en torno a la lógica de su producción, producto de diversos estudios de las prácticas comunitarias cotidianas y locales que, para solucionar problemas específicos o para satisfacer necesidades urgentes, son desplegadas, reactualizadas, adaptadas y recreadas, una y otra vez, por diversos acuerpamientos —antiguos y modernos— de hombres y mujeres. La apuesta teórica que orienta este ejercicio de formalización tiene un doble objetivo: en primer lugar, presentar un esquema lógico —y por tanto, con ambición de generalidad— que describa la dinámica de producción de lo común, a fin de desatarlo de la idea de particularismo, exotismo o anacronismo que se asocia a tales dinámicas de producción, reproducción y lucha. En segundo lugar, plantear preguntas acerca de la posibilidad de generalización y articulación más allá de lo local de tales lógicas cotidianas —que sin embargo, pueden ser pensadas como eminentemente políticas; entendiéndolas como posible fundamento de proyectos políticos plurales que en primer lugar, traspasen, deformen, subviertan y reorganicen el limitado horizonte del progresismo extractivista que busca instalarse como drástico límite para las transformaciones políticas posibles tanto en Bolivia como en otros países del continente americano. Reflexionar sobre esto puede contribuir a disputar el

restringido significado político que está siendo asignado al concepto Estado plurinacional.

LÓGICAS DE PRODUCCIÓN DE LO COMÚN

Una experiencia inmejorable para comprender la ductilidad de las lógicas de producción de lo común es la experiencia de los sistemas comunitarios de agua potable en Cochabamba.⁷ Tales sistemas de agua potable están conformados por acuerpamientos locales de vecinos auto-organizados a nivel de barrio o de villa, para resolver colectivamente el problema del acceso al agua potable, tras la ola migratoria hacia la ciudad ocurrida a raíz de la ofensiva neoliberal de 1985. Los comités de agua potable, sistemas de agua potable y saneamiento, proyectos de agua, etcétera –nombres, todos ellos, que distinguen a las distintas experiencias locales–, surgen durante la década de 1990 y se generalizan durante la última década.⁸ Se constituyen, en todos los casos, a partir de la articulación de variadas unidades domésticas de asentados recientes que tienen la necesidad y el propósito de dotarse colectivamente de agua en sus domicilios, de la cual carecen en tanto servicio público. Cabe destacar que las familias organizadas en dichos sistemas de agua

7 La autora tuvo la oportunidad de participar directamente en la Guerra del Agua conociendo íntimamente su instancia organizativa más visible: la Coordinadora del Agua y de la Vida. Posteriormente, participó en el Comité Técnico de Apoyo a la “des-privatización” del Servicio Municipal de Agua Potable y Alcantarillado (Semapa). La información actualizada sobre los Sistemas de Agua Potable de Cochabamba, en gran medida provienen del Capítulo II de la tesis doctoral de Lucía Linsalata, que estudia la dinámica de las prácticas comunitarias en Bolivia en el Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM.

8 Actualmente en todo Villa Sebastián Pagador –una amplia área de la Zona Sur de Cochabamba– operan seis sistemas comunitarios de agua, que brindan servicio a 1 600 familias. APAAS es la organización más vieja, se fundó en 1991. Le siguieron el PDA Villa Pagador en 1996, el Comité de Agua Potable (Codapo) en 2004, el Comité de Agua Alto Pagador (Codalpa) y la Asociación Comunitaria de Servicios Básicos de Agua Potable y Alcantarillado (ACOSBAPA) en 2005, el Comité de Agua 22 de Abril en 2006. Datos de Lucía Linsalata, Capítulo II de su tesis doctoral.

no actuaron durante mucho tiempo como demandantes, exigiendo al municipio la provisión de tal servicio básico, pues han tenido consuetudinariamente la experiencia de no recibir nada –o casi nada– de las instituciones públicas. En el caso del acceso al agua potable, necesidad que en teoría tendría que ser atendida por el Semapa, el desconocimiento y desdén por parte de las autoridades municipales hacia las necesidades de las nuevas familias asentadas en las zonas periféricas a la ciudad de Cochabamba fue el pan de cada día. De ahí que tras comenzar a vivir en terrenos que carecían prácticamente de todo, los nuevos vecinos se propusieron dotarse a sí mismos de acceso al agua, asociándose en numerosos sistemas independientes de agua potable.

Lo relevante aquí es que tales sistemas de agua se han constituido bajo una lógica asociativa que claramente podemos nombrar como *lógica de producción de lo común*. Esquemáticamente, la dinámica de auto-organización de los sistemas comunitarios e independientes de agua potable ha sido la siguiente:

- Establecer una asamblea –que delimita quienes van a co-operar para conseguir un fin. La asamblea, por lo general, está compuesta por un miembro de cada unidad doméstica asentada en un barrio; y, en tal sentido, reproduce y re-elabora la ancestral técnica organizativa andina de articulación de segmentos autónomos que se asocian para fines específicos.
- Deliberar hasta aclarar colectivamente la finalidad de su asociación y tomar acuerdos acerca de cómo lograr tal finalidad; de esta manera, la deliberación de las finalidades y la toma de acuerdos resultante sobre la manera de hacer es particular y local. Hasta cierto punto, mediante la deliberación los asambleístas se proponen y consiguen, básicamente, “dar una forma nueva a lo que hay”.
- Instituir la obligación de participar tanto en la asamblea como en las tareas que se requieran para lograr la finalidad acordada; lo cual genera el derecho de usufructo de lo que se construya. Simultáneamente se instituye una autoridad –o un encargado– que tiene la tarea de coordinar o

viabilizar los acuerdos de todos; estableciéndose clarísimos límites a las prerrogativas de tal autoridad: es autoridad únicamente para coordinar los acuerdos tomados. Se acota de esta forma el mecanismo de la *delegación de la soberanía* que sostiene las prácticas políticas de corte liberal.

Esta experiencia particular exhibe importantes rasgos básicos –y comunes, valga la redundancia– de las lógicas de producción de lo común que pueden distinguirse en otras muchas experiencias; esto es, ocurriendo de manera similar aunque distinta en su especificidad concreta, análoga aunque en cada ocasión con determinados rasgos particulares. Tales rasgos son: la conformación de una asamblea, el uso sistemático de la palabra para la deliberación colectiva de los fines que buscan ser alcanzados, la delimitación de un perímetro que distingue a los que están incluidos en el sistema o red, los cuales toman parte en la asamblea y contribuyen a producir la decisión común y, finalmente la institución de conjuntos normados de obligaciones y compromisos con aquello que se está produciendo en común, a partir de cuyo cumplimiento se obtienen derechos de usufructo.

Ahora bien, tal dinámica de la producción de lo común logra adquirir, sobre todo en momentos de agresión, una gran vitalidad expansiva. Dicha fuerza se nutre de la cohesión y capacidad de acción generada a partir de sí misma; es decir, la enérgica vitalidad que acuerpamientos construidos a partir de lógicas de producción de lo común logran desplegar en momentos de agresión, se funda en la habilidad deliberativa alcanzada y en la posibilidad de establecer nuevos fines. Así, en tales casos, la red simultáneamente protege y defiende lo comúnmente producido de las arremetidas externas que impulsan la privatización o apropiación privada de lo construido y conservado mediante el trabajo común; al tiempo que desestructura y *destotaliza* añejas relaciones de poder y de mando que pautan la vida política local, regional o a mayor escala. La política desplegada desde ahí, desde esos ámbitos múltiples y variados de asociación diversa para la satisfacción de necesidades vitales, la política asentada en lógicas de producción de lo común,

es una forma legítima de la política que puede denominarse, para distinguirla de otras formas políticas, *política en femenino*.

Sin embargo, las acciones que son protagonizadas por conjuntos heterogéneos de hombres y mujeres que defienden lo común, en tanto saben que son ellos mismos quienes lo han producido, es con frecuencia criticada y devaluada como mera explosión tumultuosa de enojo y, cuando es muy radical, se insiste de todas maneras en que tiene un carácter “pre-político” y únicamente defensivo. Se suele establecer, además, que tal forma política obligadamente debe dar paso, ceñirse a y conformarse con los modos canónicos de la política moderna: delegativos, fuertemente jerarquizados y tendencialmente monopolizadores de la decisión colectiva sobre asuntos comunes. La posible cualidad expansiva de la política de producción de lo común y la tensión sistemática que establece con el mando político instituido –afianzado en otras lógicas– es lo que abordaré en la segunda parte de este trabajo. Señalar por lo pronto que, según esta mirada, esta contradicción es la más significativa tensión política en Bolivia y parcialmente en Ecuador; países, ambos, donde se están construyendo Estados plurinacionales.

ESTADOS PLURINACIONALES Y HETEROGÉNEOS ESFUERZOS DE PRODUCCIÓN-DEFENSA-REPRODUCCIÓN DE LO COMÚN

En esta segunda parte del argumento, revisaré someramente un caso donde se aprecian los contrastes y tensiones entre la lógica política estatal –aun si hablamos de un tendencial Estado plurinacional– y diversos esfuerzos colectivos hacia la producción de lo común; analizaré para ello las luchas que los hombres y mujeres de los pueblos yuracaré, chimán y mojeño trinitario, que habitan el TIPNIS han llevado a cabo en defensa de su territorio a partir de la amenaza de construcción de una carretera, en la cual se anudan intereses del expansionismo del capital brasileño con aquellos de ciertos segmentos de productores de hoja de coca del Chapare

y también del gobierno de Bolivia.⁹ Por lo general, esta disputa se ha analizado como manifestación de una de las más agudas contradicciones que confronta el actual gobierno del MAS: aquella entre su compromiso con un modelo extractivista primario-exportador auspiciado por intereses transnacionales principalmente brasileños y su disposición a la construcción de un Estado plurinacional basado en otro tipo de modelo económico (Paz, 2012: 8, Tapia, 2012). Por mi parte, centraré la atención en el conflicto entre las variadas lógicas de producción de lo común desplegadas desde los pueblos indígenas de tierras bajas y las dificultades para, simultáneamente, ceñirse a una lógica estatal así sea tendencialmente plurinacional.

En tal sentido, según la perspectiva que sostengo, lo que ocurre en el TIPNIS puede enmarcarse en la mucho más amplia búsqueda de los pueblos indígenas de Bolivia por conquistar derechos y dominio pleno sobre los territorios que habitan; más allá de que, efectivamente, durante el gobierno de Morales, varios de tales territorios han sido titulados como Territorios Indígenas Originario Campesinos (TIOC).¹⁰ A mi juicio, el asunto de fondo que hasta ahora se manifiesta como aguda confrontación es la cuestión de la democratización-dispersión de las prerrogativas de decisión política sobre el territorio, secularmente monopolizadas por la institución estatal o por poderosos terratenientes locales. Tal es, insisto,

9 Una explicación documentada y completa sobre la problemática del TIPNIS puede encontrarse en Sarela Paz, 2012. En este trabajo me nutro de la precisa información que la autora brinda aunque dialogo críticamente con su argumento sugiriendo que lo que hacen y dicen los hombres y mujeres de los pueblos mencionados es una forma legítima de política que abre una posibilidad distinta de articulación de lo político. El asunto acerca de si el marco del Estado plurinacional boliviano podría ser el más adecuado para abarcar tales prácticas –aunque actualmente no lo sea– es una discusión que no abordo en esos mismos términos.

10 Sobre la cuestión de la política agraria en Bolivia en los últimos años, incluyendo la ampliación de la titulación de tierras en Oriente puede verse Gutiérrez y Salazar (2012). También ver artículos de Lima y de Nehe en este volumen. Específicamente sobre el TIPNIS, Sarela Paz nos informa que dicho territorio fue reconocido como “territorio indígena” en 1990 y titulado como Tierra Comunitaria de Origen (TCO) en 1996 (Paz, 2012: 12).

el nudo de la confrontación: ¿es admisible que en la tarea de construcción de un Estado plurinacional –tal como quedó asentado en la nueva Constitución Política boliviana– un segmento político de expertos y funcionarios reinstalen un lugar de enunciación universal afirmativo –el terreno de expresión estatal por excelencia– para decidir sobre los asuntos públicos por –y sobre– la población? ¿Cómo han de relacionarse los múltiples procesos de deliberación política de base para decidir sobre asuntos locales –y generales– que les afectan; con las prerrogativas estatales de “representación” de un real o supuesto “interés general” que garantiza legalmente el monopolio estatal de la decisión política? Éstas son preguntas cuyas respuestas más que teóricas son políticas y prácticas. Son, además, las interrogantes cuyas respuestas se pelean en las luchas locales, regionales y nacionales exhibiendo claramente el conflicto más notable: la aguda confrontación para dirimir la prerrogativa de decidir sobre el trazo de una carretera que atraviesa el TIPNIS. Mientras los pueblos que habitan la zona en cuestión consideran que dicha carretera debe bordear el territorio que les fue titulado hace años y conectar los pequeños asentamientos que ahí existen; los funcionarios gubernamentales y los técnicos de la IIRSA, consideran que el trazo más conveniente es una recta que atraviese por la mitad del territorio. Más allá de que en uno u otro trazo carretero se exhiben, también, proyectos incompatibles sobre lo que se entiende por “desarrollo” (Paz, 2012: 15 y ss.); el conflicto ha tomado la forma de una aguda disputa en torno a cómo ha de entenderse el “derecho a la consulta” libre e informada a los pueblos indígenas –garantizado por la Constitución boliviana y también por el Convenio 169 de la OIT– cuando se trata de obras y proyectos que afectan o alteran sus territorios. El nudo de la confrontación está ahí: en las prerrogativas de decidir sobre lo que inmediatamente afecta a los pueblos que habitan territorios específicos y sobre la manera en la que un Estado plurinacional debería tomar decisiones no “por el bien de nadie” y sobre todo no por “el bien de la nación”, pues justamente la construcción de

una articulación política plurinacional es lo que está en disputa;¹¹ sino atendiendo a la compaginación de intereses locales diversos y respetando la normativa que se inscribió en el propio texto constitucional plurinacional.

Considerando cierto nivel abstracto de análisis, la aspiración actual de los pueblos de Tierras Bajas es análoga al conjunto de exigencias y propuestas que, en otras circunstancias, han sido enarboladas por los pueblos de Tierras Altas. Ambas colocan en el centro del debate la cuestión de los términos de inclusión de los pueblos indígenas –y no sólo de ellos– en un proyecto de articulación plurinacional. Lo que se confronta en última instancia son lógicas diversas de producción, defensa y reapropiación de lo común con su carga de lucha concreta; contra los argumentos y decisiones que se toman desde el llamado ámbito público, que pretende enunciar desde la representación abstracta de una totalidad. Son pues dos formas de política, dos maneras contrapuestas de concebir lo político las que se confrontan: una concreta, plural, centrada en lo común y *generalizable* que no construye modelos abstractos sino que genera y abre caminos de reorganización de la convivencia; y otra forma política centrada en lo estatal que no termina de someter a crítica, aunque ahora se pretenda *plurinacional*, una gama amplia de compromisos epistémicos y ontológicos con la herencia de la modernidad capitalista: en particular, que se empecina en defender la existencia de un totalizante lugar para lo universal afirmativo –el estatal– que es el sitio de enunciación por excelencia de la acumulación de capital en alguna de sus variantes.

En tal contexto, los pueblos del TIPNIS han protagonizado la VIII y IX Marcha Indígena de Tierras Bajas hacia la ciudad de La Paz en 2011 y 2012, a las cuales se han sumado muchos otros contingentes indígenas y no indígenas. Lo que aquí sostengo, entonces, es que más allá de las muchas contradicciones que emergen y se visibilizan sobre todo en la IX Marcha, la acción de los pueblos del TIPNIS puede entenderse como el despliegue de lógicas de de-

11 En este mismo volumen véase las preguntas que se hace Marlon Santi en relación a esta cuestión de si los pueblos indígenas conforman el Estado plurinacional de Ecuador.

fensa de lo común, como compromiso práctico con aquello con lo que se cuenta y que hay que producir sistemáticamente a partir de maneras específicas de habitar. En tal sentido, los esfuerzos de los hombres y mujeres de Tierras Bajas anuncian y configuran el dificultoso parto de formas distintas de lo político: formas no Estado-céntricas de lo político que, según lo argumentado, se expresan por lo general *en femenino*.

CONCLUSIÓN

Los argumentos expuestos, así como la sucinta referencia a la lucha por el TIPNIS, me permiten sostener que en Bolivia –aunque no únicamente ahí– existen potentes lógicas colectivas de producción de lo común que se despliegan a veces como sabiduría y disposición colectiva a satisfacer necesidades y enfrentar problemas (los sistemas comunitarios de agua potable, por ejemplo) y en otras ocasiones como belicosas acciones de defensa de lo que es común sobre lo cual se busca conseguir derechos colectivos *plenos* (TIPNIS), como garantía básica de la posibilidad de tejer desde abajo hacia arriba otras articulaciones satisfactorias con los demás pueblos y con otros intereses. Sostengo que estas lógicas de producción, reproducción y defensa de lo común que brotan a partir de reiteradas deliberaciones colectivas en formatos asamblearios que se proponen fines e instituyen compromisos, permiten distinguir una *forma de lo político*, notable y precisa aunque multiforme, que resulta inmediatamente contrapuesta a los intereses de la apropiación privada, a las lógicas acumulativas abstractas del capital. Por lo demás, dichas lógicas políticas de producción de lo común mantienen casi siempre una tensa relación con las prácticas estatales y con el ámbito público. Mirando desde las heterogéneas lógicas de producción de lo común, lo público-estatal no es sino la *deformación* de un supuesto común ampliado que, sin embargo, al vaciarse de contenido concreto en el proceso de abstractalización que organiza su consagración estatal, habilita procesos de despojo, enajenación y monopolio de la capacidad de decidir que vuelven a ser impugnados desde abajo.

En tales términos, la política estatal y las lógicas gubernamentales de mando, las multiformes y heterogéneas dinámicas sociales de producción de lo común –que para fines de distinción llamo *política en femenino*– establecen un tenso vínculo centrado en la disputa por la prerrogativa de decidir sobre los asuntos comunes y/o colectivos. Para unos, la disputa por prerrogativas de decisión se despliega desde fines concretos y particulares organizados en torno a la producción y defensa de lo común entendido no sólo como herencia sino como reiterada creación; los argumentos se hilvanan desde ahí como derecho común, su legitimidad se asienta no sólo en la fuerza colectiva sino en una potente disputa por los criterios morales que establecen términos de inclusión a entidades políticas mayores. En cambio, para los otros, ligados al terreno institucional del gobierno, las prerrogativas de decisión se afianzan en el refuerzo de las prácticas delegativas típicamente modernas y los argumentos se emiten desde el lugar abstracto y vacío de la universalidad estatal supuestamente abarcativa. Esta es, desde mi perspectiva, la tensión que desgarrará actualmente la construcción de Estados plurinacionales en nuestro continente.

Como se ha mostrado en Bolivia, en Ecuador y hoy se exhibe en Perú, las lógicas de producción de lo común, siempre particulares y locales, tienen sin embargo una potente posibilidad de generalización y desborde, de articulación política y *comunización*. No son pues ni localistas ni particularistas, no son miopes ni minúsculas. Se asientan, sí, en acuerpamientos de hombres y mujeres sólidamente fundados, pero no se agotan sus posibilidades y horizonte en el limitado perímetro de sus pequeños intereses. A ese pequeño ámbito restringido e insignificante pretende reducir las la otra lógica, la lógica política nítidamente masculina del capital y del Estado. Sin embargo, la política en femenino, las múltiples dinámicas de producción y defensa de lo común una y otra vez se presentan en la escena pública esforzándose por generalizarse y desbordando los límites en los que sistemáticamente buscan ser ubicadas. En estas potencias, y no en la perspicacia racional de ninguno ni en la siempre precaria capacidad de aparatos estatales cercados por gigantescos intereses privados, está la fuerza del largo camino al *vivir bien*. Distinguir y reconocer los rasgos de

esta *política en femenino* y, sobre todo, entender las lógicas siempre emparentadas y siempre distintas de producción de lo común que se construyen y reconstruyen en nuestro continente es caminar en dirección de la autoemancipación común.

BIBLIOGRAFÍA

- Chávez, Marxa y otros, 2012, *La victoria indígena del TIPNIS*, Autodeterminación, La Paz, Bolivia.
- Echeverría, Bolívar, 1998, *Valor de uso y utopía*, Editorial siglo XXI, México.
- Federici, Silvia, 2010, *Calibán y la Bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Tinta Limón Ediciones, 1a. Edición, Buenos Aires, Argentina.
- Gutiérrez, Raquel, 2011, “Los ritmos del Pachakuti. Cómo conocemos las luchas de emancipación y su relación con la política de la autonomía” en *Desacatos*, Revista de Antropología Social, núm. 37, México.
- _____, 2009, *Los ritmos del Pachakuti*, ICSYH-BUAP/Bajo Tierra Ediciones, México.
- Gutiérrez, Raquel, Álvaro García Linera y Luis Tapia, 2000, “La forma multitud de la política de las necesidades vitales”, en *El retorno de la Bolivia plebeya*, Comuna, La Paz, Bolivia.
- Gutiérrez, Raquel y Huascar Salazar, 2013, “El accidentado camino del Buen Vivir: horizontes indígena-originario-campesinos en Bolivia durante el gobierno de Evo Morales”, Revista ALASRU, No. 7, Septiembre de 2013, México, D.F.
- Linsalata Lucía, Cuando manda la Asamblea. Lo comunitario-popolular en Bolivia: una aproximación desde los sistemas comunitarios de agua en Cochabamba, Tesis para obtener el grado de Doctora en Estudios Latinoamericanos, Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos - Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2014.
- Paz, Sarela, 2012, “La marcha indígena del TIPNIS y su relación con los modelos extractivos de América del Sur”, en Chávez, Paz y otros, *Extractivismo y resistencia indígena en el TIPNIS*, Autodeterminación, La Paz, Bolivia.

- Tapia, Luis, 2012, “Los pueblos de tierras bajas como minoría plural consistente” en Marxa Chávez y otros, *La victoria indígena del TIPNIS*, Autodeterminación, La Paz, Bolivia.
- Thompson, Edward Palmer, 1995, *Costumbres en común*, Editorial Crítica, Barcelona, España.

ESPACIOS DEL ESTADO/ ESPACIOS DE LA AUTONOMÍA

*Börries Nehe**

...this place is finished as it was. What matters from now on is
not the fields,
not the mountains, but the road. There'll be no village, as a
place on its own.
There'll just be a name you pass through, houses along the road.
And that's where you'll be living, mind. On a roadside.¹
Raymond Williams, Border Country

EN LA CANCHA DE EL PORVENIR, SE JUEGA EL FUTURO DE LA AMAZONÍA

Pando, Bolivia, agosto de 2010: ya habíamos recorrido lo que parecía ser más de la mitad de los polvorientos caminos de este departamento amazónico, ubicado en el noroeste del país, cuando Justo, un experimentado sindicalista de la Amazonía, paró nuestra motocicleta alquilada en una cancha de fútbol en El Porvenir. Dos años antes, el 11 de septiembre de 2008, esta cancha se había convertido en el lugar de una masacre, cuando una marcha del sindicato campesino fue emboscada por un grupo organizado por las élites regionales, dejando por lo menos 14 muertos.

Tales sucesos fueron la trágica culminación de la aguda lucha entre los grupos dominantes de las Tierras Bajas, organizados en torno a las prefecturas departamentales, los movimientos por la autonomía departamental, el gobierno de Evo Morales y las organizaciones indígenas, campesinas y populares que lo apoyaban. A inicios de septiembre de 2008, esa confrontación desembocó

* Sociólogo alemán. Doctorante en Estudios Latinoamericanos por la UNAM.

1 “[...] este lugar tal como era, se ha acabado. De ahora en adelante, ya no importan los campos, tampoco las montañas, sino la carretera. Ya no habrá un pueblo, como lugar para sí. Sólo habrá un nombre por el cual pasarás, unas casas en la orilla de la carretera. Y he ahí donde vivirás: al borde de la carretera”.

en lo que se ha bautizado como *golpe cívico*: en los departamentos de Tarija, Santa Cruz, Beni y Pando –en su conjunto llamados la Media Luna–, integrantes del movimiento autonomista tomaron por asalto instituciones que representaban al odiado Estado central, bloquearon carreteras y aeropuertos; y atacaron a todos aquellos identificados como simpatizantes del gobierno central.

En Cobija, la capital del departamento de Pando, grupos aliados con las élites regionales tomaron las instalaciones del Instituto Nacional de la Reforma Agraria (INRA), quemaron cualquier documentación que encontraron² y procedieron a redibujar los mapas de la propiedad agraria del departamento según sus propios deseos e intereses. Es decir, aunque el asalto se inscribió en la embestida general de los grupos dominantes de la Media Luna, ese fue, al mismo tiempo, un último intento de revertir el proceso de saneamiento de tierras,³ que en Pando había comenzado en 2000 gracias a la movilización de las organizaciones campesinas e indígenas, concluyendo exactamente un mes antes del ataque, en agosto de 2008. La titulación de tierras a comunidades campesinas e indígenas constituye sin duda el mayor logro de las luchas que estos sectores llevan a cabo desde la década de 1990; por eso, como me lo explicó el entonces director del INRA-Pando, Julio Urapotina, cuando los autonomistas atacan el INRA,

[...] sienten que han sido provocados, que han sido amenazados, que está en riesgo su documentación, a través de la cual les han otorgado el derecho de propiedad. El INRA es quien guarda su carpeta, quien tiene la historia de sus

2 Ésa no fue mucha ni muy importante, porque debido a constantes rumores de un posible ataque, funcionarios del INRA junto con algunos sindicalistas campesinos habían resguardado la mayoría de los documentos meses atrás.

3 El “saneamiento” es un proceso jurídico-técnico a cargo del INRA durante el cual se identifican los derechos sobre la propiedad agraria, se definen los límites prediales y se verifica si las propiedades cumplen con la función económica-social, esto es, si se hace un uso económicamente y socialmente “razonable”, “todo ello destinado a regularizar y perfeccionar el derecho de propiedad agraria” (Instituto Nacional de Reforma Agraria, 2010: 29)

luchas por la tierra. Es por tal razón que las comunidades campesinas se movilizan (Entrevista a J. Urapotina, 2010).

El 11 de septiembre de 2008 esa movilización terminó en la masacre de El Porvenir. Un día después, el gobierno de Evo Morales declaró estado de sitio en Pando, detuvo al prefecto Leopoldo Fernández (acusado de estar detrás de la masacre) y a otras 39 personas (19 de ellas fueron imputadas penalmente), imponiendo a un prefecto militar interino. Poco después de dicha escalada de violencia, mientras miles de campesinos e indígenas cercaban la ciudad de Santa Cruz, una comisión del gobierno comenzó a negociar con los prefectos de la Media Luna y con los cabecillas de la oposición el proyecto para una nueva Constitución Política del Estado, elaborado por la Asamblea Constituyente. Durante esas negociaciones, el texto constitucional fue sustancialmente modificado; probablemente, la modificación más criticada y de mayor impacto, fue la de aquel artículo que preveía revertir propiedades que excedían un cierto límite de hectáreas, instrumento al cual el gobierno renunció al establecer que la medida sólo aplicaba a propiedades adquiridas después de que entrara en vigor la nueva Constitución.⁴ Con todo ello, la oposición de las élites de la Media Luna se eclipsó, por lo menos en sus expresiones más ruidosas y violentas. Ya no bloquean, negocian.

En aquel tranquilo y caluroso día de 2010 en El Porvenir, la sublevación de los autonomistas ya no era siquiera tema de debate. Pando tenía (y sigue teniendo) un nuevo prefecto que cuenta con el beneplácito del MAS; el ex prefecto Leopoldo Fernández seguía (y sigue) sin ser sentenciado y sólo los restos de cuatro coches quemados y cubiertos de hierba parecían recordar los sucesos ocurridos dos años atrás. No obstante, Justo me guió hacia el otro extremo de la cancha, donde me enseñó un monumento a las víctimas de la masacre, que había sido inaugurado un año antes por Evo Morales. Con una mirada que dejó pocas dudas acerca de su desacuerdo, me mostró una tablilla con la inscripción: “A

4 Con respecto al proceso de negociación de la Constitución Política, Martínez y Linsalata (2011) afirman que “lo que se hizo fue legalizar los latifundios existentes”.

la memoria de los mártires por la Dignidad Nacional”, seguido por catorce nombres. “No vinimos aquí para defender la dignidad nacional”, me dijo Justo, quien aquel día había escapado de las balas. “Vinimos a defender nuestra tierra y nuestros derechos políticos. De esa manera, suena como si hubiéramos venido por Evo”. Personalmente, encontré otro detalle mucho más sorprendente: el último de los catorce nombres de la tablilla era el del ingeniero Pedro Oshiro, el único autonomista que falleció ese día.

De alguna manera, el pequeño monumento de El Porvenir, con la gran bandera boliviana que ondea en su cúspide, ilustra algunas de las tensiones que estamos presenciando en el actual escenario boliviano —tensiones que durante los poco más de seis años del gobierno del MAS se han expresado *in crescendo*, como conflictos alrededor de aquellas acciones emprendidas por el Estado destinadas a reconfigurar el espacio (nacional) y que, al hacerlo, ponen en juego los espacios que sujetos concretos han producido previamente en sus vidas cotidianas, a través de su trabajo, su imaginación y sus luchas. Al escribir en piedra que esta cancha es cuna de la dignidad nacional, que la masacre es preludio para una nueva historia nacional, que el ingeniero Oshiro y las otras víctimas son mártires por igual, y al guardar un silencio sospechoso sobre las luchas por la tierra, por los derechos y por la historia, el monumento borra el sentido que los campesinos han dado a este lugar, a este territorio y a esta lucha, imponiendo la mirada estatal. Bajo tal visión, las narrativas y los significados particulares se desvanecen para dar lugar al espacio del Estado-nación: un espacio sin historias particulares, donde reina una abstracta “dignidad nacional” (la misma que se defendió en la guerra del Chaco, en las costas del Pacífico, o en cualquier otro tiempo y lugar de Bolivia), y en el que no parece haber lugar para la lucha entre clases, como bien demuestra la beatificación de Pedro Oshiro.

Cuando el Estado se (re)produce en y sobre aquellos territorios de los cuales reclama soberanía, cuando los integra política, económica y simbólicamente a su espacio modificándolos, los sentidos, las historias, las relaciones y prácticas que sustentan a esos territorios, están en juego. El Estado, como lo ha señalado James Scott (1998), busca producir homogeneidad, uniformidad y tra-

mas de legibilidad del espacio y de la población; es a partir de ese proceso de abstracción y simplificación que el Estado configura su espacio. Así, esta cancha, este poblado, o esta región, vistos y producidos como segmentos del espacio estatal, son lugares bastante diferentes de aquellos que los sujetos concretos han construido como hábitat, “donde se constituyen los sujetos sociales que diseñan el espacio geográfico apropiándose, habitándolo con sus significaciones y prácticas, con sus sentidos y sensibilidades, con sus gustos y goces” (Leff, 2004).

Lo anterior ocurre especialmente en el departamento amazónico de Pando, el menos poblado del país, donde históricamente el poder político ha sido ejercido por la clase terrateniente y el Estado ha tenido muy poca capacidad para la implementación de sus decisiones. Además, la frontera compartida con Brasil ha sido porosa, por decir lo menos, lo cual ha permitido que ciudadanos del vecino país realizaran actividades económicas de toda índole (narcotráfico, contrabando, ganadería) lejos del control del Estado boliviano. Por ende, desde las alturas del palacio presidencial, no sólo el departamento de Pando sino toda la Amazonía aparecen, principalmente, como una zona limítrofe, abandonada, desprotegida, tal como la llamó en su tiempo el ministro de presidencia del gobierno de Evo Morales. Un espacio que, visto así, se caracteriza (casi) exclusivamente por la ausencia del Estado (que lo abandonó). Sin él, este espacio parece vacío, sin sentido.

Para llenarlo y dotarlo de sentido, el gobierno puso en marcha diversas políticas de ocupación del territorio; entre ellas, un programa de colonización del territorio pandino que se inició en 2009, trasladando campesinos de los departamentos de La Paz y Cochabamba a Pando, donde se los organizó en asentamientos humanos y se los dotó de tierra. El objetivo de ello, como lo explicó el ministro de la Presidencia, Juan Ramón Quintana, durante el acto de inauguración del primer asentamiento, era “consolidar lo nacional-boliviano, contra la antipatria de los separatistas organizados y financiados por la CIA” (Escárzaga, 2011: 151). Y además:

El programa de este gobierno es transformar el país desde la frontera, [...] *para que esta zona de límite se transforme en un*

polo de desarrollo. Que el mejor escudo de la defensa del territorio sea el trabajo, la productividad y la construcción de una nueva comunidad o sociedad que proteja este territorio produciendo (cit. en *Periódico Cambio*, 2009).⁵

“Se propone –indica Fabiola Escárzaga– la construcción del Estado nación boliviano [...], lo que resulta contradictorio con la caracterización del nuevo Estado como plurinacional, plasmado en la [Nueva Constitución Política del Estado] y en el discurso del gobierno [...]” (*op. cit.*: 151). Pero no únicamente se hace Estado-nación: de paso, por así decirlo, bajo la consigna de “sentar soberanía”, el gobierno también elimina de este territorio una segunda ausencia: la de la productividad y el desarrollo, en tanto la población campesina vive, principalmente, de las actividades extractivas –es decir, no-productivas– como la recolección de la almendra. En nombre de aquella dignidad nacional, que según el monumento fue defendida por los campesinos muertos en El Porvenir se pretende, por ende, construir Estado (nación) y desarrollo en la Amazonía. Al desenmascarar esa dignidad como un invento, al afirmar que no fue ello, sino la defensa de nuestra tierra la causa de la lucha campesina, Justo cuestiona, por lo menos en parte, lo que tal construcción de Estado y desarrollo significan. Y vale mencionar que otras y otros lo hacen de forma más explícita que él: el Bloque de Organizaciones Campesinas e Indígenas del Norte Amazónico de Bolivia (BOCINAB), que reúne a los sindicatos campesinos y a las organizaciones indígenas de la región, rechazó el programa de asentamientos humanos que “igual que anteriores gobiernos neoliberales, de forma oculta e inconsulta, arbitraria y unilateral el gobierno nacional pretende ejecutar”, por constituir “un abierto y franco atentado sobre la vida e integridad de la Amazonía en general” (BOCINAB, 2009).

En el fondo, los conflictos en torno al significado de la masacre y del programa de “colonización” en la Amazonía pueden entenderse como disputas por las “visiones” sobre el espacio, los significados del espacio y las prácticas a través de las cuales los

5 El énfasis en cursiva es mío.

colectivos humanos, el Estado y el capital hacen y deshacen el espacio. No son luchas entre un espacio y otro, ni tampoco entre sujetos preestablecidos, o entre éstos y un Estado inmutable –más bien, los espacios, los sujetos, y también el Estado se conforman a través de las luchas, en una especie de diálogo violento. Dónde comienza un espacio y dónde termina, qué significado y características tiene, qué se hace, qué se debe hacer, o se debe dejar de hacer en él, son cuestiones que se definen en conflictivos procesos sociales. Esas luchas por el espacio son al mismo tiempo simbólicas y prácticas, ya que el espacio es a la vez representación (el espacio imaginado, diseñado, producido en el papel) y práctica (el espacio físico, material, transformado, producido “*in situ*”) (Lefebvre, 1992: 38 y ss.).

ORDEN, PROGRESO Y AUTONOMÍA

El hecho de que el espacio juegue un rol central en las luchas sociales no es algo novedoso, como tampoco lo es el hecho de que estas luchas impliquen al Estado. La misma lucha de los campesinos e indígenas de la Amazonía boliviana contra los grandes propietarios de tierra tiene, obviamente, componentes espaciales fundamentales –comenzando por la cuestión de la propiedad de la tierra, pasando por las visiones divergentes del espacio amazónico, hasta llegar al conflicto alrededor del proyecto de autonomía departamental y la Media Luna. Asimismo, la (re-)organización del espacio, como más adelante profundizaremos, es una de las funciones principales del Estado,⁶ el cual a través de estrategias espaciales busca imponer “una apariencia de orden, estabilidad y coherencia en las relaciones socio-espaciales volátiles del capitalismo moderno” (Brenner y Elden, 2009: 370). Lo novedoso de

6 Cuando hablamos del Estado no nos referimos a una “cosa” o a un “sujeto”; Bob Jessop señala que el Estado, “como el capital”, es una “relación social entre sujetos mediada por su relación con cosas”, en particular, su relación con las “capacidades estatales” (Jessop, 2009: 135). Es decir, el Estado es *más* que la expresión de esa relación de fuerzas, ya que estabiliza o cambia esas relaciones a través de su propia materialidad: los aparatos represivos, los medios de acción, los discursos producidos desde las instituciones, etcétera (Brand, 2007).

las actuales luchas por el espacio en Bolivia consiste, a mi parecer, en que éstas se dan sobre todo en lugares que históricamente se caracterizaban por una escasa presencia de estructuras efectivas del Estado (como la región amazónica, por ejemplo); y que han sido (o están siendo) protagonizadas, en un primer momento, por las élites de las Tierras Bajas y, en un segundo momento, por colectivos subalternos. Y a pesar de que estas luchas —las de la clase dominante y las de los dominados— son radicalmente distintas, creo que en ambas sobresale el hecho de que, de forma más o menos explícita, se defiende una noción territorializada de autonomía frente al Estado nacional.

Para bosquejar posibles explicaciones sobre esas nuevas luchas por el espacio y comprender mejor la conflictiva situación entre colectivos humanos concretos y el Estado plurinacional boliviano, es fundamental resaltar la renovada voluntad y capacidad estatal de intervenir en lugares hasta ahora relativamente periféricos del territorio nacional. En tal sentido, la ideología post-neoliberal del actual gobierno implica realizar lo que el vicepresidente Álvaro García Linera denomina un “potenciamiento” o una “expansión territorial de la presencia del Estado” para establecer el “control real de territorios fronterizos anteriormente sometidos al poder de caciques y mafias locales” (García Linera, 2010). Junto a este modo, digamos, geopolítico-territorial de construcción de Estado, hay un segundo modo de expansión del mismo aparentemente menos territorial, que es el que ha recibido mayor atención; se trata de la (re-)construcción del Estado como instancia de control de los procesos económicos y sociales, como monopolio de la política y como impulsor de desarrollo o, en palabras de García Linera, como “constructor de mercado, de economía o de progreso nacional” (García Linera, 2009: 12).⁷ A mi parecer, ambos

7 Cabe añadir que, según el razonamiento del vicepresidente y principal ideólogo del proceso de cambio, el hecho de que el Estado asuma este papel se debe a que “alguien tiene que construir modernidad en el país” y “si no lo va a hacer la inversión extranjera porque produce riqueza y la externaliza, si no lo puede hacer el empresariado boliviano porque no tiene la potencia ni la fuerza de acumulación interna capaz de generar un núcleo que atraiga actividades económicas [...], tiene que ser el núcleo estatal quien se encargue

modos de hacer Estado están íntimamente relacionados; y no sólo el primero, sino también el segundo, tienen consecuencias inherentemente territoriales (como ya puede entreverse en la proyección nacional del progreso). Las declaraciones del actual ministro de la Presidencia, Juan Ramón Quintana,⁸ sobre la estrategia de militarización de ciertas regiones periféricas del país, sobre todo la Amazonía, ilustran esa interrelación; pues lo que el Ejecutivo busca, según Quintana, es garantizar un “mayor control del Estado, donde existen más recursos naturales estratégicos” (*La Razón*, 2010) –expansión territorial + progreso nacional, pues. No se puede tener lo uno sin lo otro, ya que el desarrollo de la periferia, bajo la égida del Estado, requiere su expansión, a la vez que los procesos de ocupación territorial encuentran su sustento material en los mayores ingresos del Estado gracias a la “nacionalización” de los hidrocarburos, las minas y otras actividades lucrativas.

A primera vista, suena casi noble ese nuevo papel que el gobierno del MAS le asigna al Estado, especialmente en un país donde vastos territorios siguen siendo gobernados por oligarquías regionales y en un continente golpeado por décadas de políticas neoliberales. Sin embargo, considero que la política del Estado boliviano hacia sus periferias, especialmente aquellas que se ubican en la otrora Media Luna, tiene un alto potencial conflictivo. Si bien hemos comenzado este texto con un ejemplo que puede parecer muy local y simbólico –las visiones de un monumento en la cancha de El Porvenir–, durante los años 2011 y 2012 Bolivia fue sacudida por un

de esto” (*ibidem*). Es decir, el *mercado*, el *progreso*, la *modernidad*, son fines en sí y el poder estatal interviene en este ámbito porque los demás poderes no han sido capaces de crearlos –cosa muy distinta a decir, por ejemplo, que el Estado asume ese rol para que las actividades económicas queden bajo el control democrático de la población o para que vivamos bien.

- 8 Juan Ramón Quintana es un oficial del ejército retirado y fue asesor del ministerio de Defensa durante el gobierno de Hugo Banzer. Formó parte del gabinete del primer gobierno de Evo Morales (2006-2009) como ministro de la Presidencia. En 2010 fue removido del cargo y pasó a ser director general de la “Agencia para el Desarrollo de las Macroregiones y Zonas Fronterizas” (Ademaf). En enero de 2012 Morales lo volvió a posicionar como ministro de la Presidencia.

conflicto directamente relacionado con las políticas de producción del espacio emprendidas por el gobierno. La construcción de la carretera entre Villa Tunari, Cochabamba y San Ignacio de Moxos, en la Amazonía, que según los planes del gobierno de Evo Morales pasará por el TIPNIS, no es otra cosa que la expansión del Estado y la construcción de mercado y progreso, a través de un proyecto de reconfiguración territorial (o viceversa: la producción del territorio a través de la construcción de mercado, progreso y Estado).⁹ Asimismo, la resistencia contra el proyecto carretero se expresa como la defensa de un territorio (el TIPNIS) contra la injerencia estatal y, sobre todo, contra el modelo de progreso/desarrollo que desde el Estado se está implementando y contra sus consecuencias para éste y otros territorios.¹⁰

9 Los móviles que animan la construcción de la carretera siguen siendo tema de debate. Los críticos indican a menudo que se busca una mayor articulación con los mercados brasileños y una expansión de los plantíos de coca. En una entrevista concedida a *La Jornada*, el vicepresidente García Linera da otras razones que ilustran bien nuestro punto. Según él, hay tres motivos fundamentales que justifican la carretera: el primero, “para garantizar a la población indígena del parque el acceso a los derechos y garantías constitucionales”, entre los cuales menciona el “acceso a mercados para llevar sus productos”; el segundo, para “vincular por primera vez la Amazonía [...] con el resto de las regiones de los valles y el altiplano. Bolivia mantiene aislada a la tercera parte de su territorialidad, lo que ha permitido que la soberanía del Estado sea sustituida por el poderío del patrón de hacienda, del maderero extranjero o del narcotraficante”; el tercer motivo, según el vicepresidente, es de carácter geopolítico, ya que después de haberlas “derrotado políticamente” en 2008, “hay un último pilar económico que mantiene en pie a las fuerzas retrógradas de tendencias separatistas: el control de la economía amazónica, que para llegar al resto del país, obligatoriamente, tiene que pasar por el procesamiento y financiación de empresas bajo control de una fracción oligárquica asentada en Santa Cruz. Una carretera que vincule directamente la Amazonía con los valles y el altiplano reconfiguraría radicalmente la estructura de poder económico regional” (Hernández Navarro, 2012).

10 Desde mi punto de vista, esta lucha de los habitantes del TIPNIS constituye un ejemplo –el más prominente en la Bolivia actual– de resistencia de sujetos concretos contra su incorporación violenta a la lógica estatal-capitalista. Y esa resistencia implica, siempre o casi siempre a la vez, un fuerte sentido tanto de *identidad colectiva* como de organización del *territorio*: “Las identidades colecti-

Ahora bien, precisamente en el punto de encuentro entre las identidades colectivas y el territorio *hecho propio* es donde podemos ubicar a los sujetos de la autonomía –los elementos constitutivos de los proyectos autonómicos. Éstos se basan, si se quiere, en identidades territoriales, en una identificación del y con el territorio; así como en una territorialización de la identidad, en el sentido de que ambos se constituyen en relación recíproca: el territorio se hace a través de imaginarios o ideologías, fronteras (reales o imaginadas) y moldeando el espacio físico; al mismo tiempo que los sujetos se constituyen en y a través del territorio (en este barrio y no en aquél, etcétera). En medio de tal relación, entiendo la autonomía no en un sentido legalista (la autonomía con visto bueno del Estado) sino como un proceso de un colectivo para construirse, construir capacidades propias para decidir por sí mismo y para construir el espacio que habita, ocupa, y produce.

Es por tal razón que sostengo que, al enfocar nuestra atención en las políticas de producción del espacio del actual gobierno boliviano, no sólo, pero con gran nitidez, saltan a la vista las a veces fuertes contradicciones entre las aspiraciones de sujetos concretos por construir autonomía y la determinación del actual gobierno boliviano de construir Estado y progreso. Ésta es una de las particularidades del proceso boliviano: ambos horizontes –no sólo el estatista, sino también el de la autonomía– están presentes como tendencias, o dimensiones, en el proceso de reconfiguración del Estado emprendido por la Asamblea Constituyente y el gobierno de Evo Morales: como modelo plurinacional, por un lado, y como modelo estatista-desarrollista, por el otro.

LOS ESPACIOS DEL PLURINACIONALISMO, DEL ESTADO Y DEL DESARROLLO

Veamos: ambas tendencias encuentran sus orígenes en los reclamos de reforma fundamental del Estado surgidos durante las movilizaciones anti-neoliberales desde la década de 1990 y hasta

.....
vas –dice Carlos Porto Gonçalves– implican [...] un espacio hecho propio por los seres que las *fundan*, vale decir, implican un *territorio*” (Gonçalves, 2001: 6).

el triunfo electoral de Evo Morales a finales de 2005; asimismo, ambas están presentes en la nueva Constitución del Estado –ahora plurinacional– boliviano, aprobada en 2009. La tendencia que llamo estatista-desarrollista, se plasmó sobre todo en la reivindicación popular de la Guerra del Gas en 2003, de nacionalizar e industrializar los hidrocarburos lo cual, por lo menos en parte, en el imaginario colectivo remite al legado de la Revolución Nacional de 1952.¹¹ La idea de una articulación plurinacional del territorio boliviano, por su parte, encuentra sus orígenes en las marchas de las organizaciones indígenas de las Tierras Bajas, la primera de las cuales tuvo lugar en 1990 (Molina Argandoña, 2011).

En muy resumidas cuentas, la reivindicación de una Bolivia plurinacional se debe a la comprensión de que existen formas de asociación social, de organización de la vida y del trabajo, de cosmovisiones e ideologías, de estructuras y de relaciones sociales que no son estatales-capitalistas, o no lo son primordialmente. Al mismo tiempo, la idea de lo plurinacional implica la constatación de que esas formaciones sociales “otras” no existen en igualdad de condiciones con las formaciones política, económica y socialmente hegemónicas, por lo cual le correspondería al Estado crear condiciones para el libre desarrollo de los colectivos hasta ahora subalternos.

Así, un orden estatal plurinacional implicaría, desde luego, una articulación entre los territorios otros y los territorios estatales-capitalistas, en la cual el Estado ordena (parte de) su espacio según

11 A pesar de que la primera nacionalización del petróleo en Bolivia se hizo en 1937, fue a partir de la revolución de 1952 que se nacionalizaron los demás sectores estratégicos y se comenzó a construir una estatalidad efectiva en el país. No obstante, es importante señalar que varios autores y autoras defienden la posición de que no era la nacionalización lo que se pedía durante la Guerra del Gas, sino una reapropiación social de la riqueza pública. En este sentido, Raquel Gutiérrez y Dunia Mokrani afirman que las acciones conocidas como nacionalización realizadas por el gobierno de Evo Morales en 2006 “refuerzan al Estado nacional, fortalecen al gobierno de Morales y modifican los términos de las relaciones entre el Estado boliviano, los Estados vecinos y las empresas transnacionales” (Gutiérrez y Mokrani, 2006). Sin embargo, eso no implica, ni permite que de ello se dé una reapropiación *social* de la riqueza.

critérios negociados entre la autoridad central y las autoridades no-estatales, facilitando la construcción de espacios autónomos. Por lo general, lo plurinacional ha sido entendido fundamentalmente como redefinición de las relaciones entre Estado, grupos y territorios indígenas. No obstante, no se agota aquí, ya que el concepto implicaría, siguiendo a Raúl Prada,¹² “que el Estado plurinacional ya no es un Estado, en el pleno sentido de la palabra, pues el acontecimiento plural desbroza el carácter unitario del Estado”. Según Prada, el Estado “se abre a las múltiples formas del ejercicio práctico de la política”, lo cual tomaría la forma de “mapas institucionales inscritos en múltiples ordenamientos territoriales; por lo menos cuatro: territorialidades indígenas, geografías locales, geografías regionales y cartografías nacionales” (Prada Alcoreza, 2010: 90).

La (re-)construcción de una estatalidad efectiva, especialmente en lo referente a las políticas productivas de desarrollo y de distribución de la riqueza debería, según el mandato explícito de la Asamblea Constituyente, ser complementaria a ese modelo plurinacional del Estado¹³ —en palabras de Bret Gustafson, el “plurinacionalismo habla de sólidos derechos sociales de redistribución basados en un Estado fuerte y derechos indígenas igualmente sólidos” (Gustafson, 2009). No obstante, el aumento de conflictos territoriales que de una manera u otra involucran al Estado y al papel jugado por éste, nos indican que la relación entre ambas dimensiones de la nueva estatalidad boliviana no es tan armónica como se esperaba. Al respecto, comparto el análisis de Luis Ta-

12 Raúl Prada fue miembro de la Asamblea Constituyente durante los años 2006 y 2007, donde jugó un rol destacado, sobre todo con respecto al diseño plurinacional del Estado.

13 El artículo 9 de la “Nueva Constitución Política del Estado”, por ejemplo, señala como “fines y funciones esenciales del Estado”: “1. Constituir una sociedad justa y armoniosa, cimentada en la descolonización, sin discriminación ni explotación, con plena justicia social, para consolidar las identidades plurinacionales. [...] 6. Promover y garantizar el aprovechamiento responsable y planificado de los recursos naturales, e impulsar su industrialización, a través del desarrollo y del fortalecimiento de la base productiva en sus diferentes dimensiones y niveles [...]” (Bolivia, Lecoña Camacho, y Quiroz Quispe, 2009)

pia: “La línea de reconstrucción del Estado-nación predomina. Subordina e incluso avanza contra la construcción de un gobierno plurinacional en el país” (Tapia Mealla, 2011: 100). Puesto en los términos sugeridos anteriormente, esto quiere decir que la implementación de políticas de carácter estatista-desarrollista avanza en contra de las aspiraciones de construir un orden territorial plurinacional, y avanza también en contra de proyectos concretos o de aspiraciones concretas de autonomía. Sin duda, hay varias razones para entender por qué esto es así; y creo que algunas de ellas tienen que ver con la incapacidad o la falta de voluntad del actual bloque gobernante de construir algo que se parezca, aunque sea mínimamente, a un diálogo intercultural con las poblaciones de las Tierras Bajas del país (Cf. Escárzaga, 2011). Sin embargo, considero que la razón principal de los conflictos y antagonismos entre los proyectos de autonomía (y plurinacionalidad) y el modelo estatista-desarrollista, se encuentra en la matriz espacial que este último produce; ya que en vez de construir o potenciar desde las esferas del Estado aquellos múltiples ordenamientos territoriales de los cuales habla Raúl Prada, el gobierno de Evo Morales está más bien comprometido con un proyecto de unificación y de jerarquización del espacio nacional, debido a los requisitos tanto de un Estado-nación eficaz, como del modelo de desarrollo estatal-capitalista adoptado por él.

El pilar fundamental del último modelo mencionado es la explotación de los recursos naturales del país y, en este marco, la extracción de hidrocarburos y minerales es la actividad que genera las mayores ganancias, tanto para el Estado como para las empresas privadas. Ambos (Estado y empresas) parecen decididos a profundizar y ampliar ese modelo, razón por la cual se están realizando trabajos de exploración en territorios sin historia previa de extracción de hidrocarburos, siendo la Amazonía uno de ellos (Cingolani, 2010; Escárzaga, 2011; Paz, 2012). Varios autores y autoras han señalado que hoy por hoy, las economías hidrocarburiíferas y mineras se caracterizan generalmente por su articulación a las metrópolis y al mercado mundial y su –casi– total desarticulación de las sociedades en las cuales ocurre la producción. Son, por tanto, economías de enclave que crean espacios globales

de flujo de mercancías y capital, a la vez que fragmentan los territorios nacionales dividiéndolos en útiles e inútiles (o valiosos y sin valor), centralizando de manera extrema tanto las operaciones como las riquezas que generan y ahondando las desigualdades entre las regiones en que esto se produce (Gustafson, 2009; Ferguson, 2005).

Sin embargo, en Bolivia se nos presenta un panorama diferente. Durante las movilizaciones del año 2003 conocidas como la Guerra del Gas, tal manera de organizar la explotación de los recursos es justamente la que fue profundamente cuestionada y eficazmente resistida. A ello se agregó la reivindicación de restablecer el control social sobre los llamados recursos naturales y de reapropiarse de la riqueza pública, reclamo que el gobierno de Evo Morales hizo suyo de forma ambigua al nacionalizar las reservas de hidrocarburos y carboníferos, dejando pese a todo la cadena productiva en manos de empresas transnacionales. Gracias a ello, el Estado boliviano ha recuperado un cierto control sobre las actividades de extracción, siendo a través de tales actividades que recibe sus mayores ingresos en forma de rentas pagadas por las empresas privadas transnacionales que las llevan a cabo. Esto ha posibilitado políticas de distribución de la riqueza y de disminución de la pobreza, así como la implementación de importantes programas sociales y de infraestructura, los cuales mitigan, hasta cierto punto, los fuertes desequilibrios regionales que existían debido a que los departamentos productores de hidrocarburos recibían proporcionalmente una cantidad mucho mayor de las rentas hidrocarburíferas que los demás.

Empero, hay otra cara de la moneda. Denise y Anthony Bebbington afirman que la orientación de la economía hacia las actividades de extracción y el afán de ampliar la frontera hidrocarburífera han llevado al gobierno a “reproducir formas más tradicionales de inequidad mediante la implementación de procesos políticos de toma de decisiones en los que las autoridades centrales deciden, más o menos unilateralmente, ‘sobreponer’ su visión de cómo deben ser gobernados los recursos” (Bebbington y Bebbington, 2010:

130).¹⁴ Este hecho puede entenderse como componente de un “proyecto particular de territorialización en el cual el Estado central busca imponer su visión del espacio nacional y la forma cómo éste debe ser gobernado” (*Ibid.*: 131). Es decir, si bien la nacionalización ha contribuido a la re-articulación de la economía del gas con el Estado y, a través de él, con la sociedad boliviana, así como a contrarrestar la tendencia hacia la fragmentación del espacio según los criterios y necesidades del capital transnacional; al mismo tiempo ha implicado una mayor centralización/ concentración de las políticas de configuración del territorio (en lo relativo a la extracción de gas y petróleo, por ejemplo) y una nueva jerarquización de los espacios (sobreponiendo, por ejemplo, el interés general de la nación y su espacio, es decir, el espacio nacional a espacios en escalas menores, como territorios indígenas).¹⁵ De ahí, se podría concluir que los proyectos de autonomía fracasan en aquellos lugares donde el Estado y las empresas privadas implementan o quieren implementar proyectos de extracción de hidrocarburos —lo cual, efectivamente, es cierto.¹⁶ Sin embargo, quedarnos allí supondría

14 Lo mismo podría decirse sobre la extracción de minerales, como lo demuestra el actual conflicto en torno a la comunidad Mallku Khota, en el norte del departamento de Potosí. Aquí, el gobierno dio una concesión para realizar trabajos de exploración a una empresa canadiense que pretende construir lo que sería la mina más grande de plata y oro de América Latina —un proyecto que de manera directa afectaría los territorios de tres comunidades indígenas. Tal como ocurrió en el caso del TIPNIS, en Mallku Khota tampoco hubo un proceso de socialización del proyecto gubernamental, ni mucho menos una consulta a la población afectada.

15 Un ejemplo de ello es el debate sobre los planes gubernamentales de implementar proyectos de extracción de hidrocarburos en la Amazonía. “¿Es obligatorio sacar gas y petróleo del norte amazónico de La Paz? —se pregunta el vicepresidente García Linera. Sí. [Porque] junto al derecho a la tierra de un pueblo está el derecho del Estado, del Estado conducido por el movimiento indígena-popular y campesino de sobreponer el interés colectivo mayor de todos los pueblos. Y así vamos a proceder hacia adelante” (Bebbington y Bebbington, 2010: 128).

16 Bebbington y Bebbington señalan que “existe una fuerte evidencia para sugerir que donde existen reservas conocidas de hidrocarburos, fracasan sistemáticamente los esfuerzos indígenas para demandar títulos oficiales sobre esas tierras” (*Op. cit.*:147).

implícitamente que el Estado boliviano se presenta como jerárquico y centralista cuando se trata de la economía hidrocarburífera y minera, y de los territorios que ocupa; mientras que aparece como horizontal o plurinacional con respecto a las demás actividades y territorios. Así, en vez de un modelo de Estado y desarrollo, tendríamos por lo menos dos —lo cual no creo que sea el caso. Por el contrario, la finalidad explícita del gobierno de Evo Morales es, como hemos visto anteriormente, usar los recursos para potenciar al Estado mismo e implementar progreso —y esto no termina con los hidrocarburos, sino que apenas comienza con ellos (sobre todo, con las ganancias que generan para el Estado). Dudo fuertemente que las políticas gubernamentales hacia los territorios donde se hace Estado y se construye progreso sin fomentar la explotación de hidrocarburos sean distintas de las políticas hacia los territorios con hidrocarburos. La pregunta es, entonces, ¿qué tipo de espacio, qué matriz espacial produce el Estado al expandirse y desarrollar determinados territorios?

El teórico francés Henri Lefebvre sugiere pensar el espacio producido por el Estado como espacio abstracto que “procura moldear los espacios que domina (es decir, espacios periféricos), y busca [...] reducir los obstáculos y resistencias que encuentra allí” (Lefebvre, 1992: 49).¹⁷ Al hacer esto, se convierte en espacio letal que “destruye [sus] condiciones históricas [...], sus propias diferencias (internas), y cualquier diferencia que parece estar emergiendo, a fin de imponer una homogeneidad abstracta” (*Ibid.*: 370). Eso, por cierto, no quiere decir que el Estado procura igualar los espacios en todas sus dimensiones (geográfica, climática, social); se trata de establecer una homogeneidad abstracta que posibilite la planificación, la construcción de espacios de intervención del Estado, que “permita el cálculo económico continuo y racional en las esferas de la producción y del intercambio, así como un control amplio e integral desde el ámbito estatal” (Brenner y Elden, 2009: 358).¹⁸

Cabe matizar el concepto del espacio abstracto/estatal en dos sentidos: primero, ese espacio nunca es total —la resistencia que a

17 La traducción es mía.

18 La traducción es mía.

ello oponen los sujetos concretos (sean éstos organizaciones indígenas o campesinas, o grupos locales de poder), los obstáculos (físicos, técnicos, etcétera) que impiden su realización, la falta de capacidad estatal por implementarlo, todo ello hace que el espacio abstracto no sea más que una configuración temporal, limitada y fragmentada. Eso es así especialmente en un país como Bolivia, que históricamente se caracteriza por tener un Estado con poca capacidad de imposición, legalidad y legitimidad (y donde, como decía René Zavaleta, “cada valle es una patria” [1986]). Sin embargo, es precisamente ese tipo de matriz espacial, funcional a la productividad, al desarrollo y al Estado como institucionalización central del control y de la dominación, la que tendencialmente se busca construir; o mejor dicho: que es imprescindible construir en momentos en que la expansión y el potenciamiento del Estado y la implementación de productividad y desarrollo se convierten en los principales fines de la política estatal;¹⁹ aun si esto se hace en contra y por encima de otros fines locales.

Y segundo, el Estado no produce su espacio en un vacío (a pesar de que el discurso estatal puede sugerir exactamente eso, como en el caso de la Amazonía); por el contrario, el Estado basa su propia reproducción en la reproducción de las configuraciones territoriales producidas socialmente (Brenner, 1997: 547). Como señala Neil Brenner, la función principal del Estado consiste en mantener “una totalidad jerarquizada de lugares, funciones e instituciones” (*Ibid*: 548). Desde este punto de vista, la construcción del Estado constituye una (re-)articulación del espacio (nacional, regional, local), con base en y a través de configuraciones territoriales existentes, en diálogo (violento o no) con prácticas e imaginarios espaciales y sobre la base de relaciones de poder ya

19 Creo que esa tendencia puede observarse más claramente allí donde el Estado tiene mayor capacidad de realizar sus estrategias; en este sentido, es interesante observar la remodelación del centro de La Paz, donde lugares históricos (y caóticos), como la Plaza Pérez Velasco o la Plaza de los Héroes, han desaparecido bajo construcciones bien ordenadas de acero y concreto, en las que cada puesto de venta ahora tiene un número que lo hace identificable para los agentes del Estado (impuestos, sanidad, etcétera), y donde reina –como en la renovada Plaza de Héroes– una visibilidad absoluta.

instituidas en el espacio. Los territorios concretos no se desvanecen en el espacio abstracto, sino que son re-organizados según las necesidades del Estado y de los movimientos del capital.²⁰

EL ESTADO PLURINACIONAL Y LOS ESPACIOS DE LA DOMINACIÓN

Tal reconfiguración territorial, que parte de la necesidad de construir una totalidad jerarquizada de lugares, es la que quizás marca la principal diferencia con respecto a la situación que anteriormente caracterizaba a las periferias del Estado boliviano. Pues éstas son periferias no porque están físicamente lejos de un supuesto centro, sino porque en ellas el Estado tiene una presencia más formal que real; es decir, a pesar de que en ellas el Estado está aparentemente presente (pues hay prefecturas y alcaldías, policías y a veces hasta construcción de caminos), el poder político y social lo representan y lo ejercen los propietarios latifundistas de la tierra, impidiendo la construcción de ciudadanía o igualdad de derechos (Tapia Mealla, 2010). Luis Tapia denomina territorios patrimonialistas a tales periferias; las cuales, durante los gobiernos anteriores, se acoplaban al espacio y a las instituciones del Estado. Por eso, caracteriza la relación de los territorios patrimonialistas con el Estado como un *continuum*, “que consiste en el hecho de que miembros de la clase dominante, terratenientes y empresarios, son las autoridades del gobierno boliviano [...]” (*Ibid.*: 116). Según Tapia, en los últimos años hemos presenciado un quiebre parcial de ese *continuum*, que es producto del ascenso del bloque político popular articulado (en su tiempo) con el gobierno del MAS, uno de cuyos mandatos sería el desacoplamiento entre el Estado

20 Eso es así especialmente cuando el Estado identifica, y consiguientemente construye, un área a desarrollar: “la diferencia específica de las estrategias estatales de desarrollo –afirman Neil Brenner y Stuart Elden– es su movilización de un territorio como una unidad discreta, integrada, acotada, y coherente en y a través del cual un proceso sostenido de crecimiento económico debe ocurrir” (*Op. cit.*: 369).

y los territorios patrimonialistas, y el acoplamiento del Estado con organizaciones populares y territorios subalternos. Precisamente este quiebre es el que, a la vez, habría producido un Estado dividido, ya que a nivel departamental de la otrora Media Luna así como en varios municipios y ciudades el núcleo clasista empresarial terrateniente sigue copando la institucionalidad estatal y resguardando el orden patrimonialista vigente.

La reivindicación de autonomía departamental por parte de las élites de la Media Luna de Bolivia surge a partir de esta nueva relación de fuerzas, marcada por su pérdida del control del gobierno central y su consiguiente atrincheramiento en los departamentos de las Tierras Bajas. Desde estos espacios, construyeron un proyecto político que, en contra del programa redistributivo y plurinacional del gobierno central, garantizaba soberanía sobre las políticas de tierra y los altos ingresos de la industria hidrocarbúfera a los departamentos, entre otros aspectos.²¹ Es decir, si bien hay diversos aspectos que nutrían la lucha autonomista, ciertamente uno de éstos fue el intento de impedir que se realizara el modelo estatal delineado en el proyecto para la Nueva Constitución del Estado; en tanto un posible reordenamiento plurinacional del territorio nacional, así como la construcción de estatalidad efectiva y espacialidad abstracta, ponían en inminente peligro el poder económico y político de las élites, basado en relaciones patrimonialistas. Sea cual sea la matriz espacial de los territorios patrimonialistas, seguramente no se trata de un espacio abstracto —por el contrario, los grupos regionalmente dominantes tienen un interés inmediato (el de conservar su poder y el espacio en que ocurre y opera) en impedir que se construya un espacio legible, controlable, racional.²²

21 La centralidad de estos aspectos de la resistencia autonomista salta a la vista al revisar los estatutos autonómicos, que fueron puestos a votación por referéndum en los departamentos de la Media Luna en 2008.

22 Un ejemplo bastante claro de ello es la tenencia de la tierra en el departamento de Pando antes del proceso de saneamiento: de los aproximadamente seis millones de hectáreas que comprende Pando, tres millones y medio estaban controladas por las barracas (latifundios dedicados a la extracción de la goma y la almendra), prácticamente sin que existieran títulos de propiedad.

Sin embargo, desde 2008, con los acontecimientos posteriores a la masacre de El Porvenir y el cerco a Santa Cruz, la Media Luna como espacio, proyecto y articulación política en contra del Estado central se eclipsó. Ha habido, sin lugar a dudas, una derrota política de aquellos sectores de la Media Luna que abogaban por poco menos que la separación de la Bolivia andina y la creación de un Estado propio; en contraste, el gobierno de Evo Morales parece estar llevando la batuta en las Tierras Bajas. Pero quiero poner en duda que el silencio que están guardando las élites se deba a que les cayó la noche. Por el contrario, creo que si bien el gobierno boliviano no aceptó que se realizara el proyecto político autonómico planteado en la Media Luna, sí ha estado más que dispuesto a incorporar a los grupos que lo impulsaban en su proyecto de (re-) construcción estatal; y creo que esto también es resultado directo de la aspiración gubernamental de hacer Estado + desarrollo.

Los procesos de construcción estatal emprendidos por el gobierno de Morales no se caracterizan por desarticular/subordinar los espacios que fundamentan el poder económico, político y social de las viejas élites; sino por fortalecer la institucionalidad heredada del Estado republicano-liberal (antes sólo aparente, ahora sí real), incluyendo la configuración territorial producida por éste (el ordenamiento del territorio en departamentos, municipios, etcétera, pero también las relaciones centro-periferia, o de propiedad de la tierra, por ejemplo). Y, ¿cómo no?, ya que es este el espacio que permite el cálculo económico y la planificación racional, que posibilita al Estado controlar el territorio y las actividades que en él se dan (para cobrar impuestos, digamos) y cuya construcción es imprescindible para un Estado que busca crear las condiciones generales para la acumulación de capital —para construir mercado, economía y progreso nacional. Pero al hacer eso, se re-cons-

Otros dos millones de hectáreas se encontraban en manos de empresas madereras. En 1999, el gobierno central promulgó un Decreto Supremo que legalizó en su integridad la propiedad de los barraqueros convirtiéndola en concesión no maderable, lo cual resultó ser el precedente inmediato de las movilizaciones campesinas que, finalmente, lograron que se iniciara el proceso de sanciamiento.

truyen precisamente aquellos espacios y aquellas relaciones que fueron construidos como espacios de dominación, que producen exclusión y jerarquías, no porque los que mandan sobre ellos lo quieren así, sino porque ésa es su razón de ser. Y son precisamente las élites las que saben dominar/administrar esos espacios, y es esa sabiduría la que garantiza que los espacios de control estatal y valoración del capital se erijan o mantengan en pie.

Futuras investigaciones tendrían que aclarar qué tanto de construcción de estatalidad efectiva (y espacialidad abstracta) hay en eso y qué tanto se trata de re-acoplamiento de las viejas élites patrimonialistas y de sus territorios al Estado boliviano. Lo cierto es que el proyecto autonomista oligárquico y la oposición de las élites al proceso de cambio se fueron apaciguando conforme éste iba perdiendo el contenido plurinacional. Hoy por hoy, son precisamente los grupos tradicionalmente dominantes los que tienen mayor capacidad para perpetuar sus espacios y llevar a cabo sus intereses en el marco del nuevo Estado. Por el contrario, son paradójicamente aquellas y aquellos que apostaban y apuestan por el modelo plurinacional como escenario de posibilidad para hacer realidad la construcción de múltiples proyectos autonómicos, los que se ven obligados a luchar por la autonomía no en o a través del Estado llamado plurinacional sino en contra de él.

Poco resta, entonces, de los múltiples ordenamientos territoriales a los que debía llevarnos el plurinacionalismo. Lo que queda es la dignidad nacional, aquella del monumento de El Porvenir. Y ésta, si bien implica que no son los sujetos concretos, sino el Estado el que decide sobre qué significa el territorio y qué se hace en él, por lo menos ha demostrado a lo largo de su historia que de vez en cuando sirve, incluso a los desposeídos, para cobijarse un poco y sentirse parte de algo grande y común. Sólo dudo que eso ocurra, mientras los campesinos amazónicos sigan defendiendo su territorio, organizándose y recordando sus luchas.

BIBLIOGRAFÍA

- Bebbington, Denise Humphreys y Anthony J. Bebbington, 2010, “Extracción, territorio e inequidades: el gas en el Chaco boliviano”, en *Umbrales*, núm. 20, CIDES-UMSA-Plural, La Paz, pp. 127–160.
- Bloque de Organizaciones Campesinas e Indígenas del Norte Amazónico (BOCINAB), 2009, *Resolución núm. 001/2009*, “Rechazamos plan gubernamental de asentamiento humano así como actividad petrolera que atentan a la vida e integridad de la Amazonia”, Bolivia, (www.bicusa.org/en/Document.102258.aspx), consultada el 18 de enero de 2013.
- Brand, Ulrich, 2007, *The internationalization of the state as the reconstitution of hegemony*, Institut für Politikwissenschaft der Universität Wien, Viena.
- Brenner, Neil, 1997, “Die Restrukturierung des staatlichen Raums: Stadt- und Regionalplanung 1960-1990”, en *PROKLA*, Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft, vol. 27, núm. 4, pp. 545–566, Berlin
- Brenner, Neil y Elden Stuart, 2009, “Henri Lefebvre on state, space, territory”, en *International Political Sociology*, vol. 3, núm. 4, pp. 353–377, Malden
- Chávez, Marxa y Börries Nehe, 2011, “Dominación y rebelión en el oriente boliviano. La construcción de Oriente y el Cerco a Santa Cruz”, en Colectivo Katär Uta (eds.), *¿Ahora es cuando? Bolivia: cambios y contradicciones*, Colectivo Katär Uta-Pez en el árbol, México, pp. 37–100.
- Cingolani, Pablo, 2010, *Amazonía Blues. Denuncia y poética para salvar a la selva*, FOBOMADE, La Paz.
- Colectivo Katär Uta, 2011, *¿Ahora es cuando? : Bolivia: cambios y contradicciones*, Pez en el árbol, México.
- Escárzaga, Fabiola, 2011, “Las comunidades interculturales y la política agraria del gobierno de Evo Morales”, en *Perfil de Bolivia (1940-2009)*, CIALC-UNAM, México, pp. 129–162.
- Ferguson, James, 2005, “Seeing like an Oil Company: Space, Security, and Global Capital in Neoliberal Africa”, en *American Anthropologist*, vol. 107, núm. 3, Washington/Berkeley

- García Linera, Álvaro, 2010, “El Estado en transición. Bloque de poder y punto de bifurcación”, en *El Estado. Campo de Lucha*, Muela del Diablo editores, La Paz, pp. 9–42.
- _____, 2009, *El papel del Estado en el Modelo Nacional Productivo*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional, La Paz.
- Gonçalves, Carlos Walter Porto, 2001, *Geo-graftas*, Siglo XXI, México.
- Gustafson, Bret, 2009, “Manipulating Cartographies: Plurinationalism, Autonomy, and Indigenous Resurgence in Bolivia”, en *Anthropological Quarterly*, vol. 82, núm. 4, pp. 985–1016, Washington
- _____, 2008, “Thinking Like a Movement, to Remake the State: Sovereignty, Gas and Territorializing Conflict in Eastern Bolivia”, inédito.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel y Dunia Mokrani, 2006, “Los pasos del gobierno de Evo Morales”, en *Alainet*, 12 mayo, (http://www.alainet.org/active/show_text_en.php3?key=11499), consultada el 18 de enero de 2013.
- Hernández Navarro, Luis, 2012, “El pueblo boliviano vive la mayor revolución social”, Entrevista con Álvaro García Linera, *La Jornada*, 7 de febrero, (<http://www.jornada.unam.mx/2012/02/07/politica/002n1pol>), consultada el 18 de enero de 2013.
- Instituto Nacional de Reforma Agraria, 2010, *Pando: Tierra Saneada con la Reconducción Comunitaria*, Instituto Nacional de Reforma Agraria, La Paz.
- Jessop, Bob, 2009, “Poulantza’s State, Power, Socialism as a modern classic”, en Lars Bretthauer et.al (eds), *Reading Poulantzas*, London : Merlin Press, 2011. pp. 42-55.
- La Razón, 2010a, “Tres megacomandos nacen para fortalecer el control territorial”, en *La Razón*, Especial Aniversario.
- _____, 2010b, “Las FFAA se fortalecen y promueven el desarrollo”, en *La Razón*, 7 de agosto.
- Lecoña Camacho, Claudia y Jorge Wilder Quiroz Quispe, 2009, *Nueva constitución política del Estado*, aprobada el 25 de enero

- de 2009, promulgada el 7 de febrero de 2009, publicada el 7 de febrero de 2009, Ediciones Yachaywasi, La Paz.
- Lefebvre, Henri, 1992, *The Production of Space*, Wiley-Blackwell.
- Leff, Enrique, 2004, *Racionalidad Ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*, Siglo XXI, México.
- Martínez, Paola y Lucía Linsalata, 2011, “Las asimetrías del mandar obedeciendo en Bolivia” en Colectivo Katär Uta (eds.), *¿Ahora es cuando? Bolivia: cambios y contradicciones*, Colectivo Katär Uta-Pez en el árbol, México, pp. 37–100.
- Molina Argandoña, Wilde, 2011, *Somos creación de Dios, ¿Acaso no somos todos iguales...? Acción colectiva, discurso y efectos de la marcha por el Territorio y la Dignidad de los Pueblos Indígenas amazónicos*, Ediciones Excelsior, La Paz.
- Nación Camba, 2012a, “Quiénes somos”, (<http://www.nacion-camba.net/index.php?dir=contenidos&id=1>), consultada el 14 de enero de 2013.
- _____, 2012b, “La marcha indígena del TIPNIS en Bolivia y su relación con los modelos extractivos de América del Sur”, (<http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2012033005>), consultada el 14 de enero de 2013.
- Periódico Cambio, 2009, “Se inicia polo de desarrollo productivo soberano en Pando”, *Periódico Cambio*, 8 de noviembre, (<http://observatorio-ddhh.blogspot.mx/2009/08/se-inicia-el-polo-de-desarrollo.html>), consultada el 14 de enero de 2014.
- Prada Alcoveza, Raúl, 2010, “Umbrales y horizontes de la descolonización”, en *El Estado. Campo de Lucha*, Muela del Diablo Editores, La Paz, pp. 43–96.
- Scott, James C., 1998, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, Yale University Press, New Haven.
- Tapia Mealla, Luis, 2010, “El Estado en condiciones de abigarramiento”, en *El Estado. Campo de Lucha*, Muela del Diablo Editores, La Paz, pp. 97–128.
- _____, 2011, *El estado de derecho como tiranía*, CIDES – UMSA, La Paz.

Urapotina, Julio, 2010, “Entrevista a Julio Urapotina, Director departamental del INRA”.

Zavaleta Mercado, René, 1986, Lo nacional-popular en Bolivia, Siglo XXI, México.

TAIÑ MAPUCHEGEN. NACIÓN Y NACIONALISMO

MAPUCHE: CONSTRUCCIÓN Y DESAFÍO DEL PRESENTE

*José Millalen Paillal**

Una revisión general de la bibliografía referida a los mapuche da cuenta de que éstos siempre han tenido conceptos de autoidentificación colectiva. Según Boccara (1999), en el periodo prehispánico se usó la categoría de *reche* –originarios– para diferenciarse de otros grupos.¹ Esta misma denominación posteriormente los diferenció de los *wigka* españoles.² Luego, se pasó a la autoidentificación de mapuche. En el caso del siglo xx, para los efectos de su

- * Profesor de Historia y Geografía por la Universidad de La Frontera. Ha participado de distintas organizaciones mapuche desde la década de 1980. Actualmente, es Coordinador de la Comisión de Salud de los Pueblos Naciones Indígenas de Chile.
- 1 El concepto *reche* es usado por Boccara como un etnónimo con el cual se habrían denominado colectivamente los antiguos mapuche previamente a la invasión española. De acuerdo a algunos investigadores mapuche contemporáneos (Caniullan; Quidel), así como al conocimiento que poseemos del *mapuzugun* (lengua originaria del pueblo mapuche), dicho concepto está relacionado, más bien, con una categorización de los/las *puche* (personas), de acuerdo a los parámetros culturales-religiosos de este pueblo y no tiene que ver con la denominación colectiva del mismo. Sin embargo, estando fuera de discusión la existencia de la comunidad étnica y cultural mapuche desde periodos prehispánicos, recogemos el concepto ya que evidencia la existencia histórica de una autoidentificación colectiva, la cual por cierto, ha evolucionado en la misma medida que la propia cultura en tanto construcción social.
 - 2 *Wigka* = español, extranjero. Denominación que identifica y construye al “otro” español, extranjero, como un ser individual y colectivo diferente. Por extensión, su uso reafirma la autoafirmación colectiva de “lo mapuche”. En la actualidad se le denomina *wigka* al chileno en general, diferenciándose del concepto *ka xipa che* usado para identificar y referirse a las personas de otras latitudes, es decir, a otros pueblos. El uso de este concepto –*wigka*–, se registra ya durante las primeras décadas de la invasión española.

autoafirmación colectiva, el concepto utilizado por la dirigencia fue el de raza en función de acentuar la diferenciación con el *wigka* chileno. En estos últimos 30 años, se ha acuñado fuertemente el concepto de Pueblo y, en la década de 1990, el de Nación. Asimismo, las exigencias de derechos colectivos se expresaron desde el primer momento en el siglo xx. Si bien hoy se presentan de manera más sistemática y en un contexto más global que cien años atrás, parece clara la existencia de una conciencia que, por cultura e historia, no es chilena ni argentina sino mapuche.

A este respecto, mi planteamiento es que la condición de colectividad autodefinida y auto-reconocida, con sus particulares características y derechos inherentes, es la que llevó al Pueblo Mapuche a sostener una permanente actitud de defensa de su integridad. Desde el momento de la invasión española a mediados del siglo xvi, el enfrentamiento armado que caracterizó esta época, con situaciones de repliegues y avances, pero por sobre todo de aprendizaje y reacomodo como sociedad y cultura, condujo a un hecho histórico trascendente para la sociedad mapuche, el cual es conocido como el *Pacto de Kvyen (Killin)*.³ En efecto, hacia el centenario de las primeras incursiones españolas a territorio mapuche, encabezadas por Pedro de Valdivia, y como resultado de un equilibrio de fuerzas entre los ejércitos realista español y mapuche, se concluye en un acuerdo de reconocimiento mutuo entre dos colectividades distintas, acontecimiento que, a su vez, inaugura una nueva relación de colaboración y de alianza, que regulaba las relaciones políticas y comerciales entre ambos sujetos colectivos independientes.⁴

En los aspectos específicos y formales, el Parlamento de Kvyen (Killin) de 1641 acordó el término de la guerra a partir de condiciones básicas como el despoblamiento de parte de los españoles de los poblados y fuertes que habían logrado mantenerse en el

3 Acuerdo sostenido por la Corona española y la sociedad mapuche en el año 1641, que en lo esencial estipulaba el reconocimiento de soberanía mutua en territorios delimitados.

4 Sobre la política de parlamentos entre la Corona española y la nación mapuche, véase León (2000) y Marimán (2001).

territorio ubicado desde el río Bío Bío hacia el sur. Por su lado, los mapuche se comprometieron a liberar a los cautivos y a ser aliados ante los enemigos de la Corona. Sin embargo, el elemento central del acuerdo estuvo dado por el mutuo reconocimiento y la definición de una frontera territorial: el río Bío Bío. Este elemento geográfico será reconocido como límite de los territorios y la soberanía tanto de la Corona española como de la sociedad mapuche. Dada la “vulnerabilidad” de la memoria de los contemporáneos habitantes de estos territorios, es preciso recordar que con el mencionado Parlamento y Pacto de Kvyen (Killin) de 1641, el pueblo mapuche no sólo logra el reconocimiento de su soberanía sobre una parte de su territorio, sino que asimismo se consagra la pérdida de gran parte de sus posesiones ancestrales.⁵ Así, el reconocimiento a la Corona y su soberanía sobre el norte del Bío Bío será el costo que los mapuche de aquella época debieron asumir, lo cual imaginamos en medio de no pocas y complejas discusiones y conflictos internos como sociedad, pero que, al fin y al cabo, fue la visión que se impuso. Los mapuche salvaguardan con ello su integridad y proyección colectiva en los marcos de un reconocimiento –como colectivo soberano en una porción de su territorio histórico– por parte de una de las principales potencias del mundo de aquel tiempo.

La imposición y reconocimiento de dicha frontera territorial no supuso, sin embargo, un despoblamiento de la población mapuche pikumche ubicada al norte del Bío Bío, si bien es altamente probable que se haya tendido a dar. Más bien, lo que se produce aquí son dos fenómenos paralelos; por un lado, los españoles, en la medida en que requerían imperiosamente de mano de obra para sostener su sistema de explotación económica, impondrán diversos mecanismos de control y sujeción a esta población, impidiendo

5 De acuerdo a datos etnográficos registrados por los primeros cronistas y misioneros españoles, el territorio ancestral mapuche tenía su límite norte en los valles transversales de la actual región de Valparaíso, Chile. Estos datos hoy pueden ser corroborados por la gran cantidad de toponimia mapuche de estos lugares.

en consecuencia su emigración.⁶ Por otro lado, la derrota militar sufrida por la población mapuche pikumche, y con ello la obvia incapacidad de las fuerzas militares mapuche del sur para liberar dichos territorios, se irá transformando en una paulatina resignación a la dominación colonial y en una aceptación por parte de la población pikumche a su reducción en los llamados Pueblos de Indios. De esta manera y a partir de la delimitación territorial y mutuo reconocimiento de soberanía, se irán conformando dos formaciones sociales históricas diferenciadas: una de ellas, con un sustrato étnico cultural ancestral, y, la otra, como un nuevo sujeto social colectivo donde el mestizaje biológico –y cultural durante un tiempo– serán sus características sociológicas esenciales.⁷

Para comprender la condición de nación del sujeto colectivo mapuche desde una perspectiva histórica y política resulta imprescindible hacer referencia a la celebración de los Parlamentos entre la Corona española y la sociedad mapuche. Estas instancias constituyeron espacios políticos bilaterales entre ambos entes colectivos soberanos, los que al compartir una frontera territorial crearon mecanismos a través de los cuales debieron regular su convivencia y ratificar en el tiempo soberanía y alianza. Mirado desde hoy, estos parlamentos y, sobre todo sus acuerdos, constituyen antecedentes históricos fundamentales para entender al sujeto colectivo mapuche que se ha autoafirmado como tal y que, en la misma medida, ha demandado el ejercicio de derechos que

6 Jorge Pinto plantea que el interés de los españoles y los chilenos varía en relación a los mapuche; mientras los primeros durante la Colonia actúan como una empresa de “conquista de sujetos”, los segundos actuarán como empresa de “conquista pero de territorios”. Véase Pinto (2003).

7 Para una mejor comprensión del fenómeno del mestizaje en el Chile central, véase el trabajo de Sonia Montecino, *Madres y huachos: alegoría del mestizaje chileno*. Con relación a la dimensión cultural, cabe destacar que hasta bien entrado el siglo XIX en la zona central, o sea, en Chile, la población del “bajo pueblo”, hacía uso de variados aspectos propios de la cultura mapuche: jugaba *palín* (deporte mapuche), hablaba *mapuzugun*, se asistía médicamente con la *machi* y/o el *laventuchefe* (yerberos/as). Sobre esto último, véase Bengoa (1985) *Historia del Pueblo Mapuche* y, también, Marimán (2001).

le asiste, no obstante transitar por procesos distintos desde el momento del surgimiento de los Estados.

En efecto, posteriormente al proceso de emancipación de los sectores criollos de América, que los llevó a independizarse de la Corona española y que, en el caso chileno se consolida hacia finales de la segunda década del siglo XIX, el gobierno republicano en un primer momento continúa reconociendo la soberanía mapuche al sur del Bío Bío. Esto es lo que queda estipulado en el *Parlamento General de Tapihue* del 7 de enero de 1825, encabezado por el general Ramón Freire en nombre del nuevo gobierno republicano.⁸

Sin embargo, con la instalación de la nueva administración dominada por criollos provenientes de la élite económica y social de la época (hacendados, empresarios mineros y comerciantes), comienza a plantearse en dicho círculo la discusión acerca de la soberanía territorial de Chile, todo ello relacionado con la emergente construcción social que daría sustento a la nueva institución del Estado que había remplazado a la administración colonial. En este escenario, si bien algunos sectores y líderes republicanos optaron por el reconocimiento de la soberanía mapuche y su territorio, se va imponiendo también un discurso “inclusivo” de parte de la élite chilena de la población mapuche a esta nueva comunidad chilena (Pinto, 2003: 32). No obstante, este intento de incluir a los mapuche en la nueva comunidad tiene un doble propósito: se trata, por una parte, de incorporar (o reconocer-imponer) a la población mapuche la condición de chilenos, integrando, a su vez, el espacio que estos “nuevos” chilenos ocupan con relación a la soberanía de la nueva comunidad (Chile). En este sentido, las discusiones de las clases política y económica chilena de la época no se hicieron esperar:

8 Véase Pinto, 2003. A nuestro juicio puede leerse una tercera variante en la relación y actitud de la clase dirigente chilena de los primeros años de independencia: el reconocimiento implícito de la soberanía mapuche o continuidad de la política colonial en relación al pueblo mapuche.

Respecto al territorio, se supuso que Chile partía en el desierto de Atacama y terminaba en el Cabo de Hornos, reconociéndose que la Araucanía, a pesar de seguir en poder de los indígenas, era parte del país. *Aunque algunos hombres de la época pusieron en tela de juicio esta apreciación, al señalar que la Araucanía estaba poblada por una nación diferente (los araucanos), que gozaban de un territorio reconocido como independiente en los parlamentos coloniales, antecedente que la República no podía desconocer* (Pinto, 2003: 102-103).⁹

Mientras ésta era la discusión que se había instalado en el seno de la clase dirigente chilena —a favor de los primeros con el correr de los años—, la sociedad mapuche y sus diferentes agrupaciones territoriales y liderazgos, al precipitarse el movimiento independentista criollo en Chile Central, se halló inmersa en una particular dinámica política. Así, algunas agrupaciones territoriales mapuche optaron por hacer alianza con el bando patriota, como fueron principalmente los casos del *ñtalmapu nagche* y su liderazgo, encabezado en ese periodo por *Koñoepan* y *Kolipi*.¹⁰

A su vez, otro importante sector mapuche mantiene la alianza con el bando realista, lo que ocurrió con la organización territorial *ñtalmapu wenteche* y su arco de alianzas intra-mapuche, como las agrupaciones territoriales *Lafkenche* y *Pewenche* en *Golu Mapu*, que más tarde se extenderán hacia agrupaciones *Chaziche*, *Mamvllche*, *Ragkvlche* y *Puel Williche* del *Puel Mapu*. Si bien ambas visiones y estrategias confrontaron de forma violenta a la sociedad originaria, sugerimos que éstas finalmente obedecen a su propia y particular visión acerca de las formas y caminos de garantizar el futuro del pueblo mapuche. De esta manera, podemos ver que algunos, previendo quizás la inevitabilidad del curso de los acontecimientos, esto es, el triunfo de los sectores criollos (bando patriota), optaron por una alianza que les brindara posibilidades de

9 El énfasis en cursiva es mío.

10 *ñtalmapu*: organización político-territorial mapuche de existencia prehispánica, constituida por varios *aylla rewe* o agrupaciones menores. Hoy, esta entidad es homologable a las denominadas identidades territoriales.

proyección como sociedad. A su vez, quienes apoyaron al bando realista lo hicieron apelando a una larga historia (alrededor de 150 años) de alianzas sobre la base de garantías explícitas de respeto a la integridad de la nación mapuche, es decir, soberanía sobre un territorio delimitado e independencia en el mismo, que era lo estipulado en los tratados suscritos entre la *nación mapuche* y la Corona española, que habían sido ratificados en alrededor de 28 parlamentos.¹¹

A medida que avanza el siglo XIX y las divergencias al interior de la sociedad chilena –su clase dirigente– se ven despejadas al imponerse la visión de la construcción de “un solo Chile” desde el Desierto de Atacama al Cabo de Hornos, lo que queda por hacer es materializar este discurso. En los hechos, hacia mediados de dicha centuria, esto no pasa más allá de ser declaración de intenciones por parte del Estado, ya que la sociedad mapuche sigue

11 Este mismo sector mapuche, que en la guerra de independencia de Chile mantuviera alianza con el bando realista (bando perdedor como sabemos), en las décadas inmediatamente posteriores, continuará apelando y haciendo referencia a estos parlamentos y a sus acuerdos, esta vez para reafirmar el derecho a la libertad y a la independencia de la Nación Mapuche. Así de claro es el *Fuxa Logko* y *Toki Wentche* Mangil Wenu en una carta que envía a uno de sus aliados de entonces, el general argentino Justo José de Urquiza hacia 1860, en el contexto de la búsqueda de apoyo para sostener la guerra contra el gobierno chileno que, por entonces, comenzaba a invadir militarmente el territorio mapuche y, al mismo tiempo, intentaba imponer su institucionalidad política administrativa creando-demarcando la Provincia de Arauco. En uno de los pasajes de la carta le dice –e ilustra– Mangil Wenu al general Urquiza: “[...] El primer tratado se efectuó en 13 de junio de 1612, y consta que se dejó por línea divisoria el río titulado Bío Bío, dejándonos en entera libertad y uso de nuestras leyes para gobernarnos conforme a ellas, sin que tuviese la autoridad del rey intervención alguna. Después, en los años subsiguientes, se han ratificado estos tratados muchas veces, sin alteración alguna, hasta el año de 1793 que fue el último que yo alcancé a presenciar, y tendría de doce a catorce años. Entre estos periodos mandó el rey una cédula de amparo, fechada en Madrid a 11 de mayo de 1697. El artículo 3° dice –Velar por la libertad de los naturales y protegerlos contra los avances de toda clase de personas por decoradas que sean. El núm. 5° dice –Conservar a los ulmenes y señores del país y a sus descendientes en la posesión de sus gobiernos y dominios [...]” (Pavez Ojeda, 2008: 321-314).

viviendo de manera autónoma, aunque a costa de mantener a raya las esporádicas pero constantes incursiones del ejército y de particulares chilenos hacia su territorio. Para ello, se comenzará a “preparar” a la sociedad chilena a fin de justificar una acción de grandes proporciones, y por tanto definitiva, sobre el territorio mapuche y su población. La justificación de la ocupación militar a través de medios masivos de comunicación, como la prensa de la época, apelará a constructos ideológicos propios de lo que podría denominarse darwinismo social. En este sentido, el historiador chileno Jorge Pinto Rodríguez destaca varias columnas publicadas en el diario *El Mercurio* de la época. Una de ellas, del 5 de julio de 1859, dice:

No se trata sólo de la adquisición de algún retazo insignificante de terreno, pues no le faltan terrenos a Chile; no se trata de la soberanía nominal sobre una horda de bárbaros, pues ésta siempre se ha pretendido tener: se trata de formar de las dos partes separadas de nuestra República un complejo ligado; se trata de abrir un manantial inagotable de nuevos recursos en agricultura y minería; nuevos caminos para el comercio en ríos navegables y pasos fácilmente accesibles sobre las cordillera de Los Andes... en fin, se trata del triunfo de la civilización sobre la barbarie, de la humanidad sobre la bestialidad (Pinto, 2003: 154).

Más allá de los conceptos con los que se refiere a los mapuche la “cultura” y “civilizada” prensa de la época, interesa aquí evidenciar la *diferencia* que hace sentir sobre el sujeto social mapuche como un todo distinto, cuestión que estos últimos no sólo asumen, sino que también los ven a ellos (chilenos) como un sujeto distinto, con la diferencia de que parece no haber categorizaciones ni niveles para la conceptualización de las diferencias. Sobre las aprehensiones de los mapuche, en este contexto, cito lo siguiente:

Desde que el Estado chileno dio señales de querer intervenir en la frontera los mapuche expresaron su recelo. El franciscano Victorino Palavicino, misionero en la Arauca-

nía al promediar el siglo XIX, señaló que los indígenas que asistieron a una Junta en Purén en 1850 para tratar estas cosas, se reían y decían: “¿qué tienen que ver *los huincas* con nosotros? Que se gobiernen ellos como quieran, nosotros haremos lo que nos convenga”¹² (Pinto, 2003: 177).¹³

La apelación a ellos (*wigka*: chileno) y a un “nosotros”, denota un reconocimiento y autorreconocimiento integral, es decir, los *wigka*/chilenos “pueden gobernarse como ellos quieran” y el *nosotros* mapuche se identifica con un “haremos lo que nos convenga”, en temas de gobierno se entiende. Los posteriores acontecimientos de las invasiones militares chilena y argentina sobre el *Wallmapu*, con la consiguiente imposición de todo el sistema estatal, supuso la eliminación de “la diferencia”, la sustitución en los individuos mapuche de su alma colectiva por otra, en realidad dos, diferente y única: la nacionalidad e identidad chilena y argentina. Pero, tanta acentuación de lo distinto hasta los límites de la violencia militar, con todas las secuelas de muerte, pillaje, empobrecimiento y humillación sufrida por los mapuche, parece nada más destinada a preservar su “otredad” como colectivo social y político.

De esta manera, la referencia que el movimiento mapuche del siglo XX hace a su historia para reafirmar su condición distinta de lo *wigka* (chileno y argentino) étnica y culturalmente, así como a los traumáticos episodios de la guerra de invasión llevada a cabo por ambos Estados, procesos que estos Estados han denominado eufemísticamente como “Pacificación de la Araucanía” y “Campaña del Desierto” respectivamente, muestra el fracaso de los intentos por borrar la identidad colectiva mapuche en pos de una identidad nacional chilena y/o argentina. A su vez, este permanente esfuerzo por la reconstrucción histórica mapuche parece estar en sintonía con la referencia que todo proceso de emancipación hace a la historia, pues ella es una poderosa forma de generar lealtades y de dar sentido al colectivo.

12 Pinto cita aquí la *Memoria sobre la Araucanía* por un misionero del colegio de Chillán de Victorino Palavicino.

13 El énfasis en cursivas es mío.

LA SOCIEDAD MAPUCHE DEL SIGLO XX. DE LA AUTOAFIRMACIÓN A LA AUTODETERMINACIÓN

Con la invasión militar chilena-argentina al territorio mapuche a finales del siglo XIX, los Estados vencedores imponen cambios radicales que afectarán estructuralmente a la sociedad mapuche: despojo territorial y la consiguiente reducción en pequeños espacios, empobrecimiento, imposición de las estructuras de gobierno estatal por sobre la propia institucionalidad mapuche de gobierno, imposición de instituciones y sus políticas de socialización tendientes a chilenizar o argentinizar a la población sobre el paradigma general de lo occidental, según el cual la educación formal y la iglesia cumplirán un rol de avanzada. La realidad resultante muestra que ello configura un cuadro de dominación, situación que en el último tiempo algunos autores han calificado como dominación neocolonial, colonialismo interno o dominación colonial a secas.¹⁴ Sobre esta discusión, pienso que un antecedente histórico a considerar es que, en rigor, una parte significativa de la sociedad mapuche no transita por etapas de dominación colonial española. La situación que se vive desde 1541 hasta 1641 al sur del río Bío Bío, año en que se consagra el Pacto de Kvyen (Killin) entre los mapuche y la Corona española, no permite afirmar la existencia de una situación de consolidación del dominio español sobre la población y esta parte del territorio; la siempre precaria presencia hispana allí y en definitiva la consolidación del dominio mapuche sobre este espacio, es lo que finalmente da lugar a que se dé este inédito acuerdo en la América colonial entre la Corona española y este pueblo. Y valga recordar que la condición de independencia en que se rige la sociedad mapuche al sur del Bío Bío se prolonga hasta alrededor de 70 años después de lograda la independencia de los criollos chilenos y argentinos, hasta 1881-1883, es decir, hasta que se consuman los procesos invasivos llevados a cabo simultáneamente por ambos Estados.

Pues bien, hacia finales del siglo XIX, la situación de dominación estatal sobre los mapuche se ha impuesto. Al interior de esta

14 A este respecto véase Marimán *et al.* (2006).

sociedad comenzará a gestarse –en un periodo muy corto de tiempo desde la consumación de la invasión militar– un proceso nuevo de articulación intraétnica.¹⁵ En efecto, hacia 1910, algunas personas mapuche darán origen a la Sociedad Caupolicán; y, desde la década de 1970, surgirán agrupaciones como la Federación Araucana, la Corporación Araucana y el Frente Único Araucano, entre muchas otras organizaciones.

Si bien por una parte estas nuevas agrupaciones muestran un reconocimiento de la institucionalidad estatal chilena al usar sus normativas de agrupación social, sus mecanismos de establecimiento de liderazgos y un apego a la institucionalidad para canalizar sus inquietudes y demandas, su existencia en sí constituye una muestra de la reafirmación de la (*su*) diferencia como pueblo, diferencia que por extensión necesaria le es reconocida también al *otro*: sociedad chilena representada en el Estado.

Esta reafirmación de su diferencia se da a partir del término “araucano” como etnónimo de autoidentificación étnica cultural y del concepto de “raza” como autoafirmación colectiva. En un artículo publicado en el periódico *La Antorcha Democrática*, el 4 de marzo de 1944, Abelino Melivilu señala:

Los araucanos al presentar en las listas de candidatos a regidores que el Partido Democrático lleva en las próximas elecciones de abril, lo hacen en la íntima convicción que los araucanos que sean incluidos en ellas, tienen una gran labor que desarrollar, por la densidad e importancia que los diversos problemas que desde el municipio pueden cumplirse en beneficio del progreso de la *raza aborígen*: caminos y patentes, escuelas y mejoramiento de las condiciones de los suburbios, son capítulos que interesan grandemente a la población indígena. Los araucanos sabemos por experien-

15 Hacia 1910, es decir, a casi tres décadas de la invasión chilena al territorio mapuche se comienzan a articular las primeras “organizaciones mapuche” en el marco de la institucionalidad del Estado chileno. Véase Foerster y Montecino, 2000.

cia con cuanta violencia y rigidez se descarga la ley sobre la vida modesta de la raza.

Como se puede apreciar, la autoafirmación colectiva que los líderes mapuche de la época realizan, la hacen en los marcos de una estrategia cuyo propósito es el fortalecimiento del sujeto colectivo a partir, en este caso, del acceso a cuotas de poder en las estructuras de representación popular, con la “íntima convicción” de que quienes asuman tal responsabilidad tienen un compromiso con *su gente* y *sus* problemas. Los resultados obtenidos por el movimiento mapuche de aquel tiempo en esta materia, refuerzan la idea de la vigencia y proyección del sujeto colectivo mapuche. En un trabajo sobre la Corporación Araucana, Ancán Jara afirma:

Disponemos hoy de datos objetivos e indesmentibles: la Corporación Araucana mediante una estrategia y una política de alianzas elaborada autónomamente, en su momento de apogeo, en 1953 a principios del segundo gobierno de Carlos Ibáñez del Campo (1952-1958), llegó a tener casi simultáneamente un ministro de Estado: Coñuepan en Tierras y Colonización (por cinco meses, en el primer gabinete de Ibáñez); dos diputados: Esteban Romero y José Cayupi, además de 16 regidores elegidos en las diversas comunas de las actuales regiones de La Araucanía y Los Lagos, más algunos gobernadores departamentales designados [...] muestra palmaria de la solvencia y fortaleza de la estructura organizada de la entidad, puesta de manifiesto en la existencia por aquellos tiempos, de una sólida y efectiva organización de base, constituida por más de 150 de los denominados Grupos Regionales que asociaban a miles de habitantes de sectores rurales, desde Arauco hasta Chiloé.¹⁶

La estrategia impulsada por la Corporación Araucana, cuyo éxito —a partir de estos resultados— no tiene paralelo en la historia política mapuche del último tiempo, no se limitó al tema de la re-

16 Véase Ancán Jara (2012).

presentación del pueblo mapuche en las estructuras de poder del Estado, sino que también apuntaba a la creación de instituciones propias (educacionales, financieras) que tuvieran como finalidad el control autónomo de sus asuntos, lo que supone ciertamente el ejercicio de facultades que sólo los grupos que se autoafirman a sí mismos como tales pueden plantearse.¹⁷ Ahora bien, lo que subyace y lo que interesa aquí –más allá de la concreción o no de estas ideas– es la concepción de sujeto colectivo distinto con derechos inherentes que existía en el movimiento mapuche de mediados del siglo xx, que será un antecedente gravitante en la configuración de los planteamientos y del carácter que va a adquirir el movimiento mapuche de la década de 1980. En este discurso, se dejará atrás la autodefinición de *raza* para dar lugar al uso del concepto *pueblo*. Con ello, se esbozan demandas colectivas como las de autonomía y autodeterminación, en directa relación con una autodefinición colectiva de *nación* desde la década de 1990 hasta hoy.

Era de esperar que este nivel de autoafirmación colectiva que comienza a surgir al interior de las organizaciones político-sociales de este pueblo condujera a una interesante y necesaria discusión al interior del mundo intelectual, tanto chileno como mapuche. En unos, para poner en tela de juicio la correspondencia de tal concepto a poblaciones indígenas.¹⁸ En los otros, lisa y llana-

17 Algunos intelectuales chilenos han categorizado al movimiento mapuche del siglo xx y de lo que va del presente, en tres fases, de acuerdo a su carácter y demandas: campesinistas, étnicos, etnonacionales (véase Foerster y Vergara, 2000). Una lectura cuidadosa de los planteamientos y de la estrategia de organizaciones de la primera mitad del siglo pasado como la Corporación Araucana o la Federación Araucana, que a principios de la década de 1930 planteó la creación de la República Indígena, podría sugerirnos la idea de que estos tres componentes han estado subyacentes en las organizaciones mapuche durante todo el siglo pasado –y el presente– con énfasis particulares según fuera el contexto –local o internacional– en que se desarrollara el movimiento.

18 En realidad, dentro del círculo intelectual (y sobre todo político) chileno, las posiciones en relación al tema cubren un amplio espectro. Por un lado, están quienes desconocen de plano la existencia actual del sujeto colectivo mapuche, “población” que ya se habría “integrado” al sujeto colectivo chileno, o a la cual a lo sumo se le reconoce como descendiente de los “antiguos araucanos”, pero culturalmente “chilenizados” (véase Villalobos, 2000). Por otro, se

mente para afirmarla desde una visión teórica no tradicional del concepto nación. En un artículo de 2003, el historiador mapuche Pablo Marimán sostiene:

Ser Pueblo-Nación es contar con un territorio, una historia común, una organización socio-política, creencias particulares, sistemas comunicacionales y símbolos propios y, sobre todo, sentido de pertenencia, es decir, identidad propia frente a otros grupos humanos. Nación y Estado ya no son sinónimos.¹⁹

Nación y Estado ya no son lo mismo. El anterior planteamiento se ha instalado como una realidad sociológica, histórica y política en el presente, aunque muchos todavía consideren que la nación es una entidad social sólo en la medida en que se relacione o coincida con el Estado.²⁰ La tradicional relación nación-Estado, en consecuencia, ha sufrido serios cuestionamientos tendientes a revisar dichos conceptos, en el sentido de los sujetos sociales involucrados en ellos.²¹ De esta manera, en el último tiempo los planteamientos teóricos asumen que la categoría de nación es aplicable a sujetos sociales que, en apelación a su condición de formaciones sociales históricas con características étnicas y culturales propias, hacen referencia al principio de la autodetermi-

encuentran aquellos que, desde las trincheras del indigenismo criollo, si bien reconocen la existencia de “grupos étnicos” con derechos inherentes a partir de tal definición, se mueven en la ambivalencia entre conceder o no el carácter de nación que el movimiento mapuche viene planteando para sí. Al respecto, véase: Bengoa, *Historia de un Conflicto* (1999) y Bengoa, *Los derechos* (1997).

19 Véase Marimán, en *Autonomía o Ciudadanía Incompleta* de Hernández (2003). Cabe hacer notar aquí que Marimán, al igual que otros intelectuales mapuche contemporáneos, se mueve –en su condición de profesional-intelectual mapuche– como miembro del movimiento político y social de este pueblo, antecedente no menor en una etapa en que el sujeto colectivo mapuche, su movimiento, afirma su discurso nacionalista.

20 Aquí considero los planteamientos de Hobsbawm (1992) y Gellner (1988).

21 Sobre estos cuestionamientos y revisiones, véase Stavenhagen (1990); Kymlika (1996); Smith (1997); Connor (1998).

nación, derecho al que se puede acceder, por lo menos, de dos formas distintas: independencia y/o autonomía.²²

De esta manera, el tradicional concepto de nación, con un marcado componente cívico en su definición surgida en el siglo XVIII, que suponía una identificación y la relación legal de cada individuo con la institución Estado, hace crisis –de acuerdo a I. Hernández– debido a la propia composición étnica diversificada que en los hechos existía en la mayoría de los Estados nacionales.²³ Del mismo modo, sugiere la autora, las transformaciones que en el último tiempo se han evidenciado en el concepto de ciudadanía, que en el caso de los pueblos indígenas implica reconocer que éstos son sujetos de derechos colectivos –materiales y simbólicos– han contribuido a profundizar dicha crisis.

Tal composición étnica diversificada de gran parte de los Estados nacionales europeos tradicionales y sus réplicas en otras latitudes, en este caso latinoamericanas, supone su existencia en condiciones de cuestionamiento permanente, lo que, según Javier Lavanchy –siguiendo los planteamientos de Smith–, conduce a la sucesión de tres etapas de evolución del nacionalismo étnico, las cuales son:

- a) el periodo clásico de la autodeterminación étnica en el siglo XIX, caracterizado fundamentalmente por la separación de las naciones de los viejos imperios europeos;
- b) el separatismo étnico en los Estados post-coloniales de la primera mitad del siglo XX (primera fase posterior a la Primera Guerra Mundial). Se desarrolla principalmente en África y Asia; y,
- c) el separatismo y el autonomismo étnico en las sociedades industriales de la segunda mitad del siglo XX, que han revitalizado el nacionalismo y su estudio (segunda fase posterior a la Segunda Guerra Mundial).

Para Lavanchy, en esta tipología de nacionalismo étnico esbozada por Smith, en estricto sentido no tendrían cabida los distintos procesos de reivindicación étnica que se han sucedido al

22 Véase Lavanchy (2002).

23 Véase Hernández (2003).

interior de los Estados latinoamericanos, reconociendo que, no obstante, dichos procesos claramente tienen similitud con la tercera oleada arriba descrita. Las declaraciones y, en algunos casos las propuestas del movimiento mapuche contemporáneo, permiten sostener este planteamiento en la medida en que la apuesta por la autonomía dentro del Estado, se realiza a partir del derecho a la autodeterminación que reclaman, constituyendo parte sustancial de su discurso. En noviembre de 2002, varias organizaciones mapuche plantearon:

Los mapuche que somos desde la organización que nos damos, debemos consecuentemente luchar para conseguir los principios que venimos planteando. Nos referimos: al derecho a decidir por nosotros lo que nos corresponde, establecido y reconocido internacionalmente para todos los pueblos del mundo y que se llama autodeterminación (Organizaciones e Instituciones Mapuche).²⁴

La apelación al principio de autodeterminación, término que –con mayor gravitación– hace su arribo al discurso mapuche en los inicios de la década de 1990, se legitima a través de organizaciones tales como Aw-kiñ Wallmapu Gvlam o Consejo de Todas las Tierras, la Coordinadora de Instituciones Mapuche y la organización de estudiantes mapuche We Kintun, entre otras. Esto se produce en el marco de las manifestaciones en rechazo a la celebración del Quinto Centenario de la invasión europea al Continente y de la reafirmación colectiva indígena que subyace a

24 Esta declaración pública conjunta de Organizaciones e Instituciones Mapuche (Temuco, noviembre de 2002) se realizó en el marco del asesinato de Alex Lemún, joven mapuche que muere en manifestaciones de recuperación territorial y luego de una operación de desalojo efectuada por la policía chilena de carabineros. Fue suscrita por una decena de instancias mapuche, de variados sectores sociales de este pueblo: rurales campesinas, urbanas, profesionales, estudiantiles y ONG. Véase Organizaciones e Instituciones Mapuche en www.mapuche.info.

este contexto en prácticamente toda la región latinoamericana.²⁵ A ello se suma, en los años posteriores, una constante maduración, y/o conclusión si se quiere, del discurso colectivo de autoafirmación. Este sentido de autoafirmación es potenciado por dos factores que, hasta ahora, no han sido complementarios: de una parte, los importantes avances que la discusión sobre los derechos colectivos en general, e indígenas en particular, ha tenido en la esfera internacional; y, por otra, su negación en la esfera interna de parte de la clase política chilena y de sus instituciones, la cual ha sido negativamente permisiva y ha legitimado políticas atentatorias contra la integridad territorial, ambiental y cultural en los espacios indígenas. Este es un aspecto que las organizaciones parecen tener claro y *por ello* y también *con ello*, logran sintetizar y aunar su discurso. Así, en septiembre de 2003, la Coordinación de Organizaciones Territoriales Mapuche afirma:

El Parlamento ha demostrado ningún interés por cumplir acuerdos políticos (del año 1989) que significarían reconocer parte de nuestros derechos como pueblo. En pleno año 2003 todavía no reconoce nuestra condición de pueblo, pero sí insisten en plantear desarrollo a través de programas como el BID que no tienen nada de novedosos y ningún impacto en las condiciones estructurales de empobrecimiento a las cuales se nos ha conducido desde que por una guerra (de “pacificación”) se nos incorporó al Estado. ¿Por qué debemos esperar que un parlamento compuesto mayoritariamente por no mapuche defina materias que conciernen a los mapuche? Nos autoafirmamos Pueblo, nos autoafirmamos Nación, si el Parlamento tiene dudas; entonces tendremos que crear nuestro propio Parlamento y legitimarlo. Así lo hicieron los patriotas chilenos cuando

25 En el caso de Chile, es importante el papel que en este sentido asume la organización Aw-kiñ Waj Mapu Gvlam (Consejo de Todas las Tierras), organización que en este mismo contexto inaugura masiva y públicamente la autoafirmación de nación y el derecho a la libre determinación mapuche.

combatieron el colonialismo hispano y la historia no los recuerda como terroristas, sino como libertadores.²⁶

El contexto en que se plantean estas declaraciones es el de la criminalización del movimiento social mapuche por parte de los agentes estatales y jurídicos chilenos.²⁷ En aquel tiempo, esto se traducía en la aplicación por parte del gobierno de la Concertación de Partidos por la Democracia –en concordancia con personajes y grupos económicos que mantienen intereses en el territorio mapuche–, de una serie de leyes represivas (Ley Antiterrorista y Ley de Seguridad Interior del Estado) sobre parte importante del movimiento mapuche, la que significó el encarcelamiento de autoridades tradicionales mapuche y de líderes de una de las principales organizaciones autonomistas contemporáneas: la Coordinadora Arauko Malleko (CAM).²⁸ De ahí entonces este “alcance” que la Coordinación de Identidades Territoriales hace notar, poniendo en evidencia frente al Estado chileno los avatares de su propia historia en los momentos fundantes de su conformación social, pero en función de argumentar el proceso que la nación mapuche ha de transitar como sujeto social autónomo.

Durante el mismo año 2003 y en el marco de sus discusiones políticas internas, la mencionada instancia mapuche –Coordinación de Identidades Territoriales– ponía de relieve la necesidad de impulsar, en el mediano plazo, iniciativas políticas que aportaran significativamente a la afirmación del sujeto colectivo mapuche como comunidad política. En sus planteamientos, asumía

26 Declaración Pública de la Coordinación de Identidades Territoriales Mapuche. Temuco, septiembre de 2003.

27 Con relación a este proceso, se puede consultar el Informe del Relator Especial de Naciones Unidas para Pueblos Indígenas, Rodolfo Stavenhagen. Véase Comisión.

28 Los *Logko* Aniceto Norín y Pascual Pichún, autoridades tradicionales de dos comunidades de la región de la Araucanía fueron encarcelados bajo el delito de “amenaza de incendio terrorista” luego de un segundo juicio oral, en tanto fueron absueltos en el primero por no hallarse pruebas de los delitos por los que se les acusaba.

asimismo una autocrítica que alcanzaba al conjunto del movimiento mapuche contemporáneo. Cito:

Una estrategia de este tipo requiere armar una argumentación jurídica y un apoyo internacional y sobre todo para el movimiento hacer lo que malamente ha hecho y que se ha convertido en su talón de Aquiles: organizar sus bases, establecer una dirigencia y un proyecto político como nación.²⁹

Estas reflexiones evidencian avances significativos en los niveles de análisis y de conclusiones acerca de los desafíos que impone la presente etapa, pues parece claro que otras, como instalar en el discurso del movimiento la necesidad de un proyecto propio a partir del principio de la autodeterminación y con ello de la autoafirmación colectiva de nación, constituyen, en buena medida, etapas y procesos que ya han permeado a importantes sectores mapuche. En este sentido, resulta interesante destacar la opinión de las “autoridades tradicionales” mapuche que, a raíz de una iniciativa política de los gobiernos de Chile y Argentina comenzada en 2002, se pronunciaron con el objetivo de hacer sentir a su propia población, a la sociedad chilena, al Estado y a la comunidad internacional, la existencia de temas que *sólo* le compete resolver soberanamente a la nación mapuche:

Uno de los temas que abordamos en este *trawiin*,³⁰ fue sobre el proyecto del gobierno de Argentina y Chile, trabajo que está llevando adelante la Conadi [Corporación Nacional de Desarrollo Indígena], en solicitar a la UNESCO que declare el *Nguillatun*³¹ Patrimonio Oral e Inmaterial de la Huma-

29 Documento de discusión interno de la Coordinación de Identidades Territoriales Mapuche, 2003.

30 Espacio formal de reunión intercomunitaria en el que participan dos o más comunidades mapuche.

31 Celebración comunitaria, festiva y sacrificial con el fin de complacer a las divinidades y antepasados para obtener los dones de la fertilidad, la salud, el bienestar, etcétera.

nidad.³² Las Principales Autoridades Originarias, reunidos en *Trawa-trawa*, hemos decidido levantar la voz y decir que no estamos de acuerdo de dicha iniciativa, porque el *Nguillatun* es patrimonio único y exclusivo de nuestra Nación Mapuche, además no nos han consultado, no les han preguntado a los verdaderos representantes y miembros de este Pueblo.³³

Como puede apreciarse, el nacionalismo mapuche, o en su caso menos evidente si se quiere, la mención del término de nación como concepto de autoafirmación colectiva, es transversal a los distintos tipos de liderazgos e instancias generacionales del Pueblo Mapuche. Esto abarca desde las organizaciones político-sociales que han asumido ciertos modelos occidentales de representación, hasta el liderazgo tradicional; y desde segmentos jóvenes, de estudiantes, campesinos de comunidades y sectores urbanos, hasta el segmento de adultos y ancianos, quienes constituyen gran parte del liderazgo tradicional. A esto debemos agregar los significativos aportes que en el plano teórico –y práctico en algunos casos– realiza un importante número de profesionales e intelectuales mapuche, dentro del desarrollo de análisis y reflexiones desde una perspectiva etnonacionalista.³⁴ En consecuencia, la construcción de la *comunidad nacional* mapuche –a la manera en que la define W. Connor–, esto es, que un gran número de personas imaginan y tienen conciencia de la existencia de muchas otras igual que ellos en un mismo momento y en diferentes espacios-lugares, constituye el actual desafío del movimiento mapuche.³⁵

En el mismo sentido, pero asumiendo que el *nacionalismo* o el *etno-nacionalismo* deben constituirse en fenómenos de masas para preciarse de tales, los esfuerzos del movimiento mapuche parecen

32 Principal expresión colectiva de la religiosidad mapuche.

33 Declaración de Autoridades Originarias Mapuche, Weicha, Lafkenmapu, Región de la Araucanía, Chile, noviembre de 2004. Véase Autoridades.

34 Se trata en su mayoría de profesionales-intelectuales jóvenes que han cursado distintas disciplinas de las ciencias sociales y de la literatura principalmente.

35 Véase Connor (1988).

apuntar hacia esa dirección.³⁶ Esta cuestión se ha explicitado en variadas expresiones y documentación pública e interna, como la citada más arriba, en la que se aboga por la propuesta de *definir un proyecto político como nación*, así como *el establecimiento de una dirigencia que la encabece y la organización de la base social que lo sustente*, o sea, una base social con conciencia nacional mapuche.

La autodefinición como nación actualmente es un proceso en marcha. En el entendido de que el reconocimiento como tal implicará un nuevo y significativo paso en el ejercicio de derechos colectivos y que, de acuerdo a las nuevas definiciones y alcances teóricos del concepto, existen y están los elementos esenciales que constituyen la nación. Esto implica un territorio, una historia común, una organización socio-política, creencias particulares, sistemas comunicacionales y símbolos propios y, sobre todo, sentido de pertenencia, es decir, identidad propia frente a otros grupos humanos. Un significativo segmento del movimiento mapuche actual ha venido afirmando la condición de Nación Mapuche. Sin embargo, se está aún lejos de llegar a una autodefinición colectiva que involucre al conjunto y al común del Pueblo Mapuche, para que asumamos sin más la condición de nación.

BIBLIOGRAFÍA

Ancan Jara, José, 2012, “Venancio Coñuepan: ñidol longko, líder regional, hombre de Estado. Resplandor y eclipse de la Corporación Araucana en medio siglo de organización indígena en el sur de Chile (1938-1968)”, (<http://www.rimisp.org/FCkeditor/UserFiles/File/documentos/docs/jovenesmapuche/documentos/cursouct/Politico-Social/Biblio-POL-SOC-Venancio-Conuepan-Ancan.pdf>), consultada el 30 de mayo de 2012.

Autoridades Originarias Mapuche, 2004, *Declaración pública*, Región de La Araucanía de Chile.

36 Sobre este carácter de masas del etnocionalismo aludido, sigo los planteamientos de Connor.

- Bengoa, José, 1985, *Historia del Pueblo Mapuche*, Ediciones Sur, Santiago.
- _____, 1997, “Los Derechos de los Pueblos Indígenas: El Debate Acerca de la Declaración Internacional”, *Liwen*, núm. 4, Chile, pp. 193-215.
- _____, 1999, *Historia de un Conflicto. El Estado y los Mapuches en el Siglo XX*, Editorial Planeta, Santiago.
- Boccarda, Guillaume, 1999, “Etnogénesis Mapuche: Resistencia y Reestructuración entre los Indígenas del Centro-Sur de Chile”, en *The Hispanic American Historical Review*, vol. 79, núm. 3, pp. 425-461.
- Caniullán, Víctor, 2003, *Informe de la Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche co-tam*.
- Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen, 1999, *La Corporación Araucana (1938-1969). Una aproximación desde la historia oral mapuche*, Centro Liwen, Temuco.
- Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, 2003, *Informe del Relator Especial sobre la Situación de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Indígenas*, Relator: Rodolfo Stavenhagen.
- Connor, Walker, 1988, *Etnonacionalismo*, Trama Editorial, Madrid.
- Foerster, Rolf, 1999, “¿Movimiento Étnico o Etnonacional Mapuche?”, en *Revista de Crítica Cultural*, núm. 18, pp. 52-58.
- Foerster, Rolf y Sonia Montecino, 1988, *Organizaciones, Líderes y Contiendas Mapuches (1900 -1970)*, Centro de Estudios de la Mujer, Santiago.
- Foerster, Rolf y Jorge Vergara, 2000, “Los Mapuches y la Lucha por el Reconocimiento en la Sociedad Chilena”, en *XII Congreso Internacional Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal*, Tomo I. Universidad de Chile / Universidad de Tarapacá, Chile.
- Gellner, Ernest, 1988, *Naciones y Nacionalismo*, Alianza Editorial, Madrid.
- Hernández, Isabel, 2003, *Autonomía o ciudadanía incompleta. El Pueblo Mapuche en Chile y Argentina*, Pehuén Editores, Santiago.
- Hobsbawm, Eric, 1992, *Naciones y Nacionalismo desde 1780*, Crítica, Barcelona.

- Kymlika, Will, 1996, *Ciudadanía Multicultural*, Editorial Paidós, Barcelona.
- Lavanchy, Javier, 2002, “Notas para la Comprensión del Nacionalismo”, en *Revista Werken Arqueología Antropología Historia*, núm. 2, s/r. También en <http://www.revistawerken.cl/lectura/planilla2.php?ed=02&art=007>
- _____, 2002, “La Mass-Mediación del Etnonacionalismo Mapuche: El caso de Witrangé Anay”. *Tesis para optar al Título Profesional de Antropólogo Social*, Universidad de Chile.
- León, Leonardo, 2000, *Apogeo y ocaso del Toqui Ayllapangui de Malleko, Chile. 1769 – 1776*, LOM Ediciones, Santiago.
- Marimán, Pablo, 2001, “Gobierno y Territorio en el País Mapuche (fundamentos históricos para la autodeterminación)”, *Talleres para profesores*, Módulo de Historia de Chile, Temuco.
- Marimán, Pablo y otros, 2006, *¡Escucha Winka! Cuatro Ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*, LOM Ediciones, Santiago.
- Melivilu, Abelino, 1944, “La Antorcha Democrática”, artículo de prensa, “Los Araucanos al municipio”, 4 de marzo.
- Montecino, Sonia, 1991, *Madres y huachos. Alegorías del mestizaje chileno*, Ediciones Cuarto Propio-CEDEM, Santiago.
- Organizaciones e Instituciones Mapuche, 2002, *Declaración pública*, Temuco.
- Pavez Ojeda, Jorge (comp.), 2008, *Cartas Mapuche Siglo XIX*, Ocho Libros, Santiago.
- Pinto, Jorge, 2003, *La Formación del Estado y la Nación, y el Pueblo Mapuche: de la Inclusión a la Exclusión*, DIBAM - Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Santiago.
- Quidel, José, 2003, *Documentos de Trabajo*.
- Smith, Anthony, 1997, *La Identidad Nacional*, Trama Editorial, Madrid.
- Stavenhagen, Rodolfo, 1990, *The Ethnic Question: Conflicts, Developments, and Human Rights*, United Nations University Press, Tokyo.
- Villalobos, Sergio, 2000, “Los antiguos indígenas de la Araucanía fueron protagonistas de su propia dominación”, en *El Mercurio*, 15 de mayo.

LAS RONDAS CAMPESINAS EN EL NORTE DE PERÚ

*Magdiel Carrión**

Pertenezco a una comunidad nativa, los ayabacas, que después se convirtió en campesina por muchas razones vinculadas a la política nacional. Es una comunidad que maneja su autonomía, una autonomía con democracia e identidad propia. A pesar de que no hablamos el quechua, no hemos perdido la raíz de nuestra cultura, de nuestra identidad propia. Ni la evangelización nos ha podido quitar la propia identidad.

Ahí, en mi comunidad, empezó mi trabajo de dirigente joven junto a nuestros abuelos y abuelas que trabajaron la tierra en la protección de los bosques, los páramos y el recurso hídrico que es el agua. Nuestras abuelas, que tejen sus artesanías, sus telas, sus vestidos que no fueron impuestos y no se dejan imponer por la política del Estado. Los ayabacas, los huayacundos y los caxas (estos últimos también parte del sur de Ecuador), hemos tenido mucha resistencia y mucha fuerza para proteger la naturaleza.

En la cosmovisión andina, propia de los movimientos andinos, la relación entre el hombre y la naturaleza es de complementariedad. En la dualidad hombre-mujer, para nosotros no hay distinción entre ellos, no están separados, están juntos. La mujer lucha junto al hombre y el hombre igual, porque desde el momento de hacer sus artesanías, de cocinar los alimentos, de ver a nuestros hijos, de ver a nuestra familia, se está colaborando con el propio movimiento de trabajo y lucha.

Pertenezco a las rondas campesinas, de las cuales fui dirigente de mi propia comunidad de 800 ronderos, y luego fui dirigente provincial de 48 bases, en 76 comunidades a nivel provincial. La

* Comunero de Ayabaca, Piura. Presidente de la Coordinadora Nacional de Comunidades del Perú afectadas por la Minería (Conacami).

tarea de las rondas campesinas es la seguridad de la propia comunidad. Los ronderos no reciben un tributo, no les paga nadie. Es una obligación hacia la comunidad, es una colaboración en un trabajo comunal, donde se trabaja primero por la seguridad y los bienes de las familias y luego por la seguridad de la comunidad. Las rondas campesinas de las provincias de Ayabaca, Huanca-bamba, en la región Piura y también en las regiones Cajamarca, Cuzco, Ancash y La Libertad son autónomas y no permiten que ingrese ningún grupo armado, sea Sendero Luminoso o el Movimiento Revolucionario Tupac Amaru (MRTA). El Estado también formó rondas paralelas, unas rondas de autodefensa; así las llamó Fujimori, para quitar la autonomía a las rondas campesinas. Pero las rondas mantuvieron la autonomía de la comunidad.

¿Cuál es el trabajo? El trabajo es nocturno, por turno, y una central es formada por varias subcentrales. Se organizan en grupos de 10 personas y recorren la comunidad o los caseríos que les corresponden. Lo más importante de las rondas campesinas es que solucionamos nuestros propios problemas dentro de la comunidad: violencia familiar, robos, alimentos o cualquier otro disturbio que quiera cometer algún comunero, es sancionado por la comunidad. Las rondas campesinas sancionan con penas muy diferentes de acuerdo al delito que se cometa: hay trabajos comunitarios, otros trabajos que implican pasar de ronda en ronda trabajando de una comunidad o de un sector a otro. También hay sanciones que se aplican por medio del látigo. Eso ha sido muy cuestionado por las autoridades del Estado a las cuales no les conviene que existan las rondas campesinas. Las rondas campesinas son la seguridad de la comunidad, nadie entra en la comunidad sin autorización de la propia comunidad y las rondas campesinas se encargan de vigilar a quien ingresa, sea turista, investigador o incluso a las autoridades del Estado. Todos deben informar a quién visitan, a qué van y con quiénes se relacionan.

Las rondas campesinas han tomado fuerza debido a la presencia de las actividades mineras en la zona. Éstas se encargan de hacer cumplir lo que la asamblea general de la comunidad acuerda. Si la comunidad acuerda proteger un bosque, se cumple al cien por ciento. Las rondas se encargan de que nadie pueda

tocar ese bosque. En Ayabaca se declararon unas zonas libres de minería, donde se protegen los páramos y los bosques de neblina, y las rondas campesinas son las que se encargan de hacer cumplir esto. Hay portones en cada comunidad, por eso decimos que las comunidades en la zona son autónomas y para ingresar el propio comunero con su vehículo debe hacerlo entre las cinco de la mañana y las diez de la noche. Parecerá muy radical la medida, yo lo sé, nos han acusado de que somos perturbadores del tránsito, de que no tenemos piedad. Lamentablemente, es la seguridad la que hemos puesto en primer lugar.

Cuando en 2003 y 2004 ingresó la empresa minera a iniciar sus operaciones en las cabeceras de cuenca, las rondas campesinas tomaron una postura fuerte y radical. Dejaron que la empresa ingresara a la comunidad, pero la ronda bloqueó la carretera y les impidió moverse. Entonces vino la fiscalía, vino la policía a llevarse a los dirigentes que habían organizado el cerco; entre ellos estaba yo, éramos diez dirigentes de toda la comunidad. La comunidad dejó que ingresara la policía hasta cierta parte, pero sabía de su presencia, porque en la comunidad hasta un niño sirve de *chasqui* o de vocero, un niño de doce o trece años ve una camioneta de la policía o una camioneta extraña y corre en su bicicleta o en su caballo o a pie para avisar a las rondas que hay gente extraña. Las rondas campesinas bloquearon la carretera a lo largo de más de dos kilómetros y cuando la policía quiso llevarse a los dirigentes no podían salir, no pudieron mover sus coches. Eran 65 policías bien armados y no pudieron hacer nada, porque más de 400 ronderos llegaron en menos de cuatro horas y no pudieron hacer nada contra ellos. Los mineros fueron flagelados, vetados y expulsados y la policía tuvo que desbloquear sola su carretera para poder regresar y ya no volver a la comunidad.

Eso es lo que se ha hecho, por eso es que treinta dirigentes de la comunidad y de las rondas campesinas atravesamos procesos legales diversos. Nos acusaron de secuestro, que habíamos secuestrado al presidente de una comunidad que estuvo confabulado con la empresa minera, que se había vendido, que había firmado un documento en beneficio de la empresa y por eso lo sacaron de la comunidad, lo sacaron del cargo. Le dijeron “¿quieres trabajar?”

Muy bien. Tienes la libertad, ándate a la mina, pero la comunidad es para los comuneros. Tú ya quieres ser minero, ándate para allá” y lo sacaron. Son ejemplos que se ponen muy fuertes en verdad. Para muchos son violaciones de los derechos humanos que en Perú es contra la ley. Pero, ¿cuál es la ley que le dice a la empresa que no abuse del derecho del comunero, del territorio comunal? No hay nada, los derechos humanos también a veces son muy flexibles.

Las rondas campesinas cumplen una función. Se nos dice que somos secuestradores, torturadores y más. Pero con eso se ha pacificado el país, hemos pacificado porque no permitimos la violencia de parte de las empresas mineras que contribuyen a infiltrar y a cambiar la identidad de la comunidad, cambiar la propia cultura, que ya te ponen una fiesta, te ponen el *reggaetón*, te ponen una discoteca, te cambian, te ponen los prostíbulos, le dan *coima*¹ a los mismos dirigentes, a las mismas autoridades comunales. Eso no lo permite la comunidad, no lo permiten las rondas campesinas.

Las rondas campesinas a nivel de Perú ahora están siendo más conocidas públicamente por la forma de actuar. Lo que practican es la justicia comunitaria. Quien les habla, ha atravesado 18 procesos judiciales; cinco hemos archivado y tenemos doce vigentes; uno está en la Corte Suprema. Somos tres ronderos los que estamos en la Corte Suprema en Lima. Están pidiendo 20 años de cárcel por haber secuestrado, según ellos, a unos empleados de la empresa minera que se metieron a capacitar a un colegio con un profesor. Por haberlo sacado de la escuela, por haberlo llamado a una asamblea, nos dijeron que lo habíamos secuestrado. Las rondas campesinas en Perú han sido muy discriminadas, acusándolas de terroristas, secuestradoras, de que maltratan y torturan a la gente, lo cual es falso. Para nosotros, la comunidad y la autonomía de la comunidad es el autogobierno.

El dirigente o el consejo directivo, no es más que el que cumple lo que la asamblea general de comuneros o ronderos decide al interior de una comunidad o a nivel provincial o distrital. Lo ponen como presidente para que lleve adelante los acuerdos de la asam-

1 Soborno [*Nota de los editores*].

blea y él no puede hacer nada sin que la asamblea lo sepa. Para nosotros la autonomía ha existido desde hace mucho tiempo, pero ahora, de acuerdo a la ley que nos otorga la autonomía, también nos da una habilitación que no se aplica de acuerdo a la norma de la ley de comunidades que tenemos en Perú. Eres autónoma pero hasta acá, de acá para acá la autoridad es la que manda, el gobierno es el que manda. Las comunidades campesinas en Perú son autónomas, dice la misma ley, son autónomas, pero para entregar el territorio de la comunidad ya no hay autonomía, lo entrega el mismo Ministerio de Energía y Minas. El cumplimiento de la ley de comunidades campesinas está fallando muchísimo y esperamos que cambie en este nuevo gobierno.

Las rondas campesinas tenemos una organización muy fuerte a nivel nacional. Se está trabajando por un verdadero autogobierno desde la visión de los pueblos, donde hablamos del mandar obedeciendo. Tú cumples lo que dice una asamblea, lo que dice el pueblo y no lo que dice el dirigente, no lo que firme el dirigente, no lo que mandan las leyes del Estado. Por eso se me acusó de terrorismo, porque dijeron que era una insurgencia reclamar el cumplimiento de la Ley de Rondas 17908; dijeron que estábamos incumpliendo una ley que había dado el gobierno de Alan García, que estábamos en contra del gobierno, del Estado peruano, que queremos crear otro Estado.

Lamentablemente no es así, nosotros teníamos nuestra propia autonomía basada en nuestras propias costumbres, los usos y costumbres que aplicamos desde los pueblos. Es la práctica de que todo el mundo trabaja, todo comunero tiene que dedicarse a trabajar, no queremos la ociosidad, no queremos tampoco que seamos de los que vamos a otro sitio, a otro lugar y nos olvidamos de la comunidad. Si la comunidad llama a alguien que no quiere regresar y pasan cinco años sin reportarse, pierden la condición y los derechos de comunero.

Ni la evangelización ha podido quitarnos la costumbre del pago a nuestra madre tierra, la Mama Pacha; vamos a hacer culto en las nacientes de las aguas y muchas veces se ha traficado con esto, se dice que es curanderismo, el brujo. Pero no, son los ancianos los que llevan el pago y practican esta costumbre, hacen

el pago a la naturaleza, a las nacientes de las aguas. Porque si tú no vives de ello no pasa nada, pero la madre naturaleza te da el recurso que es el agua y que es la vida para todos y si no la cuidas, no la proteges, ¿quién va a hacerlo? Por eso es que nosotros en la comunidad, nosotros en nuestra propia ley, en nuestro propio estatuto, hemos dicho que las zonas de nacientes de agua, los páramos, los bosques de neblina donde está la biodiversidad, donde hay plantas medicinales, animales, como el oso de anteojos, el tigrillo, son zonas protegidas o zonas de reserva.

Hemos propuesto un ordenamiento territorial ante el gobierno municipal y regional diseñado desde la misma comunidad, porque la comunidad conoce dónde están las nacientes de agua, dónde se debe proteger, dónde es la zona de agricultura, dónde es la zona para el pastoreo, y hemos declarado que todos los territorios de las comunidades de Ayabaca y de Huancabamba estén ocupadas por la misma comunidad. No hay razón para dar espacio a otra actividad como la minería. Es así que el gobierno local de la provincia de Ayabaca aceptó trabajar este ordenamiento, que venía desde la línea de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), pero lo aceptó en Ayabaca por la presión que ejercimos con una marcha de más de doce mil personas.

Para hacer una consulta vecinal, el gobierno local, el alcalde, no puede hacer lo que quiera; ahí hacen lo que dicen las comunidades. Pero tampoco son radicalmente exigentes, sólo les piden que cumplan con las normas, con lo que dice la Ley de Municipalidades. En Perú las consultas nacieron en Piura. La primera consulta se dio en esta región en 2004, la segunda consulta fue en 2007, también en Piura. Luego se pasó a Tacna y después a Arequipa y, de ahí, alguien hizo la propuesta y ya luego la lanzaron a nivel nacional y hoy es un triunfo para Perú tener una Ley de Consulta. Pero cuando vemos al interior y leemos los textos, tenemos muchos vacíos y nosotros como pueblos no estamos de acuerdo con todo eso.

A nivel nacional, como organización de las comunidades afectadas por la minería, decimos que para que las comunidades puedan ser parte de la democracia, tiene que haber una actividad minera que esté relacionada con la comunidad, tiene que haber normas estrictas que cumplan con el medio ambiente, que cumplan con el

derecho territorial. ¿Qué es lo que vas a hacer? Vas a trabajar una zonificación económica y ecológica (ahí hay también una trampa). Pero, ¿qué te vale más?, ¿la propia biodiversidad de tu propia comunidad, de tu propia tierra, donde valoras tu propia agricultura, tu propio modo de vida, y que tienes que ponerle un valor especial al recurso hídrico del agua y el aire? Y con ese parámetro no va a tener cabida la minería, por más que digan que no va a contaminar el aire; ¿cuánto le va a costar para que no haga eso? No van a poder lograr cumplir con esto. No encontramos una solución para esto, un Estado o un gobierno que aplique un verdadero nacionalismo o el autogobierno (como le llamamos nosotros) y que haga cumplir esta norma. Si eso existiera, no habría minería en América Latina y quizás en Perú y quizás en México tampoco. Porque el valor del agua, el valor del medio ambiente, el valor de la tierra, el valor del bosque, si nosotros lo comparamos con el valor que va a obtener la minería, no le sale ni ganancia; entonces no va a poder invertir, no va a querer invertir en esto. Lamentablemente no lo podemos conseguir si no trabajamos en una propuesta de unidad y la unidad es el resurgimiento de los movimientos de los pueblos, de las comunidades trabajando en una línea conjunta. Por eso, la propuesta desde Conacami es crear una red de comunicación e intercambio y hacer quizás una América de unidad. A pesar de que somos diferentes, eso es lo que nos separa, que somos diferentes: tú eres quechua, yo soy aymara y ya no podemos unirnos. Si el enemigo que tenemos a nivel del mundo es uno solo, el poder económico neoliberal; si nosotros no luchamos contra ese enemigo y si no luchamos para unirnos y tener una propuesta alternativa de desarrollo comunitario, siempre nos van a imponer sus decisiones. Incluso los que estudian en los grandes países, que los mandan especializados, como Toledo en Perú, un indio con cara de indio pero con el corazón de un neoliberal, que dañó al país y lo metió más con las concesiones mineras y los conflictos sociales, que son más de 134 conflictos, producto de estos gobiernos elegidos por nosotros. Hoy está la gran duda sobre el nacionalismo de Ollanta Humala. Porque el discurso es una cosa y la práctica es otra, y nosotros desde las comunidades, la práctica la tenemos, lo que nos falta es tener poder sobre los gobiernos.

DE LAS FINCAS A LOS NUEVOS CENTROS: LA REFORMULACIÓN DE LA ESTRATEGIA TERRITORIAL DEL MOVIMIENTO ZAPATISTA

*Alejandro Cerda García**

A principios del mes de agosto de 2003, el movimiento zapatista anunció la creación de los Caracoles y de las Juntas de Buen Gobierno, como forma de reorganizarse territorialmente y de retomar el camino iniciado durante los meses posteriores al levantamiento de 1994, al formar municipios autónomos a lo largo y ancho de su zona de influencia en el estado de Chiapas.

Durante los años transcurridos a partir de estos hechos se ha hablado recurrentemente de la redistribución en la tenencia de la tierra que se suscitó a partir del levantamiento armado, dando lugar a interpretaciones encontradas sobre la cantidad y dimensiones de las tierras recuperadas desde quienes señalan que se trató de un acto arbitrario por el que el EZLN se apropió de pequeñas propiedades cuya calidad y dimensiones no les permitirían ser ubicadas como “afectables” según el Artículo 27 constitucional (Villafuerte, 1999). Otras investigaciones señalan que las tierras recuperadas a partir del levantamiento de 1994, constituyeron una forma de hacer efectivo y de “rematar” el reparto agrario inconcluso iniciado durante el periodo posrevolucionario (Van der Haar, 2001; Núñez, 2011; Cerda, 2011).

La noción de territorio autónomo que el zapatismo está proponiendo incluye tanto la tenencia de la tierra –contando con la integridad de sus recursos naturales así como de sus contenidos simbólicos–, como el autogobierno que posee jurisdicción sobre dicho ámbito territorial en el que toma decisiones, define los asuntos públicos y dirime conflictos a partir de sus propios mecanismos

* Médico mexicano, doctor en Antropología, profesor-investigador de la UAM –Xochimilco.

de ejercicio de la justicia. Un planteamiento que abarca, asimismo, la jurisdicción de las instancias zapatistas de gobierno para resolver conflictos que se desenvuelven fuera del territorio autónomo.

Sin embargo, sabemos menos de lo que ha pasado en esas tierras recuperadas a partir de 1994. La conformación de nuevos poblados zapatistas, o de nuevos centros de población si se toma el lenguaje instalado en muchas regiones rurales del país a partir del accionar de la Secretaría de la Reforma Agraria, constituye un eje fundamental para comprender no sólo el destino que han tenido estas tierras, sino las particularidades y las perspectivas de la estrategia zapatista a casi dos décadas de su aparición pública, así como la conflictividad social que actualmente prevalece en torno a dichos predios tomados por el zapatismo.

Para brindar algunos elementos que nos ayuden a reflexionar sobre lo sucedido en las tierras recuperadas, describo a continuación algunas características de la situación previa a 1994 y de la conformación posterior de nuevos centros de población en las inmediaciones del Ejido Morelia, formando parte del Municipio Autónomo 17 de noviembre, perteneciente al Caracol de Morelia, región que forma parte del Municipio oficial de Altamirano, Chiapas. A partir de ello, en una segunda parte de este texto, analizo algunas de las implicaciones que tiene la conformación de estos nuevos poblados en términos del proyecto zapatista, de las formas de confrontar la migración forzada por condiciones de pobreza extrema y de las potencialidades de esta estrategia como modo de poner en práctica una forma de reconocimiento de la autonomía indígena en México.

A partir de lo anterior, argumento que el reconocimiento de las autonomías indígenas en México continúa siendo una demanda ignorada y socavada de manera constante por el Estado mexicano, el cual adopta un discurso “neoindigenista” con el que vacía de sentido y refuncionaliza la demanda de reformulación de la relación étnico-nacional, misma que históricamente se ha conformado como un eje fundamental de las reivindicaciones indígenas en el país. Más que en un cambio legal o de una política pública específica, sigue siendo necesario avanzar en la construcción y

el fortalecimiento de los movimientos indígenas críticos al actual proyecto neoliberal dominante.

Para comprender los cambios en la tenencia de la tierra que tienen lugar a partir del levantamiento zapatista en 1994, es necesario mencionar, sin dejar de reconocer la heterogeneidad de procesos en distintas regiones del estado de Chiapas, que muchas de estas regiones tienen sus antecedentes en el régimen de apropiación de extensas cantidades de tierras bajo el sistema de fincas, el cual permitía la acumulación mediante el trabajo de los indígenas según distintas modalidades de trabajo obligado entre las que se encuentran el acasillamiento y el baldío (García de León, 2002; Reyes Ramos, 2002).

En la región Altos del estado de Chiapas, específicamente en lo que corresponde a los municipios oficiales de Altamirano y Las Margaritas, en cuya demarcación vendría a conformarse el Caracol de Morelia mediante los municipios autónomos que lo componen, las tierras fueron concentradas a través de fincas pertenecientes a la “familia chiapaneca”, especialmente las pertenecientes a la familia de los Castellanos (García de León, 2002).

Si tomamos, por ejemplo, la situación de las tierras en las intermediaciones del Ejido Morelia, en la cañada que se ubica a partir del asentamiento de este ejido y que conduce hasta el Río Chakal Ja, mismas que hoy en día forman parte del Municipio Autónomo 17 de Noviembre en el Caracol de Morelia, encontramos que éstas pertenecieron a tres pequeños propietarios y a una finca de José Castellanos. A partir del levantamiento de 1994, estos propietarios particulares abandonaron sus predios, los cuales fueron recuperados por los zapatistas. En el predio más cercano al Ejido Morelia, a unos dos o tres kilómetros, cuya dueña era conocida localmente como Doña Rosa,¹ se ubicaba una casa que fue destrui-

1 Aunque han habido esfuerzos muy importantes para delimitar con exactitud a quiénes pertenecieron estas fincas y quiénes eran sus propietarios en el momento del levantamiento de 1994, resulta complicado contar con información más precisa ya que los terratenientes de la región pusieron en práctica diversas estrategias para evitar que se verificara el mandato constitucional del reparto agrario. Uno de los procedimientos más utilizados fue, justamen-

da cuando se tomó el predio y de la cual el único rastro que queda son tres palmeras que se distinguen a simple vista en relación a la flora regional. Desde este lugar –en el que además se encuentra un importante yacimiento de agua que el día de hoy sirve para abastecer a varias localidades– es posible tener un amplio panorama del largo de la cañada y observar el nuevo centro de población Emiliano Zapata.

Ahí están instaladas la oficina del Consejo Municipal del Municipio Autónomo 17 de Noviembre y el “semillero”, nombre coloquial que se da a la Escuela Autónoma de Nivel Superior a la que asisten jóvenes que ya han concluido su primaria y que provienen de las distintas comunidades que conforman el Municipio Autónomo. En este predio, que ahora está al servicio del Municipio Autónomo, se encuentra un auditorio, una tienda colectiva, una caseta de transmisión radiofónica, una biblioteca, una sala de cómputo, dormitorios, comedor, cocina, cancha de fútbol y básquetbol. Todo ello comprendido en un predio de alrededor de 5 hectáreas antes conocido como Bellavista, debido al hecho de que desde uno de sus extremos puede obtenerse una magnífica vista de la cañada que ahí se inicia.

Desde este mirador, puede observarse también el nuevo poblado Emiliano Zapata. Se conformó hace alrededor de siete años. Las familias que decidieron conformar el asentamiento se involucran en los trabajos necesarios para llevar agua a los hogares, instalar la red de distribución, traer la energía eléctrica para cada hogar, además de proveer de algún tipo de alumbrado público básico. La tierra permanece como propiedad colectiva, de modo que los distintos integrantes pueden elegir el predio en el que harán su milpa. También hubo que construir el templo mediante el trabajo voluntario. El cafetal, antes perteneciente al propietario, que requiere un tipo de arbolado especial y de ciertas condiciones climáticas, es cultivado colectivamente y las ganancias que produce se utilizan para el equipamiento del nuevo centro.

.....
te, hacerlas aparecer bajo el nombre de parientes o de otras personas que operaban a su servicio (Cerda, 2011).

Una situación similar se vive en el Predio Siete de Enero, cuyos integrantes en su mayoría son migrantes de una antigua comunidad llamada Cárdenas; asimismo, por quienes conforman actualmente el nuevo poblado Ocho de Marzo, ubicado en el predio que perteneciera a don Pepe Castellanos, quien se trasladaba al mismo en su avioneta particular.

La concentración de las tierras en miembros de la familia Castellanos y sus colaboradores, así como el abandono de los predios a partir de 1994, son rasgos que también pueden observarse en una cañada que, ubicada al sur de la Cañada del Ejido Morelia, corre paralelamente a ésta y es conocida como la región Chiptik. En este caso, el predio recuperado de mayor extensión se encuentra en las inmediaciones de la rancharía El Nantze, el cual, tras haber quedado bajo el dominio zapatista, hoy en día está siendo disputado por habitantes de dicha rancharía que cuentan con el aval del gobierno del estado de Chiapas y que militan en la Organización Regional de Cafecultores de Ocosingo (ORCAO).²

La conformación de estos nuevos poblados, además de proveer un lugar para instalar la vivienda y el solar, permite acceder a tierras cultivables. La diferencia no es menor si se considera que en una pequeña propiedad que antes de 1994 pertenecía a una sola persona, hoy en día se instalan los nuevos poblados que albergan a entre 50 y 100 familias, lo cual significa que, en promedio, en estos centros pueden vivir entre 250 y 500 personas.

En contraste, los nuevos poblados se encuentran instalados en tierras que tienen planadas, con mayor acceso a ríos o arroyos, en las que existen mejores posibilidades de hacer milpa, de instalar cafetales, de hacer rotación de cultivos o de los lugares donde se hace la milpa de un año a otro. Esta diferencia se deriva de que las dotaciones ejidales eran definidas verticalmente por la autoridad agraria la cual, al coludirse con los terratenientes, mantenía en sus manos las mejores tierras, mientras que las dotaciones ejidales se

2 Véase, entre otras referencias: “Denuncia asaltos y despojos de la perredista ORCAO en ejido de Chiapas”, en *La Jornada*, 20 de marzo de 2009, <http://www.jornada.unam.mx/2009/03/20/politica/020n2pol>. Consultado el 14 de enero de 2013 [*Nota de los editores*].

hacían en “terrenos nacionales”, es decir, en terrenos que no eran propiedad privada por ser inaccesibles o poco útiles para los cultivos. Los nuevos centros se instalan en lugares más accesibles y con mejores condiciones de cultivo, en las tierras que históricamente habían permanecido en manos de terratenientes.

Quiénes conforman el nuevo centro son “no derechoeros”, es decir, no tienen un derecho a la tierra avalado por el documento legal, otorgado en su momento por la Reforma Agraria a aquellos beneficiados por un decreto presidencial que creaba su respectivo ejido a partir de su solicitud colectiva. Los hijos y nietos de estos ejidatarios “derecheros” (sin tomar en cuenta que la abolición del reparto agrario en 1992 dejó pendientes o inconclusas múltiples solicitudes en la región) ya no tienen acceso a la tierra. Ejemplo de lo anterior es la forma en que, finalmente, los actuales habitantes del Ejido Morelia resolvieron esta problemática: a través del Procede han parcelado su ejido, antes propiedad social. Como los jóvenes del ejido ya eran muchos, se les asignó un pedazo de tierra, también fraccionado. Se trata de tierras cerriles en las que el cultivo resulta muy difícil. Ahora mismo se observan sembradíos de frijol agostero o carizalillo. Los jóvenes, al recibir la posesión de estos predios, optaron por la venta clandestina de madera, ya que la calidad de la tierra no da otras posibilidades de obtención de recursos.

En los nuevos centros también se tiene la oportunidad de experimentar con nuevos cultivos, como es el caso del tomate. El cultivo colectivo de este vegetal permite obtener un mayor margen de ganancia, al tiempo que hace más evidentes para la población local los beneficios de contar con estos nuevos centros de población. Sin embargo, estas nuevas formas de producción y los productos derivados de este tipo de cultivo experimental, encuentra sus límites en las condiciones de crisis del campo mexicano, en tanto tienen que ser comercializados en condiciones sumamente desfavorables para los productores, quienes a su vez, requieren pagar altos costos por productos que no pueden producir con su propio trabajo como los detergentes, el azúcar, las medicinas, la ropa o el calzado.

Aunque a simple vista un asentamiento ejidal y un nuevo poblado tendrían pocas diferencias, tal vez la más significativa se-

ría que los primeros cuentan con construcciones más antiguas. Es posible reflexionar sobre: ¿cuáles son las implicaciones de la instalación de estos nuevos poblados? En primer término, la instalación de estos centros devela una serie de falacias sobre las cuales se pretende sustentar el discurso y la política agraria del Estado mexicano. En el marco de la instalación de las Juntas de Buen Gobierno y de los Municipios Autónomos, los nuevos centros de población zapatistas son una forma de concretar las aspiraciones del movimiento, de verificar “de facto” aquello por lo que se lucha. Sin pretender idealizarlos, estos poblados de reciente creación muestran las falsedades implícitas en la reforma del Artículo 27 constitucional en 1992, en la que se afirmaba que ya se había concluido el reparto agrario, que ya no existían tierras en condiciones de ser afectadas según los parámetros que la misma ley fijaba y que no habría otra forma de hacer rentable el campo más que crear las condiciones para que la propiedad social ejidal pasara a ser individual, de modo que cada ejidatario pudiera venderla o atraer la inversión privada a su parcela.

En contraposición, los nuevos centros se conforman a partir de la recuperación de tierras que fueron abandonadas tras el levantamiento, dado que sus propietarios eran conscientes de que cumplían las condiciones para ser expropiadas, existiendo el reconocimiento implícito de esta condición por parte de las autoridades gubernamentales al pagar su costo a través de fideicomisos creados *ad hoc*. Por esta misma razón, no podía sostenerse que para 1992 ya no había tierras susceptibles de ser afectadas, ni tampoco que ya hubiese concluido el reparto agrario, ni que la Secretaría creada en el periodo posrevolucionario para tal efecto hubiese finiquitado su tarea.

Además, los nuevos centros de población muestran la viabilidad de la propiedad social, forma de organización que es retomada como un elemento central para el fortalecimiento del tejido social y para reforzar el proyecto político de autonomía pluriétnica. Simultáneamente, en las tierras recuperadas se instalan milpas o cafetales que se trabajan de manera colectiva y cuyos beneficios se utilizan para el equipamiento de los nuevos centros o para otras necesidades definidas colectivamente. Todo esto como una

alternativa común para hacer producir la tierra y mejorar las condiciones de vida, situaciones que nos muestran que la propiedad individual y la privatización de la tierra no son ni la única, ni la alternativa preferible para el mejoramiento de las condiciones de vida de la población rural indígena.

Es en este sentido que puede afirmarse que la existencia misma de los nuevos centros de población zapatista, además de la forma en que operan de manera cotidiana, pone en evidencia las falacias del discurso gubernamental en el tema agrario, así como la actual política fragmentadora y privatizadora de la propiedad social ejidal, modelo dominante funcional a la acumulación del capital.

En este mismo sentido, resulta paradójico que el propio Estado mexicano que decretó la abolición del reparto agrario en 1992, así como las organizaciones campesinas oficialistas que secundaron esta orientación y que históricamente protegieron, o al menos nunca cuestionaron, la propiedad privada que excedía las dimensiones fijadas por la misma Constitución, hoy en día instrumenten distintas acciones, en las que queda manifiesta la alianza entre organizaciones oficialistas, aparato estatal y grupos paramilitares, para apropiarse de las tierras recuperadas en 1994 por el zapatismo.

No es casual que estos nuevos centros de población instalados en las tierras recuperadas sean precisamente una de las estrategias zapatistas más atacadas tanto por el Estado mexicano, como por los grupos paramilitares u organizaciones oficialistas. La carencia de documentación legal oficial que avale la propiedad de las tierras recuperadas, ya sea mediante la expedición de escrituras o del pago a través de los fideicomisos, o bien a partir de los intentos de reapropiación de las tierras por medio de la puesta en práctica de procesos judiciales manipulados, es aprovechada por las organizaciones oficialistas para intentar estrategias de despojo de tierras al zapatismo. Al mismo tiempo, el Estado se vale de ello para intentar contrarrestar a un movimiento que mantiene su posición crítica al proyecto neoliberal dominante y que cuenta con reconocimiento internacional.

A la vez, la instalación de estos nuevos centros de población zapatista constituye una forma de enfrentar, contrarrestar y tratar de detener la migración masiva de jóvenes que se está provocando

con mayor intensidad en distintas regiones del país, brindando espacio para la vivienda de las nuevas familias, garantizando su acceso a tierras cultivables y por lo tanto, contribuyendo al mejoramiento de las condiciones básicas de vida.

Sin embargo, es necesario reconocer los límites que esta forma de reorganización social y de acceso a los recursos naturales, especialmente a la tierra como ámbito central para la producción, enfrenta al vincularse, como resulta imprescindible, al modelo económico orientado al libre mercado y a la acumulación del capital que se ha instaurado en México y que hoy en día organiza la economía internacional. Como es obvio, estos nuevos centros zapatistas también afrontan y sufren las consecuencias de la crisis de la economía mexicana, que se hace aun más patente en el campo, así como el bajo precio que se otorga a los productos del campo, exacerbado por el deterioro del poder adquisitivo que se comparte con el país en su conjunto.

Lejos de ser un modelo infalible, los nuevos centros de población zapatista también enfrentan conflictos y contradicciones al interior de su estructura organizativa, como son la competencia por la atracción de recursos provenientes de la solidaridad internacional, el acuerdo sobre los límites de tierras que quedarán finalmente asignadas a cada uno de ellos, además de los conflictos y dificultades organizativas propias de cualquier proceso de este tipo.

Asimismo, la instalación de estos nuevos centros zapatistas como parte de la demanda autonómica indígena que se ha materializado en la instalación de facto de instancias de autogobierno que ejercen jurisdicción sobre territorios autónomos de composición pluriétnica, refuerza la viabilidad que tendría el reconocimiento de la autonomía indígena en México. Por la vía de los hechos se muestra la posibilidad de que el reconocimiento de la autonomía indígena en México podría convertirse en una ruta útil y eficiente para mejorar las condiciones básicas de existencia y para crear condiciones que garanticen el “derecho a no migrar”, evitando y combatiendo el despojo de las trasnacionales al crear condiciones de poder y de organización social adversas –como ha sucedido en otros lugares– que seguramente se opondrían o serían totalmente desfavorables a la instalación de una trasnacio-

nal minera o petrolera, a la recolección de códigos genéticos y a la producción de maíz transgénico, situaciones que ya han sido documentadas en México y en otros países latinoamericanos y que serían rápidamente rechazadas o contrarrestadas por las comunidades.

En medio de un preocupante contexto mexicano de profundización del modelo económico neoliberal, de exclusión de las demandas indígenas de la arena pública nacional, de la actual carrera presidencial, del impulso del autoritarismo estatal favorecido por una violencia creciente propiciada por la misma acción estatal y de criminalización de los movimientos sociales, resulta útil considerar la vigencia de la demanda de autonomía indígena que el zapatismo ha puesto en práctica a partir de estos nuevos centros de población. En el marco de los Caracoles y los municipios autónomos, muestra su viabilidad para mejorar las condiciones de vida, propiciar el fortalecimiento del tejido social mediante la producción colectiva, constituyendo una alternativa contra la migración forzada por el empobrecimiento masivo. Ante la sordera estatal recurrente y dominante frente a este tipo de iniciativas que prima en el planeta, queda la tarea a las posibilidades de movilización social.

Siguiendo a Rivera Cusicanqui (1990), la lucha zapatista por la autonomía es una forma de avanzar por la vía de los hechos en la descolonización de un Estado mexicano que sigue teniendo como punto de partida una visión prejuiciosa que subordina a los indígenas y que se sustenta en la continuidad de una relación prebendal mediante el otorgamiento de programas sociales asistenciales y paliativos que garantizan el control político electoral y corporativo.

BIBLIOGRAFÍA

- Cerda García, Alejandro, 2011, *Imaginando zapatista. Multiculturalidad y autonomía indígena en Chiapas*, UAM-Xochimilco-Miguel Ángel Porrúa, México.
- García de León, Antonio, 2002, *Fronteras interiores. Chipas: una modernidad particular*, Océano, México.

- Núñez, Violeta, 2004, *Por la tierra en Chiapas. El corazón no se vende*, Plaza y Valdés, México.
- _____, 2011, *Territorios indígenas: una historia permanente de despojos*, Plaza y Valdés, México.
- Reyes Ramos, María Eugenia, 2002, *Conflicto agrario en Chiapas: 1934-1964*, UAM-CECA-Chiapas, México.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, 1990, “El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia”, en *Temas Sociales*, núm. 11.
- Van der Haar, Gemma, 2001, *Gaining Ground. Land Reform and the Constitution of Community in the Tojolabal Highlands of Chiapas*, FLACSO-Clacs-U. Utrech, México y Holanda.
- Villafuerte, Daniel, 1999, *La tierra en Chiapas, viejos problemas nuevos*, Plaza y Valdés, México.

DE LUCHAS AUTONÓMICAS Y EPISTÉMICAS EN TIEMPOS DE CRISIS Y GUERRAS MÚLTIPLES

*Xóchitl Leyva Solano**

INTRO

En estos tiempos aciagos de múltiples crisis del sistema mundo y del proyecto civilizatorio, resulta estratégico el hacer *sentipensado* para construir alternativas lo más glocales y radicales¹ posibles. Por ello, pienso que es urgente seguir construyendo diálogos, análisis y reflexiones entre los dirigentes de los movimientos indígenas y los académicos críticos y comprometidos con ellos y, de esta manera, contribuir a la construcción de puentes entre las luchas y resistencias sucedidas en los Andes y Mesoamérica. De hecho, este libro lo concibo antes que nada como “un momento [parte] de la lucha misma” (véase JRA, 2011: 10). Luchas que en diferentes partes del planeta Tierra² buscan impulsar transformaciones radi-

* Trabajadora del campo de las ciencias sociales adscrita al CIESAS Sureste. Activista y miembro del CIDECi Las Casas/UNTIERRA Chiapas, así como de colectivos y redes anticapitalistas que luchan por la justicia social/cognitiva, la descolonización y la vida digna, justa y plena para todxs. Ver esfuerzos colectivos a los que Leyva pertenece, en los sitios *web*: RETOS y SVI www.encuentroredtoschiapas.jkopkutik.org, (RACCACH <http://jkopkutik.org/sjal-elkibeltik>), (PVIFS http://sureste.ciesas.edu.mx/Investigacion/Proyectos%20especiales/Proyectos/PVIFS/pagina_principal.html).

1 Radical: palabra formada a partir del latín *radix*, *radicem* “raíz”. Se refiere a aquello que pertenece a la raíz, que tiende a ella. Llamo “alternativas radicales” a aquellas que develan la raíz de los problemas sociales y desde ahí, buscan arrancar el mal “de raíz”.

2 Esfuerzos con similares objetivos pueden encontrarse en Cuba en los Encuentros llamados Paradigmas Emancipatorios; en Perú en los Encuentros que organiza el Programa de Democracia y Transformación Global; en Chiapas en los Seminarios Internacionales celebrados en el CIDECi Las Casas/ UNTIERRA Chiapas y, en los Encuentros Internacionales organizados por la RETOS.

cales para la construcción de alternativas al actual sistema mundo moderno colonial patriarcal capitalista.

Existe a estas alturas cierto consenso en los debates políticos y académicos respecto a que las autonomías en el planeta Tierra han sido y son de muy diversa naturaleza, forma, dimensión y alcance. Al respecto los miembros del colectivo jóvenes en resistencia alternativa (JRA), desde sus luchas y en diálogo con analistas políticos de América Latina, nos proponen (re)pensar el quehacer autonómico desde cuatro diferentes ángulos:

- a) la autonomía como forma de hacer política;
- b) la autonomía como diversidad, potencia y posibilidad;
- c) la autonomía como prefiguración y,
- d) la autonomía como horizonte emancipatorio.

Desde ahí conciben a la *autonomía indígena*³ como una de las tres grandes corrientes o fuerzas históricas que vienen construyendo las autonomías (nótese el uso del plural). Las otras dos grandes corrientes o fuerzas históricas –señalan– han sido el marxismo y el anarquismo (JRA, 2011). A lo que agregó una cuarta corriente que ha construido de manera teórico-práctica el quehacer autonómico: los feminismos (sobre todo, pero no únicamente, los autonomistas y los comunitaristas). Menciono los feminismos explícitamente para evitar dejarlos contenidos dentro de las otras fuerzas de las cuales sin duda beben y contribuyen a formar. Los separo y visibilizo porque creo que al no darles un lugar propio, se corre

3 Publicaciones recientes sobre la autonomía indígena, están en los tomos I y II producto de las I y II Jornadas Andino Mesoamericanas (Escárzaga y Gutiérrez, 2005; Gutiérrez y Escárzaga; 2006) así como en Dávalos (2005), Leyva, Burguete y Speed (2008), González, Burguete y Ortiz (2010), Betancur (2011), Gasparello y Quintana (2009), Baronet, Mora y Stahler-Sholk (2011). Desde la perspectiva del discurso, las utopías y los liderazgos indígenas en América Latina, véase Caudillo (2005, 2011). Para pensar las autonomías en un marco más amplio, en el de los movimientos sociales en América Latina, ya he mencionado JRA (2011); agrego Waterman (2006), Martínez (2008), Zibechi (2008), Hoetmer (2009), Daza, Hoetmer y Vargas (2011), Ceja y Cázarez (2011).

el riesgo de restarles valor o incluso de contribuir a su invisibilización, negación, exclusión y/o discriminación.

SOLI

Este texto se sostiene sobre dos ideas y agrega al debate un quinto ángulo para (re)pensar el (que)hacer autonómico. La primera idea es la siguiente: creo que es importante no sólo hablar a secas y en singular de “la autonomía” porque, sin quererlo, parece que con ello podemos, en ciertos contextos y momentos, reproducir el singular monoversal característico de muchos pensamientos dominantes que tienden a hegemonizar e invisibilizar a otros. Incluso creo que hay que detenerse a pensar en la diversidad de gramáticas autonómicas y en sus implicaciones teórico-político-ético-epistémicas. Para sustentar esta idea véase la forma diversa en que las personas, las organizaciones y las instituciones nombran lo autonómico en sus vidas, en su luchas, en sus libros y en sus documentos de trabajo. Usan los siguientes términos: regímenes autonómicos, gobiernos autonómicos, luchas autonómicas, demandas autonómicas, derechos autonómicos, arreglos autonómicos, reconocimientos legales de la autonomía, acuerdos autonómicos, ordenamientos autonómicos, estrategias autonómicas, (que)hacer autonómico y ejercicios autonómicos. Términos que enfocan o bien la dimensión jurídica, o bien la contestataria, o bien la cotidiana de la construcción autonómica.

En este texto me centro sobre todo en las *luchas autonómicas* que dan jóvenes, mujeres y profesionistas miembros de los pueblos originarios organizados y en pie de lucha. Para hacerlo retomo sus propias producciones audiovisuales y el contexto y sentido de sus luchas políticas. Esto me lleva a la segunda idea: dichas luchas se dan hoy tanto en los intersticios como en las fisuras y en las grietas del sistema, así como en el corazón de las múltiples guerras y crisis en curso. Siendo así, invito, como quinto ángulo, a visibilizar la dimensión epistémica-ético-política de las luchas autonómicas. Ello nos obliga a detenernos y a reflexionar sobre las *violencias epistémicas* y los

*racismos epistémicos*⁴ vigentes, que son parte estructural de la modernidad/colonialidad y del proceso civilizatorio occidental patriarcal capitalista que nos ha tocado vivir y contra el cual muchas y muchos luchamos de diferentes modos y desde diferentes trincheras.

Las violencias y racismos epistémicos tienen su otra cara: el de las *resistencias epistémicas* y las *rebeliones epistémicas* evidentes hoy en un sinfín de *luchas epistémicas*, es decir, de luchas que atacan elementos del corazón y de la lógica dominante del cómo “se debe producir conocimiento”, del para qué y para quién “producirlo” dentro y fuera de las ciencias sociales. Las luchas epistémicas son un hacer *sentipensado* contestatario a la forma de conocer dominante que rige hoy nuestras vidas y que tiene en la cúspide a la ciencia y abajo, subordinado, desacreditado, al sentido común; que tiene en la cúspide a los “expertos” (léase científicos, científicos sociales) y en la base a la gente llamada “común y corriente” (reducida a “inexperta”).

¿Cómo, dónde y quiénes enarbolan las luchas epistémicas-ético-políticas?, ¿cómo es que éstas forman parte de luchas autonómicas mayores?, ¿cómo es que podemos entrar en estos asuntos mal llamados “teóricos” desde la videoautorrepresentación de los jóvenes indígenas mayas en pie de lucha?, ¿qué tienen que ver ellas con las múltiples crisis y guerras por las que estamos pasando?, ¿será que contribuyendo a visibilizar dichas luchas podemos aportar elementos para construir entre todas y todos posibles vías de solución a problemas de exclusión, discriminación, odios, controles, tutelajes, resentimientos, paternalismos y jerarquías presentes en las relaciones sociales, en las relaciones entre humanos en diferentes partes del planeta Tierra?

SOLOS: LOS ZAPATISTAS, SUJETOS EN PIE DE LUCHA EN EL CAMPO DE LO EPISTÉMICO DESDE SU AUTONOMÍA SIN PERMISO

4 Para acercarse en clave académica a los términos *violencia epistémica* y *racismo epistémico*, se puede consultar Chukwudi (2008) y Grosfogel (2011).

Para explicar mejor las luchas epistémicas y autonómicas haré referencia brevemente a algunas de ellas y a sus contextos de guerras descarnadas y desgarradoras de las que surgen.

Conocemos mucho de la autonomía zapatista, de sus proyectos de educación y salud autónoma, de sus formas de gobernarse a través de los municipios autónomos y de su forma de gobierno regional y traslocal llamada Juntas de Buen Gobierno. Conocemos menos de las formas en que los zapatistas, en un contexto de guerra contrainsurgente o –como ellos mismos le llamaron en 1999–de guerra total,⁵ han puesto en juego muchas estrategias para regular los modos en que se lleva a cabo la investigación social en su territorio. Qué se estudia, qué no, cómo operativizar el estudio autorizado en el territorio autónomo y qué involucramiento tienen las bases y las dirigencias, es un asunto de gran envergadura para los zapatistas. Su mensaje me parece claro y contundente: no decide más el investigador desde su escritorio cuándo, dónde y cómo “estudiarles”. Tan contundente es su proceder, que más de una investigación ha sido rechazada con un “no gracias”, o bien ha recibido un “ahora no tenemos tiempo” o un “regrese usted en un mes pues aún lo estamos pensando”. Como ya Mariana Mora (2011) lo ha señalado, esto es parte de la construcción de la autonomía zapatista y, como yo misma lo he apuntado, es parte de sus luchas contra la colonialidad del saber, del poder y del ser (Leyva, 2011). Colonialidad del saber que se abroga el derecho de definir –de acuerdo a las urgencias y necesidades del investigador– temas, métodos, tiempos y lugares para la investigación. Pero, ¿qué más hacen los zapatistas, en la dimensión epistémica de sus luchas autonómicas?

Pues nada más y nada menos que tomar en sus manos el contarnos, con su propia voz, sus historias y sus urgencias mediante su videoproducción, sus radios comunitarias, sus murales, sus ar-

5 Al describir las características de la guerra total, en el momento más álgido del ataque al EZLN y a la sociedad civil organizada, el Subcomandante Insurgente Marcos (1999) señala que ésta hoy puede darse en cualquier lado, momento o circunstancia (o sea, es versátil) y no es sólo militar sino que se da en lo económico, lo diplomático, lo político y lo comunicativo.

tesanías y de los comunicados escritos por las autoridades de las Juntas de Buen Gobierno. Los zapatistas se sirven de los medios de la modernidad, se los apropian y los resignifican. Me detengo solamente en su videoautorrepresentación para contribuir a visibilizar una parte de la dimensión epistémico-ético-política de su lucha y, para señalar, cómo es que ésta fue cocinada al calor de la guerra.

En febrero de 1998 se realizó, en territorio autónomo, el primer taller de capacitación en video para los jóvenes zapatistas. El interés por las cámaras nació del encuentro de dos mundos diversos a su interior (el zapatista y el solidario)⁶ y en el momento más álgido de la guerra contrainsurgente que buscaba acabar por todas las vías (militar, psicológica, mediática y política) con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). De hecho, el primer taller se sucedió a dos meses de que paramilitares de Chenalhó masacraran en Acteal a diecinueve mujeres, catorce niñas, cuatro niños, ocho hombres y cuatro no nacidos, al tiempo que el gobierno priísta ejecutaba, con lujo de violencia, el desmantelamiento de varios municipios autónomos zapatistas, expulsaba a más de cien extranjeros y perseguía lo mismo a defensores de derechos humanos que a miembros de la diócesis de San Cristóbal y de las Organizaciones no Gubernamentales (ONG) simpatizantes con las demandas políticas del zapatismo.⁷ A la par, el gobierno de Chiapas retomaba la iniciativa de decretar la creación de nuevos municipios con la supuesta finalidad de “distender y pacificar el estado”. En la práctica, dicha remunicipalización trataba de socavar a los municipios autónomos zapatistas.⁸ Desde éstos, en septiembre de 1997 salieron 1,111 zapatistas, quienes marcha-

6 En su texto publicado en 2006, la documentalista Alexandra Halkin narra y reflexiona sobre cómo se dio este proceso del que ella misma fue promotora, fundadora y coordinadora.

7 Ver Global Exchange, CIEPAC y CENCOS (2000: 129). Los investigadores activistas Onécimo Hidalgo y Gustavo Castro (en 1999) afirmaban que, en noviembre de 1998, existían 21 159 desplazados, lo que equivalía a 4 063 familias indígenas, en su mayoría procedente de Los Altos (citado en Leyva y Castillo, 2012: 11).

8 Véase al respecto el texto de Leyva y Burguete (2007).

ron hasta la ciudad de México para exigir el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés firmados entre el gobierno mexicano y el EZLN en febrero de 1996. Acuerdos que en la materia que nos interesa estipulaban:

A fin de propiciar un diálogo intercultural desde el nivel comunitario hasta el nacional, que permita una nueva y positiva relación entre los pueblos indígenas, y entre éstos y el resto de la sociedad, es indispensable dotar a estos pueblos de sus propios medios de comunicación, los cuales son también clave para el desarrollo de sus culturas. Por tanto, se propondrá a las instancias nacionales respectivas, la elaboración de una nueva ley de comunicación que permita a los pueblos indígenas adquirir, operar y administrar sus propios medios de comunicación (Ce Ácatl, 1996: 45).

Ante el incumplimiento de los Acuerdos por parte del gobierno, los propios zapatistas echaron a andar varios de sus aspectos centrales (entre ellos, éste de tomar los medios en sus manos), durante lo que los organismos no gubernamentales llamaron “el periodo violento más largo desde el inicio del conflicto”, refiriéndose al periodo de enero a junio de 1998. De acuerdo con los estudios de dichos organismos, de los 72 570 efectivos del ejército que estaban destacados en Chiapas, 37 150 se encontraban en la selva,⁹ región en la que se llevaron a cabo los primeros talleres de video. Bajo estas circunstancias es que podemos afirmar que el video “controlado”¹⁰ por los zapatistas no fue sólo un medio, un instrumento o una herramienta. Dada la coyuntura, fue un arma de lucha, un arma de denuncia, un arma de defensa de su vida a más de sus derechos. Así nos dicen en sus propias videoproduccio-

9 Véase Global Exchange, CIEPAC y CENCOS (2000: 130).

10 Alexandra Halkin prefiere hablar del “video controlado por indígenas” y no del “video indígena” a secas. Término que nace en 1991 en México de mano de las políticas indigenistas y que ha sido tanto contestado como resignificado por los propios videoastas de pueblos originarios. Una parte de ese debate se puede ver en Córdova (2011).

nes los jóvenes que asistieron a los primeros talleres de cómputo, de video y de derechos humanos que se impartieron en tierras zapatistas.

[Mientras una joven tseltal zapatista con la cámara en la mano hace una toma del helicóptero del ejército mexicano que patrulla su comunidad, otra mujer de edad más avanzada comenta frente a la cámara que sostiene uno de los jóvenes tseltales asistente al taller]: Estamos aprendiendo esto pues a veces los hombres salen a trabajar al campo y nosotras nos quedamos en la casa... y si algún día llega movimiento [de tropas del ejército] nosotras estamos para grabar. [Una tseltal con su traje tradicional y rodeada de varios de sus hijos pequeños habla de frente a la cámara que sostiene un joven zapatista asistente al taller, afirma]: El 3 de enero [de 1998] entraron en nuestro pueblo diez camionadas de federales, se llevaron a cuatro compañeros [zapatistas], nos dijeron ‘desgraciadas indias para qué vienen a enfrentarnos si no saben español’... Ellos nos golpearon, vieron a las niñas llenas de sangre, nos dicen, si vienen los de derechos humanos no digan nada. Si hubiéramos tenido cámara ahí lo hubiéramos registrado. [Uno de los promotores de derechos humanos asistente al taller de video después de participar en una dramatización de la entrada del ejército a una comunidad, comenta]: No conocemos nuestros derechos por eso venimos a aprender [por ejemplo...] El 17 de junio de 1996, los paramilitares empiezan a organizarse, pero no sabíamos qué es... nos dispararon, unos huyeron, unos nos refugiamos... perdimos 3 200 cabezas de ganado y 178 caballos, puercos no sé cuántos... Varios compañeros fueron agarrados presos y [los paramilitares atacantes] de Paz y Justicia no están presos... (Fragmentos tomados y transcritos del video *Tour`99*, Compilación 2, Promedios 1998-2007).

De las 29 videoproducciones realizadas por los jóvenes zapatistas entre 1998 y 2007 y publicadas en una compilación de 19

DVD, 28% muestra al mundo sus estrategias de lucha civil-política (consultas, marchas, caravanas, recorridos, silencios, aniversarios); 17% de ellas fue producida por mujeres, quienes hablan de sus trabajos colectivos como forma de resistencia y de subsistencia; 14% exhibe la forma en que opera la salud y la educación autónoma, en tanto otro 14% registra su producción orgánica y su lucha por el agua; 7% de las mismas evidencia su lucha por la tierra y el territorio, mientras otro 7% habla del arte zapatista y otro 7% corresponde a videos que denuncian ataques, desalojo, hostigamientos y la Guerra de Baja Intensidad. Resta 3% del total de videos, dedicados al tema de la familia indígena y otro 3% en el que se muestra la espiritualidad zapatista en los Altos de Chiapas. Esta variedad de contenidos nos obliga a tomar muy en serio las palabras de uno de los promotores de comunicación de uno de los Centros de Comunicación Rebelde Autónoma Zapatistas (CCRAZ), quien afirmó que “la cámara es un aparato muy importante para nuestra organización... y para nuestra autonomía” (citado en Halkin, 2006: 123).

El video zapatista es parte de un proceso organizativo alternativo rebelde. Reta a la tiranía de la escritura al reivindicar la oralidad de la comunicación comunitaria. Reta al monopolio de las lenguas coloniales imperiales (el español, el inglés) al grabarse en las lenguas propias de sus realizadores mayas. Asimismo, cuestiona radicalmente la hetero-representación al promover que “el Otro” hable por sí mismo, al trabajar a favor de la auto-representación. Esos tres aspectos retados son ejes de la colonialidad del saber impuesta desde el poder epocal. Los tres aspectos son impugnados desde las luchas autonómicas-epistémicas zapatistas, mismas que, como sabemos, son parte medular de las luchas anti-capitalistas y de la globalización tejida desde abajo.

Quisiera cerrar este apartado retomando la palabra de un videoasta indígena de los municipios autónomos zapatistas, quien comenta a uno de los coordinadores del proyecto de medios que durante 15 años ha acompañado el proceso de video capacitación comunitaria: “el video es como un nuevo machete”, a lo que el coordinador del proyecto de medios comenta que el video se puede utilizar como arma para defenderse o como instrumento de

construcción o de creación (cit. en Köhler, 2004). A lo que agrega el antropólogo visual Axel Köhler:

La imagen del “video-machete”, me parece muy sugestiva y constructiva para un contexto agrario no industrializado, en donde se trabaja a mano. Aquí el machete sirve principalmente para preparar y limpiar la milpa, para cosechar, y para cortar otros materiales útiles. Su uso como arma, es ciertamente limitado pensando en contextos donde el enemigo viene con armas de fuego. Pero tanto en las comunidades que viven bajo la amenaza del ejército o de los grupos paramilitares como en las organizaciones que defienden los derechos humanos, el video ha adquirido a veces la función de un arma de defensa. El puro hecho de que aparecen indígenas con cámaras en situaciones de conflicto limita el actuar de potenciales agresores. En Chiapas las cámaras de video se han utilizado también para documentar casos de violaciones a los derechos humanos y han servido incluso como prueba testimonial del delito (Köhler, 2004: s/p).

LA OTRA VIDEOAUTORREPRESENTACIÓN: DEL MOVIMIENTO CAMPESINO A LOS JÓVENES MAYAS EN MOVIMIENTO

A principios de la década de 1990, en Chiapas el movimiento campesino independiente (de los partidos políticos y de las centrales corporativas oficialistas) estaba en medio de marchas, planes, encarcelamientos y muertes producto de una era de fuerte represión y violencia ejercida tanto por caciques, terratenientes y sus guardias blancas como por los gobernantes en turno pertenecientes a la oligarquía chiapaneca. Desde entonces, las y los miembros de pueblos originarios que habitan Chiapas han tomado la tecnología moderna del video en sus manos para luchar por su propia representación haciendo un lado a todo tipo de intermediarios.

Del movimiento campesino independiente. En febrero de 1992, dos compañeros de la organización campesina llamada Comité de Defensa de la Libertad Indígena (CDLI) Xi Nich, por mandato or-

ganizacional iniciaron su video capacitación en Oaxaca mientras que las bases arrancaban, el 7 de marzo de ese mismo año, una marcha hacia la ciudad de México¹¹ para exigir la liberación de sus presos políticos así como el cumplimiento de sus demandas agrarias, mejoras en la impartición de justicia y en los servicios. Por muchas de dichas demandas venían luchando desde 1986. Como el mismo videoasta tseltal Mariano Estrada Aguilar nos cuenta, el primer video que realizaron fue sobre la marcha misma, a la que se sumaron ocho días después de iniciada:

Al ver las imágenes que proyectamos, la reacción de las comunidades fue de satisfacción al contar con la información detallada que les permitía involucrarse a fondo en lo que estaba pasando, en vez de sólo recibir una breve cápsula a través de las cadenas televisivas comerciales. Conforme avanzó el tiempo, nos perfeccionamos y nos dimos cuenta de la gran responsabilidad y del papel que estábamos jugando (Estrada 2010: 274).

A partir de entonces, la videoautorrepresentación controlada por miembros de los pueblos originarios no ha parado sino que ha ido *in crescendo* (con sus respectivos altos y bajos) no sólo en Chiapas sino en todo el Abya Yala¹² y en el planeta Tierra.¹³ Mientras que a lo largo del continente americano se daban y articulaban un sinnúmero de movilizaciones contra la celebración del

11 Una crónica de esta marcha se puede ver en Rosas (1995) y sobre la importancia de ella en el marco de la lucha continental véase Burguete (2011).

12 Para abrir una mirada retrospectiva de este proceso se pueden consultar muchos autores; aquí sólo menciono a cuatro: Ojo de Agua Comunicación (2006), Schiwy (2009), Córdova (2011) y el propio sitio de la Coordinadora Latinoamericana de Cine y Comunicación de los Pueblos Indígenas (CLACPI) en www.clacpi.org

13 Amalia Córdova (2011: 86) señala al respecto: “la capacitación de realizadores indígenas... ha crecido hasta abarcar una comunidad cada vez más global y amplia que incluye el audiovisual de poblaciones originarias de Europa, el Ártico, Asia, África, afrodescendientes, desplazados y otras minorías o grupos marginales de proyectos nacionales”.

“v Centenario del Descubrimiento de América”, en Chiapas una marcha descomunal de indígenas derrocaba a mazazos la estatua del conquistador Diego de Mazariegos localizada en la ciudad colonial de San Cristóbal de Las Casas. En ese contexto arrancó lo que podemos llamar la primera fase de la videoautorrepresentación controlada por pueblos originarios, que va desde 1992 hasta el año 2000/2001. En ese periodo, las videoautorrepresentaciones fueron realizadas por miembros de pueblos originarios organizados y en pie de lucha y de cara tanto a la violencia del Estado como a la violencia paraestatal: primero en su versión de represión del movimiento campesino y, más tarde, en su modalidad contrainsurgente. Contrainsurgencia que lo mismo se dirigió contra el EZLN que contra organizaciones civiles que formaban parte del cinturón ciudadano por la paz. Los miembros de una de ellas, la Organización de la Sociedad Civil Las Abejas, fueron, de hecho, los civiles víctimas del crimen de Estado perpetrado por paramilitares en Acteal el 22 de diciembre de 1997. Desde entonces, los miembros de dicha organización (fundada en diciembre de 1992) encabezaron una intensa lucha —que aún no cesa— para exigir justicia ante el crimen de lesa humanidad cometido y para alcanzar paz con justicia y dignidad.¹⁴

Agradezco el comentario del videoasta tsotsil José Alfredo Jiménez Pérez, pionero en ese proceso, quien me compartiera que Las Abejas inició sus trabajos de comunicación inmediatamente después de acaecida la masacre, con la compra de un transmisor de radio, siguiendo, más tarde, con la capacitación en periodismo. En 2001, entraron de lleno a la capacitación en videoproducción, contando con el apoyo de redes y personas solidarias con su lu-

14 Christine Kovik afirma que “la lucha por la paz de los miembros de Las Abejas se centra en dos cuestiones: 1) la liberación en el sentido de la erradicación de la opresión y de la dominación y, 2) la reconciliación, trabajada para restaurar su dignidad al tiempo que se rechaza la violencia, la venganza y el odio... La búsqueda de la reconciliación —para Las Abejas— no es una cuestión de silenciar u olvidar la violencia del pasado haciendo caso omiso de la violencia del presente, sino que se trata de promover la memoria de la esperanza pasada, así como el sufrimiento a favor de la lucha actual” (citada en Leyva y Castillo, 2012: 3).

cha. Como José Alfredo afirma, no se trata sólo de hacer “videos indígenas” sino que más bien es todo un proceso de comunicación comunitaria que capacita a sus propios jóvenes (Jiménez, 2010). Un proceso que busca fortalecer la organización, un asunto nada menor frente a fuerzas partidistas y gubernamentales que han buscado por todos los medios cooptarles y dividirles. Ante ello, Las Abejas defienden su autonomía misma que, como Christine Eber ha mostrado a detalle en sus estudios, no se restringe a lo político sino que abarca una lucha sagrada por liberarse de toda forma de opresión (cit. en Leyva y Castillo, 2012: 2).

Vinculo las prácticas autonómicas de Las Abejas con la videoautorrepresentación y con el proceso de reconstitución que los miembros de los pueblos originarios están llevando a cabo por muchas vías y en muchas partes. Al respecto José Alfredo señala:

[...] he decidido hacer videos para jóvenes y niños que les pueden ayudar a valorizar nuestra cultura y nuestra raíz. No busco imponer mis ideales a los niños y jóvenes, pero me interesa que sepan y tengan la información de quiénes somos, por qué hablamos en tsotsil, por qué tenemos una cultura propia, etcétera. Tampoco digo que es malo conocer otras culturas, pero pienso que es importante conocer primero nuestras raíces... (Jiménez 2010: 310).

A LOS JÓVENES MAYAS EN MOVIMIENTO

Un segundo momento de la videoautorrepresentación controlada por miembros de pueblos originarios de Chiapas arranca entre 2000 y 2001, cuando parecía que la paz podría llegar impulsada por el hecho de hacer realidad constitucional los Acuerdos de San Andrés. Esos años representaron para muchas y muchos el clímax de la llamada “transición democrática”, que más bien terminó en alternancia partidista a nivel presidencial (del PRI al PAN). En esa coyuntura, jóvenes mayas urbanos inspirados en el levantamiento armado de 1994, en las Mesas de Diálogo y Negociación, así como en los saberes propios, en los saberes de los solidarios internacionales y en los diálogos con algunas y algunos académicos,

empezaron a incursionar en la video-capacitación como parte de su caminar hacia el horizonte autonómico. Véase al respecto, el primer video que hicieron dichos jóvenes tsotsiles y que intitularon: “La tierra es de quien la trabaja. *Keremetik* busca autonomía” (López y Hernández, 2007 [2000]). En él nos cuentan cómo se independizaron del poder adultocéntrico de la ONG de la que eran parte y cómo buscaron armar su propio espacio colectivo combinando prácticas de autogestión, autogobierno y autovideorrepresentación.

Desde entonces, dichos jóvenes caminaron desde las zonas marginalizadas de la ciudad de San Cristóbal¹⁵ hasta llegar a fundar, en 2010, la actual escuela de Cine y Video Indígena llamada Mundos Inéditos. Misma que ya ha dado como fruto la primera película documental (en formato cinematográfico) dirigida por el videoasta tsotsil Pedro Daniel López López (2009). Esto llevó a otra toma simbólica en junio de 2010: la de Cinépolis (sala de cine comercial donde fue exhibida dicha película). Todo ello se dio en el marco de un movimiento continental de videoastas de pueblos originarios que dice: “aquí estamos, esta es nuestra manera de representar nuestro mundo, de hablar por nosotros mismos. Estos son los temas que nos son importantes y estas las estéticas y los modos de hacer que proponemos al mundo”.

Interludio

Para reforzar esta idea de las dos fases quisiera sólo agregar que, cuando en 1987 llegué a vivir a Chiapas, trabajé con grandes y fuertes organizaciones campesinas de masas con objetivos políticos muy definidos: contra el gobierno, contra el Estado, contra terratenientes y caciques y contra políticas gubernamentales neoliberales. Interactué entonces con líderes hombres de entre 25 y 60 años, quienes abanderaban luchas concretas por la tierra, por servicios públicos y por precios justos para su producción. Luchas que articulaban a las comunidades con coordinadoras estatales y

15 Una mirada retrospectiva y analítica de esta historia se puede encontrar en Leyva, 2012.

nacionales. Movimientos y organizaciones de masas que lo mismo tomaban, con impresionante despliegue de fuerza, las tierras de los terratenientes que las calles de las ciudades. Por todo ello aprendí y me acostumbré a leer la *autonomía* en clave de gran movimiento indígena de masas, de *sujeto histórico* irrefutable exigiendo su derecho a la libre determinación. Ello para nada era erróneo, pero me fue insuficiente después de 1994, cuando me moví a la ciudad y empecé a trabajar con jóvenes indígenas de entre 14 y 25 años, nacidos y crecidos bajo un contexto de contrainsurgencia y de guerra total.

Poco a poco, al ir viviendo y trabajando con ellos, me tuve que ir desalambando, al ver la infinidad de formas microasociativas y organizativas que los niños-jóvenes mayas hacían y rehacían constantemente, en las que como ya expliqué, aparecían recurrentemente prácticas, demandas y discursos autonómicos. Recuerdo que en 2007, ante el contraste de las situaciones vividas y bajo la influencia guatemalteca, acuñamos el término de *jóvenes mayas en movimiento* para no abusar de las gramáticas de las teorías de los movimientos sociales demasiado totalizantes. A los coordinadores del Proyecto Videoastas Indígenas de la Frontera Sur (PVIFS) nos parecía que esa forma de nombrar lo vivido mostraba lo irrefutable: la existencia de jóvenes mayas chiapanecos moviéndose y organizándose en espacios colectivos, grupos y asociaciones de teatro, de poetas y poetisas, de cuentistas, novelistas, pintores, fotógrafos, músicos y videoastas. Prácticas en las que el regreso a la raíz, la tradición y las costumbres propias eran y son el punto de partida o el punto de llegada. En éstas, la raíz, la tradición y la costumbre son resignificadas o recreadas por los propios jóvenes para dar particularidad a sus prácticas de autorrepresentación cuyo horizonte es, en muchos casos, la autogestión y el autogobierno. Prácticas o aspiraciones que se dan en medio de condiciones muy adversas que casi siempre tienden a la cooptación, la domesticación y la recolonización.

OUTRO

Sin pretender reforzar miradas evolucionistas podríamos decir que hemos pasado de una concepción Estado-céntrica de la au-

tonomía indígena a una multimodal y multisituada. Sin duda que ello es parte del signo de los tiempos y tiene que ver con la crisis civilizatoria y las múltiples guerras que sufrimos como humanidad. En ese marco mi apuesta ha sido invitar al lector a explorar nuevas aristas de las luchas autonómicas indígenas. Sobre todo me referí a las *luchas epistémicas-ético-políticas* de jóvenes, mujeres y profesionistas de pueblos originarios. Aunque, pensándolo bien, debería llamarlas: luchas contestarias dadas en el campo de *lo epistémico*, entendido éste como campo de saber emanado de una determinada verdad impuesta desde un poder epocal (episteme).

El asunto tratado aquí no es para nada menor y deja muchas preguntas abiertas: ¿puede haber marcos de saber y de verdad que no sean “impuestos” y que vengan de abajo y no de arriba?, ¿no será que al usar el concepto de lo “epistémico” el referente queda atrapado en una lengua colonial imperial que remite a los griegos y Occidente, por más decolonialidad que yo argumente?, ¿no será que muchas de las sociedades/culturas a las que nos hemos referido tienen una raíz que va más allá de ese punto de partida? A la vez, dado que los saberes/conocimientos indígenas desde la conquista han estado en contacto, subordinación, resistencia frente al modelo colonial/moderno, ¿no será que ello nos permite y nos fuerza a tratarlos en el campo de “lo epistémico”? Nada de esto queda resuelto aquí pero sí anotado para seguir los diálogos y las prácticas de conocimiento autonómicas.

Como el lector pudo notar, abrí la sección llamada “Solos” con las luchas autonómicas y epistémicas zapatistas; ello no es una cortesía meramente ideológica al ser yo –declarada y abiertamente– parte de las redes neozapatistas, sino una manera de reconocer el alcance concreto y real que tiene esa autonomía construida sin permiso del Estado-nación mexicano. Ella busca desde lo cotidiano (más allá de lo político) integralidad en un contexto de guerra total. Guerra que por cierto, después de 2006 se ha expandido en el país con “la guerra contra el crimen organizado” impulsada por el presidente panista Felipe Calderón.

Recalco la importancia de seguir disputando saberes y poderes aunque reconozco que la dimensión epistémica de las luchas, muchas veces es la menos importante para la mayoría de los mili-

tantes o activistas, pero también es cierto que cada vez crece más y más su importancia al interior de los movimientos anticapitalistas y altermundistas porque se la ve como parte de las luchas por la justicia social. Desde el híbrido academia-activismo se afirma, por ejemplo, que no puede haber justicia social sin justicia cognitiva (de Sousa Santos, 2009).

Abogo por seguir colectivamente reconstruyendo nuestra historia y memoria colectiva en clave de saberes y poderes. Y en particular, retomo los saberes/conocimientos mayas contemporáneos diversos, para cerrar esta contribución. Retomo los pensamientos de la joven profesionista socióloga maya-chol Georgina Méndez, quien afirma:

Parece ya lejano aquel 1977 en que Domitila Barrios de Chungara dijera ‘si me permiten hablar...’, parecía que la voz de las mujeres no estaba o lo estaba pero no figuraba en los textos, no se hacía pues registro de las luchas de las mujeres indígenas, mucho menos de lo que pensaban. El ejemplo de Domitila se circunscribe en la lucha por los espacios para oír las voces de las mujeres, espacios dentro y fuera de las organizaciones indígenas o no. Al igual que la lucha de las mujeres en Bolivia, la lucha de las mujeres indígenas en toda América Latina ha sido parte constitutiva de los movimientos indígenas. Sin embargo, de alguna manera, sus voces no han sido escuchadas, o tomadas en cuentas. No es sino hasta la entrada de los años noventa que vemos el resurgir de las voces de las mujeres indígenas, discutiendo acerca de sus derechos como mujeres y sus derechos como pueblos (Méndez Torres, 2012: 3).

Y las palabras del dirigente maya- kaqchikel-guatemalteco Leopoldo Méndez parte del movimiento de reconstitución del Ser Mayab, quien nos dice:

Estamos terminando un ciclo. De mayas pasamos a indios, de ahí a indígenas, campesinos, ya ahora estamos volviendo a ser mayas otra vez. De la resistencia pasamos a la recupe-

ración y ahora a la reconstitución. Es un cierre de ciclo [se refiere al fin de la Cuarta Era Maya e inicio de la Quinta], tenemos que prepararnos para el nuevo tiempo... (Méndez, Leopoldo citado en Bastos, 2011: 13).

BIBLIOGRAFÍA

- Asociación Mayab' Uk'u'x Be', 2008, *Reconstitución del Ser Mayab'*. Jik B'ey Pa Ri Qa K'aslem. Mayalum, Iximulew, Era Maya 5124. Guatemala, Asociación Mayab' Uk'u'x Be'.
- Baronet, Bruno, Mariana Mora y David Stahler-Sholk (coord.), 2011, *Luchas "muy otras". Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. UNACH, UAM-X y CIESAS.
- Bastos, Santiago, 2011, "El Oxlajuj B'aqtun y la definición de lo maya en la Guatemala contemporánea". Ponencia presentada en el *IX Congreso de Estudios Mayas*, celebrado del 2 al 5 de agosto en la Universidad Rafael Landívar-Sede Guatemala.
- Betancur, Ana Cecilia (ed.), 2011, *Movimientos indígenas en América Latina. Resistencia y nuevos modelos de integración*. Dinamarca, IWGIA.
- Burguete Cal y Araceli Mayor, 2011, "El movimiento indígena en México. El péndulo de la resistencia: ciclos de protesta y sedimentación" en Ana Cecilia Betancur (editora). *Movimientos indígenas en América Latina. Resistencia y nuevos modelos de integración*. Dinamarca, IWGIA.
- Caudillo, Gloria, 2005, *El discurso indio en América Latina*. Guadalajara, Universidad de Guadalajara.
- _____, 2011, *Movimientos indígenas en América Latina. Liderazgos, discursos y utopías*. Guadalajara, Universidad de Guadalajara, Departamento de Estudios Ibéricos y Latinoamericanos.
- Ce Acatl, 1996, "Los primeros acuerdos de Sacam Ch'en. Compromisos, propuestas y pronunciamientos de la mesa de trabajo 1: 'Derechos y Cultura Indígena'" en *Ce Ácatl. Revista de la Cultura de Anáhuac*, México D.F.

- Ceja, Jorge y Mirna Cázarez (coord.), 2011, *Prácticas ciudadanas y movimientos contra-hegemónicos*. Guadalajara, Universidad de Guadalajara.
- Chukwudi, Emmanuel, 2008, “El color de la razón. La idea de ‘raza’ en la antropología de Kant” en Emmanuel Chukwudi, Paget Henry y Santiago Castro-Gómez. *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. Buenos Aires, Ediciones del Signo y Globalization and the Humanities Project-Duke University.
- Córdova, Amalia, 2011, “Estéticas enraizadas: aproximaciones al video indígena en América Latina” en *Comunicación y Medios*, No. 24, Instituto de la Comunicación e Imagen, Universidad de Chile.
- Dávalos, Pablo (comp.), 2005, *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires, CLACSO.
- Daza, Mar, Raphael Hoetmer y Virginia Vargas (eds.), 2011, *Crisis y movimientos sociales en nuestra América: cuerpos, territorios e imaginarios en disputa*. Lima, Programa Democracia y Transformación Global y Coordinadora Interuniversitaria de Investigación sobre Movimientos Sociales y Cambio Político-Cultural.
- Escárzaga, Fabiola y Raquel Gutiérrez (coord.), 2005, *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo. Vol. I*. México, D.F., Gobierno del Distrito Federal, Casa Juan Pablos, BUAP, UNAM, UACM.
- _____, 2006, *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo. Vol. II*. México, D.F., Casa Juan Pablos, Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos, Gobierno del Distrito Federal, UAM, BUAP, DIAKONA, Centro de Investigación en Desarrollo-Universidad Mayor de San Andrés, Universidad Pública de El Alto, UACM.
- Estrada Aguilar, Mariano, 2010, “Dignidad Indígena” en Axel Köhler et al. 2010. *Sjalel kibeltik. Sts’isjel ja kechtiki’. Tejiendo nuestras raíces*. México, D.F., RACCACH, Cesmeca-Unicach, CIESAS, PUMC-UNAM, IWGLA, Orê y Xenix Filmdistribution.

- Gasparello, Giovanna y Jaime Quintana Guerrero (coord.), 2009, *Otras geografías. Experiencias de autonomías indígenas en México*. México, D.F., UAM-Iztapalapa.
- Global Exchange, CIEPAC y CENCOS, 2000, *Siempre Cerca, Siempre Lejos. Las fuerzas armadas en México*. México D.F., Global Exchange, CIEPAC y CENCOS.
- González, Miguel, Araceli Burguete y Pablo Ortiz, 2010, *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. Quito, FLACSO, GTZ, IWGIA, CIESAS y UNICH.
- Grosfoguel, Ramón, 2011, “Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales” en *Tabula Rasa*. No. 14, enero-junio, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.
- Halkin, Alexandra, 2006, “Fuera de la óptica indígena: zapatis-tas y videastas autónomos” en *Revista Chilena de Antropología Visual*, No. 7, Santiago de Chile, pp.71-92. Tomado de http://www.antropologiavisual.cl/halkin_esp.htm Fecha de consulta septiembre de 2012.
- Hoetmer, Raphael (coord.), 2009, *Repensar la Política desde América Latina. Cultura, Estado y Movimientos Sociales*. Lima, Programa Democracia y Transformación Global y Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM.
- Jiménez Pérez, José Alfredo, 2010, “*Sbonel jbijiltik*. Dibujando nuestras sabidurías”. En Axel Köhler *et al.* 2010. *Sjalel kibeltik. Sts’isjel ja kechtiki? Tejiendo nuestras raíces*. México, D.F., RACCACH, Cesmeca-Unicach, CIESAS, PUMC-UNAM, IWGIA, Orê y Xenix Filmdistribution.
- Jóvenes en Resistencia Alternativa (JRA), 2011, *Pensar las autonomías*. México, D.F. Bajo Tierra Ediciones y Sisifo Ediciones.
- Köhler, Axel, 2004, “‘Nuestros antepasados no tenían cámaras’: el video como machete y otros retos de la video-producción indígena en Chiapas, México” en *Revista Chilena de Antropología Visual*, No. 4, Santiago de Chile. Tomado de <http://www.antropologiavisual.cl>. Fecha de consulta septiembre de 2004.
- Leyva Solano, Xóchitl, 2011, “¿Academia *versus* activismo? Repensarnos desde y para la práctica-teórico-política” en Xó-

chitl Leyva et al. *Conocimientos y Prácticas Políticas: Reflexiones desde Nuestras Prácticas de Conocimiento Situado*. México D.F.: CIESAS, UNICACH, PDTG-Universidad Mayor de San Marcos. Publicación versión electrónica, Tomo II.

- _____, 2012, “Jóvenes mayas, demandas autonómicas y autorrepresentación. Una mirada desde el Proyecto Videoastas Indígenas de la Frontera Sur” en Martín Díaz Vázquez y Ricardo Pérez Montfort (editores). *Ciencias sociales y mundo audiovisual. Memorias de un seminario*. México, D. F., CIESAS y Juan Pablos Editor.
- Leyva Solano, Xóchitl y María Gracia Castillo Ramírez, 2012, “Para reflexionar sobre la Masacre de Acteal” en *Serie Pequeñas Bibliografías Comentadas*. No.2. COMECESO. Publicada electrónicamente en http://www.comeceso.com/wp-content/uploads/2012/08/ComecesoSSE_PBC2_Acteal-1.pdf
- Leyva Solano, Xóchitl y Araceli Burguete Cal y Mayor (ed.), 2007, *La remunicipalización en Chiapas: la política y lo político en tiempos de contrainsurgencia*. México, D.F., CIESAS, Miguel Ángel Porrúa y Cámara de Diputados.
- Leyva Solano, Xóchitl, Araceli Burguete y Shannon Speed, 2008, *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. México D.F., CIESAS, FLACSO Ecuador y FLACSO Guatemala.
- Martínez Martínez, Ricardo, 2008, *Los movimientos sociales del siglo XXI. Diálogos sobre el poder*. Caracas, Gobierno Bolivariano de Venezuela, Serie Pensamiento Social.
- Méndez Torres, Georgina, 2012, “El ventriloquismo y el largo caminar de las mujeres indígenas”. Ponencia presentada en el *Seminario (Virtual) Internacional Creación de Prácticas de Conocimiento desde el Género, los Movimientos y las Redes*, celebrado el 10 de octubre de 2011. Publicado electrónicamente en <http://www.encuentroredtoschiapas.jkopkutik.org/index.php/es/ponentes>
- Mora, Mariana, 2011, “Reflexiones desde el zapatismo: la producción de conocimientos en una investigación dialógica de compromiso social” en Xóchitl Leyva et al. *Conocimientos y Prácticas Políticas: Reflexiones desde Nuestras Prácticas de Conoci-*

- miento Situado*. México D.F. CIESAS, UNICACH, PDTG-Universidad Mayor de San Marcos. Publicación versión electrónica, Tomo II.
- Ojo de Agua Comunicación, 2006, *Raíz de la Imagen. Memoria. Un camino de acciones para el cine y video de los pueblos originarios del mundo*. Oaxaca, Ojo de Agua Comunicación y CLACPI.
- Portal Nieto, Ana María, 1999, “ELE: género gramatical y sexismo lingüístico”. *ASELE. Actas X*. Centro Virtual Cervantes. Publicada electrónicamente en http://cvc.cervantes.es/enseñanza/biblioteca_ele/asele/pdf/10/10_0547.pdf
- Rojas, Rosa, 1995, *Chiapas, la paz violenta*. México, D.F. Ediciones La Jornada.
- Schiwy, Freya, 2009, *Indianizing Decolonization, the Andes and the Question of Technology*. New Brunswick, New Jersey y Londres, Rutgers University Press.
- Sistematización elaborada por el movimiento Tzuk Kim-Pop. *III Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Ayala* celebrada del 26 al 30 de marzo de 2007 en Iximché, Iximunulew-Guatemala.
- Sousa Santos, Boaventura de, 2009, *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México D.F., CLACSO y Siglo XXI.
- Subcomandante Insurgente Marcos, 1999, *Chiapas: La guerra. I. Entre el satélite y el microscopio, la mirada del Otro (Carta 5.1)*. Plática impartida por el Subcomandante Insurgente Marcos ante la Comisión Civil Internacional de Observación de los Derechos Humanos en La Realidad, Chiapas, el 20 de noviembre. En línea: <http://palabra.ezln.org.mx/>
- Waterman, Peter, 2006, *Los nuevos tejidos nerviosos del internacionalismo y la solidaridad*. Lima, Programa Democracia y Transformación Global y Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM.
- Zibechi, Raúl, 2008, *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*. México, D.F., Bajo Tierra Ediciones y Sísifo Ediciones.

VIDEOGRAFÍA

- López López, Pedro Daniel, 2009, *La Pequeña Semilla en el Asfalto*. Documental. 80 mins. Escuela de Cine y Video Indígena Mundos Inéditos e IMCINE. Sitio web http://sic.conaculta.gob.mx/ficha.php?table=produccion_cine&table_id=1034. Una entrevista al director Pedro Daniel López el día del estreno se puede ver en <http://blip.tv/colectivo-la-juncia/la-peque%C3%B1a-semilla-en-el-asfalto-premier-3768731>
- López López, Pedro Daniel y José Miguel Hernández Sánchez, 2007 [2000], “La tierra es de quien la trabaja. Keremetik busca autonomía”. Formato Hi-8. Duración 10 min. Publicado en el DVD III de la *Serie Especial* del PVIFS que contiene 12 videos. México, D.F., UNICACH, CIESAS, IWGIA, Xenix Filmdistribution. Sitio web http://sureste.ciesas.edu.mx/Investigacion/Proyectos%20especiales/Proyectos/PVIFS/pagina_principal.html
- Promedios*. Compilación de 19 DVDs conteniendo videos realizados entre 1998 y 2007. Sitio web <http://www.promediosmexico.org/>

LAS MUJERES EN LAS LUCHAS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

LA DIMENSIÓN DE GÉNERO EN LAS SITUACIONES DE GUERRA Y LAS REBELDÍAS DE LAS MUJERES EN MÉXICO Y CENTROAMÉRICA

*Mercedes Olivera Bustamante**

En este artículo hago un breve recorrido por la situación que viven las mujeres indígenas y campesinas en México y algunos países de Centroamérica en la actualidad neoliberal, muchas de las cuales consciente o inconscientemente han incorporado a su existencia como una dinámica de guerra ineludible o naturalizada en la cultura. Sin embargo, otras muchas han tomado conciencia y luchan contra la naturaleza capitalista ahora neoliberal de las privatizaciones, del terror, del hambre, de la corrupción, la violencia y la creciente subordinación no sólo de los países pobres ante los ricos, sino de los sectores medios y pobres de nuestros países que, despojados de sus recursos y excluidos de los servicios sociales y de la justicia, dependen cada vez más de los sectores que manejan el mercado a través de la banca y las finanzas, así como de los gobiernos que se han puesto a su servicio. Esa dinámica de naturaleza patriarcal, vertical, autoritaria, jerárquica y excluyente de guerra, que privilegia al mercado y la ganancia sobre las personas y el sentido humano de la existencia, ha afectado significativamente a la población indígena y campesina de nuestros países, profundizando todas las desigualdades, incluyendo las de género y la violencia hacia las mujeres.

Para tener una idea cercana acerca del carácter de esa guerra, en la primera parte de este trabajo analizo cuatro caras de esa guerra atroz y sus efectos en las indígenas de México y Centroa-

* Antropóloga mexicana, feminista y activista, profesora de la UNICACH, fundadora del Centro de los Derechos de la Mujer de Chiapas.

mérica. En una segunda parte, me refiero a las resistencias y luchas que han opuesto las mujeres a esa dinámica de muerte.

Antes de entrar en materia, siento necesario aclarar desde qué posición me ubico, aunque puede resultar obvia para quienes participan en los movimientos populares de nuestros países: mi posición no es, ni puede ser imparcial porque me sitúo desde mi propio origen como mujer del pueblo, mirando los conflictos que hemos vivido desde una posición feminista que surge desde abajo y a la izquierda –como dicen los zapatistas– buscando siempre que los derechos humanos se respeten, se protejan y se garanticen, exigiendo el cumplimiento de las obligaciones que han asumido los Estados y de otras que deben asumir ante los cambios sistémicos globales.

LA VIOLENCIA DEL SISTEMA NEOLIBERAL

Los Estados tienen la obligación de garantizar la integridad, la libertad y la vida de las mujeres, además de reconocer y reparar los daños que son consecuencia de los crímenes que, en contra de la sociedad civil, han cometido sus fuerzas de seguridad, así como el no haber protegido sus vidas. Es decir por los crímenes que por acción, omisión e incluso complicidad, han cometido los Estados en contra de la vida e igualdad de las mujeres.

Sin embargo, a pesar de las múltiples convenciones firmadas por los Estados y a pesar de los grandes esfuerzos que han hecho varias instancias internacionales, algunas Organizaciones no Gubernamentales (ONG) y muchas organizaciones y movimientos de mujeres para eliminar el racismo, el patriarcalismo, la misoginia y el colonialismo del sistema global actual, muchas mujeres de México, de Centroamérica y de todo el mundo continúan siendo víctimas de la violencia.

Una de las características de los conflictos armados entre los Estados y los pueblos de América Latina y el Caribe es la compleja sucesión y complejidad de sus etapas. Generalmente han iniciado una guerra total de exterminio en contra de los grupos armados y sus bases de apoyo, como sucedió en El Salvador y en Guatemala en 1980-1982 y en Chiapas en 1994.

La etapa siguiente ha sido la Guerra de Baja Intensidad, también llamada guerra integral, que se presenta con diversas modalidades de ataque a las poblaciones que apoyaron a los grupos armados con el objetivo de “quitar el agua al pez”. En El Salvador y Guatemala la política de “tierra arrasada” en las regiones controladas por los guerrilleros, así como las patrullas civiles y los polos de desarrollo en este último país, fueron parte de esta estrategia. En Chiapas, después de que la población civil de México detuvo la guerra armada, el gobierno puso en práctica una política de desarrollo contrainsurgente para disputarle territorio y población al EZLN. En Honduras, después del golpe de Estado, la guerra contra la población en resistencia toma el nombre de “restauración democrática”.

Una tercera etapa del conflicto armado –a veces sucesiva y otras coexistiendo con la anterior– es “la guerra contra el crimen organizado” impuesta, apoyada y financiada por Estados Unidos, principal consumidor de drogas y exportador de armas a México y Centroamérica.

Como se verá más adelante, es una guerra contra la llamada *industria roja* en la que están implicadas diversas instituciones de gobierno, incluyendo policías y ejércitos. El problema es grave por sus dimensiones y se ha querido resolver con la militarización de los territorios, utilizando a la Marina (como sucede en México, donde esta guerra ha dejado más de 60 000 víctimas inocentes).

La complejidad de las guerras y la forma en que han afectado a las mujeres, sobre todo a partir de las crisis de la década de 1980, con las reformas estructurales impuestas a nuestros países, nos obligan a ampliar el concepto de conflicto armado utilizado por la ONU, pues en México y Centroamérica incluye lo que llamo las cuatro caras de la guerra en el contexto neoliberal, patriarcal, androcéntrico, homofóbico y heterosexista, cuya dinámica excluyente profundiza las desigualdades interseccionadas de género, clase, raza, edad, etnia y nacionalidad.

1ª CARA DE LA GUERRA: LA POBREZA Y LA POBREZA EXTREMA

Se trata de una violencia estructural que ha empobrecido enormemente a las mujeres y a sus familias, fundamentalmente a las indígenas, campesinas y afroestizas. Al tener al despojo y la especulación como principal mecanismo de acumulación, el sistema excluye a los pobres, favoreciéndose de la concentración de la riqueza y del poder mediante el mercado de los grandes empresarios transnacionales: la industria automotriz, las agroindustrias, las minas, hidroeléctricas, la extracción de hidrocarburos, etcétera.

El libre mercado de granos –especialmente la importación de maíz y de trigo transgénicos subsidiados desde Estados Unidos– ha desestructurado la producción campesina y ha proletarizado a los campesinos de nuestros países, dejándolos en una posición muy vulnerable tanto por su analfabetismo y baja capacitación, como por la incapacidad de nuestras economías dependientes para absorber esa enorme mano de obra liberada.

La pobreza y la extrema pobreza han llegado a límites insospechados. En una investigación reciente que realizamos en Chiapas (2010-2011) entre la población marginal (74% de la población total de ese estado mexicano), encontramos que el promedio de gasto diario por persona que las mujeres disponen para preparar la comida, es de apenas 12 pesos mexicanos (0.80 dólares), pero hay muchas mujeres que no tienen más que 4.35 pesos mexicanos (0.30 U\$) por persona al día. Tal pobreza explica que la migración a Estados Unidos, enrolarse en el ejército o ser mercenario de las maras, sean socorridas alternativas de sobrevivencia para los jóvenes de México y Centroamérica, explotados como mano de obra barata y desechable.

Las mujeres centroamericanas transmigrantes saben que al pasar por México les esperan la extorsión, las violaciones, los robos y la prostitución forzada. Pero su necesidad –muchas son madres solteras– las obliga a enfrentar esos retos sin ninguna protección, dada su condición de indocumentadas. El endurecimiento de las leyes migratorias en Estados Unidos, es otro reto que las coloca

como delincuentes, víctimas del racismo y de la violencia de la *migra* en la frontera con Estados Unidos.

Las mujeres que se quedan en sus países, viven en una situación de sobrevivencia. Muchas siguen siendo campesinas en sustitución de los hombres, pero integradas parcialmente al mercado de trabajo a cambio de un bajo ingreso (producción y venta de artesanías, servicio doméstico, jornaleras, mercado informal, etcétera) La función social de las mujeres marginales es subsistir trabajando doble y triple jornada, para cuidar y mantener a sus hijos, procurándoles cierto grado de escolarización a fin de que puedan acceder al sistema de mercado de trabajo esclavo en Estados Unidos. Paralelamente, en el proceso jerárquico de transferencia de valor, tienen la función de reproducir generacionalmente esa masa marginal de sobrevivencia que no puede traspasar la frontera que la separa del desarrollo y que forma la franja de pobres en nuestros países. Es cierto que no todas las mujeres de nuestros países son pobres o extremadamente pobres, pero sí lo son la mayoría, siendo también las que más sufren la violencia de las guerras.

En estas circunstancias, la violencia familiar también se ha incrementado. La violencia expresada en golpes y malos tratos de la pareja e incluso de los hijos, con frecuencia se acumula y, junto a la misoginia, ha dado lugar a un aumento considerable de feminicidios en nuestros países. Recientemente, los cuerpos de estudiantes de origen indígena y de trabajadoras de la maquila, han sido encontrados desmembrados, lo que hace pensar en la venta de órganos. Muchas otras formas de violencia estructural han aumentado el dolor de las mujeres, como los suicidios de los hijos e hijas; la privatización de los servicios que incrementa la mortalidad infantil y la morbilidad que ha aumentado la muerte de ellas mismas.

2ª CARA DE LA GUERRA: LA VIOLENCIA MILITAR Y PARAMILITAR CONTRAINSURGENTE EN SUS DIVERSAS MODALIDADES

La estrategia de Guerra de Baja Intensidad sigue convirtiendo los cuerpos de las mujeres en territorio de guerra; las mujeres son objeto y objetivo de guerra, como sucedió durante los genocidios,

acciones de muerte intencional y cruel a grupos de mujeres durante las masacres en El Salvador, Guatemala y Honduras en las décadas de 1980 y 1990 que ya mencionamos. Podemos agregar como ejemplo a los 45 indígenas, en su mayoría mujeres, asesinados por paramilitares en Acteal, Chiapas, en 1997. En estas acciones, además de la crueldad que significa presenciar la muerte de sus hijos menores o abrir el vientre de las embarazadas, se ha usado simbólicamente la maternidad como forma de aterrorizar a la población junto con las amenazas de los asesinos de que “hay que acabar con la semilla”.

Las violaciones, las desapariciones y los desplazamientos forzados, además de las muertes selectivas, son otras formas de violencia muy frecuentes en la guerra, así como la de obligar a las mujeres a dar servicio doméstico y sexual en los cuarteles, como lo denunciaron en su momento las mujeres de la Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala (Conavigua) valientemente liberadas por sus compañeras en la década de 1990.

La criminalización de la protesta y la represión policíaca y militar son otras formas constantes de guerra de la que podemos citar algunos ejemplos: recientemente han sido padecidas por los y las estudiantes que luchan en Chile por una educación gratuita. En Barillas, Guatemala, reprimieron hace unas semanas a los campesinos que se oponen a la construcción de una presa, decidida sin haber consultado a la población que será afectada. En diferentes lugares de América Latina, los campesinos que luchan por tierra, mejores condiciones de vida y el derecho a decidir, han sido reprimidos con violencia, como sucedió en Bolivia con los indígenas que se han opuesto a la construcción de una carretera en sus territorios. En diversos estados de México, los maestros que protestan contra el caciquismo sindical, han sido violentados. En Copala, Oaxaca, las indígenas triquis que defienden la autonomía de su comunidad y el derecho a vivir en su lugar de origen, han tenido que desplazarse para salvar su vida amenazada por los paramilitares contrainsurgentes que han tomado el control de esa zona indígena y han asesinado a varios defensores y defensoras de derechos humanos. En Nicaragua, han sido amenazadas y reprimidas las mujeres que defienden el derecho a una maternidad voluntaria.

El panorama de los conflictos internos en América Latina es desalentador; los cambios sociales por los que se lucha políticamente en todos los países, por reducidos que sean, parece que tienen muy pequeños espacios de concreción. ¿Qué margen nos dejan las democracias militarizadas para vivir en paz?

3ª CARA DE LA GUERRA. EL DESARROLLISMO CONTRAINSURGENTE

Supuestamente se aliviará la pobreza con los programas de asistencia para combatirla, que ahora se orientan especialmente hacia las mujeres; pero en realidad se trata de otra cara de la guerra neoliberal que se vive intensamente en las llamadas situaciones de posconflicto, frecuentemente relacionadas con el incumplimiento de los acuerdos de paz o con su tergiversación. En México, como en Colombia y en algunos países de Centroamérica, se expresa en la proliferación de programas de desarrollo que se utilizan en las zonas de conflicto para disputar territorio y población a la insurgencia a través de prebendas que polarizan los conflictos, desmovilizan y dividen a las poblaciones y a las familias. También son utilizados para cooptar lealtades políticas y votos o para echar atrás derechos conquistados, como sucede en Nicaragua con el aborto y en todos los países de América Latina con los derechos laborales, que han quedado desprotegidos ante la flexibilización laboral impuesta por el neoliberalismo.

A partir de 2000, como parte de las políticas de combate a la pobreza, estos programas se han orientado hacia las mujeres marginales. Al ser ayudas periódicas tasadas de acuerdo al número de hijos que van a la escuela, han tenido una gran aceptación, por la seguridad que otorgan a la familia a pesar de que no resuelven realmente la situación de pobreza. Sin embargo, el precio ha sido la cooptación del cuerpo, del tiempo y del espacio de las mujeres que además se tornan dependientes de la ayuda. Finalmente, estas políticas de asistencia van en contra de nuestro objetivo de género que busca la autodeterminación de las mujeres, la apropiación de su cuerpo y la liberación del estereotipo tradicional de ser mujer.

Por el contrario, además de fortalecer las dependencias económicas, el programa refuerza el papel de las mujeres como únicas responsables del cuidado y de la educación de los hijos, liberando a los padres de su función como abastecedores. Estos programas no sólo representan un arma en contra de nuestro trabajo feminista, sino que pasan por alto tanto la incorporación de mujeres al desarrollo como la cuestión de género en las políticas y programas por los que hemos luchado las mujeres. Ahora las políticas públicas parecen enterrar a las mujeres en el sistema de consumo y de reproducción de la mano de obra barata, estrategia que he bautizado con el nombre de “Mujeres Enterradas en el Sistema”.

4ª CARA DE LA GUERRA: COMBATE AL CRIMEN ORGANIZADO

Los gobiernos como los de México y Colombia y más recientemente los de Guatemala y otros países centroamericanos, presionados por Estados Unidos —paradójicamente principal consumidor de drogas y exportador de armas—, han emprendido una guerra a la “Industria Roja”, nombre que los sociólogos han dado a la empresa transnacional y millonaria que combina el tráfico de armas, de personas, de órganos y de drogas que ha invadido nuestros territorios, cooptando a muchos jóvenes y coludiéndose con funcionarios y miembros de las policías y de los ejércitos de nuestros países.

El enfrentamiento entre los cárteles de la “Industria Roja” ha sembrado el terror de la mano de los enfrentamientos armados, los secuestros, las desapariciones y los asesinatos en las rutas y fronteras de trasiego, así como en los territorios que controlan. En México, miles de personas de la sociedad civil han muerto sin estar implicadas en el problema. La mayor parte han sido consideradas como “daños colaterales” del combate al crimen organizado. En esta guerra han sido afectados especialmente los migrantes, quienes son extorsionados y secuestrados para obligarlos a trabajar como mercenarios de los cárteles. Los cuerpos de los que se han negado, se han encontrado en multitud de cementerios clandestinos.

Las mujeres son objetivo especial de esta cara de la guerra. Muchas son obligadas a prostituirse. En el Centro de Derechos

de las Mujeres de Chiapas se tiene información de niñas indígenas que son capturadas o vendidas a las redes de prostitución que ofertan sus virginidades a precios muy altos en prostíbulos de Estados Unidos y Canadá. También se tiene información de que muchas trabajadoras de la maquila en la frontera norte de México, especialmente las transmigrantes, son secuestradas para el negocio de tráfico de órganos. Los feminicidios en Ciudad Juárez y en el Estado de México son secuela de la guerra que también ha hecho víctimas a los periodistas que difunden estos hechos y a los defensores de derechos humanos que han documentado estas terribles violaciones.

No es nuestra intención caer en el amarillismo. El recorrido por las cuatro caras de la guerra que padecemos las mujeres en México y Centroamérica, sólo tiene por objeto dar cuenta de la continuidad y complejidad de la situación que viola todos los artículos del Comité contra la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW por sus siglas en inglés) y de otras convenciones contra la violencia hacia las mujeres. La violencia de las guerras continúa a pesar de las luchas para la democratización y la paz. Los Estados, cada vez más debilitados por la dinámica neoliberal, violan los pactos firmados por comisión, omisión y complicidad. ¿Qué hacer para que los gobiernos cumplan?

En nuestros países existe un consenso según el cual una de las debilidades de la política internacional de género, se relaciona con la ausencia de verdaderos y rigurosos procesos evaluativos de las políticas acordadas y aceptadas por los gobiernos. Una evaluación de los programas que se pusieron en práctica entre 2000 y 2006-2007 realizada en Guatemala, revela su baja consistencia y la débil institucionalización de las políticas de género. Éste es uno de los problemas urgentes que la CEDAW podría ayudar a resolver promoviendo acuerdos al respecto.

Considerando que en la fase actual el capitalismo, por una parte, basa la expansión del mercado y la protección de las empresas transnacionales en la represión y la violencia, mientras por la otra utiliza la guerra como un recurso de inversión-gasto para reactivar la dinámica del capital y del patriarcado misógino, sexista, verticalista, autoritario y excluyente; podemos pensar que en

la situación actual de los países latinoamericanos, lejos de aminorarse los conflictos que afectan a las mujeres indígenas y no indígenas, se presenta una tendencia a su proliferación y continuidad en diversas formas.

LAS LUCHAS DE LAS MUJERES

Los retos que nos ha puesto el sistema a las mujeres son innumerales. A pesar de que muchas indígenas han quedado presas en los programas corporativistas y manipuladores de las políticas públicas oficiales, muchas otras están participando en las resistencias campesinas e indígenas o han emprendido sus propias luchas colectivas o individuales. Podemos recordar que las mujeres, aunque invisibilizadas siempre, hemos estado en las luchas populares, pero ahora, el propio sistema con su agresividad y violencia, ha impuesto la necesidad de que las indígenas se organicen y participen con su propia autodeterminación. Como participantes en organizaciones sociales y de mujeres, o como integrantes de sus comunidades, las indígenas van rompiendo sus cautiverios y van asumiendo su papel de sujetos activos en contra de las múltiples caras de la guerra que vulneran cada vez más sus derechos sociales, económicos, políticos y culturales. Esto no es, ni ha sido fácil. En las luchas se avanza y se retrocede, pero con la fuerza de las que rechazan el papel de víctimas —en el cual el Estado pretende encerrarlas con sus ayudas asistenciales—, cada día las indígenas y campesinas van dando significativos pasos hacia la construcción de otro mundo posible. Avanzan en medio de resistencias y de reacciones negativas de sus esposos que objetan su fidelidad y de cuestionamientos de los compañeros que ven en ellas una competencia peligrosa. En las organizaciones mixtas, los dirigentes piensan que las luchas de las mujeres dividen y dan armas al enemigo, que el feminismo no responde a las necesidades campesinas, sino que es una influencia burguesa, etcétera. Las organizaciones de mujeres indígenas también son afectadas por los conflictos y las diferencias entre las feministas que privilegian las subjetividades, el sexo, el bienestar individual, además de la paz incondicional y aquellas que promue-

ven una conciencia política, la participación política consecuente, el ejercicio y el reclamo exigente de los derechos.

Es indudable que a partir de la década de 1980, en todos los países de América Latina se dio un ascenso de la participación organizada de las mujeres en la vida pública y en las luchas liberadoras de sus países. Bástenos recordar a las mujeres de diversos partidos que en el Cono Sur lucharon contra las dictaduras militares y a las salvadoreñas y guatemaltecas que se sumaron a las organizaciones revolucionarias y a los movimientos populares. En México, las indígenas y campesinas también tienen una larga historia de resistencias y de luchas que se remonta a la época colonial, a la Independencia y a la Revolución; pero la lucha por sus reivindicaciones como mujeres e indígenas, se inicia entre los finales de esa misma década y el principio de la década de 1990. Herederas directas o indirectas del feminismo popular y de los movimientos sociales de izquierda, las indígenas de diversos grupos han alzado sus voces y han construido sus rebeldías al cuestionar la violación a su derecho a vivir una vida digna sin racismo, ni discriminaciones sociales y políticas. La posición subordinada de las indígenas es producto de un largo proceso histórico de dominación patriarcal que se expresa no sólo de manera individual en el poder que los varones ejercen sobre sus esposas, hijas o hermanas, sino también en la sociedad, cuya dinámica ha sido construida sobre parámetros de poder masculinos que otorgan a las culturas y al Estado el carácter patriarcal que privilegia a los hombres en los usos y costumbres, en las leyes, en los imaginarios sociales, en las instituciones y en las políticas públicas, factores que en el caso de los y las indígenas siempre han estado abonados por el racismo, la expropiación de sus recursos, la explotación de su trabajo y la exclusión social, los cuales desde la época colonial fueron elementos fundamentales de dominación, primero del imperio español y de la iglesia cristiana y después, de los criollos y mestizos que hegemonizaron el ejercicio del poder ladino, instaurando los Estados liberales y adoptando los sucesivos modelos capitalistas de desarrollo hasta el actual neoliberalismo globalizado.

Al estar subsumida la subordinación de género en la cultura indígena, uno de los retos que les ha sido muy difícil afrontar, es

el reconocimiento de su individuación dentro de sus comunidades y organizaciones, es decir, el reconocimiento de los derechos que en igualdad, sin mediación y control de los hombres, tienen como personas y que la cultura tradicional les niega. De hecho hay una reacción violenta de los hombres, pero también de muchas mujeres ante el reclamo de ellas de participar en las decisiones colectivas, de tener derecho a la propiedad y a los cargos de representación colectiva. Son muy pocas las indígenas que han ocupado cargos políticos o religiosos en su comunidad y cuando acceden a ellos tienen que ejercerlos sobre los parámetros masculinos de la tradición, además de cumplir con las tareas de cuidado en su vida familiar.

En ese contexto, alimentada por las rebeldías populares y por las luchas campesinas, ha ido creciendo en las mujeres la conciencia sobre sus múltiples subordinaciones, actuando en abierta confrontación con los parámetros masculinos: sexistas, verticales, autoritarios, jerarquizantes y excluyentes a los que se han subordinado socialmente, tanto en el ámbito doméstico mediante las relaciones con los padres, hermanos, esposos y los hijos e hijas, como en los espacios públicos a través de las instituciones y políticas del Estado, que ahora articulado al sistema global neoliberal, ha convertido el cuerpo y la vida de las mujeres en espacios de su violencia y de sus guerras.

Al ser parte de la cultura, esos parámetros de género contenidos en las relaciones de dominación-subordinación implican modelos culturales de ser hombre o ser mujer basados en las diferencias sexuales, así como espacios diferenciados de realización vital, de trabajo, de acceso a los recursos y de poder, cimentados en valoraciones y posiciones de desigualdad que privilegian a los hombres y que se transmiten y reelaboran, de generación en generación, porque están profundamente arraigados al ser parte de la cultura occidental y de las costumbres indígenas.

Los modelos de ser hombre o de ser mujer, han cambiado a través del tiempo. Es cierto que ahora muchas mujeres pueden estudiar o trabajar en espacios que antes eran exclusivos de los hombres, pero al acceder a ellos tienen que actuar de acuerdo a los parámetros culturales que definen esos espacios y sus tiempos,

fuertemente marcados por el poder masculino: competencias, eficiencia, rigidez, autoritarismo, jerarquización, etcétera.

Por eso, desde nuestro feminismo, el tener conciencia de género no solamente se refiere a tener conciencia de la subordinación de las mujeres frente a los hombres mediante el dominio sobre nuestro cuerpo, sexualidad, trabajo y afectos, sino también a tener conciencia de la articulación y presencia de estos procesos en la opresión del sistema social de dominación patriarcal mediante el trabajo, el mercado, las finanzas y de las instituciones y políticas públicas del Estado, que ahora, por su carácter neoliberal, tiene que recurrir cada vez con mayor frecuencia a la fuerza pública y a la represión para imponerse.

Este posicionamiento feminista que comparten muchas mujeres de México y Centroamérica, implica una crítica profunda y una oposición tajante al proyecto del Estado neoliberal, cuyo funcionamiento –como dijimos antes– ya no se propone la búsqueda –real o aparente– del bienestar social y de la soberanía nacional, sino que abiertamente viola los derechos humanos de los pueblos al funcionar cínicamente en beneficio del capital a través del libre mercado globalizado, profundizando la polarización social y la exclusión de los campesinos pobres y de los indígenas, discriminando especialmente a las mujeres. La violencia de esa situación en las zonas marginales de México, especialmente de Chiapas, Oaxaca y Guerrero, es realmente inhumana y explica por sí misma las reacciones y levantamientos en contra del sistema, como el del EZLN en 1994 y como lo hacen muchos grupos de hombres y de mujeres en resistencia en todo el país y en Centroamérica, quienes han decolonizado sus formas de pensar, ver y sentir, luchando abierta o calladamente contra las estructuras reproductoras de las desigualdades de poder del Estado.

APRENDIZAJES ZAPATISTAS

El levantamiento zapatista no sólo dio cobijo, autoridad e impulso a las luchas campesinas e indígenas de México y de otros países; también legitimó la participación política de las mujeres en el me-

dio indígena y mostró una nueva cara del feminismo contemporáneo (Lovera, 1999).

Se reivindicaron los modernos derechos constitucionales, se diferenciaron “las buenas costumbres tradicionales de las malas”, es decir, aquellas que violan los derechos de las mujeres, y se evidenció la exclusión histórica de la población indígena.

Las demandas zapatistas pusieron sobre la mesa las promesas incumplidas de modernidad en la periferia marginal del Estado, la profundización de la jerarquización de lo privado sobre lo público, de la ciudad sobre el campo, de los ricos empresarios sobre los trabajadores, los pobres y los campesinos, así como de los ladinos sobre los indígenas. No sólo en Chiapas, sino en otros lugares también, el zapatismo propició la toma de conciencia sobre los derechos de las mujeres y el despegue de su participación como sujetos políticos.

Retomando el planteamiento zapatista, nos dice Gisela Espinosa (2011) que una parte importante del movimiento indígena de México, pese a su radicalidad, no se propone tomar el poder sino generar un amplio y nuevo pacto social que no sólo reconozca la diversidad cultural del país y los derechos colectivos de los pueblos, sino que genere desde abajo y a la izquierda otro mundo que, entre otras características, otorgue justicia social a toda la población, reconozca el derecho de los pueblos a ser sujetos de su propia historia, con derecho a conservar sus identidades culturales y sus instituciones, además de su derecho a la autonomía.

Al dar a conocer su ley revolucionaria, las combatientes zapatistas colocaron en la escena pública una parte importante de los problemas y las demandas de las mujeres indígenas: su derecho al trabajo y a un salario justo, a la educación, la salud y la alimentación, a elegir a la pareja y no ser obligadas a casarse, a decidir sobre el número de hijos y controlar su fecundidad, a no ser golpeadas, maltratadas ni violadas, a participar en las decisiones y a ocupar cargos (EZLN, 1993). El llamado zapatista a la sociedad civil a organizarse y luchar por otro mundo, propició que las mujeres indígenas y no indígenas nos organizáramos en la Convención Estatal de Mujeres e iniciáramos un primer ensayo de movimiento de mujeres, que más adelante dio origen a la Marcha de

las Mujeres contra la Violencia, la Impunidad y las Guerras, así como al surgimiento del Movimiento Independiente de Mujeres y a la instauración del Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas.

De sus insistentes llamados a la sociedad civil de México y del mundo, las mujeres aprendimos que las luchas aisladas no bastan, pues ni siquiera los logros que han alcanzado los zapatistas en sus caracoles autonómicos, son suficientes para garantizar el ejercicio de los derechos económicos, sociales y políticos de toda la población. El zapatismo también ha dejado claro que tampoco bastan las luchas por los derechos colectivos, por la autodeterminación y por la cultura de sus pueblos, reivindicaciones que las indígenas comparten con sus compañeros, sino que es necesario construir “otro mundo”, lo que implica una transformación total del sistema social que permita a todos y todas tener una vida digna.

Las mujeres tenemos clara la dimensión global del problema, que no sólo proviene de las relaciones económicas del Estado neoliberal global, cuyas políticas privilegian el mercado y el consumismo sobre la producción, sino que también procede del carácter patriarcal de su poder que nos somete a todos, mujeres y hombres, a los parámetros masculinos de vida cada vez más inhumanos y violentos, sobre los que se ha organizado el funcionamiento social mundial. De ahí que las luchas de las indígenas fortalecidas con las luchas de liberación zapatista y con las luchas populares y del movimiento social contra la pobreza, la explotación, el mercado neoliberal y la manipulación política, converjan y se retroalimenten fortaleciéndose en su práctica cotidiana contra las cuatro caras de la guerra, proponiendo la construcción de una ciudadanía en condiciones de igualdad de género, clase y etnia, así como la reconstrucción del mundo sobre parámetros de justicia y dignidad para que en él quepan los muchos y diversos mundos que están invisibilizados.

LAS INDÍGENAS SE ORGANIZAN Y EMPRENDEN LUCHAS A VARIOS NIVELES

Al luchar contra la pobreza y resolver la vida cotidiana de la familia, las mujeres indígenas se colocan –aunque no se les reconozca– en la base que da sostén a todas las otras luchas. Podemos recordar

que son luchas en las que el género, la clase y la etnia se interrelacionan indisolublemente para la búsqueda de alternativas en el “el día con día” que finalmente, es una lucha de vida o muerte silenciosa que se ha naturalizado a tal punto que muchos ya no la consideran parte de las guerras actuales y porque en ellas el papel protagónico, la vocería y la representación siempre habían estado a cargo de los hombres de las organizaciones y de las comunidades.

Sin embargo, cada vez más han ido tomando una posición beligerante en la defensa de sus derechos, de sus familias y de sus compañeros, así como en la construcción de un nuevo mundo con justicia y dignidad.

Ante la migración masculina, las mujeres rurales, con su nuevo papel de responsables absolutas o principales de su familia, despliegan su fuerza y su creatividad: “no nos vamos a quedar paradas ante los problemas, cada día tenemos que dar de comer, tenemos que resolver”. Además del cuidado de la familia, muchas se han hecho cargo de las parcelas, se han preocupado por la recuperación de la productividad de la tierra, hacen siembras orgánicas de verduras y maíz para el consumo familiar y como una forma de resistencia a los agroquímicos, a los cultivos comerciales y a los monocultivos, pero también como ejercicio de su derecho a una buena y sana alimentación. Más allá de la resistencia al hambre, es la conciencia de sus derechos la que alimenta las nuevas rebeldías de las mujeres indígenas: “antes aceptábamos calladas, ahora hablamos, exigimos, ya no nos agachamos, porque conocemos nuestros derechos de mujeres”.

Sin embargo, las luchas de las indígenas frecuentemente tienen también un carácter comunitario o regional, por el cual participan al lado de sus familiares varones. Las indígenas que forman parte de la resistencia contra el despojo de sus tierras, los altos precios de la luz, las empresas mineras y la construcción de represas, saben que los gobiernos les han impuesto la ley del terror para controlar sus movimientos, dividirlos y acabar con las luchas populares. El terror intimida; las desapariciones, encarcelamientos y asesinatos duelen profundamente, pero también fortalecen las resistencias y las luchas comunitarias, como hemos visto recientemente en muchos lugares del país y de Centroamérica: en

Atenco, la integración de las mujeres a la lucha en defensa del territorio y contra la represión, las violaciones y la muerte ha sido ejemplar, como también la ha sido entre las mujeres y hombres de la Sierra Tarahumara que defienden sus bosques; lo mismo que entre las indígenas de Cherán y de otras comunidades de Michoacán y entre las indígenas de la sierra de Guerrero, quienes se han integrado a la Policía Comunitaria para defender su derecho a la autonomía. En la selva norte de Chiapas, un sector de las indígenas tzeltales de Agua Azul defiende sus cascadas de la privatización a favor de una empresa turística, aceptada por otra parte del ejido cooptada por el gobierno estatal. Otro ejemplo de dignidad y valentía es la lucha de las mujeres triquis y sus familias, que han sido expulsadas de su territorio en Oaxaca por defender su proyecto de autonomía y protestan en un plantón que han sostenido por muchos meses en la Plaza de la Constitución en la Ciudad de México. Los yaquis defienden el agua de su río amenazado de extinción por los desvíos para el riego de las agroindustrias; las mujeres de Tonalá, en la Costa de Chiapas, quienes junto a sus compañeros no han aceptado el alza del precio de las tortillas y defienden su cooperativa local de camarones amenazada por la competencia de las grandes camaroneras trasnacionales ubicadas en el mar contiguo a su territorio. Las tzeltales de Aguacatenango, las choles de Tila, junto con indígenas y campesinos de otras muchas comunidades, resisten colectivamente sin pagar las altas tarifas de la luz que se exigen en Chiapas. Las denuncias de los feminicidios de mujeres indígenas urbanas en San Cristóbal de las Casas son también luchas de las mujeres; la resistencia zapatista en contra de grupos paramilitares y priistas que pretenden, con apoyo del gobierno, invadir territorios de los municipios autónomos son igualmente parte de las preocupaciones, resistencias y luchas de las mujeres zapatistas; otro caso son las mujeres y hombres choles que luchan contra el despojo de tierras de su ejido donde la iglesia y el gobierno pretenden construir un gran centro turístico en torno al santuario del Cristo Negro de Tila. En Comalapa de la Frontera, las mujeres resisten el acuerdo de expulsión de su ejido por haberse casado con hombres guatemaltecos o de otros lugares que no son de su comunidad. Una mención especial ha-

ceмос de las campesinas e indígenas de Guatemala, Honduras y Chiapas que han organizado una red en contra de las mineras y de las empresas trasnacionales que han sido contratadas por los gobiernos para la construcción de represas que inundarán sus territorios y sus tierras de cultivo.

Otro nivel de las luchas de las mujeres organizadas es de carácter nacional e internacional. Desde esos espacios han impulsado los derechos políticos, humanos, reproductivos, enfatizando la igualdad, la libertad de movimiento, la no violencia, el respeto y reconocimiento, la redistribución de los espacios, de las funciones públicas y privadas, así como de las tareas productivas y reproductivas. En 1994, muchas organizaciones locales de mujeres, grupos de iglesia, la Coordinadora Diocesana de Mujeres, parteras indígenas, campesinas y artesanas, participaron en la Convención Estatal de Mujeres de Chiapas y en la Convención Nacional convocada este año por el EZLN, la cual tuvo repercusiones a nivel internacional.

En 1995, se realizó el Primer Encuentro Nacional de Mujeres de la Asociación Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA) en San Cristóbal de Las Casas, con la participación de representantes de doce estados. En 1996, se llevó a cabo el Foro Nacional Indígena convocado por el Ejército Zapatista, en el que se formó la Comisión Coordinadora Nacional de Mujeres, promoviéndose su presencia con una mesa de Mujeres en el Congreso Nacional Indígena. El año siguiente, se constituyó la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas (Conami) en Oaxaca, con la participación de mujeres de catorce estados. En 1997, también en Oaxaca, se realizó el Encuentro Continental de las Mujeres Indígenas de Abya Yala, que contó con la presencia de mujeres de 24 países. A partir de estos encuentros nacionales e internacionales se crean redes de articulación que conectan cientos de procesos locales de proyectos de cambio, integrando la equidad de género en espacios amplios y organizaciones mixtas que ponen en entredicho el sentido común que subordina a las mujeres en todas las culturas.

A pesar de las tensiones que se dan en las instancias nacionales e internacionales mixtas, las mujeres se han ganado el reconocimiento de los hombres y han ocupado y ocupan puestos de

dirección en sus organizaciones a nivel estatal y nacional (Unión Nacional de Organizaciones Regionales Campesinas Autónomas –UNORCA– y ANIPA), así como en importantes organizaciones regionales como la Policía Comunitaria de la Costa Chica o en la instancias de procuración de justicia. Un logro de las mujeres indígenas en las instancias mixtas nacionales, es el cuestionamiento de las políticas integracionistas y explotadoras del Estado liberal, pero también de las tradiciones y costumbres que subordinan a las mujeres. La construcción de funcionamientos democráticos al interior de las organizaciones de mujeres indígenas es un logro nacional al que, según Espinosa (2011), han contribuido mucho las mujeres indígenas guerrerenses, quienes han tenido presencia en muchas reuniones internacionales representando a su estado y a las indígenas del país. Han realizado la presentación de casos de violaciones ante la relatora especial de Derechos Humanos de la ONU (2002) y ante el relator especial de Pueblos Indios (2004). Martha Sánchez y Felicitas Martínez estuvieron en la Segunda Sesión Especial de Pueblos Indios de la ONU en 2005. En la Marcha del Color de la Tierra del EZLN sobresale la intervención de Domitila Rosendo en el Zócalo de México.

No podemos decir lo mismo de las mujeres indígenas de Chiapas, cuya participación organizada se ha retraído y dispersado en los niveles locales y regionales. No obstante, con ayuda de algunas ONG han participado en las denuncias presentadas recientemente y en la elaboración del informe sombra en oposición al informe de México (2012) en la CEDAW, en el Tribunal Interamericano de Derechos Humanos y en la primera Pre Audiencia del Tribunal Permanente de los Pueblos (TPP), en el que por primera vez presentó públicamente su testimonio una de las mujeres tzeltales violada por el ejército en 1994, mostrando que por encima de la violencia más cruel, la dignidad, el coraje, la pena y el dolor nos alientan.

Somos tres a las que nos violaron, estamos aquí con nuestras denuncias. Nosotras ya decidimos tomar el camino de la lucha... luchamos para nutrirnos de fortaleza hasta lograr que las mujeres no sigan siendo violadas y maltratadas. Ya no

quiero que sigan abusando, maltratando y violando a las mujeres... mientras siga escuchando que hay violaciones, seguiré sintiendo como si fuera a mí a quien estuvieran violando.

Son éstas las razones por las que me manifiesto firmemente a favor de las mujeres, a favor de los hombres y por un mundo más humano. Cambiar el mundo será posible cuando tengamos el valor y el coraje de hablar, de denunciar, necesitamos ser fuertes, no tengamos miedo de levantar nuestras voces... por eso les pido que nos unamos para demostrar nuestra fortaleza porque en este mundo nos están violando a todos, la violación tiene muchas formas y matices, muchos problemas aquejan a nuestros pueblos.

Por eso voy a hablar claramente: Mujeres tzeltales, si en algún momento son violadas, maltratadas, abusadas, atacadas –si alguien las quiere violar en sus pueblos– ¡hablen! busquen la forma de luchar. No tengan miedo. Aunque no sabemos escribir, podemos hablar. Tenemos pies. Tenemos manos. Tenemos ojos. No nos podemos rezagar. Tomen fuerza en sus corazones a partir de lo que les he dicho. El dolor de lo que me hicieron me seguirá impulsando para seguir con este trabajo de denuncia... hasta que haya justicia.

Como se advierte en este testimonio, se han logrado avances importantes en las decisiones de lucha de las mujeres; muchas conciencias han despertado, muchas voces se alzan para exigir justicia en los foros nacionales e internacionales; la fuerza de las mujeres indígenas se suma a la lucha de los sectores populares. Sin embargo, hay todavía profundas brechas de carácter estructural a resolver en relación a las condiciones materiales de su existencia y al acceso a un desarrollo integral. Las mujeres están conscientes de que esos retos implican cambios que van desde lo inmediato de sus vidas cotidianas, hasta la transformación de la dinámica del sistema neoliberal.

De sus intervenciones en diferentes foros, enumeramos abajo los reclamos más sentidos por ellas, los cuales se orientan en dos direcciones que no son opuestas necesariamente, sino que pueden complementarse: por un lado, las exigencias al gobierno y, por

el otro, la construcción consciente y participativa de otro mundo posible. Ambos caminos requieren que cada vez más mujeres indígenas se liberen de sus subordinaciones históricas y presentes, reconozcan su fuerza, tomen conciencia de sus sabidurías y capacidades para organizarse y luchar articuladamente desde las organizaciones campesinas e indígenas propias y mixtas, en las que también hay que trabajar para lograr en la práctica relaciones horizontales e igualitarias. Los retos expresados con más frecuencia por las mujeres en sus luchas feministas son:

1. Avanzar en la democratización de los ámbitos público y privado (familia) en donde las mujeres seguimos siendo violentadas por las inequidades en la educación, el manejo de los recursos, el acceso a la salud y en la herencia de la tierra.
2. Alcanzar el reconocimiento de la autonomía de los pueblos indios, incorporando efectivamente la perspectiva de género y el enfoque de la interculturalidad en las políticas públicas.
3. Presionar y exigir al gobierno la transformación de sus relaciones con los pueblos indígenas y en especial con las mujeres, partiendo del reconocimiento constitucional y en la práctica jurídica y política de los derechos colectivos de los pueblos.
4. Trazar estrategias claras para incidir en la reforma del Estado y en la construcción de otro mundo posible, sin violencia y sin desigualdades de género, clase, cultura y etnia, así como con respeto a las diferencias.
5. Tener recursos suficientes provenientes de nuestro trabajo y de la solidaridad internacional, para sostener y ampliar las organizaciones de mujeres y fortalecer sus procesos, sin afectar nuestra autonomía y sin renunciar a las líneas estratégicas de trabajo de cada organización o grupo.
6. Encontrar la forma de transmitir la experiencia organizativa y de estimular la participación de las generaciones jóvenes en las luchas de resistencia contra el Estado, el sistema neoliberal y la destrucción de la naturaleza.

7. Exigir que el gobierno ponga un alto a la violencia hacia las mujeres, a los secuestros, desapariciones, violaciones y feminicidios.

Pero el reto más grande que tenemos las mujeres ante la violencia es no dejar de luchar, no dejarnos dominar por el miedo, no dejar de soñar en caminos de paz e igualdad; es no dejar morir la esperanza.

En las luchas de las mujeres indígenas y campesinas de México y Centroamérica no hay marcha atrás. La fuerza de sus voces y la sabiduría de sus palabras recorren los caminos. Las mujeres indígenas y no indígenas no queremos ser víctimas de la violencia, queremos danzar la danza de los pueblos libres.

BIBLIOGRAFÍA

- Alberti, Pilar, 1997, “La identidad de género y etnia como base de las estrategias de adaptación de las mujeres indígenas ante la crisis”, en *Estrategias de sobrevivencia de las mujeres campesinas e indígenas ante la crisis*, GIMTRAP, México.
- Arispe, Lourdes, 1986, *Nueva Antropología*, vol. 8, núm. 30, México.
- Berrío, Lina Rosa, 2009, “Balance Crítico sobre las luchas de las mujeres indígenas” en *Estudio del Desarrollo Económico y Social de los Pueblos Indígenas de Guerrero*, UNAM- Gobierno del Estado de Guerrero, México.
- Bonfil, Paloma, 1997, “La presencia de las mujeres en las movilizaciones indígenas contemporáneas de México”, en *Estrategias de sobrevivencia de las mujeres campesinas e indígenas ante la crisis*, GIMTRAP, México.
- Bossen, Laurel, 1983, *The Redivision of Labor: Women and Economic Choice in Four Guatemala Communities*, State University of New York, Albany.
- Botey, Carlota, 1999, *Los Escenarios Paradójicos del Desarrollo*, UIA-Golfo-Centro, México.
- Bonilla, Adela y otras, 1993, *Memoria de los talleres con Mujeres indígenas*, San Cristóbal de las Casas.

- Carlsen, Laura, 1999, “Las mujeres indígenas en el movimiento social”, en *Chiapas*, núm. 8, Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Económicas y Dirección General de Asuntos del Personal Académico, México.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), 1993, *Ley Revolucionaria de las Mujeres. El Despertar Mexicano*, núm. 1, San Cristóbal de las Casas.
- Entrevista a Gisela Espinosa Damián, 2011, *Laberinto*, núm.32, UNAM, México.
- Espinosa, Gisela, 2009, “Movimiento de las Mujeres Indígenas y Populares en México”, en *Laberinto*, núm. 29., primer cuatrimestre, (http://www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/Themen/Ausland/Lateinamerika/AKLA/Art%-C3%ADculo_Gisela_Espinosa.pdf), consultada el 18 de enero de 2013.
- _____, 2011, “Feminismo Popular y Feminismo Indígena”. Abriendo brechas desde la subalternidad. [www/tanianavarroswain.com.br/labrislabris/19/](http://www.tanianavarroswain.com.br/labrislabris/19/). Espinosa Gisela.
- Evers, Tilman, 1989, *Identidad: la cara oculta de los nuevos movimientos sociales*, CLAEH, Montevideo.
- Hernández, Rosalva Aída, 1998, “Construyendo la Utopía. Esperanzas y Desafíos de las Mujeres chiapanecas de Frente al Siglo XXI” en Rosalba Aída Hernández (ed.), *La Otra Palabra. Mujeres y Violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, CIESAS/COLEM/CIAM, México.
- Hernández, Rosalva Aída y Mágina Millán (coords.), 2008, *Proyecto Colectivo. Viejos y Nuevos Espacios de Poder: Mujeres Indígenas, Organización Colectiva y Resistencia Cotidiana*, CIESAS, México.
- Lovera, Sara, 1999, en Lovera, Sara y Nellys Palomo (coords) *Las Alzadas*, Comunicación e información de la Mujer, Convergencia Socialista, México.
- Magallón, Carmen, 1988, “La participación de las mujeres en las organizaciones campesinas: algunas limitaciones”, en Josefina Aranda (comp), *Las mujeres en el campo*, Instituto de Investigaciones Sociológicas, Oaxaca.

- Mellucci, Alberto, 1985, “Las teorías de los movimientos sociales”, en *Estudios Políticos*, Nueva Época, núm. 14, marzo, UNAM, México.
- Millán, Márgara, 1996a, “Las zapatistas de fin del milenio. Hacia políticas de autorrepresentación de las mujeres indígenas”, en *Chiapas*, núm. 3, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Económicas y Dirección General de Asuntos del Personal Académico, México.
- _____, 1996b, “Femmes indiennes et zapatisme: nouveaux horizons de visibilité”, *Cahiers Marxistes*, juin-juillet, núm. 209, Bruselas, pp.173-194, (traducción actualizada del ensayo publicado en Cuadernos Agrarios N° 13: 1996)
- Olivera, Mercedes y Flor Marina Bermúdez, 2012, *Mujeres Marginales de Chiapas*, UNICACH-CONACYT, San Cristóbal de las Casas.
- Rus, Diana, 1990, *La crisis económica y la mujer indígena. El Caso de San Juan Chamula, Chiapas*, INAREMAC, San Cristóbal de las Casas.
- Sousa Santos, Boaventura de, 1998, *Por una concepción multicultural de los derechos humanos*, UNAM, México.

LA PARTICIPACIÓN DE LAS MUJERES EN LA LUCHA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

*María Guadalupe García**

Cuando me invitaron a participar en estas III Jornadas, me pidieron que hablara sobre “las mujeres en la lucha de los pueblos indígenas”. Sin embargo, considero que, desde nuestro punto de vista, es mejor abordar el tema como “la participación de las mujeres en la lucha de los pueblos indígenas”. Creo que de este modo ayudamos a valorar y a reconocer lo que hacemos las mujeres. Nos permite evidenciar que a lo largo de la historia, las mujeres hemos sido parte importante en la lucha de los pueblos: desde la invasión española, el colonialismo, el conflicto armado interno y actualmente en la defensa del territorio frente al capitalismo y el neoliberalismo.

Es importante preguntarnos, ¿qué ha significado para nosotras, las mujeres, esta participación?, ¿qué consecuencia ha tenido en nuestras vidas?, ¿cómo se valora y se reconoce nuestra participación?, ¿cómo se nos acompaña en este proceso?

Es justamente a partir de involucrarnos en este proceso de participación en la lucha que hemos podido tomar conciencia de que muchos de los modelos de vida –tanto en lo organizativo como en lo político y en lo económico– han sido impuestos por el colonialismo, el capitalismo y el patriarcado. Por cierto, la globalización también ha impuesto patrones y valores de conducta que atentan contra una vida digna. Esta nueva comprensión nos hace conscientes de que somos capaces de desaprender y de rescatar experiencias positivas en lo organizativo, lo reproductivo, lo productivo y en la distribución equitativa de los bienes, buscando todo aquello que fomenta y fortalece el equilibrio, promoviendo la

* Indígena Mam de Guatemala, refugiada en Chiapas en la década de 1980, fundadora de Mamá Maquin.

armonía en las relaciones entre pueblos, organizaciones, mujeres, entre mujeres y hombres, entre líderes y lideresas, entre gobernados y gobernantes.

Nosotras, las mujeres, hemos luchado y seguimos luchando en defensa de la Madre Tierra y del territorio que, para nosotras, significa defender la vida. Sin embargo, en nuestros territorios, en nuestras comunidades y en nuestros hogares, además de la existencia de poderes hegemónicos e intereses trasnacionales, también se ciernen otras amenazas, por ejemplo, la violencia de género que los hombres y las instituciones masculinas ejercen sobre nuestras vidas. Los vicios, el alcoholismo, el machismo y la violencia sexual cada vez más interiorizada en el ser de los hombres, de los hombres con los cuales compartimos nuestras vidas, que los está limitando en su capacidad de dar afecto, ternura y pasión. Por eso, como estrategia proponemos acompañarnos para erradicar de nuestras vidas el dolor, la frustración y la pérdida de lo humano que provoca la violencia. Necesitamos para todas y todos, territorios libres de violencia.

Históricamente, la política económica de Guatemala ha estado orientada hacia la concentración de la tierra en pocas manos. Actualmente, 80% de la tierra está controlada por 8% de los terratenientes y de las empresas trasnacionales. Tierras destinadas a la producción de café, algodón, caña de azúcar y banana. Tierras destinadas a la siembra de monocultivos para la producción de agrocombustibles, la construcción de hidroeléctricas y la extracción de minerales y petróleo. Una política de despojo que obliga a las mujeres y a los hombres a trabajar por salarios de miseria.

NUESTRO APORTE EN LA LUCHA

Estamos retomando, denunciando, posicionando y exigiendo el respeto a nuestros derechos y a nuestras demandas, a la educación, a la salud, a una buena alimentación, a una vida libre de violencia, a la participación con voz y voto, a tener un ambiente sano, a decidir por nuestro cuerpo, nuestros sentimientos y nuestros pensamientos, que por tantos años han sido y siguen siendo propiedad de otros, al igual que la *Madre Tierra*. Las mujeres cons-

tantemente estamos en busca de una *vida en armonía, en equilibrio y en complementariedad entre la humanidad y la madre naturaleza*. Sabios consejos de nuestras abuelas y abuelos.

Es importante reconocer y honrar la memoria de las mujeres que han dado su vida y han derramado su sangre. Celebrar la lucha que día a día estamos librando por la unidad, por la integridad, por la autonomía, por la justicia y por la felicidad de las mujeres y los pueblos. *La lucha de las mujeres* ha sido y sigue siendo un aporte importante a los cambios positivos de nuestras sociedades. Lamentablemente, la historia oficial no lo ha querido reconocer. Al contrario, esos aportes siguen siendo invisibles desde y por el sistema machista, patriarcal, racista, neoliberal y capitalista.

Podemos mencionar algunas de las luchas que han librado las propias mujeres en el mundo. En Guatemala, las mujeres se levantaron a luchar por sus derechos, mujeres que se rebelaron contra la opresión y la dominación. Podemos mencionar el levantamiento de mujeres entre 1600 y 1700 contra el trabajo gratuito por cargar y despepitar el algodón para producir el hilo que luego utilizarían las mujeres de los invasores.

Más recientemente, debemos recordar las ocupaciones de tierras en el Ixcán en la década de 1970, en las que las mujeres lucharon junto a los hombres.

Entre la década de 1940 y 1950, las mujeres se levantaron a luchar por el derecho al voto y a la ciudadanía. Así, en 1945 se reconoce el derecho de las mujeres al voto. Más tarde, en 1977, otras mujeres participaron en la marcha de los mineros del municipio de Ixtahuacan, Huehuetenango, hacia la capital de Guatemala. En 1978, integraron la marcha de más de 600 campesinas y campesinos de Panzos, Alta Verapaz, reclamando los derechos a la tierra de sus ancestros, ante los finqueros alemanes que se adueñaron de las mismas. Esta marcha fue dirigida por Adelina Caal Maquin, conocida como Mama Maquin. En honor a ella nuestra organización se llama Mujeres Guatemaltecas Mama Maquin.

En 1980, las mujeres también participaron en el levantamiento de campesinos de las fincas azucareras, exigiendo un salario

mínimo (que para los hombres era de 3.20 quetzales),¹ ya que a las mujeres no se les reconocía sino como ayudantes de sus esposos, papás y hermanos. A los finqueros no les convenía reconocer el trabajo de las mujeres porque de esta manera generaba mayor ganancia y riqueza económica para ellos.

Las mujeres (especialmente indígenas) fueron parte y jugaron un papel importante en el levantamiento armado iniciado en la década de 1960 y concluido en 1996 contra la opresión, la discriminación, el racismo y la explotación. Como respuesta, los gobiernos militares pusieron en práctica la política de tierra arrasada y de manera cruel dirigieron sus planes contra las mujeres, siendo muchas de ellas torturadas, violadas sexualmente y asesinadas. Hechos que hasta hoy se mantienen impunes. Todavía en el presente los gobiernos continúan esta práctica de persecución, de criminalización y de asesinatos de mujeres que luchan por defender la vida, por defender a la Madre Tierra saqueada y despojada por el modelo económico. En este marco denunciamos las órdenes de captura contra ocho mujeres de San Miguel Ixtahuacán, una del Quiche, un compañero de Huehuetenango, así como los desalojos violentos de catorce comunidades de Polochic en abril de 2011.

También debemos recordar la intervención de las mujeres junto a los hombres en la lucha por un retorno digno, organizado y seguro de México a Guatemala en la década de 1990. A su vez, fruto de la participación de las mujeres en las negociaciones de los Acuerdos de Paz, es que se logra la creación de la Secretaría Presidencial de la Mujer y de la Defensoría de la Mujer Indígena.

Debemos recordar también la lucha de las mujeres refugiadas por sus derechos a la copropiedad y propiedad de la tierra junto a sus esposos; el reconocimiento y valor del trabajo reproductivo, productivo y comunitario de las mujeres como aporte indispensable a la vida; el reciente levantamiento de las mujeres en los municipios de San Sebastián H, Santiago Chimaltenango, San Pedro Necta y Todos los Santos Cuchumatán contra la venta de licor; la lucha actual de las mujeres en el marco de la creación de

1 Aproximadamente 0,41 dólares [*Nota de los editores*].

un tribunal de conciencia para las víctimas de violación sexual por el ejército durante el conflicto armado interno.

En la defensa del territorio, las mujeres hemos participado activamente en las consultas comunitarias y en *declaraciones de territorios libres* de licencias de minería, hidroeléctricas, monocultivos y otros proyectos que forman parte del modelo económico explotador que atenta contra la dignidad, la identidad y la historia de nuestros pueblos.

Podemos valorar y reconocer el gran aporte de las mujeres para mantener parte de la identidad: el rescate y la valorización de la vestimenta, el idioma, la herbolaria, la medicina natural a través de las comadronas y curanderas, la conservación de la semilla nativa, la comida tradicional, la de dar vida a un nuevo ser, la transmisión de la cultura a los y las hijas, además de la relación con la Madre Tierra.

Con todas estas luchas, estos aportes tan valiosos de las mujeres, podemos preguntarnos, ¿cuánto ha cambiado la situación, condición y posesión de las mujeres?

Las mujeres queremos vivir bien, pero vivir bien, quiere decir, estar contentas con nosotras y nosotros mismos, tener lo necesario, estar contentas con la Madre Tierra: cuidándola, respetándola y defendiéndola, porque ella es nuestra madre, la que nos amamanta.

Es por eso que las mujeres hemos dicho que es importante levantar nuestra voz para declarar a los Territorios Libres de Violencia Contra las Mujeres, comenzando por descolonizar nuestros pensamientos, actitudes y comportamientos. Desaprendiendo lo que nos ha enseñado el sistema, que nos ha dicho que el hombre manda y la mujer obedece; que las mujeres no podemos, no sabemos y que no valemos; que los mayas e indígenas no pensamos; que lo individual es lo que vale; que el que tiene el poder es el que manda.

Con todo esto, podemos analizar qué está haciendo cada una de nosotras y nosotros para que realmente la desigualdad, la opresión, la discriminación y la dominación terminen o, si en realidad seguimos alimentando el sistema sin darnos cuenta.

Las mujeres reafirmamos nuestra lucha en defensa de la Madre Tierra, no porque nos pertenece, sino porque somos parte de ella. Queremos y debemos encaminar nuestros pasos, pensamien-

tos y sentimientos hacia el vivir bien y en armonía con la Madre Naturaleza, que no es igual a vivir mejor, con el enfoque de acumulación, saqueo y capitalismo.

Por último, hacemos un llamado a las mujeres, a los hombres y a todos los pueblos, a construir la unidad, porque es deber de todas y de todos luchar para que los derechos legítimos de las mujeres, de los pueblos y de la Madre Naturaleza, se respeten.

¿ES POSIBLE LUCHAR POR LA REIVINDICACIÓN DE LOS DERECHOS DE LAS MUJERES DENTRO DEL MOVIMIENTO INDÍGENA?

*Zenaida Pérez**

El 5 de septiembre se conmemoró un año más de la institución del Día Internacional de la Mujer Indígena, un día que aunque poco conocido, ha sido retomado por diversas organizaciones sociales e indígenas, para homenajear a la guerrera Bartolina Sisa y a todas las mujeres que anónimamente luchan día a día para sacar adelante a sus familias y con ello a su comunidad y a su región. Sirva este día también para conmemorar la importancia de las mujeres, portadoras privilegiadas de la herencia cultural, porque enseñan la lengua originaria a sus hijos e hijas, volviéndose así medios para la sobrevivencia y la preservación de la vida de los pueblos indígenas.

Las mujeres indígenas somos como una mazorca, compuesta de una diversidad de maíces que varían de forma y color, unas más intensas que otras, pero en fin, partes del mismo tronco. Así somos las mujeres y así queremos ser consideradas, con entornos culturales diferenciados, pero con la misma raíz. Somos mujeres indígenas que, además de formar parte de todo un plantío de milpas, somos parte del mismo terreno de siembra.

Hace poco dialogaba con mujeres de cerca de 50 años; ellas decían que no podemos imaginarnos a la mujer sola, como un ser aislado, independiente de su entorno, porque nuestra cultura nos ha enseñado que somos parte del todo, de la vida misma y del ambiente que nos rodea. Por tanto, nuestros cambios afectan a nuestro entorno y el cambio del entorno, nos afecta a nosotras.

En este sentido, es necesario propiciar un respeto que procure una vida plena para la mujer indígena, que genere condiciones para su participación en la definición de la vida de su pueblo y

* Comunicadora mixe de Santa María Tlahuitoltepec, Oaxaca

que facilite el camino para el goce de sus derechos económicos, sociales y culturales; pues bien se sabe que el bienestar de una mujer significa el bienestar de la familia y de toda la comunidad. Esto quiere decir que no estamos luchando por la mujer como individuo, sino que buscamos igualar las oportunidades de participación y desarrollo, para que sólo entonces, a la par, podamos crecer y participar de manera equitativa hombres y mujeres.

Comparto con ustedes una pregunta: ¿es posible luchar por la reivindicación de los derechos de las mujeres dentro del movimiento indígena?

Es sabido por muchos que la sobrevivencia de nuestros pueblos se debe en gran parte a la lucha anónima y tenaz de las mujeres indígenas; ellas son quienes transmiten a las nuevas generaciones la permanencia de los valores comunitarios. En el campo y en la ciudad, son quienes hacen frente dando la lucha contra la pobreza, el hambre y la exclusión social.

En las comunidades, cuando migran los hombres, las mujeres pasan a ser titulares de familia, proveedoras de ingresos, autoridades comunitarias, comuneras. Pasan a desempeñar nuevos roles que les generan nuevos retos y cargas, y pese a ello, han podido salir adelante, han tomado fuerzas y han aprendido de estas nuevas tareas que les permiten ser más emprendedoras, mejores administradoras, porque con diez pesos¹ deben saber dar de comer a las hijas e hijos en el día. Por eso ellas mismas dicen: “cuando nos ponen como tesoreras municipales del pueblo, sabemos cuidar mejor el dinero, no nos emborrachamos y cumplimos bien el (en)cargo, porque sabemos que el dinero no es nuestro, pero lo cuidamos como si lo fuera, pues es del pueblo y nosotras somos parte del pueblo”.

En el origen de nuestras culturas, la mujer era considerada una diosa, la curadora, la intermediaria entre lo espiritual y lo terrenal. Los tiempos de conquista obligaron a los pueblos a modificar sus formas de relación, les impusieron un dios y una estructura de control, les quitaron sus tierras y los orillaron a migrar. Tuvieron que vender su fuerza de trabajo para tener dinero a cambio, di-

1 Aproximadamente 0.76 dólares [*Nota de los editores*].

nero que permitiera su subsistencia; por tanto, como la mujer se quedó en casa y su trabajo no podía ser pagado, entonces valió menos que quien salía a trabajar. Con el pasar de los años, el papel tan importante que tenía la mujer en los orígenes —como consecuencia de las imposiciones de nuevas formas de organización y de pensamiento, basadas en la acumulación de propiedades y de riqueza, y sustentadas en un pensamiento individualista— se relegó a un segundo plano. Sin embargo, a partir de las luchas por la reivindicación de los pueblos indígenas, de las luchas por la autonomía y la autodeterminación de sus tierras y territorios —una lucha que comenzó siendo eminentemente masculina—, las mujeres se reencontraron entre ellas, comenzaron a hablar de su realidad entre pasillos, en las mesas de registro o en las cocinas.

La mayoría de estas mujeres no sabía de la existencia de un movimiento feminista de origen occidental que planteaba la defensa de sus derechos. Cuando se enteraron, aprendieron, pero no les convenció todo su planteamiento, porque este enfoque respecto al ser mujer, les produjo un desencuentro, ya que el pensarse a partir de un bienestar individual no compagina con su visión comunitaria. Sabemos que la agenda del movimiento feminista nacional basa sus demandas en los derechos sexuales y reproductivos, en la maternidad voluntaria, en la participación política, en la lucha contra la violencia sexual y doméstica, y en los derechos a la diversidad sexual. Algunas de estas demandas son compartidas por el movimiento de mujeres indígenas, como la lucha por una vida sin violencia, por el respeto a los derechos sexuales y reproductivos, así como por el derecho a la participación comunitaria. Sin embargo, las reivindicaciones de las mujeres indígenas no sólo se quedan en ello, sino que suman a estas demandas el derecho de ser pueblo. En este sentido, me parece adecuado citar en este contexto lo que Aída Hernández nos comenta en una publicación: las mujeres indígenas han servido de “puente entre un movimiento indígena que se niega a reconocer su sexismo y un movimiento feminista que se rehúsa a reconocer su etnocentrismo” (Hernández, 2000: 2).

Entonces, retomando la pregunta sobre si es posible la lucha de las mujeres indígenas dentro del movimiento indígena, considero que si se niega la existencia de problemas internos, no ha-

brá oportunidad de atenderlos y de encontrar soluciones. En este sentido, en diversos espacios las mujeres indígenas han señalado la necesidad de reivindicar el carácter histórico y cambiante de sus culturas, a la vez que rechazan los “usos y costumbres” que atentan contra su dignidad; se trata de una doble lucha, en la cual reivindican frente al Estado el derecho a ser pueblo y, al interior de sus comunidades, el derecho a una vida digna y equitativa. Es bien sabido que en muchas comunidades indígenas la participación de las mujeres en la asamblea y en el sistema de cargos, aún no es permitida. Este hecho ha sido utilizado por los partidos políticos para señalar que hay que acabar con los “usos y costumbres” porque denigran la dignidad de la mujer; que sería mejor pasar al sistema de partidos políticos, como si la vida del pueblo sólo dependiera de elecciones, cuando la realidad ha hecho evidente que al “entrar” los partidos, se generan divisiones en los pueblos y aumenta la violencia a grado tal que se generan masacres, y lo que es peor, mueren inocentes.

Esta situación la tienen clara las mujeres indígenas; por eso han definido que su lucha no debe estar aislada de la lucha de los pueblos indígenas, pues sólo así, en colectivo, harán un frente común a los embates externos, que recientemente, muestran su rostro en los partidos políticos.

Siento que el planteamiento de las mujeres indígenas se resume bien en la frase “cambiar permaneciendo y permanecer cambiando”, pues se sabe que para lograr el acceso equitativo a la justicia y a la participación dentro de los pueblos, aún queda mucho camino por recorrer. No queremos hacer desaparecer nuestra propia forma de organización. Señalamos sus debilidades para fortalecerlas con nuestra propia visión y aporte como mujeres indígenas.

Por eso, ante la pregunta ¿es posible considerar la lucha de las mujeres indígenas dentro de los movimientos indígenas?, tengo la seguridad de que esto es posible. Lo que hace falta es trabajar en los mecanismos, las estrategias, las vías, los medios para generar las condiciones que permitan reconocer esta especificidad planteada por las mismas mujeres. Considerar que son mujeres con necesidades propias, diferentes a las de los hombres de su comuni-

dad, y que son indígenas, a diferencia de otras mujeres que no lo son, en el marco de la interculturalidad.

Se trata también, como dijo un comunero, de no tomar todo lo de afuera y de acabar con lo propio, sino de, a partir de nuestras raíces, de nuestras fortalezas, aportar lo positivo a otras culturas y tomar esos avances para fortalecer nuestras luchas. Implica, como dicen algunas lideresas, actualizar las prácticas de nuestros pueblos con los derechos recientemente conquistados, como es el caso de la participación de las mujeres indígenas. En Oaxaca, apenas llevamos 17 años desde que el Código de Instituciones Políticas y Procedimientos Electorales de Oaxaca (CIPPEO) reconociera nuestra forma de renovación de autoridades municipales. Querer cambiarnos de sistema, sería devaluar el logro de nuestros antecesores.

Como dice Blanca Chancoso, kichwa de Ecuador, dirigente de la CONAIE, hay que decirles a los hombres que hoy, sin nosotras las mujeres indígenas, es imposible avanzar en estos nuevos cambios que estamos buscando en el mundo. Aunque el zapatismo propició espacios de reflexión y organización para las mujeres indígenas, no es posible entender los movimientos recientes de mujeres indígenas sin considerar sus experiencias en las luchas indígenas y campesinas de las últimas dos décadas. Sobre todo en la década de 1970, organizaciones feministas empezaron a desarrollar su trabajo en comunidades para la promoción de una conciencia de género entre las mujeres indígenas.

Es importante considerar que la participación de las mujeres indígenas ha comenzado desde diversos espacios y se ha expandido. En este sentido, encontramos a mujeres indígenas catequistas de la iglesia (donde se reconocieron en su capacidad de orientadoras y perdieron el miedo a hablar frente a un grupo); promotoras de programas de gobierno, como es el caso de “Oportunidades” (donde se les exigió tener un poco más de conocimiento en el tema de violencia contra las mujeres y tuvieron que aprender); o articuladoras en los Comités, donde tuvieron que dirigir una reunión o convertirse en representantes de barrio para encabezar las gestiones frente a su autoridad municipal. Hablamos también de mujeres que se asocian a proyectos productivos, a los que se incorporan con el objetivo de llevar algún dinero extra a casa porque

con el salario del marido ya no alcanza; hablamos de mujeres que acompañan a algún líder o lideresa para participar en capacitaciones, encuentros y cursos, o para ser curadoras tradicionales, entre tantas otras participaciones.

Ha sido complejo el proceso de abrir espacios propios al interior de las organizaciones mixtas, de garantizar la participación de las mujeres en la toma de decisiones, de desarrollar acciones de formación y apostarle al empoderamiento de las mujeres, de acceder a cargos de dirección en las organizaciones mixtas o simplemente ser reconocidas como iguales. Las condiciones no siempre han sido las más favorables, y la cultura patriarcal, tan arraigada permea incluso a las organizaciones sociales (Berrío, 2009: 3).

A pesar de ello, son notables los avances en la participación de las mujeres, como señala el informe especial sobre mujeres indígenas de Lima: las mujeres indígenas ya son “dirigentas de sus propias organizaciones, regidoras, alcaldesas, diputadas, ministras, pero ellas mismas sienten que todavía les falta avanzar mucho más, y que para ello la formación es clave”, para adquirir mayores habilidades de liderazgo y especialización en la materia.

En tal sentido, se han articulado generando alianzas y, en conjunto, han organizado diversos espacios de intercambio y de formación orientados al fortalecimiento de su liderazgo, desde el ámbito comunitario y regional, con el apoyo de instituciones académicas, de organizaciones sociales y de algunas instancias de gobierno. Así, las organizaciones de mujeres han comenzado a trabajar en la construcción de una agenda propia, en diferentes ámbitos y niveles, particularmente en el tema de participación política, acceso a la justicia y disfrute de los derechos sociales, económicos y culturales.

Como dice Aída Hernández: en este andar, las mujeres “han desarrollado un discurso y una práctica política propia a partir de una perspectiva de género situada culturalmente, que viene a cuestionar tanto el sexismo y el esencialismo de las organizaciones

indígenas, como el etnocentrismo del feminismo hegemónico” (Hernández, 2000: 2).

A partir de estos planteamientos es necesario empezar a dibujar algunas líneas, que puedan contribuir tanto a las acciones como al discurso en relación al respeto a los derechos de las mujeres. Nuestras propuestas son:

- Para avanzar será necesario recuperar los valores comunitarios de nuestros pueblos, tales como la espiritualidad, la complementariedad para nutrir el contenido de género y así alcanzar la igualdad de oportunidades.
- En el marco de la recuperación de la palabra y los valores comunitarios de nuestros pueblos, es necesario empezar a nombrarnos desde nuestra realidad, utilizar algunos conceptos dichos desde la lengua originaria como por ejemplo: *nixem niyäm*, considerarse entre todos, con ustedes y con nosotros, o *nawyëntsë’ëkë*, el respeto mutuo, la ofrenda a tu presencia, o *tapajä’winyäx*, ponerme en tu lugar y entenderte desde tu realidad.
- En los hechos, continuar señalando las prácticas negativas que afectan la dignidad de las mujeres y hacer propuestas para su mejoramiento, lo que nos exige seguir formándonos.
- Recuperar las historias, a partir de la historia oral, que propicie el reconocimiento del valor de la mujer dentro de nuestras cosmovisiones, si las mujeres generan vida, son curadoras y creadoras, ¿por qué entonces permitimos que sean golpeadas? Trabajar sobre el rol que corresponde a los hombres ya conscientes en este tema, para contribuir a la reducción de la violencia contra las mujeres.
- Ya no más postergación del tema de género en los movimientos indígenas. El reconocimiento de los derechos indígenas deberá ir en consonancia con los derechos de las mujeres; por ello es necesario seguir generando espacios para su participación política y en la toma de decisiones.

- Recordar a nuestros compañeros que si se niega la existencia de problemas internos, no tendremos posibilidad de enfrentarlos y de buscar soluciones a ello.
- Reescribir nuestras historias a partir de la tradición oral en la que el valor y la entereza de la mujer sean mirados y admirados. No permitir que la mujer indígena siga siendo la gran invisible.
- Propiciar entre las propias culturas indígenas espacios de intercambio para conocer acciones de atención a la violencia contra las mujeres y generar las condiciones para su plena participación.
- Seguir con espacios de intercambio y reflexión que permitan escuchar los pensamientos, sentimientos y acciones de las mujeres ante nuevos retos y sistematizar su sabiduría para crear nuevos discursos y nutrir al movimiento indígena, particularmente a las mujeres.
- La equidad hay que lograrla en todos los espacios y esa es una lucha constante que seguimos acumulando las mujeres. Pero también tratemos de que más adelante esto sea compartido con los hombres y con todos, porque la lucha por el bienestar de las mujeres, debe ser complementaria.
- Propiciar el intercambio de experiencias entre movimientos de mujeres indígenas y dirigentes hombres de movimientos indígenas para sentar una base común que posibilite el mejoramiento del acceso a los derechos de las mujeres y de nuestros pueblos.
- Reafirmar que “confiamos en las capacidades, conocimientos, sabidurías y compromisos comunitarios de las mujeres para participar activamente en la vida de nuestros pueblos, regiones y estados”.

BIBLIOGRAFÍA

Berrío Palomo, Lina Rosa, 2009, “Balance crítico sobre las luchas de las mujeres Indígenas”, en *Estado del Desarrollo Económico y social de los pueblos indígenas de Guerrero*, Programa Univer-

sitario México Nación Multicultural, UNAM SAI-Guerrero, México.

Comunicaciones Aliadas, 2010, “Mujeres Indígenas a la conquista de sus derechos”, en *Noticias Aliadas, informe especial*, México.

Hernández Castillo, Aída, 2000, “Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género”, en *Debate Feminista*, Año 12, vol. 24.

LAS MUJERES EN BOLIVIA Y SUS MOVILIZACIONES POR EL VIVIR BIEN

*Lucila Choque Huarin**

*Me abracé con todo el valor de que fui capaz
a la voluntad de reconquista de mi libertad interior*

Fausto Reinaga †

INTRODUCCIÓN

Bolivia atraviesa una transición conocida como el *Pachakuti*, es decir, el eterno retorno, un tiempo que no es pasado, ni presente, ni futuro, sino uno en que las generaciones se encuentran y los hitos históricos trascienden el umbral del rito y lo simbólico al mismo tiempo, no es un tiempo finito porque la vida trasciende hasta la muerte.

A este momento o quiebre lo denomino “momento constituyente” (herida abierta) porque aún no cerró aquello que en Bolivia como territorio quiere constituirse, que es fruto de las movilizaciones sociales de los sectores más empobrecidos, debido al desgaste de las políticas públicas implementadas por el modelo neoliberal. Estas luchas tienen su origen en la memoria larga,¹ es decir, han trascendido más de 500 años y por eso tienen un carácter histórico no positivista; es un tiempo que no tiene la intención de describir los hechos sino que se recupera, se levanta en la memoria no fáctica del pueblo, un invisible proyecto de liberación aún por aparecer.

Es en este escenario humano que aparece la emergencia de la figura del sujeto histórico² como protagonista. Son los pueblos indígenas originario-campesinos, que se hallaban mantenidos en

* Socióloga y activista aymara boliviana, profesora de la UPEA.

- 1 Es un concepto que propone la socióloga Silvia Rivera refiriéndose a la historia prehispánica y colonial de nuestros pueblos, pero tiene un contenido más amplio que la mera descripción del hecho colonial, en tanto interpela a los momentos o despliegues de la historia.
- 2 Según Zemelman, el pensar histórico es la capacidad de asomarse y asumirse de manera que trascienda el simple acto de pensar limitado a los marcos de la predicación de objetos.

el oscurantismo que les había asignado el Estado-nación boliviano nacido en 1825. Preocupa conocer si en este nuevo horizonte abierto en Bolivia, la participación de las mujeres tiene un proyecto, pues hemos ido siempre codo a codo lejos de los resplandores del poder estatal (Gutiérrez, 2006:7).

La aparición de estos actores sociales, ahora en un mercado moderno con rostro de informales, obreros, indígenas originarios campesinos, tiene un sujeto que casi no se menciona: se halla más oculto aún, más invisible y es la mujer convertida en sombras diluidas, en historias de mujeres. Casi no hay una mirada o sólo una parte de ella.

Ahora bien, el vivir bien, ¿de dónde procede?, ¿cómo se hace realidad? Éstas son algunas preguntas con las que ahora pretendemos explorar desde las luchas movilizadoras de las mujeres en sus familias y en sus comunidades, escudriñar en nuestra historia aquello que ahora la Constitución boliviana instituyó como un nuevo desafío: el vivir bien. Abramos pues, nuestras voces.

LA ECONOMÍA Y SU RELACIÓN CON EL VIVIR BIEN

Estos últimos años, en Bolivia se abrió una gran discusión sobre la dominación del hombre sobre la naturaleza, acerca del problema de la tierra o el territorio, sobre la dominación que existe también hacia los propios pueblos y sus territorios, así como respecto al problema de las identidades. En general, esta problemática no sólo la vive nuestro país sino que es un problema latinoamericano, e incluso el problema territorial es un problema mundial porque tiene que ver con el sistema de producción que se impuso en el planeta, que es el capitalismo como dominador que utiliza a la naturaleza como mercancía, produciendo sólo para generar riqueza a través del empobrecimiento de muchos pueblos y sus territorios. También coexisten otras maneras de producción invisibles como el *Vivir Bien* ocultado por la modernidad, aunque existe otro gran problema sumergido que no sale a discusión en las políticas públicas, menos en el Estado: la dominación moderna del cuerpo de la mujer subsumida en sus clases sociales, en el mercado moderno,

en sus pueblos y naciones, así como en sus identidades, marginada de su territorio a nivel estructural.

Si analizáramos esta problemática de la modernidad sólo desde el plano del mercado liberal o neoliberal, nos equivocariáramos. El problema en la situación de las mujeres va más allá, en tanto la subjetividad eurocéntrica ha forjado un ideal de mujer homogeneizada a partir del Estado-nación. Así, las mujeres nos hallamos afectadas en el aprendizaje de nuevos hábitos de comer, vestir y vivir que llegan más que todo a las mujeres separadas de su comunidad, donde la figura de la mujer es considerada y utilizada como mercancía; esto quiere decir, como un objeto vendible, con roles vendibles y no como un sujeto de transformación o con vida propia, sino que se la enfoca más desde el plano del simbolismo de la sexualidad comercial. Entonces, se ha creado un paradigma de “mujer” a semejanza del mercado capitalista.

Sin embargo, ésta no es la única realidad, aunque los medios de comunicación se empeñan en homogeneizar el pensamiento hacia un paradigma único de mujer, como modelo universal: una mujer alta, delgada, moderna, liberal, de ojos claros, blanca, mejor si es rubia, que desconoce sus raíces y se moderniza con el uso de una sola lengua universal como el inglés, que no tiene familia, odia ser madre y tiene un apetito insaciable por la ropa, los cosméticos, la moda, la cirugía y los hombres y/o las mujeres.

Esta “ansiedad” es un espejismo creado por el mercado capitalista para generar una red de consumo hacia necesidades falsas, inclusive sin importar su procedencia y ¡cuánto sudor y trabajo contiene de por sí una mercancía! Al crear necesidades insatisfechas irreales, el capitalismo ha vaciado de contenido la humanidad de las mujeres en la mirada de los hombres, sobre todo para forjar un nuevo ideal de humanidad, que va en contra de sí misma hacia una muerte finita con un final doloroso. Se la clasifica como mujer “vulnerable” (mujeres pobres e ignorantes) y “delicada” como las que salen en las revistas y las *top models*, conocidas en Bolivia como “las magníficas”.

En cuanto a las mujeres, no somos “iguales” desde los territorios, el lugar de nacimiento y de la clase a la que pertenecemos, aunque el capitalismo por medio de teorías como el multicultural-

lismo o las teorías feministas liberales o de género ha impulsado el logro de derechos individuales para las mujeres con la consigna de exigir al capitalismo más leyes para las mujeres, creando la famosa “igualdad de oportunidades”. Las mujeres acceden a la supuesta igualdad a través de la competencia entre mujeres para, al final, llegar a ser “seres iguales”, esto es, un campo de batalla competitivo entre mujeres. ¿Acaso ésto no será volver a homogeneizarnos en la sociedad moderna?

En cambio, en Bolivia y en América Latina la realidad es otra: hay mujeres de distintas nacionalidades y pueblos con diferentes lenguas y vestimentas y formas de comer y trabajar, así como de disfrutar del tiempo; tienen otra concepción vivida en sus cuerpos, en su realidad, con su familia y con su comunidad a pesar de las políticas neoliberales impuestas.

Es en este escenario que se abre la posibilidad de debatir sobre la figura femenina indígena originaria campesina: de los saberes guardados en sus memorias a través de sus familias extendidas, del *ayllu* y sus comunidades, de su territorio frente al sometimiento; al mismo tiempo que esta misma mujer “cubierta de definiciones desde afuera”, en un mercado moderno que la sublima como un ser “vulnerable” carente de accesos a espacios de decisión, desprotegida de políticas públicas. Pero, ¿cómo se entiende que nuestros pueblos, que son una gran mayoría poblacional, sean sometidos mediante instituciones creadas por el Estado colonial, pensando y actuando hacia la mujer indígena de la misma forma que la modernidad?

Un *mallku*³ me dijo un día: la mujer originaria es como “un animalito: *sirve sólo para el sexo, las wawas y la cocina*, por eso no saben nada y por eso es difícil que participen”.⁴ ¡Me pareció imposible creer que un propio comunario piense así de la mujer! Sin embargo, había otro *mallku* que me decía: “*sin las mujeres, nada sería la comunidad*”. Encontramos así, en la subjetividad de los propios comunarios de pueblos indígenas originarios campesinos, el sur-

3 Autoridad máxima en una comunidad aymara; también se usa por extensión para referirse o designar a dirigentes importantes [Nota de los editores].

4 Visión del *mallku* en San Pedro de Totora, Oruro.

gimiento de la visión que tienen de la mujer moderna, así como también de otra visión. Tal sincretismo es mucho más complejo porque bordea lo espiritual cuando se toca la problemática en que se encuentra la mujer indígena originaria campesina y las mujeres que se han desvinculado de su territorio viviendo en los cinturones periféricos: la chola, la birlocha o la chota,⁵ donde es mucho más fuerte su problema de identidad cruzada por el acceso a políticas públicas y a la vida urbana.

Sin embargo, aunque el cuerpo de la mujer se encuentra atravesado por una historia de dolor desde la Colonia, cuando el conquistador la arrancó de su comunidad, llevándola a la fuerza a las ciudades con una nueva identidad extraída de nociones bíblicas; esta identidad no duró mucho, pues muchas mujeres –como un día me relataba en una entrevista Germán Choquehuanca– “en el Coloniaje, las mujeres indígenas originarias campesinas no se dieron por vencidas a las enseñanzas de los españoles, no cambiaron totalmente sino que, por no morir, cedieron a sus apetitos sexuales pero nunca admitieron la pertenencia desde sus cuerpos a la visión moderna del conquistador”, porque fue más fuerte el sentimiento de identificación con una fuerza histórica llamada *Vivir Bien*.

Según E. Gudynas –que es uruguayo–, la propuesta del *Buen Vivir* se plantea como el resultado de experiencias vividas y sentidas por los pueblos latinoamericanos y africanos; él la entiende, sin embargo, a partir de una mirada desde el desarrollo, problematizando los conceptos convencionales del capitalismo occidental y consumista. Es decir, lo plantea como un nuevo debate a nivel mundial ligado al desarrollo. Esta es una preocupación de varios intelectuales en Bolivia y en América Latina: por querer

5 *Chola* es la expresión común con la que se denomina a las mujeres campesinas de origen indígena, aunque con frecuencia son mestizas, las cuales se caracterizan por usar ropas que en buena medida imitan a las de las españolas de la época colonial: faldas (polleras) que parecen armadas con miriñaque o almidonadas, mantillas y sombreros de bombín. *Birlocha* es una chola que ha adoptado la vestimenta de la mujer de clase social superior y también se usa para nombrar a una mujer que se comporta en forma ordinaria. *Chota* es una mujer que ha dejado de usar la pollera y se ha puesto vestido occidentalizado [Nota de los editores].

rescatar una visión como “modelo”; lo cual creo que es un error, en el que yo misma creí hasta hace poco.

En cambio, nuestros pueblos nunca asemejaron esa propuesta al concepto de desarrollo, menos como modelo de vida; al contrario, el *Vivir Bien* o el *Bien Vivir* es parte de una filosofía integral o de un sistema de visión opuesto por completo a la forma embrionaria del capital/trabajo, ligada al territorio, a su cultura, a ritos y simbolismos no vistos como folklore sino relacionados con la producción de vida, con la naturaleza, con quién te miras como a tí misma. Para entender esto es necesario vivir con nosotros pues solamente así podrían entender el *Vivir Bien*: comer lo que comemos, de qué manera comemos biológica y espiritualmente, cómo cuidamos nuestra salud, cuál es el espejo en el que nos miramos, cómo es producir y trabajar en familia –combinada o sincretizada, sí, con el capitalismo– pero distinto, no igual. A todo esto lo han mal llamado “usos y costumbres”.

El desarrollo como tal es un modelo de vida que fue impuesto en el *Abya Yala* desde 1492 para separar dos visiones de humanidad: una llamada el “Centro del Mundo” “superior abstracto” como Europa y Estados Unidos, otra “inferior, mundana, natural”: América Latina, Asia y África como los continentes subdesarrollados que deben imitar la grandeza de esos continentes modernos, que deben aprender a vivir como ellos cuando nuestros pueblos han tenido siempre otras formas propias de cada pueblo. El *Vivir Bien*, por eso mismo, no puede adoptarse como “modelo de desarrollo”. Sin embargo, la Nueva Constitución Política del Estado Plurinacional ha constitucionalizado esa noción y, por ello, ahora es un reto cómo pensar y profundizar la vida con una nueva emergencia transformadora.

¿QUÉ ENTENDEMOS ENTONCES POR DESARROLLO?

El problema del desarrollo o crecimiento unilineal tiene su origen en las instituciones que siempre apoyaron a gobiernos tradicionales en Bolivia: Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), Acción Democrática Nacional (ADN), Unión Cívica Solidaridad (UCS) y otros; estos

gobiernos utilizaron como “instrumento de poder” la forma de gobierno de la democracia representativa a partir del trabajo de Robert Dahl, la cual se conoce como poliarcuía, en la que la representatividad fue entendida como la ilustre e intelectual razón de quienes conocen sólo el hecho de gobernar y de ser gobernados, pudiendo aceptarse en un pacto de desigualdad política; sólo esa forma podía ser válida para gobernar a los pueblos conocidos como los “bárbaros”. Tales instituciones se acomodaron fácilmente a la nueva realidad. Ahora opinan por las mujeres empobrecidas, se preocupan de llevar como bandera el *Vivir Bien* hacia nuevos modelos de vida: quieren bajar tasas de pobreza con el modelo de desarrollo impuesto por las agencias de cooperación internacional con el título de *Vivir Bien*. Ésa es su preocupación pero no les interesa trascender en el modo de vida universal.

El desarrollismo fue una imposición desde la llegada de los conquistadores a nuestros territorios en 1492, quienes ya tenían una intención: apuntar a la acumulación de capital para una clase social determinada como la “Corona española”, dejando a los pueblos indígenas en el desprecio racial y en el trabajo forzado. Más tarde, los países poderosos como Inglaterra, Alemania y Francia principalmente, y también otros países europeos, mediante su tecnocracia propiciaron un modelo de desarrollo con el que los pueblos deberían aprender a vivir social y económicamente, pero no políticamente; pues ellos nomás se convertían en países poderosos gracias a la sangre derramada de nuestros *achachilas*⁶ y *awichas* (abuelos y abuelas) del *Tawantinsuyu* y el *Abya Yala*, desde 1492 hasta hoy. Continúa Gudynas tras señalar que el *Buen Vivir*:

[...] es un concepto en construcción desde distintas tradiciones de pensamiento, y que, necesariamente, debe ajustarse a cada circunstancia social y ambiental de cada uno de los grupos o sociedades. Es un concepto en construcción que propone cambios profundos en las ideas sobre el desarrollo que están más allá de correcciones o ajustes.

6 Montañas protectoras veneradas como abuelos [Nota de los editores].

No es suficiente intentar “desarrollos alternativos”, ya que éstos se mantienen dentro de la misma racionalidad de entender el progreso, el uso de la Naturaleza y las relaciones entre los humanos. El Buen Vivir constituye una experiencia exitosa en diversos grupos de mujeres en América Latina que buscan “alternativas al desarrollo”. El Buen Vivir propone cambios importantes que están germinando en diversas posturas en distintos países y desde diferentes actores sociales, que es un concepto en construcción, y que necesariamente debe ajustarse a cada circunstancia social y ambiental (Gudynas, 2011)

De hecho, más que un concepto, el *Buen Vivir* es un proyecto de vida que implica cambios de posturas con relación a la irracional cultura consumista y su concepción inherente: la no consideración de los límites y el agotamiento de la naturaleza y de las personas. El *Buen Vivir* exige la sensibilidad femenina para concretarse como una alternativa, en la que necesariamente deben implicarse las pequeñas experiencias que cuestionen desde una postura consciente, el apego al crecimiento económico, al modelo de desarrollo actual con “su énfasis en los aspectos económicos y el mercado, su obsesión con el consumo, o el mito de un progreso continuado”. Este modelo no ha logrado resolver las paradojas de las desigualdades sociales, de la pobreza y del agotamiento creciente de los recursos naturales.

Para las ecofeministas de América Latina el *Buen Vivir* retoma la relación de interdependencia holística entre lo humano y la naturaleza, en la que uno necesita del otro para seguir existiendo. Adaptado a las relaciones de género, el *Buen Vivir* recupera la relación respetuosa entre el hombre y la mujer, entre los diferentes sexos y géneros, en una correlación de interdependencia en que el hombre necesita de la mujer tanto como la mujer necesita del hombre; espacios en los que no hay violencia porque no hay ningún tipo de dominación; donde todos y todas, cada uno y cada una coexisten en una relación de total interdependencia. El *Buen Vivir* propuesto por la economía femenina exige cambios profundos en la manera de ser y vivir en sociedad.

[Agrupa] diversas posturas, cada una con su especificidad, pero que coinciden en cuestionar el desarrollo actual y en buscar cambios sustanciales apelando a otras relaciones entre las personas y el ambiente. Trátase de un concepto plural que congrega diversas experiencias de desarrollo alternativo que comprueban que es posible vivir de manera distinta, sin comprometer la calidad de vida, los derechos esenciales, el acceso a los bienes y necesidades concretas, las convivencias fraternales, la política de equidad (www.feminismo).

Hay varias instituciones que contribuyen al bienestar de las mujeres, pero puede ser que, como Gudynas y algunas corrientes feministas, puedan inferir o introducir sus propias concepciones en el *Vivir Bien*, cuando creen que es un concepto en construcción que necesita de la sensibilidad femenina y que esto acabaría con las desigualdades entre humanos.

La preocupación desde nuestros pueblos por conseguir salidas a la pobreza adquiere mayor importancia cada día; en términos teóricos y prácticos aparecen propuestas que recogen de sus propias experiencias, una economía para la vida; esto es, avanzar en visiones integrales que recuperan círculos de producción, reproducción y de creación de riqueza que para nada se hallan circunscritos al mercado, ni a aquello que se transa o se mide por el dinero. Por eso es una perspectiva de diversidad económica y es una base para hacer viable una transformación actuando con un sentido de reconocimiento de esa diversidad (León, 2010: 23). Sin embargo, no podemos obviar que la entrada a la realidad que viven Bolivia y el *Vivir Bien* tiene una historia con sucesos que han hecho emerger la identidad de los sujetos y su forma de vida.

La economía se halla entonces fuertemente fusionada con la política porque desglosa relaciones de poder entre los mismos actores: uno que se apodera a la fuerza de los recursos estratégicos y de la vida de los pueblos y éstos que luchan por sobrevivir dignamente con sus propias concepciones, con pocas posibilidades económicas y un fuerte sentimiento de seguridad de lo que po-

seen. Un modelo de desarrollo corresponde al tipo de institución creada como Estado; no olvidemos que aparece cuando se abren las contradicciones del poder.

LA HERENCIA DEL VIVIR BIEN HACIA LAS MUJERES

Desde mis abuelos, tías y madre he aprendido que el *Vivir Bien* es como hemos vivido siempre, desde nuestras abuelas y madres *en comunidad*, siendo más humanos cada día, en una familia extensa con padres, abuelos, tíos, primos, amigos, animales con nombres propios, con territorio o sin territorio, vinculadas a redes sociales para construir un sentido de pertenencia y seguridad ¡No vas a morir de hambre! Éste es el significado principal adherido a muchos simbolismos y ritos ¡porque alguien dirá algo por ti, porque tu familia te ayudará o tu comunidad!

El *Vivir Bien* no es solidaridad, es asumir compromisos de vida que te hacen crecer en humanidad. Recientemente, en el municipio de Totora, en el departamento de Oruro, un *mallku*, Javier Lara, nos decía

[...] ¿saben quién es solidario? Quien tiene el pensamiento de egoísmo da lo que le sobra o lo que quiere dar, pero no da lo que lo compromete con su comunidad, por eso el *Vivir Bien* no tiene ese valor de solidaridad, ese valor corresponde a otra forma de vida que muere; es vivir dignamente de pie nunca de rodillas (diciembre de 2010).

En el departamento del Beni aprendí que, cuando una mujer tiene para comprar más carne, se la pasa a otra mujer que no la tiene, gratuitamente; aprendí que eso sí o sí es una costumbre y no porque no se pueda guardar la carne por el calor sino porque muchas familias no pueden comprar carne pues es muy elevado su precio.

Ahora veamos también el testimonio de una mujer joven; cómo ve ella el peligro de las mujeres jóvenes que se van a las ciudades y migran hasta casi perder la relación “comunal” y con sus familias, siendo el resultado que pierden el *Suma Jakaña* (vivir bien

y trabajar bien) que los padres y la comunidad le dan a una nueva pareja en las comunidades.

Es verdad, existen aspectos positivos de esta forma de unión pero también está lo negativo que muchas veces las mujeres deciden muy poco, si quedarse o renunciar a este tipo de uniones ya que el hombre es dueño de algo, se puede decir que cuando hay problemas en la familia las mujeres tienen miedo al qué dirán y mucho más cuando hay violencia familiar.

Pero también podemos rescatar la sabiduría de los padres para poder orientar a sus hijos o hijas, para que no se equivoquen y no sufran... lo que en la actualidad hay poco diálogo entre hijos y generalmente cuando se migra a la ciudad, los padres no conocen a la pareja de sus hijas y llegan a muchos problemas, que a veces resulta la muerte, siendo jóvenes y mujer más que todo... Y bajo esos principios que son violados como la falta al honor en la familia y en la comunidad las mujeres ya no tienen más oportunidad... de decir algo (Testimonio de Angélica Inta, Asambleísta del Municipio de Jesús de Machaca, Provincia Ingavi, departamento de La Paz-Bolivia, 2010).

Otro testimonio de cómo entender a la madre naturaleza, a la vida:

Existe un pajarito que se llama *q'acharanhita*, eso cuando llora fuerte significa que va existir la helada y que la tierra no va a producir. Cuando viene el ave (*allqamari*) significa que habrá inundación y que el agua se llevará la producción. Otra ave es el *Phichitanka* y el *Pilpintu*, cuando caen en el sembradío significa que va a haber buena producción (Choque, 2010:19).

El *Vivir Bien* en Bolivia y en algunos países de América Latina ha comenzado a develarse a partir de las protestas sociales de sus pueblos; sin embargo, conozcamos un poco qué sentido tiene

entre los pueblos aymaras, pues en esta visión cada palabra tiene un sentido filosófico y un sentido práctico espiritual. *Suma qamaña* significaría “vivirse bien”; la palabra *qamaña* proviene de otra llamada *a’ama* que es igual a la fuerza que nace de una energía humana, espiritual y de la naturaleza; el *q’ama* se hallaría en todo ser vivo o que haya sido ser vivo, porque la energía que engendra la vida no se termina, va a algún lado; para nosotros, volvemos a la madre naturaleza.

Javier Medina, interpretando a Mario Torres, la vincula con el desarrollo, “pensar andinamente el desarrollo” (Medina, 2006: 29); él expresa que es vida y muerte pero en aymara muerte significaría *amaya*, una forma de muerte o energía. En el *q’ama* no hay separación no hay “y”; ahí estaría la clave para entender que donde hay vida hay muerte, pero en la concepción aymara la muerte no existe porque la vida no se acaba, no tiene término como en el tiempo moderno en el que todo es finito y, por lo tanto, todo termina en un final, la muerte.

Cuando se va la energía es porque se suelta de la madre naturaleza al humano o humana y no es siempre cuando muere; por ejemplo, a un bebé cuando nace se le unge con tierra para que ese lugar no se lo coma o lo lleven los *sajras*; incluso cuando somos mayores y nos caemos comemos esa tierra para que nuestro *ajayu* no se quede en ese lugar. Entonces, cuando una *wawa* va aprendiendo a caminar, a veces se cae mal o muy fuerte y se asusta y se sale su *ajayu*, su propio espíritu, pero eso no es *amaya* (muerte) sino que permanece un poco la energía, el *q’ama*. Siguiendo a Medina y a Torres, el *qamaña* sería complementariedad de opuestos vida/muerte; no creo en esto porque no se opone la muerte a la vida, *no hay oposición porque no son contrarios*, no hay una separación porque la energía de la naturaleza es única, de ella se provee la vida y, cuando ya no hay vida, no es que no hay vida sino que la vida continúa sin su energía que se ha convertido en otro elemento espiritual: un aymara o quechua o guaraní cuando muere no deja de existir; continúa viviendo entre nosotros porque nosotros seguimos siendo ese o esa aymara o quechua, somos su continuidad como vida.

También existen diferentes entradas a la conformación y comprensión del *Pachakuti*, así como existen varias nacionalida-

des; aunque una es su raíz, el término *Pacha. Pa* viene de *paya* que quiere decir dos: que deviene de fuerzas cósmicas relacionadas al cielo y a las fuerzas telúricas de la tierra, vinculándose entre los aymaras y quechuas mediante sus relaciones comunitarias que siempre son cíclicas. *Cha* vendría de la palabra *ch'ama* igual a fuerza o energía (CAOI, 2010:110-111).

Particularmente, comparto con Pablo Mamani que el vivir bien tiene que ver con la reconstitución de Tupac Katari y de Bartolina Sisa, en la forma geo-estratégica de la historia, de nuestras memorias de lucha social, de la geografía llamada “sagrada”, por ejemplo, de la vida que emana de las montañas donde viven los *apus* (espíritus) y nuestros abuelos y abuelas, quienes cuidan de nuestra liberación. El vivir bien para nosotros tiene un sentido de proyecto político de liberación, los lugares femeninos como las pampas o lugares productivos o lugar de las *ispallas* (espíritu de las semillas), así como la restitución histórica de nuestros territorios que aún no llega, pero que se halla ahí en nosotros mismos hombres y mujeres con sentido de pertenencia a una memoria de un pueblo con un tejido social.

Mirar la geografía desde arriba o desde abajo es una forma de reconstruir un recorrido y también la historia en la que se habita o se ha construido de generación en generación. Un pensador del pueblo puquina del lado de Perú dice “mi padre me enseñó a mirar el mundo de una forma clara y cristalina como el agua, ver el tiempo, el olor, es en el paisaje de la naturaleza y de la vida social, es producir tiempo y espacio, organizar la vida”; eso es para mí, dice Javier Lajo de Perú, el bien vivir o *suma q'amaña*.

Por ejemplo, en Colombia, los nasa han reconstruido de distinta forma su historia y su memoria; hasta hace 15 años no tenía importancia su vida, ahora la están reconstituyendo a partir de sus montañas sagradas, de su territorio, del cerro de las Tres Cruces, y de la relación con el paisaje del entorno natural donde algunos elementos son considerados divinidades o lugares sagrados; así, existe una relación entre la memoria política y la geografía como depositarios de distintos saberes y conocimientos que para nosotros tienen que ver con el *katari*, la serpiente de los cerros humanos (Mamani *et al.*, 2010:30-31). De esta manera, el vivir

bien contiene una historia de largas luchas de insubordinación al orden establecido y de revueltas de los pueblos indígenas originarios campesinos que hasta la fecha no culminó. Las formas de acceso al cuidado de la vida tienen un recorrido pasando desde mujeres líderes desconocidas o no reconocidas aún por nuestros propios pueblos.

SE ABRE LA MEMORIA DE NUESTROS TERRITORIOS Y RECURSOS ESTRATÉGICOS

Hasta hace unos pocos años atrás, en 2003, cuando llegó la Guerra del Gas y yo me hallaba en la Universidad Pública de El Alto como profesora, cuando esta universidad aún no tenía autonomía ni se la consideraba universidad, la ciudad de El Alto era vista como el patio trasero de la ciudad de La Paz; en esa ocasión, fue la primera vez que he visto desfilar miles de mujeres que tenían por armas palos⁷ y piedras; eran de identidades aymaras, quechuas y otras. Llegaban las mineras, salían las gremiales, las indígenas originarias campesinas con su huelga de hambre, más de 2 000, se hallaban en Radio San Gabriel. Por primera vez me pregunté quiénes éramos, ¿por qué nos atrevimos a salir a las calles y para qué?

Algunos meses antes, en 2002-2003, entre los meses de mayo y septiembre, muchas mujeres como Celia Salazar, Vinka Tejerina, Guillermina Taquila, Miriam Molina de Viacha, Lourdes Calderón del distrito 4; Nelly Orozco, Lucia Clavijo del distrito 6; Juliana Cachi, Exaltación Apaza del distrito 5; Lourdes Pacheco, Denisse Ramírez del distrito 1; Lucila Mamani del distrito 4 zona Brasil (secretaria general de más de 500 gremiales); Isabel Coronel e Isabel Atencio del distrito 2; Juana Acarapi, Julia Poma, Carmen Sandoval, Betty Loayza, Maritza Sanjines del distrito 3; entre otras mujeres líderes de las Juntas de Vecinos de los entonces nueve distritos de El Alto, que habían acumulado muchos años de experiencia en el trabajo local municipal de sus barrios, se infor-

7 Una especie de madera de un metro; el fin era defenderse de los militares y policías que ya habían salido a las calles a golpear y echar gases lacrimógenos a los marchistas.

maron mediante el Comité de Defensa del Patrimonio Nacional (Codepanal) en el Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza de que el gas boliviano se estaba *rifando* –como ellas decían– a Estados Unidos a precio de gallina muerta.

Fue grande mi admiración cuando vi cómo Nelly Orozco, dirigente de la zona Ballivian, compraba periódicos como “El Alteño” a precio de 1 boliviano,⁸ y hacía recortes de aquellas noticias que competían a la venta del gas en Bolivia a las trasnacionales; y cada día crecía en la población el afán de buscar información sobre el problema de los hidrocarburos que los medios de comunicación locales no ofrecían.

De esta manera convenimos en salir a las calles a realizar mítines denunciando que el gobierno de Sánchez de Lozada estaba regalando nuestros hidrocarburos. En esa época un millar de pies cúbicos tenía un costo de 0,90 centavos de dólar, cuando en el mercado internacional se triplicaba el precio; inclusive, se vendía el gas con todas sus propiedades; estas referencias las manejaban mucho mejor las “dirigentas insurgentas” –así las llamé porque rompieron todos los esquemas que a las mujeres les había tocado vivir en el “rol de lo privado”.⁹ Una vez, cuando estuvimos en la plaza llamada “Tupak Katari” en la zona 16 de julio del distrito 6 de El Alto, varias mujeres –entre ellas una anciana– nos arrojaban con tomates indicándonos que deberíamos quedarnos en la cocina y con la familia, cuidando de nuestros hijos. Verdaderamente habíamos roto todos los esquemas del rol tradicional de ser mujer, y seguimos en varias zonas hasta que llegó octubre y la Guerra del Gas.

En las calles del *Altu Pata* como se llamaba El Alto, se sentía el olor del valor, el olor de la fuerza de los estudiantes, de las juntas de vecinos, de los pueblos de las 20 provincias, de los mineros y de otros muchos sectores, caminando día y noche. Yo, desde Alto

8 Aproximadamente 0.15 dólares [*Nota de los editores*].

9 Lo privado se refiere al rol asignado a la mujer, que la recluye en el espacio de la reproducción de la familia no reconocido por el Estado ni por la sociedad moderna.

Pampahasi, llegaba a pie hasta La Ceja, subía por la *cheqanchada*,¹⁰ allí nos reuníamos en un lugar que se llamaba “La Prensa”. Desde ahí bajaba a pie y volvía a mi casa por la noche. Hasta que llegó la mal llamada “guerra del gas”; eran días del mes de octubre, un largo octubre, que se mantiene en mi voz quebrada por los recuerdos, mil nudos me aprietan la garganta y aparecen los rostros de mis hermanas.

Los veía sin armas, sólo con palos y piedras, hondas, pies descalzos... guarda tojos, olor a coca, polleras sucias, aguayos, vestidos rotos, bebés llorando, perros, *jeans* y muchos gritos de dolor en las calles, los pies de las mujeres se hallaban rotos por tanto caminar y sangraban. ¿Qué hacía que estas mujeres que no habían asistido a la universidad, muchas de ellas sin saber hablar castellano como Exaltación, tuvieran muy clara su conciencia?, ¿por qué se debía vivir así, en el empobrecimiento de cada día? Se habían cansado de las ollas vacías, de quedarse en la casa, solas, criando a los hijos, sin que se reconociera su trabajo y de que sólo se las viera como “ayudita” del marido, esposo o cónyuge. Ellas reconocían que los hidrocarburos no eran sólo de Tarija, Santa Cruz o Sucre sino de todas las mujeres, de sus abuelas y abuelos que habían ido a la Guerra del Chaco desde 1932 a 1936, de sus padres y de sus madres que vivieron en el *pongueaje*,¹¹ y que ahora ellas seguían en la pobreza, sin poder darles a sus hijos una educación acorde a sus principios. Un día Celia Salazar decía:

Mis hijos se han ido por culpa de este gobierno a trabajar a la Argentina ¿estarán bien o estarán de hambre? Y lloraba agarrando sus manos hacia puñetes, y decía denme un fusil una metralleta quiero matar al Sánchez de Lozada, al Zorro Berzain porque nos matan de hambre y ellos se enriquecen a nuestra costa ¿por qué vamos a seguir aguantando tanta pobreza? y lloraba, y decía, voy a seguir aprend-

10 Se llama así a algunos caminos que rodean la ciudad, también nombrados cinturones periféricos.

11 Trabajo servil [*Nota de los editores*].

diendo e informarnos nunca más volverá el *pongueaje*, nunca más a mis nietas (octubre de 2003).

Al transcurrir algunos años, Celia logró construir una casa de tres pisos en un terreno que le dejó su madre en la zona 16 de julio y en ella ahora viven sus hijos; una ya es casada y tiene un hijo varón; los hijos volvieron de la Argentina. “Nadie me gana”, dice “soy mujer y sola he sabido salir adelante, hay que vivir bien”. Celia, junto a Lucía Clavijo y a Nelly Orozco, había convenido bajar hasta Villa Fátima para pedir ayuda a la hoyada –así llaman a la ciudad de La Paz– pero fueron muy pocas las personas que las escucharon. Era 15 de octubre. Cuando llegaron, el Presidente de su Junta de Vecinos se enfureció contra ellas indicando “estas mujeres hablaban tanto del gas, ahora ellas han traído la mala suerte, ellas han traído a la muerte”. Ellas se estaban preparando para otro mitin y de pronto un grupo grande de hombres se les vino encima y comenzaron a golpear a Nelly Orozco; en eso apareció Celia Salazar junto a Lucía Clavijo y la defendieron; también se hallaban a su lado otras mujeres que fueron invitadas para el mitin y de pronto varios cuerpos cayeron; a sus pies las estaban ametrallando desde un helicóptero y en eso Lucía agarró a Celia de su cuello y pudo salvarla de un disparo. Así cuentan ellas, que primero a las marchas salían las mujeres; por detrás los hombres bajando a la hoyada.

Siento que la Guerra del Agua en Cochabamba con las mujeres regantes, el movimiento de las cocaleras en 2002 y la Guerra del Gas, abrieron una puerta invisible o rompieron la que se hallaba cerrada por el Estado-nación que había puesto en práctica el oscurantismo sobre lo indígena originario campesino. Es decir, nuestros pueblos, ya sea en el campo o en las ciudades, siempre estaban viviendo y muriendo en las dos Bolivias, como dice Fausto Reinaga o don Felipe Quispe; entre esa Bolivia creada a imagen de la moda europea y una Bolivia con culturas y civilizaciones propias, anterior a 1492.

La visión de la mujer, que ahora sigue siendo “india” aunque viva en los cinturones periféricos de las ciudades, tiene también

una forma de relacionamiento con cómo era imaginada o descrita. Veamos cómo la describe Fausto Reinaga:

La mujer india es una herida de dolor... desde su lactancia vive expuesta al sol, frío, viento y lluvia sobre la tierra magra o sobre las espaldas de la madre, la niña india llora de hambre y de dolor, y nadie le hace caso, apenas aprende ya es una pastora, guardiana responsable del rebaño, a los cinco años es una hábil hilandera, tejedora y cocinera. Entra en la adolescencia ya es una mujer que sabe trabajar la tierra, que sabe sembrar, cosechar y vender los productos. (Reinaga, 2001: 129)

Testimonio de una mujer machaqueña en la actualidad:

Yo, me casé con mis 15 años parece que me he explotado mucho, así me doy cuenta ahora, hace 13 años que no tengo hijos. Tengo 48 años, trabajo todo el día, a las cinco de la mañana me levanto a cocinar y luego me salgo con la crianza de los animales, hay que hacerlos comer a la hora porque son como la gente. A los animales hay que sacarlos a pastear antes que salga el sol y así crecen mejor. Mientras hacemos pastear a los animales realizamos los tejidos (Choque, 2010:11).

La situación de las mujeres en Bolivia, por lo tanto, no es homogénea porque entre mujeres nos diferencia la subordinación al tipo de explotación al que se halla sometida cada clase social, así como la discriminación racial entre las mismas mujeres de distintas clases sociales y sus familias, en las propias culturas.

Es la mujer quien principalmente mantiene la tierra y quien también se ciudadaniza mediante la compra de una casa en la ciudad de El Alto; y no se queda ahí, sino que transita como comerciante, ya sea a mediante su esposo o hijos e hijas en el comercio minorista de los diferentes departamentos; van a las ferias de los miércoles y los sábados de Cochabamba, o a las de Oruro, o sus esposos se quedan trabajando en la ciudad de La Paz, El Alto o

migran a Santa Cruz o a Tarija, jornaleros que venden su fuerza de trabajo como albañiles mientras la mujer vende comida a la empresa donde trabaja el esposo; asumen diferentes roles en cada temporada pero vuelven y mantienen sus redes con sus familiares en su lugar de origen.

Como verán, nos estamos refiriendo a las mujeres más empobrecidas que, sin embargo, se dan formas para no morir de hambre y no quedarse ahí estancadas, sino que salen adelante con sus familias. Siempre me pregunté ¿por qué en Bolivia no hay casitas de cartón? La respuesta la encontré en que, aunque nuestras familias viven en la pobreza, como es mi procedencia, en nuestras poblaciones existe un fuerte sentido filosófico sobre el vivir bien, que se trasluce en la memoria histórica de lo universal (Pannikar, 2005: 27), la cual ha debido ser construida a través de siglos de producción humana en el *Abya Yala*, en el *Tawantinsuyu*, antes en *Tiwanaku*.

Con mayor fuerza llegó a mi *chuyma* (corazón) esto de querer comprender qué herida se abrió en el país. Durante estos años emergieron muchos problemas y sueños que el Estado republicano boliviano trataba de ocultar: apareció el racismo, el odio a los indios, la emergencia de élites encaramadas en los latifundios de las regiones, se abrieron dos brechas opuestas muy claras entre pobres y ricos y, al mismo tiempo, se fue complejizando la manera de entender no solo una sino varias concepciones de vida entrelazadas, enraizadas en la vida comunitaria frente a un capitalismo individualista depredador de la madre naturaleza y, aún así, día tras día fue emergiendo la memoria de nuestros territorios.

Es importante comprender que si en Bolivia y en América Latina existen varias naciones y pueblos, en una gran mayoría indígena originaria campesina, todos tienen una concepción de la vida diferente a la capitalista, aunque el sincretismo llegó a perforar sus normas. Podemos afirmar que, mientras en Canadá frente a una población de 32 millones de habitantes apenas 3% es indígena, en Bolivia de una población de 9 millones de habitantes, 62% se adscribe como indígena originario campesino. ¿Por qué en una población mayoritariamente indígena originaria campesina se impuso un modelo de vida como el neoliberalismo? La

respuesta se halla en los gobiernos llamados ahora tradicionales, que se impusieron con golpes de Estado o mediante la cooptación de líderes orgánicos alejados de sus bases.

Otro aspecto muy importante para la mujer es, precisamente, mantener la cohesión de su comunidad a través de su familia y de la familia extendida; es decir, no se trata de la familia patriarcal del jefe de familia hombre, la mujer como esposa sumisa a las órdenes del esposo y los hijos, sino que se incluye a los abuelos, a los tíos, a los primos, así como a algún recogido más no tratado como criado sino como parte de la familia. Una vez escuché molestarse a un hijo que decía: “mi madre se recoge de la calle a personas abandonadas y los trata mejor que a mí, que soy su hijo”. No comprendía la sabiduría de su madre. Ella estaba curando uno de los grandes males derivados del abandono del campo por parte del Estado, a partir de lo cual muchas familias también se desintegran y por eso existen en Bolivia niños viviendo en las calles.

Surgió entonces una pregunta: ¿cómo hemos vivido las mujeres? No se puede describir o intentar siquiera interpretar el rol de las mujeres en Bolivia sino a partir de su familia, de su comunidad y de sus ciudades.

En las mujeres puedo afirmar que desde las abuelas, las madres, las hijas hubo complicidad en cuidar el *Vivir Bien*, desde el aprender a cuidar la salud por medio de las hierbas, principalmente aquellas usadas para cuidar la reproducción de la mujer, producir hijos e hijas, producir aymaras, quechuas, guaraníes. El feminismo critica que el ámbito de “lo privado”, el ámbito familiar, es como la cárcel para las mujeres, el encierro del que hay que liberarse para salir a lo público en busca del poder; para las mujeres que tienen sentido de comunidad, es una verdadera responsabilidad lo privado, el ámbito familiar; otra cosa es que este ámbito de lo privado no se hallaba reconocido por el Estado-nación, ahora sí en el Estado plurinacional, pero aún no se lo practica.

Como cuando la mujer en edad fértil o primeriza tiene su hijo varón. Ése es el momento en que más se debe cuidar a la madre porque tiende al sobrepeso (que creo hasta hoy los médicos no entienden qué es). Según nuestras abuelas o *avichas*, el hijo varón absorbe más vida a la madre, dejando en mucho cuidado su salud;

para esto nos enseñaron que se cura el sobrepardo cortando nuestras uñas, quemando nuestro cabello, y raspando uña de chanco medio quemado; así se debe tomar en infusión y abrigarse mucho hasta que pase el sobrepardo. Después de dar a luz, la mujer debe tomar una sopa de la cola del mejor cordero macho, con poco arroz y chuño, con poca sal y orégano, porque esta hierba tiene la potestad de hacer sudar y esto necesita la madre para botar el frío de su cuerpo y que así se cierren los poros de su cuerpo abiertos por el esfuerzo que hizo al dar a luz.

Las mujeres aymaras tienen una infinidad de formas de elaborar alimentos balanceados. Por ejemplo, en el campo para sus familias, preparan el *chuño*¹² o la *tunta*¹³ combinada con la papa con cáscara que no te hace daño porque la cáscara tiene un poder curativo.

Las formas de producción en Bolivia deberían ser así como han sido reconocidas: 36 nacionalidades, 36 formas de producción, pero entre las 36 existe un bien común que las une y es precisamente el vivir bien. El cómo articula la economía plural el vivir bien no deja o no opone a sus contrarios, no los deja al margen pero en realidad lo que busca es fortalecerse en forma horizontal con quienes cohabita.

En Bolivia, nunca van a haber mujeres delgadas. Una mayoría son robustas, no son gordas porque deben trabajar muchas horas al día. Este trabajo de muchas horas es una injusticia que dejó como herencia el Estado colonial, para que las mujeres sólo se hagan cargo del cuidado de los hijos, las hijas y su crianza, de su salud y educación, de trabajar la tierra y del cuidado de los animales, aunque haya *chachawarmi*¹⁴ la mujer va detrás del hombre. En la comunidad, quien definitivamente ejerce el poder son los hombres, no como en el patriarcado europeo porque en este caso es plural. Del mismo modo, las mujeres simbólicamente acceden a recibir el mandato de su familia hacia su comunidad, pero sólo

12 Papa deshidratada con la helada [Nota de los editores].

13 Otro tubérculo [Nota de los editores].

14 La complementariedad hombre-mujer como base de la comunidad, lo masculino-femenino que se proyecta a otros niveles del cosmos [Nota de los editores].

llega al ámbito simbólico, ya que en realidad en los cabildos o en las asambleas la mujer no tiene poder de decisión.

El desarrollismo se apropia de nuestras concepciones para imbuir sus categorías de vida; así es una lucha llena de contradicciones en nuestras realidades, por eso me preocupan mucho estos debates de cómo explicar entre nuestros pueblos el contenido del vivir bien, llevado ahora a la Constitución Política del Estado.

BREVES CONCLUSIONES PROPUESTAS

El vivir bien proviene de territorios ancestrales que se han mantenido en Bolivia mediante la tradición oral que las mujeres han transmitido desde sus abuelas. El sentido de pertenencia es el resultado del compromiso que asumen por vivir en comunidad y el disfrute tiene que ver con las decisiones colectivas asumidas para llegar a un acuerdo con otras formas de conocimiento.

A la insubordinación de las mujeres indígenas en la Colonia se la conoce por el enfrentamiento armado continuo de sus pueblos; fueron largos años de opresión y de marginación, pero ellas fueron las vigilantes del vivir bien hasta ahora.

Las mujeres no proceden de manera igual desde su clase social, su cultura y su territorio, por lo tanto coexisten diferentes formas de despliegue del vivir bien en cada experiencia. Sin embargo, estas formas se disuelven al no oponerse a un modelo de economía de mercado.

Fruto de sus movilizaciones desde hace más de 500 años, las mujeres han aportado a que el vivir bien se constitucionalice en el Estado plurinacional como modelo de desarrollo, existiendo el temor de que sea absorbido por las visiones más liberales.

Existe un reto para quienes se hallan ahora en el Estado plurinacional que reconoce al vivir bien como un nuevo paradigma de vida de construir un contenido acorde a las realidades existentes porque más allá del *modelo*, es una luz de esperanza.

Las mujeres que se separan de su comunidad, se hallan expuestas a todo tipo de violencia, ingresando al ámbito de la individualidad sin ningún tipo de seguridad familiar que las apoye. Por eso resulta en violencia hacia su cuerpo y sus propios hijos e

hijas, que el Estado sólo les proporcione leyes para solucionar este problema estructural.

El Estado plurinacional reconoce ahora a las mujeres desde su procedencia, en tanto se reconoce a la mujer como humana y con dominio ancestral.

BIBLIOGRAFÍA

- Choque Huarin, Lucila, 2010, *Las Mallku Taykas de Jesús de Machaca*, Bolivia.
- Choquehuanca, Germán, 2007, *Entrevista realizada durante el seminario “De la colonialidad a la Descolonización”*, Sucre, Asamblea Constituyente, 2007.
- Gómez, Luis, 2004, *El Alto de pie. Una insurrección aymara en Bolivia*, Textos rebeldes, Bolivia.
- Gudynas, Eduardo, 2011, “Germinando alternativas al desarrollo”, en *Revista América Latina en Movimiento*, 11 | 1 | núm. 462, Quito – Ecuador, febrero.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel, 2006, *A desordenar! Por una historia abierta de la lucha social*, Wa-GUI, Bolivia.
- Lara, Javier (ex mallku de Conamaq), 2011, *Entrevista en la elaboración del estatuto autonómico originario de San Pedro de Totora*, Bolivia.
- León, Magdalena, 2010, *Reactivación económica para el Buen Vivir: un acercamiento*, fotocopias.
- Mamani, Pablo; Lucila Choque y Abraham Delgado, 2010, *Memorias rebeldes. Reconstitución de Tupaj Katari y Bartolina Sisa*, Somos Millones, Bolivia.
- Martínez, Cástulo, 2001, *El Descubrimiento de América. Crónica de Horror y atropello a los Derechos Humanos*, URQUIZO, Bolivia.
- Medina, Javier, 2006, *Suma Q’amaña. Por una convivencia postindustrial*, Garza Azul, Bolivia.
- Pannikar, Ramón, 2005, *Paz e interculturalidad. Una deflexión filosófica*, Heder, fotocopias.
- Reinaga, Fausto, 1956, *Franz Tamayo y la Revolución boliviana*, CASEGURAL, Bolivia.

- _____, 1978, *El pensamiento Amaútico*, Partido Indio de Bolivia, Bolivia.
- _____, 2001, *La revolución India*, Bolivia.
- Zemelman, Hugo, 2010, *Pensar y poder, (razonar y gramática del pensar histórico)*, material Inédito.

DIVERSAS FORMAS DE LA CONTRAINSURGENCIA

ENFRENTAR INDIOS CONTRA INDIOS, PUEBLOS CONTRA PUEBLOS Y POBRES CONTRA POBRES, UNA PELIGROSA ESTRATEGIA EN LOS PAÍSES ANDINOS

*Fabiola Escárzaga**

INTRODUCCIÓN

Terminada la primera década del siglo XXI encontramos en los países andinos un escenario paradójico: el horizonte radical vislumbrado durante la década de movilización previa, combinado con la acción política electoral de las organizaciones indígenas, generó condiciones de ingobernabilidad y la destitución de gobiernos democráticamente electos en Ecuador y Bolivia. De esta manera, se forzó al recambio por la vía electoral de gobiernos neoliberales por otros que asumieron discursos de izquierda y enarbolaron en sus campañas proyectos antineoliberales y anti-imperialistas, obteniendo el apoyo popular. Tales gobiernos han establecido políticas fiscales que han permitido al Estado retener una parte mucho mayor de las ganancias generadas por la extracción y la exportación de hidrocarburos y minerales, que durante los regímenes neoliberales. A partir de ello, han asignado más recursos a los sectores empobrecidos de la población mediante una gama de programas asistencialistas, permitiendo mayores niveles de consumo en los sectores desposeídos. Pero no han avanzado en la modificación de las políticas macroeconómicas, ni alterado la condición primario exportadora de las economías de estos países. Por el contrario, le han dado continuidad y la han profundizado. Esa continuidad ha generado un creciente descontento entre las poblaciones indígenas, poseedoras ancestrales de los territorios

* Socióloga y latinoamericanista mexicana, profesora-investigadora de la UAM-Xochimilco.

que los nuevos gobiernos conceden en número creciente para su explotación a las empresas transnacionales; rompiendo de manera unilateral la alianza establecida con estos sectores durante los procesos electorales previos. Tales alianzas no fueron firmadas, pero estaban implícitas en la adopción por los candidatos de las demandas de los pueblos indígenas en sus programas de gobierno, en sus discursos y en las constituciones promulgadas, en los que el Estado plurinacional y el Buen Vivir están consagrados.

En este contexto, abordaremos el tema de la contrainsurgencia entendida no solamente como la represión brutal que se vivió en Perú y en Guatemala en la etapa de la lucha armada o en las dictaduras del Cono Sur (o como la que se vive en Colombia desde hace décadas y que ahora se está viviendo en México, bajo la cobertura de la llamada “guerra contra el narco”), sino como la política que emprenden estos gobiernos para inhibir procesos de organización, toma de conciencia y lucha por la defensa de los derechos e intereses de los sectores indígenas y populares en general, y para revertir los avances organizativos hechos en la década previa. Lo que en este texto proponemos es que la contrainsurgencia está siendo utilizada en los países andinos bajo los llamados gobiernos progresistas, a través del uso tanto de la violencia simbólica como de la violencia material, pura y dura: promoviendo el enfrentamiento de indios contra indios, pueblos contra pueblos y pobres contra pobres, lo cual nos parece una apuesta irresponsable y peligrosa en el mediano y largo plazos. Con ello se busca neutralizar a los sectores más radicales cuya fuerza hizo posible el acceso al poder de los gobiernos actuales, sectores que ahora se sienten defraudados y traicionados por los gobiernos que eligieron.

Analizaremos las estrategias de confrontación entre distintos sectores indígenas y entre éstos y los sectores populares no indígenas que están desarrollando los gobiernos de los países andinos, atentando así contra un elemento que ha sido y es crucial para el avance de las luchas indígenas y populares desde la década de 1990: la unidad en la diversidad de identidades, las que por razones culturales, históricas y estructurales han separado geográfica y políticamente a los pueblos indígenas. En sus luchas recientes, éstos lograron avanzar en distinta medida en los procesos de iden-

tificación con el *Otro* y en la formulación de proyectos de futuro comunes en contra del modelo neoliberal. Pero hoy observamos la paradoja de que los gobiernos surgidos a partir de la destitución de los gobiernos neoliberales, a pesar de que las nuevas constituciones postulan la construcción de Estados plurinacionales, están fortaleciendo el Estado-nación cuestionado por los movimientos indígenas por monoétnico, autoritario y por limitado en el cumplimiento de su promesa de inclusión; al mismo tiempo que continúan y profundizan las políticas neoextractivistas sin desmontar el modelo neoliberal, contrario a los intereses de los sectores indígenas cuyo voto mayoritario los llevó al poder.

LA DIVERSIDAD INDÍGENA

En los países andinos, el contraste entre las condiciones de producción y de vida de los pueblos indios de las selvas y las sierras, de tierras bajas y tierras altas, de la Amazonía y de los Andes, es muy marcado y corresponde a diferentes tradiciones civilizatorias: unos fueron o son todavía cazadores-recolectores y los otros han sido y son campesinos, unos son nómadas y otros sedentarios, unos son miles y otros son millones. Ambas tradiciones son producto de procesos seculares de adaptación de las poblaciones originarias a las condiciones impuestas por sus contrastados medios naturales y ellos, en su acción colectiva, han creado las instituciones y la tecnología adecuada para la satisfacción de sus necesidades materiales. Su interacción equilibrada con la naturaleza permitió la vida humana y animal y la producción y reproducción de su cultura sin afectar a la naturaleza durante siglos, y por el contrario, contribuir con su praxis a su reproducción (Lehm, 1999).

A lo largo de los siglos hubo interacciones entre los habitantes de tierras altas y bajas; en tanto que la sobrevivencia de cada uno requirió del intercambio de productos disponibles sólo en uno de esos espacios. Este intercambio se resolvió por el comercio y también a través de la guerra. La llegada del hombre blanco a partir de la Conquista española comenzó a alterar en gran escala las condiciones de esa coexistencia: la búsqueda de oro y plata en los primeros siglos y más tarde la explotación de otros productos, en

la medida que la producción capitalista europea lo requería, significó el despojo creciente de sus territorios para crear latifundios y sus habitantes fueron sometidos a la esclavitud y a la servidumbre en diversas variantes. La evangelización fue una estrategia útil para convertir a los cazadores-recolectores nómadas de la selva en campesinos sedentarios, a través de las misiones franciscanas, jesuitas y de otras órdenes religiosas; y para forzar a los campesinos de tierras altas a someterse a la población blanca con la mediación de las parroquias (Patzí, 2007)

De esta manera, a lo largo de los siglos se fue ampliando la frontera agrícola de acuerdo a la demanda de materias primas de las economías metropolitanas y no para la satisfacción de las necesidades de sus habitantes. Se degradaron los suelos al imponer la extracción de recursos minerales y la producción masiva de materias primas para la exportación, y muchos pobladores fueron obligados a emigrar por el despojo de sus tierras o territorios y/o para huir de la imposición del trabajo forzado.

Desde mediados del siglo XX, en la medida en que las tierras altas se agotaban y la población crecía, se dieron procesos migratorios cada vez más intensos desde la sierra hacia la Amazonía (en Ecuador y Perú) o desde el Altiplano y Valles hacia El Chaco y la Amazonía (en Bolivia); migraciones espontáneas motivadas por la falta de tierras para los campesinos y/o promovidas por los gobiernos como estrategia de concentración de tierras por las élites dominantes para la especulación. El resultado fue que los campesinos acostumbrados a unas condiciones de vida particulares (entre 2500 y 4000 msnm y de clima frío) se vieron obligados a emigrar a regiones que ofrecían condiciones materiales de vida muy distintas, para colonizar tierras “vírgenes”, tumbar la selva y volverla tierra agrícola, lo cual implicaba un muchas veces traumático proceso de adaptación.

Se impusieron así contactos más intensos entre serranos o *collas* y nativos amazónicos o *cambas*, y se establecieron nuevas relaciones bajo condiciones de rivalidad y disputa por el territorio de los nativos, bajo la hegemonía de grandes latifundistas, viejos o nuevos. Asimismo, desde los discursos de los grupos dominantes se estimularon las diferencias entre unos y otros indígenas para

mantenerlos separados y divididos, extraños unos de otros, y enfrentarlos entre sí, en razón de sus diferencias culturales, beneficiándose con ello los grupos dominantes.

Se elaboraron discursos identitarios más o menos conflictivos surgidos espontáneamente del encuentro entre diferentes, que subrayaron las diferencias. Más tarde, la acción de las Organizaciones no Gubernamentales (ONG) profundizó y naturalizó las diferencias y el conflicto entre los distintos sectores. Se afirmaron así estrategias de lucha diferenciadas, a partir de procesos históricos y condiciones de vida disímiles. En Bolivia, las políticas gubernamentales multiculturales de la década de 1990 acentuaron la separación favoreciendo a los pueblos indígenas del Oriente, negociadores y pacíficos, en perjuicio de los de Occidente, radicales y beligerantes, y se consolidó la separación (Patzí, 2007). Los indígenas de tierras altas, de tradición campesina, tienen una larga experiencia organizativa comunitaria y/o sindical y han desarrollado capacidades de organización y de lucha más contundentes y radicales, alcanzando una creciente autonomía política. Mientras que el proceso organizativo de los indígenas del Oriente es más reciente, son menos numerosos, están dispersos y han sido más dependientes de la asesoría de las ONG. Un espacio emblemático de tal fricción son las zonas de ceja de selva en Perú y Bolivia, un espacio intermedio entre tierras altas y tierras bajas donde se dan importantes procesos de colonización cocalera a partir de la década de 1950, que se intensifican durante la década de 1970 y continúan hasta hoy, mediante la demanda para la producción de cocaína. Por las razones señaladas, en el enfrentamiento y la disputa por la tierra, los migrantes de tierras altas son más fuertes, más aptos para imponerse sobre los intereses de los nativos.

EL ALCANCE DE LAS ALIANZAS EN LA ETAPA DE AUGE DE LA MOVILIZACIÓN INDÍGENA

En la última década del siglo xx y la primera del xxi, los pueblos indígenas potenciaron sus luchas aprovechando el entramado ju-

rídico construido por instancias internacionales,¹ instrumentado a regañadientes en los distintos países mediante las reformas constitucionales de la década de 1990, que reconocían su identidad y derechos territoriales, pero cancelaban su acceso a la propiedad agraria.² Aunque limitado, este andamiaje resultó útil para legitimar ante la opinión pública y sustentar materialmente sus luchas a nivel internacional primero y a nivel nacional después, para avanzar en la afirmación de sus identidades; proceso iniciado previamente por ellos mismos y ahora favorecido por la infraestructura multicultural indigenista creada en los distintos países. Ésto fue un arma de dos filos, pues las concesiones otorgadas buscaban imponer y/o fomentar y fortalecer las estrategias reivindicativas de los sectores indígenas que no amenazaran el orden socioeconómico dominante y se limitaran a las demandas *acceptables*.

Se establecieron así dos rutas: la abierta desde arriba, viabilizada a partir del apoyo de asesores externos no indígenas, o profesionales y técnicos indígenas, que desde las ONG de distintos orígenes del primer mundo, diferentes matices políticos, especializaciones temáticas y regionales, agendas, trayectorias e instituciones, se encargaron de tutelar los procesos organizativos de las poblaciones indígenas. La otra ruta fue la generada desde abajo por la iniciativa de los propios indígenas que en cada país tuvo expresiones y trayectorias diversas, construidas a partir de la recuperación de sus tradiciones y experiencias de lucha y de sus modos colectivos de reproducir la vida, las cuales revivieron o fortalecieron sus identidades indígenas con el propósito de enfrentar los viejos mecanismos racistas de exclusión y opresión, y los nuevos mecanismos de despojo y explotación.

El ciclo de la movilización popular contra el neoliberalismo iniciado en la década de 1990, tuvo como uno de sus logros y potencia, comenzar a revertir la separación reseñada en el apartado anterior. Esos procesos organizativos se basaron en general

- 1 Que luego de un largo proceso se concreta en la creación del Convenio 169 de la OIT.
- 2 Esta estrategia inicia desde la década de 1950 pero se acelera con el neoliberalismo.

en articulaciones de diversos sectores en torno a una visión de conjunto sobre las formas de afectación de las políticas neoliberales a sus intereses diferenciados. Es decir, fueron alianzas amplias entre sectores históricamente contrapuestos por los dominadores y la dominación, las que permitieron acumular las fuerzas para la impugnación del neoliberalismo. Mostraremos las formas en que se produjeron esas articulaciones, sus alcances y limitaciones en Ecuador, Bolivia y Perú.

LA EXPERIENCIA ECUATORIANA

Al iniciar el siglo XXI, los movimientos indígenas estaban en ascenso en varios países de América Latina.³ El movimiento indígena ecuatoriano llevaba adelante el proceso más avanzado a nivel latinoamericano por su capacidad de articulación y movilización de alcance nacional en torno a la reivindicación del reconocimiento de su cultura y a la reforma estatal que transformara su condición monocultural mestiza hacia la plurinacionalidad. Demandas que en lo inmediato se concretaron en la apertura de espacios en la administración pública central, para la atención de la población indígena en ámbitos particulares como educación y salud, bajo la gestión de los propios indígenas. Al tiempo que, con la participación electoral mediante el partido político propio Pachakutik, representantes indígenas fueron accediendo a espacios del gobierno local desarrollando gran experiencia en esas tareas. Con esa estrategia dual, el movimiento indígena contribuyó a profundizar la situación de inestabilidad que la crisis económica produjo en el país, y logró destituir varios gobiernos neoliberales desde 1990.

- 3 El zapatismo en México transitó desde la rebelión armada a la reivindicación de la autonomía indígena, sirvió como ejemplo y articulador de procesos de afirmación y organización indígena en otros estados del país que cuestionaron el carácter etnocéntrico del Estado mestizo y el despojo que por la vía de las reformas al Artículo 27 se estaba haciendo de las tierras y territorios indígenas. Aportó también una propuesta de construcción social alternativa en torno a las cosmovisiones indígenas frente a la crisis global del capitalismo que tuvo una gran repercusión entre la juventud de los países desarrollados.

La fuerza política lograda se sustentaba precisamente en la alianza de las organizaciones de las tres regiones del país: Sierra, Amazonía y Costa, integradas en la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie)⁴ desde 1986. Las formas de movilización que implementaron fueron los levantamientos, que eran prolongados bloqueos carreteros. A diferencia de Bolivia, como veremos más adelante, las organizaciones amazónicas fueron pioneras en la organización y movilización, en tanto la explotación petrolera en la zona fue muy intensa. De manera que en la Conaie se expresaba un relativo equilibrio de fuerzas entre serranos y amazónicos, que se traduce en el principio de rotación en la dirección de la organización entre ambos sectores (Escárzaga, 2009a).

LA EXPERIENCIA BOLIVIANA

En Bolivia, a partir de 2000 se impugnó radicalmente al neoliberalismo mediante acciones simultáneas aunque poco articuladas de los distintos sectores indígenas y populares: en abril de ese año, la Guerra del Agua en Cochabamba, dirigida por la Coordinadora del Agua y de la Vida, en contra de la privatización de ese recurso, conjuntó a comunidades rurales quechuas, pobladores urbanos de la ciudad de Cochabamba, la Federación de Fabriles y sectores medios que apoyaron técnicamente las demandas, en acciones de resistencia popular urbana contra las autoridades. Por su parte, los aymaras rurales y urbanos (pobladores, maestros, transportistas, gremiales, etcétera), organizados en torno a la CSUTCB dirigida por Felipe Quispe, realizaron bloqueos carreteros y cercos a La Paz para impedir el abastecimiento de alimentos y dificultar la continuidad de la vida cotidiana de la población urbana, en demanda de tierras para los campesinos, créditos a la producción, contra la privatización del agua, la creación de una universidad indígena, etcétera. Ambos sectores de tierras altas ex-

4 En la zona de la Sierra está Ecuvarunari, fundada en 1973, la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (Confeniae) fundada en 1980, y la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Costa Ecuatoriana (COINCE).

presaron en su estrategia de lucha beligerante el cuestionamiento no sólo del neoliberalismo sino del capitalismo (Gutiérrez, 2008).

Los cocaleros del Chapare, integrados en las Seis Federaciones y dirigidos por Evo Morales, desde la década de 1990 enfrentaron las acciones policíacas de erradicación de cultivos de hoja de coca y las políticas de *desarrollo alternativo* impuestas por el gobierno, a través de la organización de comités de autodefensa basados en su organización sindical. Amenazados por las políticas antidrogas en sus posibilidades de reproducción material, cuestionaron la subordinación de los gobiernos bolivianos de turno a las políticas antinarcóticos del gobierno norteamericano y formularon un discurso antiimperialista, reivindicaron el consumo tradicional de la hoja de coca y afirmaron su identidad indígena. Aprovechando las oportunidades abiertas por las políticas de descentralización, asumieron la vía electoral para dotarse de representación propia y fueron ocupando espacios en gobiernos locales y escaños en el parlamento. Como en Ecuador, la movilización fue complementada por procesos de participación electoral a través de partidos propios: los cocaleros crearon en 1996 el Movimiento al Socialismo (MAS), y los aymaras de la CSUTCB, crearon en 2001 el Movimiento Indio Pachakuti (MIP) (Escárzaga, 2012).

En tierras bajas, al oriente del país, los pueblos indígenas de diversas etnias se articularon en torno a la Confederación Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB). La marcha de 1990 desde el Oriente hacia La Paz por Tierra y Territorio, fue el primer encuentro simbólico entre indígenas de tierras bajas y tierras altas. Ocurrió en la cúspide, donde los indígenas de tierras altas llegaron a recibir a sus hermanos y solidarizarse con sus reclamos, darse la mano y reconocer lo que tienen en común. Al iniciar el nuevo siglo, el MAS desarrolló trabajo político entre la población del oriente, sobre todo migrante, para promover su afiliación.

En Bolivia, no se dio la articulación en una sola organización nacional de todas las regiones y sectores. Cada organización avanzó en su propio espacio, porque cada organización tenía su propia trayectoria, estrategia e identidad. La lucha fue el momento de encuentro, de reconocimiento de sus reivindicaciones comunes. Tampoco concertaron sus movilizaciones, pero todos se movili-

zaron durante el primer quinquenio del siglo XXI en una especie de carrera de relevos y a veces simultáneamente. Sólo en los momentos más intensos del enfrentamiento contra el gobierno, hubo intentos de articulación que se expresaron en demandas y agendas comunes.⁵

LA EXPERIENCIA PERUANA

Los casos de Guatemala y Perú eran diferentes.⁶ En estos países la organización indígena era un proceso incipiente, debido a las secuelas dejadas por la prolongada acción de las organizaciones armadas, que asumieron a las poblaciones indígenas como su base social. Las fuerzas contrainsurgentes se ensañaron con ellas porque las identificaron como la base natural de apoyo de las organizaciones armadas.⁷ Mediante el genocidio, la acción contrainsurgente desarticuló las alianzas inicialmente construidas entre guerrillas y población indígena. También obligaron a ésta a ser la primera línea de fuego en la contrainsurgencia, cargándole los costos humanos y materiales de la *pacificación*.⁸ En ese escenario de guerra, desplazamiento y terror, las posibilidades de organización autónoma en defensa de sus derechos como indígenas fueron reducidas y tardías. La prioridad era la lucha por sus derechos humanos o por la sobrevivencia de los que quedaron,⁹ manteniéndolos paralizados por el miedo durante más de dos décadas. Por lo anterior, el caso de Perú es un contrapunto frente a Ecuador y Bolivia.

5 La Guerra del Gas, la agenda de octubre.

6 Para un análisis más amplio del proceso peruano, véase Escárzaga, 2009b.

7 El Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) y la Organización del Pueblo en Armas (ORPA) en Guatemala y el Partido Comunista del Perú (Sendero Luminoso) y el Movimiento Revolucionario Tupac Amaru (MRTA) en Perú (Escárzaga, 2006).

8 A través de la creación de Comités de Autodefensa Civil y el apoyo a las Rondas Campesinas.

9 Según la Comisión de la Verdad y Reconciliación, en Guatemala fueron 250 000 muertos y en Perú 69 000.

El factor catalizador de los procesos organizativos que se visibilizan a partir de 2000 y de las alianzas que se establecen entre sectores populares diversos, fue la expansión de la minería a partir de 1990, promovida por el gobierno de Fujimori, como el eje de la reinsertión del país en el mercado mundial. La Constitución de 1993 estableció las garantías jurídicas y financieras exigidas por los inversionistas extranjeros. A diferencia de la etapa anterior en que estaban concentradas en unas pocas regiones, las actuales explotaciones mineras cubren gran parte del territorio nacional, afectando por igual a la sierra, a la Amazonía y a la costa; ello ha provocado nuevos desplazamientos de la población, ahora por el despojo de sus tierras o por la inhabilitación de las mismas, producto de la extracción minera.

El contraste extremo entre una minería próspera y moderna que se ha convertido en el principal rubro de ingresos por exportaciones que beneficia sobre todo a empresas transnacionales, y una empobrecida y marginada población rural, genera un creciente descontento en muchas localidades que no reciben los beneficios prometidos por el neoliberalismo, alentando la polarización social y el rechazo a la minería. Bajo la legislación neoliberal las comunidades campesinas y nativas ya no pueden reclamar por el despojo de sus tierras, pues han perdido sus derechos de propiedad, pero ahora reclaman por los efectos contaminantes que la minería provoca, acogiéndose a los derechos establecidos en la legislación internacional.

Con la caída de Fujimori en el año 2000, se restableció la institucionalidad democrática y se redujo la represión, lo que abrió nuevas posibilidades para la organización popular y la expresión de su descontento mediante la movilización. No obstante, en 2004, con el gobierno de Toledo se inició una persistente política de criminalización de la protesta en contra de los sectores más activos.

Cada sector y región, a través de sus distintas experiencias y condiciones, se organizó contra la presencia de las empresas mineras, transnacionales en su mayoría. En 1999, se creó la Confederación Nacional de Comunidades Afectadas por la Minería (Conacami) sustentada en la personería jurídica como comunidades

campesinas y comunidades nativas¹⁰ o como Rondas Campesinas y Comités de Autodefensa Campesina (CAD), aprovechando la experiencia organizativa que habían conseguido durante la guerra interna, el armamento entregado por el gobierno o adquirido por ellos y el argumento de la deuda moral por cobrar al Estado, pues ellos fueron los vencedores de la guerra y los artífices de la derrota del Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso (PCP-SL). Su primera gran marcha fue en diciembre de 2000 y desde entonces su crecimiento y capacidad de movilización ha sido acelerado.

Las movilizaciones en contra de las mineras se sustentan en la articulación no sólo de las comunidades directamente afectadas en sus territorios, sino también de las poblaciones cercanas afectadas por sus diversos efectos negativos: como consumidores de los productos agrícolas o como usuarios del agua no solamente para el riego, sino también para el consumo urbano. Para luchar unidos crearon Frentes de Defensa en las provincias y departamentos.

Otro sector protagónico fue el de los cocaleros de las diversas cuencas,¹¹ movilizados en contra de los programas de erradicación de los cultivos de hoja de coca, cuyas organizaciones se fortalecieron y articularon gracias a la tolerancia que el gobierno de Fujimori tuvo frente a algunas cuencas, y a la tolerancia del gobierno norteamericano frente al gobierno peruano,¹² en tanto los cocaleros eran sus aliados en la lucha contrainsurgente. En febrero de 1998 los cocaleros crearon la Coordinadora Nacional de Productores Agropecuarios (Conapa) agrupando a ocho federaciones y asociaciones. En enero de 2003 lograron unificarse en la Confederación Nacional de Productores Agropecuarios de las

10 A partir de la reforma agraria de 1969, las comunidades indígenas fueron legalmente reconocidas, pero las de la sierra fueron denominadas comunidades campesinas y, las de la Amazonía, comunidades nativas. Después de ello no se autoidentificaron más como indígenas o indios sino como comuneros.

11 Existen catorce cuencas cocaleras en el Perú; las más importantes son las del valle del Alto Huallaga, Aguaytía, Monzón y valle del río Apurímac y Ene (VRAE).

12 Ello fue así entre 1990 y 1995. Más tarde, el gobierno norteamericano comenzó a presionar y lo hizo más intensamente a partir de 1999, llegando a un nivel de tolerancia cero luego de la salida de Fujimori.

Cuencas Cocaleras del Perú (CONPACCP). Los cocaleros peruanos intentaron replicar la estrategia boliviana del MAS, que articuló la movilización social y la lucha electoral bajo el liderazgo de Evo Morales con excelentes resultados, pero el encarcelamiento de su dirigente máximo, Nelson Palomino (entre 2003 y 2006) lo impidió y dejó disponible el lugar que en 2006 ocupó Ollanta Humala (Escárzaga, 2010).

Un sector que logró visibilizarse en los últimos años ha sido la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP), creada en 1980, que agrupa a 48 federaciones y organizaciones territoriales que representan a 1 340 comunidades pertenecientes a los 64 pueblos indígenas amazónicos.¹³ La organización comenzó a movilizarse en agosto de 2008, iniciando un paro amazónico para exigir la derogación de los “decretos de la muerte”; diez decretos presidenciales que afectaban los intereses de las comunidades nativas amazónicas y los de otras regiones.¹⁴ Las movilizacio-

13 La mayoría del territorio amazónico (72%) ha sido entregado en 81 lotes (56'131,861 Has) de hidrocarburos a las empresas multinacionales y nacionales, mientras 10% (7'802,000 Has) lo fue a 1228 concesiones forestales (Montoya, 2009)

14 Las consecuencias de los decretos afectaban de manera integral los intereses de la sociedad: reversión a favor del Estado para entregar en concesión o venta al gran capital privado las tierras sin título de propiedad, situación en la que se encontraban más de 1 200 comunidades campesinas y nativas; eliminación del requisito del acuerdo previo con los propietarios de las tierras rurales; privatización del agua a favor de las empresas mineras; entrega a la inversión privada del aprovechamiento del agua y de los bienes asociados a él, sean estos naturales (fajas marginales cauces, glaciares, etcétera) o artificiales (captaciones, almacenamiento, conexión, etcétera); flexibilización de las medidas que garantizan el patrimonio de las áreas naturales protegidas, que debilita la gestión ambiental; disponibilidad de las áreas naturales para el aprovechamiento de recursos renovables y no renovables para otorgar concesiones forestales, mineras y petroleras; reducción de la definición del patrimonio forestal dejando fuera 64% de los bosques del Perú, incluida la biodiversidad de flora y fauna, que serían rematadas a las transnacionales; privatización de los bosques y la promoción y el cambio de uso de tierras para favorecer la producción de biocombustibles en manos de grandes empresas transnacionales, abandonando el cultivo de alimentos básicos (Montoya, 2009).

nes amazónicas colocaron en la agenda nacional al sector antes ignorado y suscitaron, por vez primera en la historia peruana, la solidaridad de los sectores urbanos de la Amazonía y de otras organizaciones indígenas del país, así como la identificación de su demanda de respeto a la naturaleza como una demanda común.

La confrontación entre un gobierno de derecha, identificado con los intereses de las empresas mineras y no con los de la población indígena, escaló en intensidad a partir de la publicación de una editorial en el periódico *El Comercio*, el 2 de marzo de 2008, firmado por el presidente Alan García y titulado “El perro del hortelano contra los pobres”. Citaremos algunos fragmentos para mostrar el tono de la descalificación hacia las demandas de los diversos sectores de la población, que expresaban su inconformidad contra la política extractivista y sus efectos sobre la población, de modo de brindar herramientas que nos permitan comprender la indignación que despertó, expresada en los textos de Magdiel Carrión y Miguel Palacín en este libro:

[El] perro del hortelano que existe en muchos de nosotros. El perro del hortelano no sale de su pobreza intelectual ni quiere que los peruanos salgan de la pobreza material y educativa. Además, sostiene que sólo los radicales y extremistas pueden luchar contra la pobreza porque ellos tienen el monopolio del corazón social [...]

Escribe y opina repitiendo su letanía, desalentando, empujando a los extremistas a protestar por todo y contra todo, pero jamás llega a movilizar entre bloqueos y marchas a más de 10 000 activistas agresivos y callejeros [...]

Y como nuestra educación de precarios contenidos y mala calidad no enseña a comprender, ni a razonar críticamente, aún tiene algunos crédulos que lo escuchan. Por eso no acepta una verdadera revolución educativa. Siempre hay que oponerse para que quien se cree tuerto sea rey en el país que quiere mantener en la ceguera [...]

Ahora que la batalla ya no es económica porque el mundo aplastó en ese tema al perro del hortelano, éste se presenta como antiminero, pluriculturalista y patrioter. Dice: “Que

los terrenos eriazos se queden como están, que la riqueza forestal de la Amazonía no se aproveche, que no se construyan hoteles cerca de los monumentos arqueológicos” [...] Error o ignorancia. El perro del hortelano tiene una visión parroquial y acomplexada... (García Pérez, 2008)

En su brutalidad, el texto de García expresó de manera contundente el conflicto de intereses entre sectores indígenas que defienden derechos reconocidos internacional y nacionalmente, y la población pobre. Este conflicto, si bien es realmente existente también es exacerbado desde el gobierno, en cuya visión los indígenas aparecen como los adversarios del gobierno, y los pobres como sus aliados y beneficiarios de sus políticas, la cual es posible sólo afectando los intereses de los indígenas. Una de las partes tendrá que ser sacrificada inevitablemente, y debe optarse por el beneficio de la mayoría.

Luego de la agresión verbal vino la respuesta violenta: después de un año de movilizaciones, el 4 de junio de 2009, el Comando Conjunto envió a 100 policías y a 700 soldados para desalojar a los nativos que habían bloqueado una carretera. Los nativos, armados con sus lanzas y con las armas recuperadas de los policías, enfrentaron la acción represiva. Por primera vez, un sector que se consideraba pacífico y débil, afirmó violentamente sus derechos. El saldo de la acción del 5 de junio fue de 24 policías y 10 civiles muertos y de cientos de civiles desaparecidos¹⁵ y las imágenes de los amazónicos armados con sus lanzas recorrieron los medios de comunicación durante meses.

De esta manera, este sector antes invisibilizado se colocó como uno de los actores más dinámicos en las luchas contra las políticas neoliberales. El conflicto amazónico y la torpe respuesta discursiva y represiva del presidente García y su gobierno, prepararon

15 Y la subsecuente persecución de los dirigentes y el exilio de Alberto Pizango, presidente de AIDSESP, en Nicaragua durante más de un año. La continuación de su proceso judicial impidió que nos acompañara en las III Jornadas.

el terreno para un cambio de rumbo representado por la llegada de Ollanta Humala a la presidencia de Perú, en julio de 2011.¹⁶

LOS CANDIDATOS DEL CAMBIO

La intensidad de las movilizaciones desarrolladas a partir de 2000 en los tres países andinos generó, en distinta medida, condiciones de ingobernabilidad, que posibilitaron la llegada a la presidencia de la República de figuras carismáticas, ajenas al sistema político tradicional, que tuvieron la capacidad política para capitalizar en torno a sus candidaturas la inmensa fuerza social desarrollada por los sectores indígenas y populares en los últimos años. Sus candidaturas ofrecieron una salida democrática formal a las crisis políticas que se vivían. Como candidatos asumieron las banderas de los sectores movilizados, se posicionaron frente al neoliberalismo y ofrecieron revertir esa política, también contra los intereses norteamericanos, por la afirmación de los intereses nacionales y a favor de las demandas indígenas y populares.

Entre los tres presidentes, Evo Morales, en tanto indígena y dirigente cocalero, es el que presenta una mayor cercanía y suscita una mayor identificación con el conjunto de los sectores movilizados. Su liderazgo se constituyó en la lucha misma y su discurso y proyecto de gobierno afirmaron esa relación orgánica. Su capacidad de desarrollar ambas estrategias, la de la movilización del sector cocalero y la electoral, a partir de la construcción de un partido político de izquierda, hacen de su triunfo el más contundente de los tres. La prolongada rivalidad entre él y Felipe Quispe, dirigente de la CSUTCB, se decidió mediante las urnas en diciembre de 2005. Como consecuencia de la decisión de Morales de concentrar su energía en la vía electoral y el tendencial abandono de la vía de la movilización, éste aparece, a diferencia de su rival en el campo popular Felipe Quispe, como un dirigente capaz de establecer alianzas más amplias, no sólo entre la población indígena

16 En 2011, los aymaras del departamento de Puno también se movilizaron en contra de la minería, pero por su trayectoria política diferenciada, no participan de la Conacami.

con la que construyó alianzas previamente a través de su partido político, sino con las clases medias. En esta misión, la candidatura de Álvaro García Linera a la vicepresidencia le ofreció el beneficio de una interlocución con ellas, afectadas por el deterioro de sus condiciones de vida y la incertidumbre de la ingobernabilidad prolongada. Ganó la presidencia por mayoría absoluta, con 54% de la votación, lo que le evitó tener que hacer alianzas con otras fuerzas políticas, logrando incluso desmantelar el viejo sistema de partidos.

El caso de Rafael Correa es distinto, es un economista y profesional de la gestión pública, sin relación con las organizaciones sociales o partido político alguno. Su candidatura surge en el contexto de una prolongada crisis económica y de ingobernabilidad generada por la movilización indígena y popular. Correa creó un partido propio, Alianza País, y elaboró un discurso que cuestiona la partidocracia. Propuso al movimiento indígena establecer una alianza electoral, pero ésta fue rechazada por Pachakutik, que postuló al dirigente indígena Luis Macas como candidato presidencial. Correa retomó reivindicaciones indígenas como la convocatoria a una nueva constituyente para conformar un Estado plurinacional y la reivindicación del Buen Vivir. Obtuvo la mayor votación en la primera vuelta electoral, con el voto indígena que no recibió Luis Macas, y en la segunda vuelta electoral obtuvo el triunfo sin necesidad de establecer una alianza orgánica con el movimiento indígena. Es presidente desde 2007 y ha sido reelegido en 2011.

Ollanta Humala es un teniente coronel retirado, que inició su carrera política a partir del levantamiento militar de Latacunga, Tacna, que dirigió en octubre de 2000 en contra del presidente Fujimori.¹⁷ Los rebeldes depusieron las armas cuando en diciembre, Valentín Paniagua asumió la presidencia transitoria y fueron amnistiados. Se mantuvo en el Ejército pero lo alejaron de las ar-

17 En contra de la ilegitimidad de su gobierno y del mando militar, por el fraudulento proceso electoral en que se reeligió por segunda vez. El grupo de artillería a su mando consistía de 120 soldados y dos suboficiales, entre ellos, su hermano Antauro. Para un desarrollo más amplio del ascenso de Humala se puede consultar Escárzaga, 2010.

mas, entonces inició su preparación política con miras a la presidencia de su país.¹⁸ En enero de 2003 fue enviado como agregado militar a Francia y en 2004 a Corea del Norte. Durante ese exilio dorado, su hermano Antauro desarrolló en Perú una intensa labor organizativa y de difusión del etnocacerismo,¹⁹ doctrina formulada inicialmente por su padre Isaac Humala. La base social de la organización eran los reservistas del ejército.²⁰

En 2003, los Humala fundaron el Movimiento Nacionalista Peruano (MNP), lo que intensificó la campaña del gobierno en su contra. El presidente Toledo denunció que eran financiados con dinero del narcotráfico y de contrabandistas de madera. La prensa señalaba también nexos con Hugo Chávez. A partir de 2004, los Humala establecieron vínculos con organizaciones indígenas andinas y amazónicas y de manera más sólida con los cocalleros, que se incorporaron a sus movilizaciones. El 1° de enero de 2005, Antauro se levantó en Andahuaylas con 150 hombres, exigiendo la renuncia del presidente Toledo. El saldo fue de seis muertos entre policías y civiles, los alzados fueron capturados y procesados por los delitos de rebelión, secuestro, arrebato de armas de fuego y homicidio calificado. Ollanta, desde Seúl, elaboró el manifiesto del alzamiento. Varias organizaciones populares, aprovechando el ambiente generado por la acción militar, elaboraron un documento en el que plantean un conjunto de reivindicaciones, en apoyo tácito a la acción de Antauro.

Ollanta regresa en febrero de 2005 y comienza a preparar su candidatura presidencial. La base de su estrategia será el distanciamiento con las acciones y planteamientos radicales de Antau-

18 Estudia Ciencia Política en la Universidad Católica y Derecho Internacional en la Sorbona.

19 Que reivindica la figura del presidente Andrés Bello Cáceres, militar mestizo que dirigió la guerra contra la invasión chilena durante la Guerra del Pacífico (1879-1883), organizando montoneras indígenas. Es un discurso más mestizofílico que indianista, que expresa el nacionalismo militar mestizo (Escárzaga, 2010).

20 Antauro Humala publica el libro *Ejército peruano: milenarismo, nacionalismo y etnocacerismo* y el periódico *Ollanta*, que llama públicamente a derrocar al gobierno de Toledo.

ro —ahora preso—, enfatizando su nacionalismo y renunciando al etnocacerismo. No obtiene el registro de su Partido Nacionalista Peruano (PNP) y debe acogerse a las siglas de Unión por el Perú (UPP), partido fundado por Pérez de Cuéllar. El apoyo de los cocalleros a los candidatos del partido fue uno de los factores de su alta votación. Humala obtuvo la votación más alta pero no la mayoría absoluta. En la segunda vuelta electoral, las fuerzas políticas tradicionales de centro y derecha cerraron filas contra el militar y el resultado fue el triunfo de Alan García, del Partido Aprista Peruano (PAP), quien en su nueva gestión continuó la política neoliberal instaurada por Fujimori y buscó por todos los medios obstruir el avance del político emergente. Al inicio del nuevo gobierno fueron cooptados varios de los congresistas del PNP y durante todo el quinquenio se desarrolló una intensa campaña racista en contra de los congresistas de origen indígena y de criminalización contra los cocalleros, para debilitar la base social de Humala.

Para las elecciones de 2011 Ollanta transformó su perfil, reemplazó la identificación con Hugo Chávez por la identificación con Lula y recibió asesoría brasileña, lo que lo hizo un candidato más confiable ante los intereses económicos dominantes que cinco años atrás. Además lo favoreció el hecho de que los candidatos de la derecha eran varios y no se pusieron de acuerdo para enfrentarlo. Ollanta obtuvo nuevamente la mayor votación y Keiko Fujimori, la hija del dictador preso, la segunda, de manera que la segunda vuelta se disputó entre ellos. Una parte de los votantes de Humala fueron sectores indígenas y populares que lo percibieron como una posibilidad de cambio hacia la izquierda,²¹ no radical pero sí significativo. Otros sectores medios urbanos que no necesariamente se identificaban con el programa y el candidato votaron por él en contra de lo que Fujimori representaba. Desde la campaña por la segunda vuelta, Humala cambió su programa de gobierno acercándose al empresariado.

21 Fue en los departamentos serranos, donde predomina la población indígena, que Humala obtuvo los porcentajes más altos de votación en los dos procesos electorales.

LOS PRESIDENTES DE LA GARANTÍA DE CONTINUIDAD

Las experiencias y lecciones de unidad que dieron fortaleza a los movimientos indígenas en los momentos de auge de su lucha, están siendo sepultadas por la aplicación de la estrategia gubernamental de enfrentamiento de indios contra indios y pueblos contra pueblos en Bolivia, Ecuador y Perú, que en la práctica es utilizada para legitimar la continuidad y la profundización de las políticas extractivistas en los países andinos. La contraposición señalada incluye la utilización de los sectores asumidos como aliados de los gobiernos, en contra de los que son directamente afectados por esas políticas y se oponen a éstas, debilitando al conjunto de las organizaciones populares al subordinarlas bajo una lógica clientelar mediante alianzas corporativas con los gobiernos en las que su anterior autonomía queda anulada o debilitada.

El discurso de los presidentes de Bolivia y Ecuador se basa en el argumento de que la extracción de los recursos naturales por las empresas transnacionales para su exportación es inevitable, por ser la más importante fuente de ingresos estatales, indispensables para el ejercicio fiscal de los gobiernos y para su distribución entre los sectores populares indígenas y no indígenas, y que de esas exportaciones depende la economía nacional. Otro argumento es que los intereses de los indígenas cuyos territorios son afectados representan sólo a una parte, frente a las mayorías populares que serán beneficiadas por esos ingresos, contraponiendo así los intereses “particulares” de los indígenas frente a los del pueblo en general. En un nivel superficial el argumento puede resultar coherente, pero tiene múltiples aristas.

En términos del modelo de desarrollo económico posible, el problema es la ausencia de políticas de gobierno que vayan más allá del modelo neoliberal vigente, que se sustenta en la vinculación al mercado mundial bajo los intereses del capital transnacional, cuya reestructuración impone nuevas pautas productivas a nivel regional. Éstas profundizan el modelo primario exportador en la periferia, y cancelan nuevamente los proyectos de industrialización perfilados en la segunda posguerra en los países del Tercer Mundo, en especial en Latinoamérica (Gudynas, 2010). Proyectos que fueron

desahuciados desde la década de 1980 por las políticas neoliberales, pero reaparecieron como reivindicación de varios de los movimientos indígenas y sociales que cuestionaron las políticas neoliberales y sus gobiernos al iniciar el siglo XXI, y llevaron a su remplazo por gobiernos progresistas que se hicieron eco de tales reivindicaciones. De manera tal que en los discursos de los gobiernos y en las nuevas constituciones de Ecuador y Bolivia, estos propósitos han sido asumidos, pero son desmentidos por las políticas aplicadas, que alteran poco la lógica neoliberal expresada de manera central en la continuidad y expansión de las políticas extractivistas de sus antecesores. En resumen, se prometió la aplicación de un nuevo modelo de desarrollo sustentable, respetuoso de los territorios y derechos indígenas y de los intereses a largo plazo de los habitantes de esos países, pero después se argumenta la imposibilidad de escapar a las determinaciones del mercado mundial para acceder a mayores ingresos a distribuir entre las mayorías nacionales.

Sin duda, conciliar ambos intereses es difícil. El problema es si realmente se asume un compromiso desde los gobiernos progresistas con la tarea de imaginar y aplicar estrategias que tiendan a la conciliación de tales intereses en el marco de un nuevo modelo de desarrollo, y eso es lo que no se está viendo.

El presidente de Ecuador, Rafael Correa, atizó el conflicto entre indígenas y no indígenas desde el inicio de su primer gobierno, con el argumento de que los sectores indígenas integrados en la Conaie representaban intereses corporativos particulares, mientras que él como presidente gobernaba para toda la nación, por lo que no iba a someterse a la Conaie como habían hecho los gobiernos neoliberales que lo antecedieron. Desde entonces la separación entre el gobierno y la Conaie y las organizaciones que la integran se fue acrecentando y también las agresiones verbales del presidente a la organización. Se cancelaron los espacios de gestión ocupados por los indígenas,²² se intensificó la represión policiaca a

22 Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe del Ecuador (DINEIB), Consejo de Desarrollo de las nacionalidades y pueblos del Ecuador (Codenpe), la Dirección Nacional de Salud de los Pueblos Indígenas (DNSPI), el Fondo de Desarrollo de los Pueblos Indígenas (Fodepi), la Defensoría de

sus protestas, la persecución y encarcelamiento a los dirigentes indígenas. Correa favoreció en cambio a otras organizaciones indígenas rivales de la Conaie, para generar y mostrar apoyo indígena a su gestión y políticas.²³

En Bolivia, el conflicto abierto entre el gobierno y los sectores indígenas se expresa más tardíamente. En la primera gestión, Morales colocó en la agenda nacional el enfrentamiento con la derecha racista del Oriente, lo que invisibilizó el descontento de sectores indígenas y populares más radicales por lo insuficiente de los cambios. Desde la convocatoria a la Asamblea Constituyente, el gobierno canceló la participación de las organizaciones sociales de manera autónoma y de este modo, debieron ir bajo las siglas del MAS, lo que estableció una pauta vertical y clientelar. La estrategia de cooptación de las organizaciones indígenas más importantes del país, persistió. El argumento era garantizar con el apoyo popular la realización de la Asamblea Constituyente, asediada por la oposición de derecha y lograr la promulgación de la nueva Constitución. Para ello, en mayo de 2007, el gobierno creó el Pacto de Unidad entre el gobierno y las organizaciones sociales, encarnado en la Coordinadora Nacional por el Cambio (Conalcam), que integraba a las más importantes organizaciones indígenas y campesinas del país, protagonistas de la movilización de la etapa anterior: la CSUTCB, la Federación de Mujeres Campesinas de Bolivia-Bartolina Sisa (FMCB-BS); el Consejo Nacional de Ayllus y Marcas del Qoyasullo (Conamaq), la CIDOB y la Confederación Sindical de Comunidades Interculturales de Bolivia (CSCIB) conformada por los migrantes de tierras altas (quechuas y aymaras) en tierras bajas.

Con el interés puesto en ver concretadas sus demandas sectoriales en la nueva Constitución, las organizaciones quedaron subordinadas a la lógica gubernamental que, en adelante, decidió el alcance de las transformaciones, el momento y el sentido de sus movilizaciones.

.....
las Nacionalidades y Pueblos Indígenas (DINAPIX) (Véase texto de Víctor Bre-
tón en este volumen).

23 Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (Fenocin) y la Federación de Indígenas Evangélicos (FEINE).

Es al iniciarse su segunda gestión, a principios de 2010, cuando se desarrollaron movilizaciones de protesta de sectores trabajadores, campesinos e indígenas. El gobierno había neutralizado a la oposición de derecha y las organizaciones indígenas y populares asumieron que era el tiempo de que se cumplieran sus demandas, después de una larga espera. Pero no fue así, como lo demostraron las leyes reglamentarias de la nueva Constitución y otras medidas.

Es con el caso del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS), que se manifiestan las grandes incongruencias del gobierno y la estrategia de confrontación entre distintos sectores indígenas y populares puesta en práctica por el gobierno. El 15 de agosto de 2011, los habitantes del TIPNIS inician una marcha desde Trinidad hacia La Paz²⁴ en contra de la construcción de una carretera iniciada sin consultar previamente a los afectados, que atraviesa ese territorio ancestral oficialmente reconocido. El presidente Evo Morales acusó a los indígenas del TIPNIS que se oponen a la construcción del tramo de la carretera que los atraviesa de ser “enemigos del desarrollo”, por defender sus derechos consagrados en el Convenio 169 de la OIT y en la nueva Constitución. Entre otros dichos del presidente, hubo uno especialmente desatinado, por machista y colonial, cuando llamó a los cocaleros (colonizadores en una parte del territorio del TIPNIS) a “enamorar” a las indígenas amazónicas, para convencerlas de las bondades de la carretera.

Durante la marcha, el presidente se negó sistemáticamente a ir al encuentro de los marchistas para dialogar y negociar como ellos solicitaban, argumentando falta de tiempo. En su lugar envió a distintos ministros que no tenían capacidad de decisión. En cambio, fue personalmente en dos ocasiones a encontrarse en actos masivos con los cocaleros y colonizadores de la zona en conflicto, para promover y mostrar en los medios de comunicación el apoyo de esos sectores a la ejecución de la obra, presentando ante la opinión pública la decisión del gobierno de construir la carretera como respuesta a la demanda de desarrollo y acceso a servicios como educación y salud de esos sectores. De esta manera, se construyó la idea de un conflic-

24 600 kilómetros de distancia.

to de intereses entre dos sectores populares diferentes, estimulando así la confrontación entre ellos. Desde el inicio de la marcha, las organizaciones cocaleras y las de los colonizadores amenazaron y agredieron a los marchistas, bloqueando su recorrido e impidiendo su acceso a los poblados habitados por ellos. Estas provocaciones crearon un clima de tensión que estalló el 25 de septiembre con la represión policial de la marcha.

Como resultado de la marcha del TIPNIS se produjo una clara separación de las cinco organizaciones que conformaron el Pacto de Unidad. La CIDOB y el Conamaq fueron parte de la marcha; y, por el otro lado, la CSUTCB, la FMCB-BS y la CSCIB, se manifestaron como aliadas incondicionales del gobierno. A esta alianza le llaman ahora “las trillizas”.

La separación que se afirma en esta coyuntura es la que siempre existió entre indígenas del Oriente y de Occidente y entre nativos y colonizadores. Pero la apuesta inicial por el cambio de estos sectores mostró su disposición a resolver este abismo: los indígenas del Oriente votaron por Evo Morales, distanciándose de sus lazos de subordinación con las fuerzas políticas de los terratenientes. Esa integración desde abajo entre la parte oriental y la parte occidental del país fue una posibilidad abierta a partir de las luchas y por el triunfo electoral de Evo Morales, pero la nueva élite dirigente la desechó, la traicionó.

El gobierno renunció a la alianza con los indígenas del Oriente al menos en tres niveles. En la coyuntura de la aprobación de la nueva Constitución en 2008, negoció con la derecha del Oriente y se incluyó la no retroactividad de las leyes contra el latifundio, sacrificando la posibilidad de una reforma contundente del sector agrario. En la coyuntura del TIPNIS, eligió a las empresas transnacionales que extraerán los recursos de sus territorios y/o apostó a los intereses corporativos de su sector, los cocaleros y a los colonizadores en general, nativos de tierras altas que serán beneficiados por las obras de infraestructura y se apropiarán de nuevas tierras. Y a los sectores populares en general que serán los beneficiarios de los programas asistenciales con el producto de la exportación de materias primas. Se dirá que el peso demográfico y los votos del sector indígena del Oriente son reducidos y por lo tanto prescindibles y

que se puede sacrificar a la minoría en beneficio de las mayorías. Pero sus demandas *sectoriales* no sólo expresan sus intereses, sino los intereses a largo plazo de los sectores mayoritarios del país.

En el caso de Perú, las esperanzas puestas en Ollanta Humala a través del voto no eran tan grandes, dada la inconsistencia de su trayectoria política frente al campo popular. Su condición de militar juega en su favor, pues dada la histórica distancia entre las élites políticas y los sectores populares, un elemento venido de fuera del sistema político como es un militar de origen relativamente popular, resulta más cercano. Su capacidad de establecer un control político sobre las organizaciones populares es limitada, de manera que no puede destruir lo avanzado por ellas en el campo organizativo. Pese a su rápido cambio de ruta y a su acercamiento a los intereses transnacionales, su gobierno es una garantía de una mayor apertura frente a las organizaciones sociales, y ha tenido que atenuar la vía de la criminalización de la protesta. No puede ejercer la misma violencia que los gobiernos anteriores contra la población, porque ella es su mayor base de sustentación. La contraposición de intereses populares en este caso, se construye sobre todo a partir de las empresas mineras, que en los ámbitos locales y regionales tienen un inmenso poder. Éstas remplazan directamente algunas funciones estatales, patrocinan toda clase de iniciativas sociales y culturales y por esta vía cooptan a una parte de la población, para que venda sus tierras a las empresas o para que dé su consentimiento a las mismas.

CONSIDERACIONES FINALES

Los gobiernos de Ecuador y de Bolivia están lejos de cumplir las demandas indígenas de recuperación y defensa de los territorios indígenas y de construir el Estado plurinacional que incluya la diversidad indígena y concrete su participación en la toma de decisiones a nivel nacional. Lo que están realizando, y aquí también podemos incluir a Perú, aunque más tenuemente, es un intento de reconstruir el Estado-nación nunca consolidado en la historia previa de los países andinos, mediante el fortalecimiento del presidencialismo que concentra el poder y reclama para sí la represen-

tación de los intereses generales de la nación por encima de los diversos sectores, en particular de los indígenas. Se busca legitimar la política extractivista que afecta directamente los intereses de los sectores indígenas apelando a ese interés general, presentando al aumento de las exportaciones como la única posibilidad de incrementar el excedente retenido por el gobierno para su distribución entre el conjunto de la población, mediante programas de asistencia a los más pobres.

Lejos de fortalecer la capacidad organizativa alcanzada en la etapa de lucha previa, se busca separar y contraponer a los diversos sectores, revirtiendo lo avanzado en la lucha. La unión entre esos sectores diversos tendría que ser una de las tareas centrales del Estado plurinacional, si es algo más que la continuación o una nueva forma de presentación del mismo Estado-nación, que no era la reivindicación de los sectores indígenas y que no se reconocen en él porque representa los intereses de los sectores criollos y mestizos dominantes.

Es irresponsable retroceder al pasado y desconocer lo avanzado en términos de una conciencia popular en sectores urbanos sobre las implicaciones ecocidas y etnocidas de una política extractivista minero y agrario exportadora depredadora. Esta política no sólo afecta a los dueños directos del territorio a nivel productivo y cultural, sino que por su afectación en el equilibrio de los sistemas ambientales repercute sobre territorios más amplios que los directamente implicados, y con ello sobre poblaciones lejanas en el mediano y largo plazo. Olvidando la conciencia arraigada entre los sectores populares bolivianos, producto de la experiencia histórica, de que los beneficios obtenidos por la explotación y exportación de los recursos naturales por manos privadas y transnacionales, llegan tarde o nunca a los que la ley reconoce como beneficiarios.

¿Cómo estos sectores van a recomponer su capacidad organizativa, ahora agredida por el gobierno de Correa o usurpada por el de Evo Morales, que suplanta o margina a las dirigencias que antes eran radicales y envilece las formas de relación al interior de las organizaciones, generando procesos de corrupción y clientelismo? No es que esto no existiera antes, pero lo que se consolidó como capacidad de lucha se había apuntalado sobre otros facto-

res, que eran la dignificación de los propios sujetos en su lucha, a partir de su capacidad para alcanzar sus reivindicaciones.

Los gobiernos se han apropiado del discurso de los movimientos indígenas y lo han incorporado a las nuevas constituciones, pero lo han desvirtuado, elaborando un nuevo discurso multicultural que subraya lo identitario, pero escamotea las demandas materiales de los sectores indígenas: la recuperación de las tierras y territorios, su control sobre los procesos productivos y su derecho a la consulta y a la decisión sobre los usos de los recursos que contienen sus territorios. La represión abierta aparece como respuesta frente a la creciente impugnación de los gobiernos. En el caso de Bolivia, el mayor riesgo es dejar disponible para aliarse con la derecha a un sector inicialmente dispuesto a participar de la alianza indígena que representaba Evo Morales.

En esta etapa del capitalismo que vivimos, resultado de la reestructuración productiva y de una redefinición geopolítica con la emergencia de nuevas potencias, se ha producido un crecimiento exponencial de la demanda de materias primas que obliga a la ampliación de la frontera agrícola y a la expansión de las empresas transnacionales sobre las selvas que ha derivado en la reinsertión de muchos países en el mercado mundial. Los gobiernos de la derecha neoliberal no pudieron resistir la presión de los movimientos sociales, por lo que los gobiernos progresistas están resultando el mecanismo más eficaz para escamotear los mínimos derechos reconocidos internacionalmente a los pueblos indígenas sobre sus territorios y los recursos naturales contenidos en ellos: el derecho a la consulta y a la decisión sobre su explotación, al beneficio sobre ellos y al resarcimiento por los daños provocados por su explotación. Si en la etapa neoliberal anterior fueron cancelados los derechos sociales de los trabajadores y del conjunto de la población como obligación de los Estados nacionales, ahora se avanza sobre los derechos indígenas, tutelados internacionalmente, para eliminar las trabas a la operación de las empresas transnacionales en los territorios indígenas y en cualquiera que tenga recursos exportables, con el argumento de incrementar las divisas para obtener mayores ingresos en las arcas estatales para repartir entre los más pobres.

La ruta por el verdadero cambio sólo podrá retomarse, como en el pasado, por la capacidad de organización y de lucha de los sectores que protagonizaron los procesos de destitución de los gobiernos neoliberales y que los gobiernos no pueden expropiar definitivamente. Lo que estamos viendo en Bolivia y Ecuador es la reactivación de esa capacidad de lucha de los sectores indígenas, en un nuevo proceso de afirmación de su autonomía política, de impugnación a los gobiernos que no representan sus intereses, y de redefinición de sus reivindicaciones. Mientras que en Perú, se mantiene el ascenso de la organización y la lucha recientemente iniciados.

BIBLIOGRAFÍA

- Albó, Xavier y otros, 1989, *Para comprender las culturas rurales en Bolivia*, Ministerio de Educación y Cultura, CIPCA, UNICEF, Serie Bolivia Pluricultural y Multilingüe, La Paz.
- Chávez, Marxa, 2006, “Sobre los “movimientos sociales en Bolivia: autonomía, autoorganización y su relación con el Estado”, en Marxa Chávez y otros: *Sujetos y formas de la transformación política en Bolivia*, Tercera Piel, La Paz.
- Chávez, Patricia y Dunia Mokrani, 2007, “Los movimientos sociales en la Asamblea Constituyente. Hacia la reconfiguración de la política”, en *OSAL*, CLACSO, Año VIII, núm. 22, septiembre, Buenos Aires.
- Escárzaga, Fabiola, 2006, *La comunidad indígena en las estrategias insurgentes de fin de siglo XX en Perú, Bolivia y México*. Tesis de doctorado en estudios latinoamericanos, UNAM, México.
- _____, 2009a, “La emergencia india contra el neoliberalismo: balance y perspectivas”, en Luis Tapia Mealla (coord.), *Democracia y teoría política en movimiento*, Muela del Diablo, CIDES-UMSA, La Paz.
- _____, 2009b, “Venciendo el miedo: retoños de movimientos sociales en el contexto de la recuperación democrática en Perú (2000-2006)”, en Margarita Favela Gavia y Diana Guillén, *América Latina. Los derechos y las prácticas ciudadanas a la luz de los movimientos populares*, CLACSO, Buenos Aires.

- _____, 2010, “Ollanta Humala y el etnocacerismo: ¿un nuevo proyecto autoritario popular?” en: *América Latina* N° 9, Revista del Doctorado en Procesos Sociales y Políticos en América Latina, Universidad ARCIS, Santiago, primer semestre de 2010.
- _____, 2012, “El gobierno de los movimientos sociales”. En Ernst, Tanja/ Schmalz, Stefan: *El primer gobierno de Evo Morales: un balance retrospectivo*, Plural, La Paz.
- Escárcaga, Fabiola y Raquel Gutiérrez (coords.), 2005, *Movimiento indígena en América Latina: Resistencia y proyecto alternativo*, Juan Pablos, México.
- _____, 2006, *Movimiento indígena en América Latina: Resistencia y proyecto alternativo*, Vol. II, Juan Pablos, México.
- García Pérez, Alan, 2008, “El perro del hortelano contra los pobres”, en *El Comercio*, 2 de marzo, (<http://elcomercio.pe/edicionimpresa/html/2008-03-02/el-perro-hortelano-contra-pobre.html>), consultada el 18 de enero de 2013.
- Gudynas, Eduardo, 2010, *Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual*, (<http://marxismoecologico.blogspot.com/2010/03/diez-tesis-urgentes-sobre-el-nuevo.html>), consultada el 18 de enero de 2013.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel, 2008, *Los ritmos del Pachakuti*, Textos Rebeldes, La Paz.
- Lehm Ardaya, Zulema, 1999, *Milenarismo y movimientos sociales en la Amazonía boliviana. La búsqueda de la Loma Santa y la marcha indígena por el territorio y la dignidad*, Apcob-CiddeBeni-Oxfam América, La Paz.
- Montoya Rojas, Rodrigo, 2009, *Con los rostros pintados. Tercera rebelión amazónica en Perú*, Mimeo.
- Patzi Paco, Félix, 2007, *Insurgencia y sumisión. Movimientos sociales e indígenas. Segunda Edición ampliada 1983-2007*, Ediciones Yachaywasí, AIDSESEP, La Paz, (<http://www.aidesep.org.pe/index.php?id=10>), consultada el 18 de enero de 2013.

DESARROLLO, ETNICIDAD Y ETNOFAGIA EN LOS ANDES SEPTENTRIONALES (ECUADOR: 1960-2010)¹

*Víctor Bretón Solo de Zaldívar**

Durante el último tercio del siglo xx, la dinámica social en los Andes ecuatorianos experimentó cambios trascendentales e imprevisibles tan sólo unos años atrás. El primero de ellos lo constituyó la entrada en escena de nuevos actores o, si se prefiere, de nuevos sujetos de desarrollo rural. Me estoy refiriendo a la consolidación del movimiento indígena, articulado fundamentalmente, aunque no sólo, alrededor de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie). Éste es uno de los factores más novedosos en la historia reciente del país y, con sus particularidades, se ajusta a la tendencia constatada en otros escenarios latinoamericanos caracterizados por la presencia de importantes contingentes de población indígena-campesina.² La irrupción de la Conaie, además, situó “la cuestión étnica” como una prioridad de la agenda de los poderes públicos y de las agencias de cooperación. Otro elemento insoslayable es la mutación que se va a ir consolidando en el *modus operandi* del aparato del desarrollo, pues la proliferación

1 El grueso de este texto constituye una versión actualizada de otro más amplio (Bretón, 2009) y sintetiza las conclusiones más importantes de una investigación de varios años de duración sobre las relaciones entre los organismos de desarrollo y las organizaciones indígenas de los Andes del Ecuador. He dejado de lado las comparaciones con procesos que, como el de Bolivia, se prestan a reflexiones esclarecedoras y estimulantes.

* Economista catalán, profesor-investigador de la Universidad de Lleida, España.

2 Son muchos los trabajos que relacionan la emergencia de la etnicidad en la región como paraguas aglutinador de la acción colectiva con su dimensión estratégica y con el acceso de los grupos subalternos a espacios de autonomía relativa. Ese proceso cobró fuerza en paralelo al ascenso del neoliberalismo como doctrina hegemónica. Véase Koonings y Silva, 1999; Petras y Veltmeyer, 2001 o Yashar, 2005, entre otros.

de nuevos actores y de nuevos sujetos vino acompañada (o fue consecuencia) de esos cambios. Las políticas de ajuste estructural del Consenso de Washington, con toda su filosofía antiestatalista, generaron un repliegue formidable del Estado. De haber sido éste el principal impulsor de las políticas estructurales, que tuvieron en las reformas agrarias de las décadas de 1960 y 1970 su máxima expresión, se constata una dejación en favor de agencias de todo tipo (muchas de ellas Organizaciones no Gubernamentales, ONG) que, ya entre las décadas de 1980 y 1990, se convirtieron en las principales impulsoras de las intervenciones sobre el medio rural. Semejante proceso de externalización vino acompañado de un ir y venir de formas de vehicular y entender la misma noción de desarrollo: desde el “capital social” hasta el “etnodesarrollo”, pasando por todas las versiones imaginables de intervenciones “sostenibles”, con “enfoque de género” y espíritu “empoderativo”. Una colección de modas que denotan, en el fondo, un giro en lo que a los planteamientos sobre la pobreza rural y los movimientos sociales se refiere (Kay, 2008).

Tomando como punto de referencia empírico la sierra ecuatoriana, donde durante la última década del siglo XX y de manera emblemática el movimiento indígena hizo gala de una alta capacidad movilizadora y de una notable destreza en la interlocución con el Estado y las agencias de cooperación, mi tesis principal es que esa sucesión de modas descansó sobre el denominador común de un esfuerzo por desvincular el desarrollo rural de la cuestión irresuelta de la concentración de la tierra y la riqueza. Esa línea pasó por enfatizar los aspectos identitarios y organizativos dejando en segundo plano todo lo referente a la agenda campesina precedente. Quiero insistir también en el papel cambiante desempeñado en todo ello por los mediadores indígenas, que se reflejó en el tránsito de unos intelectuales orgánicos de “viejo cuño” –los emanados de la coyuntura reformista del tiempo de la lucha por la tierra– a un *staff* de dirigentes profesionalizados que devinieron en parte de un dispositivo neoliberal de poder. A tal fin, y partiendo del significado de los logros conquistados por el movimiento indígena en las postrimerías del siglo XX (primer apartado), propongo una lectura sintética de lo que significó la herencia del modelo desarrollista de

las décadas de 1960 y 1970 desde el punto de vista de la conformación de aquellos intelectuales orgánicos (segundo acápite) para pasar, después, a un análisis y a unas reflexiones (tercera y cuarta parte, respectivamente) sobre las implicaciones del neoliberalismo en lo que a la etnificación del desarrollo rural y al reacomodo de las dirigencias indígenas se refiere. Mi análisis abarca, pues, desde la época de las reformas agrarias hasta la llegada a la presidencia de la República de Rafael Correa tras las elecciones de 2006, hito que marca el inicio de un tiempo nuevo –no sé en el momento de escribir estas líneas si “post-neoliberal”, “neo-cepalino” o “neo-desarrollista”– que merecería una investigación específica y detallada: a esa etapa sólo le dedico unos apuntes provisionales, a modo de epílogo.

EL MOVIMIENTO INDÍGENA COMO ACTOR POLÍTICO

El advenimiento del movimiento indígena como un actor político de primera magnitud ha sido, sin duda, uno de los acontecimientos más remarcables de la historia social contemporánea de Ecuador. Aunque arranca, como veremos, de procesos que hunden sus raíces en las décadas precedentes, es en la de 1980 cuando definitivamente se condensó en la Conaie la que fuera una de las plataformas de reivindicación identitaria con mayor capacidad de movilización y de interpelación de la América Latina del último cambio de siglo: la voz de los pueblos indígenas se hizo audible –directa y claramente audible–, al menos desde que en 1990 paralizaran por vez primera el país y cuestionaran, también por primera vez, la permanencia de un esquema estatal de relaciones excluyente e inequitativo.³ En casos como el de Ecua-

3 Hay que recordar en este punto la estructura piramidal del movimiento indígena ecuatoriano. Sus cimientos están conformados por un tupido tejido de organizaciones locales –conocidas como “de primer grado” o “de base”– que se extiende a lo largo y ancho del territorio (comunidades, cooperativas, asociaciones, etcétera). A partir de esa base, fueron surgiendo las federaciones u OSG (organizaciones “de segundo grado”), cada una de las cuales agrupa a un conjunto más o menos amplio de las anteriores. Este es, continuando con el símil de la pirámide, el segundo piso, visto desde abajo. Más arriba, encontramos un tercer grado de andamiaje que suele abarcar el ámbito provincial. Son

dor, además, el escenario que fueron definiendo esos procesos de afirmación identitaria se caracterizó por el hecho de que, ante el descalabro del Estado desarrollista y el descrédito generalizado de las propuestas procedentes del espectro de la izquierda clásica, el indígena fuera durante las décadas de 1980 y 1990 el único movimiento social con capacidad de enfrentar a sectores muy amplios de la población contra la implacabilidad de un ajuste económico de alto coste social presuntamente inevitable.⁴ En el contexto de un Estado tan débil y clientelar como el ecuatoriano, la reiterada capacidad movilizadora de la Conaie⁵ incidió más de lo que suele reconocerse en la errática trayectoria de la gestión económica del

federaciones de federaciones; es decir, federaciones de OSG. De la unión de esas organizaciones de tercer grado emergieron las tres grandes plataformas correspondientes a las regiones naturales del país: Ecuarrunari (*Ecuador Runakunapak Rikcharimuy*/ Amanecer del Indio Ecuatoriano, hoy Confederación Kichwa del Ecuador) en la sierra, Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (Confeniase) en el oriente amazónico y Confederación de Nacionalidades y Pueblos Indígenas de la Costa Ecuatoriana (Conaice) en la costa. Finalmente, de la alianza de éstas surgió en 1986 la Conaie. Aunque ésta es la coordinadora más representativa a nivel nacional, conviene no olvidar que no es la única: junto a ella coexiste la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indias y Negras del Ecuador (Fenocin), con un discurso más clasista que el de la Conaie, y la Federación Nacional de Indígenas Evangélicos del Ecuador (FEINE), aglutinadora en exclusiva de organizaciones evangelistas.

- 4 Con esto no quiero decir que, gracias a ello, Ecuador eludiera la ortodoxia neoliberal, ni mucho menos: a la vista está la dolarización de la economía nacional a partir de 2000; un proceso que colocó al país “un paso al frente” en lo que al radicalismo en la traducción a la realidad local de los preceptos neoliberales se refiere. La impronta de la fortaleza demostrada por el movimiento indígena entre finales de la década de 1980 y 2003 (año de su ruptura con el entonces presidente Lucio Gutiérrez), se evidencia más bien en las características del ajuste “a la ecuatoriana”: en lugar de un modelo unilineal y ortodoxo (como el de la Bolivia de Sánchez de Lozada, el del México de Salinas de Gortari o el del Perú del “*fujishock*”), en Ecuador las medidas fueron zigzagueantes y heterodoxas.
- 5 Capacidad evidenciada, por ejemplo, en los exitosos levantamientos de 1990, 1994 y 2001; en su participación en el derrocamiento del presidente Jamil Mahuad en enero de 2000; o en los numerosos paros y bloqueos de carreteras parciales vividos durante los turbulentos años finiseculares.

país, al obligar periódicamente a negociar, matizar y reorientar los lineamientos del gobierno de turno (Santana, 2004).

En cualquier caso, y vista en perspectiva histórica, la magnitud del cambio experimentado por la sociedad ecuatoriana durante las últimas décadas del siglo xx es innegable: cambió en términos de los logros alcanzados por los pueblos y nacionalidades indígenas⁶ y, como veremos, de lo que había significado la invisibilización de la alteridad cultural a lo largo del dilatado proceso de construcción nacional republicana. En ese tránsito, sin duda rápido contemplado desde la larga duración transeccular, fue crucial la existencia de una sólida élite intelectual indígena capaz de hilvanar un discurso sobre la plurinacionalidad, la importancia de la identidad étnica y el derecho a la diferencia; discurso en cuya elaboración también participaron numerosos intelectuales no-indígenas que, ante la crisis de la izquierda tradicional, apostaron por el fortalecimiento de la Conaie y de sus filiales como alternativa democratizante frente al anquilosado aparato de un Estado en crisis permanente desde el fin del espejismo petrolero al inicio de la década de 1980.⁷ El reconocimiento de la trascendencia de esas élites pensantes no significa –al contrario– que las reivindicaciones expresadas bajo la bandera de la etnicidad no estuviesen ampliamente asumidas por las bases: como muy bien evidenciaron los sucesivos levantamientos de la década de 1990,

- 6 Logros que hacen alusión a rubros como, por citar sólo algunos, el respeto por parte de sectores blancos y mestizos hacia todo lo indígena, el reconocimiento constitucional (tanto en la Constitución de 1998 como en la de 2008) de un paquete remarcable de reivindicaciones históricas del movimiento, la presencia indígena recurrente en el escenario político nacional, o la imagen conquistada por la Conaie a escala internacional.
- 7 Buena prueba de ello fue la conformación del Movimiento Plurinacional Pachakutik-Nuevo País a partir de 1995, proceso en el que convergieron los intereses de los líderes indígenas de cara a contar con una plataforma electoral y generar amplias alianzas con tendencias progresistas, con la propuesta de la izquierda (no-indígena) de articular una organización pluriétnica de amplia base social alejada de los partidos tradicionales (Guerrero y Ospina, 2003: 194-195; Larrea, 2004: 69).

[...] el discurso de los dirigentes indígenas fue masivamente adoptado y transformado rápidamente en acciones políticas, porque se funda en las experiencias diarias de discriminación étnica y en las estrategias de resistencia que construyen la identidad y el autorrespeto indígenas con base en las definiciones culturalistas de lo indígena (Lentz, 2000: 205).

Reconocida, pues, la importancia del contexto en este tipo de fenómenos de revitalización étnica, y retomando el hilo argumental de este ensayo, es el momento de iniciar la reflexión sobre aquel haz de procesos que cristalizaron en un movimiento como la Conaie. De entre todos ellos, como ya se indicó, quiero destacar la herencia y la quiebra de los modelos desarrollistas precedentes, y lo que significó después la consolidación y tenaz persistencia del neoliberalismo. Es precisamente durante esta segunda etapa que se ensayarán vías de intervención sobre el mundo indígena-campesino tendientes cada vez más a diluir el contenido clasista de sus viejas demandas en clichés culturalistas estereotipados y esencialistas. Es también entonces cuando, fruto precisamente de ello, se sembraron las semillas de la profunda crisis de representatividad por la que atravesará la Conaie de 2003 en adelante, tras su alejamiento de (cuando no enfrentamiento a) la presidencia de la República y su pérdida de capacidad redistributiva y de mantenimiento de clientelas.

LA HERENCIA DEL MODELO DESARROLLISTA

Durante décadas, “reforma agraria” fue una expresión mágica en el mundo del desarrollo rural. Eran los años del industrialismo cepalino,⁸ cuando se aseguraba por activa y por pasiva que la transformación profunda de las estructuras agrarias constituía una condición *sine qua non* del “despegue” económico (el célebre *take off* de Rostow), pues facilitaría la capitalización y la adecua-

8 Este modelo fue prolijamente teorizado desde la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) –de ahí lo de “cepalino”–, convirtiéndose en el paradigma dominante en materia de desarrollo desde finales de la década de 1940 hasta los inicios de la de 1980.

ción del campesinado “tradicional” a la coyuntura expansiva y reforzaría la cohesión social. La “modernización” de América Latina debía pasar, así, por la consolidación de Estados fuertes, intervencionistas y proteccionistas capaces de reformar las estructuras agrarias, de impulsar la industrialización y el crecimiento urbano, y de articular un discurso socialmente aglutinador alrededor de ese proyecto. De ahí la importancia de las reformas agrarias (sello de la alianza del Estado con el campesinado) y de los programas indigenistas dirigidos hacia la integración de los más marginados entre los marginados rurales.

LOS RESULTADOS ASIMÉTRICOS DE LAS REFORMAS AGRARIAS

Son prolijos los trabajos disponibles sobre el impacto que las leyes de reforma agraria de 1964 y 1973 tuvieron sobre la mutación estructural del espacio rural ecuatoriano, por lo que no me voy a entretener mucho en ello.⁹ Baste recordar que en el año 1954, fecha de realización del primer censo agropecuario del país, 2.1% de las explotaciones –con más de un centenar de hectáreas cada una– acaparaba 74.4% de la superficie agrícola, mientras que las unidades inferiores a cinco hectáreas (73.1% del total) tan sólo controlaban 7.2% (ver tabla). La expansión de la frontera agrícola y –en mucha menor medida– la reforma redistributiva (circunscrita al área andina) se tradujeron en una notable reducción de los índices de concentración de la propiedad: treinta años después, en 1984, las posesiones superiores al centenar de hectáreas no concentraban más de 34% de la superficie agropecuaria; la mediana propiedad (de entre veinte y cien hectáreas) había incrementado su importancia territorial (con 30% en su haber); y los patrimonios inferiores a veinte hectáreas, con 35.6% de la superficie, habían experimentado un fuerte crecimiento (Chiriboga, 1987: 6). Es importante insistir en que esa aparente mayor equidad, por deberse básicamente a la puesta en cultivo de nuevos territorios ubicados en las tierras bajas subtropicales y tropicales, es más ficticia que otra cosa. El *Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización* (IERAC), en realidad, desmovilizó al campesinado a través del fomento

9 Véase Chiriboga, 1987; Barsky, 1988 y Bretón, 1997.

de la colonización y del acceso a la propiedad de los *huasipungueros* serranos,¹⁰ aceleró la disolución y posterior redistribución de las haciendas tradicionales con dificultades para adecuarse a las necesidades modernizantes impuestas por la coyuntura desarrollista, pero garantizó la reconversión sobre las mejores tierras de aquellas otras susceptibles de transformarse en unidades capitalizadas orientadas al mercado urbano interior o a la exportación.

Desde la perspectiva indígena-campesina, la reforma comportó una contracción importante de la demanda de mano de obra fruto de la ruptura de sus vínculos con las haciendas supervivientes (a menudo fuertemente mecanizadas), la pérdida del acceso a otros recursos (y a otros pisos ecológicos) de los antiguos latifundios y la aceleración de sus procesos de diferenciación interna. Lo más habitual fue que se redistribuyeran las peores tierras (laderasas, erosionables y de escasa vocación agrícola), que entrarían con el paso de los años en una lenta pero continua minifundización,¹¹ dado el colapso con el que topará la siguiente generación de ex *huasipungueros* cuya única posibilidad de acceder a una parcela será a través de la fragmentación de los lotes entregados por el IERAC o de la ocupación y sobre-explotación generalizada de los pisos ecológicos más altos –los páramos–, sometidos hoy en día a un grado de deterioro muy considerable.

A grandes rasgos, la reforma agraria permitió ampliar la superficie agropecuaria (dos millones de hectáreas en sólo 20 años), enmascarar las estadísticas sobre distribución real de la riqueza, procurar la transformación de las grandes propiedades potencial-

10 La hegemonía de las haciendas explica la pervivencia, hasta la década de 1960, de un amplio abanico de vínculos (“precarios” en el lenguaje de la época) entre las economías campesinas serranas y los hacendados. Esos vínculos, el más importante de los cuales era el *huasipungo*, se fundamentaban en la obtención de rentas en trabajo por parte de los terratenientes a cambio de permitir el acceso de los campesinos a la tierra y a otros recursos de la hacienda.

11 Sólo entre 1954 y 1974 (ver tabla), las unidades campesinas (consignadas en los censos como menores de 20 hectáreas) aumentaron globalmente en 133 901. En ese intervalo, 66% se minifundizó por debajo de las 5 hectáreas, al tiempo que el restante 34% inició, con un promedio de 11.81 hectáreas por explotación, su capitalización.

mente viables y estimular la movilidad económica y social de un campesinado cada vez más heterogéneo. Este último punto es muy importante para entender cómo se fue articulando el movimiento indígena en un contexto post-reformista en el que la descomposición del régimen terrateniente implicó, definitivamente, el fin de la vinculación orgánica del indio con la hacienda y su inserción a gran escala en los circuitos comerciales y en el mercado de trabajo regional y nacional. Ése fue el escenario en el que se intensificó la migración estacional de un pequeño campesinado indígena empujado por la presión demográfica sobre la tierra y por las esperanzas del auge petrolero de la década de 1970: la naturaleza de ida y vuelta de esos flujos migratorios posibilitó el mantenimiento de los vínculos (afectivos, sociales, simbólicos y económicos) de los y las migrantes con sus comunidades originarias. Este elemento, a su vez, permitió retroalimentar la base de las adscripciones identitarias locales sobre las que ir construyendo un nuevo sujeto colectivo panindígena.

Evolución de la estructura agraria en Ecuador, 1954-2000

<i>Tamaño de las unidades</i>	<i>1954 unidades</i>	<i>1974 unidades</i>	<i>2000 unidades</i>	<i>1954 %</i>	<i>1974 %</i>	<i>2000 %</i>
menos de 5 ha	251,686	346,877	535,309	73.11	66.82	63.51
de 5 a 20 ha	57,650	96,360	176,726	16.75	18.56	20.97
de 20 a 100 ha	27,742	64,813	111,290	8.06	12.48	13.20
más de 100 ha	7,156	11,091	19,557	2.08	2.14	2.32
Total	354,234	519,141	842,882	100.00	100.00	100.00

<i>Tamaño de las unidades</i>	<i>1954 hectáreas</i>	<i>1974 hectáreas</i>	<i>2000 hectáreas</i>	<i>1954 %</i>	<i>1974 %</i>	<i>2000 %</i>
menos de 5 ha	432,200	538,700	774,225	7.20	6.78	6.27
de 5 a 20 ha	565,800	935,300	1,706,794	9.43	11.77	13.81
de 20 a 100 ha	1,138,700	2,664,700	4,614,436	18.98	33.52	37.35
más de 100 ha	3,863,000	3,810,800	5,260,375	64.39	47.94	42.57
Total hectáreas	5,999,700	7,949,500	12,355,830	100.00	100.00	100.00

Fuente: *Censos Agropecuarios de 1954, 1974 y 2000.*

La forma en que se concretó la reforma en los Andes significó en el mediano plazo un deterioro creciente de las condiciones de vida de buena parte de sus teóricos beneficiarios. Las posibilidades

que la movilidad abrió en un escenario de expansión económica petrolera se cortocircuitaron con la llegada de la crisis y la recesión entrada ya la década de 1980, deslegitimando al Estado y condenando a parte importante de la población indígena serrana a reproducirse como grupos sociales marginales (Guerrero, 2001: 207). Facilitó, a la vez, que ciertos sectores minoritarios, por disponer de ventajas comparativas de distinta índole –bien por haber accedido a mejores y mayores porciones de tierra (a veces incluso por su ubicación privilegiada dentro de la misma estructura jerárquica de poder en las viejas haciendas), bien como consecuencia de ser destinatarios directos de proyectos de desarrollo rural, o resultado del mayor acceso a la educación o a la formación profesional– dieran el salto hacia la capitalización-mercantilización de sus economías, alimentando y reforzando el selecto grupo de los intelectuales orgánicos indígenas.¹² Para el grueso de la población indígena-campesina, sin embargo, la dislocación de sus economías tras la reforma obligó a buscar fuera del ámbito doméstico los complementos indispensables para garantizar su supervivencia.

La eliminación del *huasipungo* y el fin de la dominación hacendataria tampoco impidieron la redefinición de las jerarquías raciales: tal como señala Amalia Pallares (2002: 37), la rearticulación de las relaciones de producción reorganizó la racialización de los sectores subalternos. Aquí son referencia obligada los hallazgos de Carola Lentz (1997) sobre el impacto de la migración temporal de

12 En el esquema de intermediación con el Estado y el aparato del desarrollo inaugurado tras el desplazamiento de los terratenientes, los líderes indígenas adquirieron nuevos y valiosísimos conocimientos sobre el funcionamiento del mundo exterior; conocimientos que nunca habían tenido en el tiempo de las haciendas. Ahí fue cuando empezaron a demandar cuotas de control sobre la planificación y la ejecución de los programas de desarrollo rural (Pallares, 2002: 41). De hecho, “una importante proporción de los líderes, en algún momento de su recorrido, trabajaron de promotores, capacitadores o gestores de proyectos de desarrollo en las agencias estatales, de la iglesia o privadas”; es decir, “recibieron una instrucción y colaboraron en aquellas instituciones frente a las cuales, desde sus puestos en las parroquias, la provincia o la capital de la República deben emitir discursos sobre la diferencia étnica, la opresión y la autonomía” (Guerrero, 1995: 11).

los comuneros chimboracenses hacia las plantaciones de caña de la costa en la constitución de un sujeto colectivo “indígena” por encima de las adscripciones identitarias locales, pues todos ellos eran allí discriminados como “indios” independientemente de su comunidad, parroquia o cantón de origen. La reforma agraria marcó así un parteaguas en la evolución social de los Andes ecuatorianos en tanto que, gracias a la aceleración que supuso en la integración de las comunidades indígenas al mercado y al Estado, “la conciencia de pertenecer a un grupo ‘nosotros’, que inicialmente era definido en el ámbito local”, se transformó “en un sentimiento de pertenencia a una gran comunidad de indígenas” (Lentz, 2000: 226). De ese modo, se fue reedificando la frontera étnica, al tiempo que se cimentaba una identidad y un proyecto común para las “nacionalidades indígenas”.

Otro factor a tener en cuenta es que la población rural indígena emigró tras la reforma agraria menos con carácter definitivo que la blanco-mestiza, por lo que muchas parroquias andinas experimentaron, entre 1962 y 1990, un proceso de indianización responsable también de la fiebre etnicista que recorrió de norte a sur el callejón interandino a partir de las etapas finales de la lucha por la tierra.¹³ El énfasis en la reivindicación étnico-comunitaria durante las décadas de 1980 y 1990, por tanto, puede ser entendido en parte como respuesta desde esos espacios (re)indianizados a la decepción generada por los resultados en términos económicos obtenidos finalmente de las reformas agrarias. Como ha apuntado Tania Korovkin, esa intervención no estuvo a la altura de las expectativas que generó entre el campesinado, por lo que desató “una tendencia para el desarrollo de organizaciones autónomas al margen de la red organizativa controlada por el gobierno y, además, una proliferación de conflictos entre las organizaciones

13 De 1962 a 1990 la población rural en las áreas de predominio indígena aumentó un tercio, elevando la tasa general de crecimiento de la sierra, que sólo lo hizo en una cuarta parte (Zamosc, 1995: 25). Hernán Carrasco (1993), a través del análisis de los censos de 1974, 1982 y 1990, constató, además, que la proliferación de organizaciones quechuas coincidía con una dinámica demográfica de despoblamiento mestizo de las cabeceras parroquiales.

patrocinadas por el Estado y sus supuestos benefactores” (1993: 5). Dicha tendencia se vio fortalecida por otro efecto colateral de la disolución de las haciendas: la profusión legal de organizaciones de base (sobre todo comunas y cooperativas) con personería jurídica, trámite que las facultaba para obtener algunos servicios mínimos prestados por el Estado (escuelas por ejemplo).¹⁴

Una última reflexión sobre la magnitud de las reformas agrarias. Creo que con lo dicho queda suficientemente claro que las limitaciones que éstas presentaron en el caso ecuatoriano desde el punto de vista de la redistribución real y efectiva de las tierras más productivas –en una lectura economicista del fenómeno– no impide reconocer su trascendencia en lo que a las transformaciones del medio rural andino se refiere. Las reformas liquidaron, de hecho, una estructura agraria conformada en trazo grueso desde la segunda mitad del siglo XVII: estamos hablando de generaciones y generaciones de patrones que se reproducían para seguir siendo patrones y de generaciones y generaciones de indios *mitayos*, *conciertos* y *huasipungueros*¹⁵ cuyo universo vital difícilmente podía trascender de los límites de las haciendas. Visto en perspectiva histórica, el salto que propiciaron es de unas proporciones formidables. De alguna manera –y en la línea argumental de lo afirmado por Rodrigo Montoya (1992) para el caso peruano– es como si éstas hubieran roto un dique enorme –el de la dominación secular de los señores de la tierra–, provocando un desembalse cuyas consecuencias de todo orden –políticas, culturales, sociales y simbólicas, además de económicas– todavía no hemos aprehendido en toda su magnitud y complejidad. El devenir de plataformas como la Conaie, surgidas en los intersticios de la ruralidad, de hecho, difícilmente es comprensible sin tener en consideración la significación profunda de las reformas y las dinámicas que acarrearón durante la intermediación del Estado con los campesinos. En los Andes ecuatorianos, desde luego, el desmoronamiento del viejo

14 El 39.4% del total de las comunas y 74.14 % del de las cooperativas constituidas en la sierra entre 1911 y 1992 vieron la luz en el periodo comprendido entre 1965 y 1984 (Zamosc, 1995: 90-94).

15 Formas de nombrar a la servidumbre campesina [*Nota de los editores*].

régimen latifundista marcó un antes y un después que está en la base de la consolidación de un sólido andamiaje organizativo cimentado en las luchas agrarias y en cuyo fortalecimiento jugaron a posteriori (ya en las décadas de 1980 y 1990) un rol fundamental las agencias de desarrollo estatales, privadas y multilaterales.

NEOLIBERALISMO Y NUEVA RURALIDAD

El neoliberalismo se fue concretando en América Latina a través de tres grandes directrices políticas, en lo que a las áreas rurales se refiere: la desregulación de los mercados de productos e insumos, consecuencia de la apertura comercial y de la teoría de las ventajas comparativas, la liberalización del mercado de tierras y la sustitución del paradigma de la reforma agraria por el del Desarrollo Rural Integral (DRI) en un primer momento (década de 1980) y, en adelante, por el proyectismo de todo tipo como única vía de intervención. Con base en ello, la praxis del desarrollo rural en los Andes ecuatorianos durante las dos últimas décadas del siglo XX vino marcada por el fin del ciclo reformista, por la proliferación de ONG en medio del repliegue del Estado y por una gran dispersión paradigmática y una deriva etnicista en los planteamientos y en los sujetos de interés.

LOS DRI Y EL FIN DEL CICLO REFORMISTA

La apuesta por los DRI como alternativa a la reforma agraria, hecho consumado ya a finales de la década de 1970, implicó el abandono de la pretensión de una transformación global de la sociedad rural en aras de actuaciones parciales y circunscritas a determinados grupos de productores (Grindle, 1986), al tiempo que abrió una puerta a la privatización de las actuaciones en materia de desarrollo. De hecho, desde el momento en que el DRI suponía renunciar a la utopía de un cambio estructural en favor de los proyectos de actuación inmediata y focalizada (Cloke y Little,

1990), era de por sí compatible con el marco de la nueva economía institucional.¹⁶

En cualquier caso, lo que quiero remarcar aquí no es tanto el resultado tangible de los DRI sino el hecho innegable de que sirvieron, también en el caso ecuatoriano, de coartada al abandono del tema de la distribución de la tierra.¹⁷ En nombre del desarrollo rural, y asumiendo tácitamente el fin del ciclo reformista, casi todas las intervenciones eludieron esta cuestión: los proyectos DRI, pioneros de la nueva coyuntura, ni siquiera la mencionaban, pues la consideraban (por activa o por pasiva) como un asunto desfasado y anticuado. Si a esto añadimos el contexto crítico de la década de 1980 y la merma financiera del Estado para impulsarlos, es fácilmente explicable su pérdida de protagonismo como agentes potenciadores del desarrollo rural en beneficio de las ONG, multiplicadas y sobredimensionadas a la sombra de un ajuste económico que fue limitando la capacidad de los poderes públicos.

16 Un espíritu en cierto sentido anticipado en Ecuador por la Ley de Fomento y Desarrollo Agropecuario de 1979, que imponía un primer giro con respecto al proceso reformista iniciado en 1964 y que se plasmó en el Plan Nacional de Desarrollo (1980-84). Dicho Plan identificó 17 proyectos DRI y creó el Subsistema de Desarrollo Rural Integral; la Secretaría de Desarrollo Rural Integral (SEDRI) y las correspondientes unidades ejecutoras de los proyectos serían las responsables de su puesta en marcha (SEDRI, 1983: 11-12).

17 Los logros globales de los DRI ecuatorianos fueron más bien modestos, tal como ha sido puesto de manifiesto en diferentes investigaciones. En el caso del Fondo de Desarrollo Rural Marginal (Foderuma), por ejemplo, Tania Korovkin enfatiza de qué manera éste fue concebido como sucedáneo tecnológico de la reforma agraria: en teoría, Foderuma pretendía prestar asistencia financiera a los sectores menos favorecidos del campesinado; en la práctica, en cambio, la limitación de sus fondos lo hizo prácticamente inoperante a gran escala (Korovkin, 1997:38). Resultados similares obtienen Luciano Martínez y Alex Barril (1995) en su trabajo sobre el Programa Nacional de Desarrollo Rural (Pronader) a lo largo de más de doce años de funcionamiento.

LA PRIVATIZACIÓN DE LAS INTERVENCIONES SOBRE EL MEDIO RURAL

La proliferación de esas agencias llenó el vacío dejado por el Estado, ejerciendo como eslabones intermedios de la “cadena de la ayuda” y consolidando nuevas formas de cooptación y clientelismo. Partiendo de esa realidad, el modelo de cooperación de finales del siglo XX, fundamentado en buena medida en la actuación de las ONG, se convirtió en la contraparte neoliberal de las políticas sociales en muchos países de América Latina. Es verdad que la presencia de ONG en la región no era nueva, y que en el caso de Ecuador algunas de las más importantes se remontaban a los tiempos de la lucha por la tierra. Lo novedoso fue la entrada masiva en escena de esta clase de organizaciones a partir de los inicios de la década de 1980: según cálculos de Jorge León (1998), casi tres cuartas partes (72.5%) de las que hicieron su aparición en el país a lo largo del siglo XX (hasta 1995) vieron la luz en los años que van de 1981 a 1994; es decir, a la par de la puesta en marcha de las diferentes políticas de ajuste ensayadas desde 1982.

Ese cambio de contexto también incidió sobre las ONG de mayor solera, que tuvieron que enfrentar un proceso intenso de redefinición de sus prioridades y de sus métodos. Es remarcable en este sentido el giro que dieron muchas de las agencias históricas del área andina (Ecuador, Perú y Bolivia), pasando de unas actitudes rupturistas y contestatarias propias de la década de 1970 a otras participativas (¿acomodaticias?) con la ortodoxia dominante en la década siguiente. Durante la época de las reformas agrarias y los primeros programas DRI, en efecto, las ONG “contestaban la acción gubernamental, buscando ampliar la base social de los programas públicos”. Su actuación se diferenciaba de la de los organismos oficiales “no tanto por el modelo de desarrollo que impulsaban sino por el énfasis dado a la organización social, a la capacitación y politización” (Chiriboga, 1995:18). Un amplio elenco de ONG, en esa tesitura, se definía prácticamente como organizaciones anti-Estado, en la medida en que éste era considerado como el representante institucional de los grupos dominantes, y la impronta de su quehacer sobre la consolidación de los movimientos sociales

y sobre la ideologización de muchos de sus dirigentes fue notoria. Desde mediados de la década de 1980, sin embargo, esa orientación fue sustituida por otra marcada por la insistencia en la colaboración, la concertación, la intermediación en los procesos sociales y en el distanciamiento de la política formal, considerada ahora como “un campo externo de las ONG” (Chiriboga, 1995: 39).

Esa mutación pudo darse, empero, a pesar del propio código ético de muchos responsables locales de ONG: las financieras externas (habitualmente europeas o norteamericanas) fueron imponiendo las temáticas, los plazos, las orientaciones políticamente correctas de los proyectos a ejecutar e incluso las formas de evaluación (cuando no a los evaluadores). De ese modo, la economía política del neoliberalismo exigió a las viejas ONG repensar y replantear sus relaciones con el Estado, con el mercado y con los beneficiarios. Se fue así entretejiendo un amplio y sutil “colchón” capaz de amortiguar los efectos del ajuste económico: en unos casos (el de los excluidos del modelo) suplantando al Estado en proyectos de diversa índole y minando, mediante su conversión en beneficiarios de la ayuda, su potencial convulsivo; en otros (el de los técnicos nacionales de todo tipo) consolidando un espacio de refugio frente al ajuste.¹⁸

LA FRAGMENTACIÓN DEL APARATO DEL DESARROLLO Y LA DISPERSIÓN PARADIGMÁTICA

El paradigma de intervención representado por el modelo de las ONG es, paradójicamente, una suerte de anti-paradigma o, si se prefiere, de no-paradigma. En realidad, hay tantos modelos de actuación sobre la sociedad rural como agencias de desarrollo, siendo sencillo encontrar comunidades campesinas en cuyo espacio

18 Un elemento que jugó en favor de esa evolución fue la cooptación de numerosos intelectuales y profesionales locales que, ante el colapso del sector público y la pauperización de las clases medias, se vieron obligados a emplearse en la tabla de salvación en que se convirtió el mundo de las ONG y la cooperación internacional. La intelectualidad indígena, por supuesto, no fue inmune a ese proceso.

opera simultáneamente una multiplicidad inusitada de aquéllas.¹⁹ Junto a la yuxtaposición consiguiente de otras tantas pequeñas estructuras burocrático-administrativas, esto ha generado la superposición sobre la misma base social de proyectos ejecutados desde orientaciones con frecuencia contrapuestas (desde la agroecología a la revolución verde, desde el fortalecimiento organizativo hasta la capacitación empresarial, pasando por todas las modas imaginables). Semejante heterogeneidad ha fomentado todo tipo de reticencias a la colaboración, aunque sólo sea por la simple incompatibilidad programática. Contribuyó a equiparar, además, el comportamiento de las ONG con el de cualquier empresa de servicios, dada su necesidad de competir en un mercado (el de la cooperación internacional) caracterizado por lo limitado de los medios financieros disponibles en relación a las ingentes necesidades de la empresa (el desarrollo convencionalmente entendido): de ahí la contienda interinstitucional para hacerse con los recursos puestos en juego, incitando rivalidades y distinciones.

Esa fragmentación del aparato y de los enfoques de intervención ofrecía, en la década de 1990, la triste estampa “de un espejo quebrado en mil fragmentos, cada uno de los cuales refleja, desde su propia forma, la misma imagen dislocada del desarrollo” (Paniagua, 1992: 209). En medio de esa aparente heterogeneidad, parecía subyacer no obstante, una suerte de agenda oculta, promovida desde las más altas instancias del aparato del desarrollo (básicamente del Banco Mundial y del entramado institucional de Naciones Unidas), que transitaba hacia la etnificación del desarrollo rural —ahí encaja por ejemplo el énfasis mostrado en el fomento del “capital social” y del “etnodesarrollo” como temas estrella en su interlocución con las organizaciones indígenas (Bebbington, Woolcoch, Guggenheim, y Olson, 2006)— y su desvinculación de todas

19 Sirvan como muestra los siguientes ejemplos de la provincia de Chimborazo: la contabilización de 35 ONG en la órbita del cantón Guamate entre 1985 y 1996 (CESA, 1997: 86), de 29 en la parroquia indígena de Cacha a finales de 1989 (Bretón, 2001: 168), y hasta de 60 agencias (récord nacional) sólo en la parroquia San Juan por esos mismos años (Bebbington, Ramón, Carrasco, Torres y Trujillo, 1992: 194).

aquellas formulaciones que cuestionaran los mecanismos básicos de acumulación del capitalismo neoliberal (y la reconcentración de la tierra era uno de ellos). Es como un movimiento de péndulo que fue saltando, en un puñado de años, desde el fervor por la reforma agraria hasta posicionamientos identitarios esencializados, siempre parciales y asumidos incluso por las propias organizaciones indígenas, tal como se argumenta a continuación.

LA ETNIFICACIÓN DEL DESARROLLO RURAL

Desde la década de 1980, tanto el Estado a través de los DRI como las ONG, tuvieron un papel muy activo en la articulación de Organizaciones “de Segundo Grado” (OSG, véase nota al pie 3) como contrapartes de sus proyectos. La razón última tiene que ver con el hecho de que estas plataformas son estructuras manejables –ni muy pequeñas (e irrelevantes en términos del impacto de la intervención), ni excesivamente grandes (lo que aumentaría el riesgo de diluir los resultados)–, aparentemente bien coordinadas con las bases que las integran y que, a juzgar al menos por la retórica de sus líderes, condensan las virtudes emanadas del comunitarismo con que tantas veces han sido estereotipados los campesinos andinos desde posiciones idealistas.

En una investigación anterior sobre la relación entre las ONG y el andamiaje organizativo indígena con base en una muestra de 170 agencias interventoras con un total de 405 proyectos activos de desarrollo rural a finales de la década de 1990 (Bretón, 2001 y 2002), pude constatar la existencia de una sólida tendencia a concentrar los proyectos y las inversiones en los municipios (cantones) más indígenas de la sierra. A pesar de que la pobreza rural se encontraba ampliamente redistribuida a lo largo del callejón interandino, parecía que, con alguna excepción, eran los espacios rurales mayoritariamente quichuas los principales beneficiarios de la cooperación para el desarrollo. De manera lógica, pues, los ámbitos más visitados por las ONG y con mayor población indígena eran los que presentaban mayor densidad organizativa, medida tanto en el número como en la fortaleza aparente de sus OSG. La relación causal quedó ampliamente demostrada en el estudio:

el efecto de atracción que la etnicidad ejercía sobre las ONG, que se traducía en su concentración sobre las zonas de predominio quichua, coadyuvó a un rápido proceso de fortalecimiento organizativo sobre el medio rural. Proceso –conviene insistir en ello– que fue consecuencia de la forma de operar de las agencias de desarrollo y que sirvió para que algunos investigadores vinculados al Banco Mundial concluyeran que una de las características del campesinado indígena era su alta densidad en capital social y que, por ende, una de las prioridades del Banco debía ser su fomento en aras de alcanzar el “empoderamiento” y la mejora de las condiciones de vida de esa población rural étnicamente diferenciada (Bebbington y Carroll, 2000; Carroll, 2002 y 2003).

La realidad, sin embargo, distaba mucho de esa imagen edulcorada de las OSG. Hacen falta más trabajos de carácter etnográfico sobre su naturaleza, sobre el complejo haz de relaciones que se ha ido entretejiendo entre las dirigencias y las bases, así como sobre los vínculos entre esas dirigencias-mediadoras y las agencias de desarrollo. Por el momento, y a partir de mi propia experiencia de campo y de las aportaciones de Luciano Martínez (2006), estamos en condiciones de afirmar: 1) que buena parte de las OSG se han constituido gracias a la promoción, apoyo e inducción de instituciones foráneas ligadas a programas de desarrollo, lo cual significa que las motivaciones para su existencia son externas, abarcando desde la puesta en funcionamiento de proyectos productivos hasta el proselitismo religioso; 2) que cada OSG compete con otras OSG por mantener e incrementar su “clientela” (sus bases), produciéndose desencuentros, desavenencias, rupturas, escisiones y conflictos; 3) que su dependencia funcional de la obtención de recursos del aparato del desarrollo ha comportado la sustitución paulatina de una dirigencia indígena militante, ideologizada e identificada con un perfil político-reivindicativo, por otra de carácter tecnocrático, alejada de los viejos intelectuales orgánicos y convertida en un sector de mediadores profesionales más interesado por las características y la envergadura de los proyectos a poner en práctica que por un cuestionamiento del modelo proyectista o del abandono del Estado de sus obligaciones sociales. Todo ello, en suma, ha ejercido un poderoso influjo de

cara a canalizar las reivindicaciones del movimiento indígena hacia andariveles asumibles por el modelo hegemónico.

Estas consideraciones, harto reveladoras por sí mismas, me condujeron a definir los modelos neoliberales de intervención sobre el medio rural andino como *neo-indigenistas* y *etnófagos*.²⁰ Lo de neo-indigenistas viene porque se asemejan a los del indigenismo clásico en su afán de situar la etnicidad en un plano “políticamente correcto”, aunque adecuando el horizonte final –la domesticación del movimiento indígena y la neutralización de su potencial revulsivo– al signo de los tiempos: la asunción de la pluriculturalidad, del plurilingüismo y, en el mejor de los casos, de la plurinacionalidad de los Estados latinoamericanos no tenía por qué atentar contra la lógica de la acumulación capitalista neoliberal. Ésta es una lección que aprendieron los organismos multilaterales al “descubrir” la importancia de la inversión en rubros tan poco convencionales como el capital social o el etnodesarrollo en países donde, con Ecuador a la cabeza, los movimientos étnicos habían mostrado su capacidad de aglutinar y canalizar el descontento popular ante el ajuste.²¹ La etnofagia alude a la peculiaridad tal vez

20 La expresión la tomé parcialmente de Héctor Díaz-Polanco (1997), autor que aludía literalmente al *indigenismo etnófago*. En la medida en que el término “indigenismo” está demasiado relacionado con su utilización para calificar el paquete de políticas dirigidas a las poblaciones indígenas durante la etapa desarrollista, preferí hablar de *neo-indigenismo etnófago* para referirme a la situación creada por los modelos neoliberales de actuación.

21 Es importante señalar que Ecuador fue el país elegido por el Banco Mundial para ensayar las virtudes del etnodesarrollo y del fortalecimiento organizativo (capital social estructural) mediante el Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador (Prodepine) que, entre 1998 y 2004, constituyó el pilar de las políticas de desarrollo sobre esos colectivos. Como señalé en un trabajo anterior, Prodepine puede ser considerado como ejemplo paradigmático de las nuevas formas inducidas de neo-indigenismo etnófago, tanto por sus resultados inocuos en lo que al “combate contra la pobreza” se refiere como por sus efectos sobre la cooptación de líderes y por su naturaleza de correa de transmisión del proyectismo (Bretón, 2005). Con algunos matices diferentes en su *modus operandi* pero fiel a ese espíritu, el Proyecto de Desarrollo Rural de Cotopaxi (Prodeco), de alcance provincial y operativo entre 2002 y 2007, financiado por la Unión Europea y enmarcado retóricamente en los parámetros del etnodesarrollo, constituye un ejemplo

más perversa y también más sutil del nuevo indigenismo: el hecho de que los programas fueran gestionados y ejecutados parcialmente por indígenas. Una simple ojeada al funcionamiento del entramado institucional del desarrollo evidencia de qué modo sectores importantes de la intelectualidad quichua –la misma que en su día elaboró un discurso contestatario y con ribetes anti-neoliberales– se fue enquistando en su maquinaria burocrático-administrativa y en algunos estamentos privilegiados de la alta política convencional. Lo mismo cabe argüir desde el punto de vista de los pisos intermedios del andamiaje organizativo indígena (las OSG y lo que éstas representan), dependientes funcional y financieramente de las ONG, de las financieras multilaterales y de sus proyectos.

ETNOFAGIA Y MULTICULTURALISMO NEOLIBERAL

Llegados a este punto voy a tratar de anudar, en forma de cuatro reflexiones abiertas, los principales hilos sueltos que la madeja de la etnificación del desarrollo rural ha ido dejando en lo que respecta al discurso, las prácticas y la representatividad del movimiento indígena y de sus dirigentes-mediadores, antes de terminar con un breve epílogo sobre el escenario resbaladizo que se ha ido conformando para las organizaciones étnicas en el tiempo de la presidencia de Rafael Correa.

- I. Más allá de sus limitados resultados redistributivos, la reforma agraria representó un punto de inflexión fundamental en los Andes ecuatorianos. La liquidación de un sistema de explotación –el régimen de hacienda– con más de tres siglos de existencia supuso un desembalse de unas proporciones extraordinarias. No es explicable, de hecho, la articulación del movimiento indígena sin entender las implicaciones de todo tipo que acarrió el proceso reformista y las sinergias por él desatadas. La lucha por la tierra y las estrategias que generó –concatenación de un tupido andamiaje organizativo con

.....
más de la nueva maquinaria neo-indigenista impulsada desde el aparato del desarrollo (Palenzuela, 2011).

capacidad para aglutinar la acción colectiva del campesinado indígena— están en la base de la politización de la etnicidad ya en la década de 1970. En todo ese transcurso, jugaron un papel fundamental los dirigentes que, a modo de verdaderos intelectuales orgánicos, tomaron las riendas de las organizaciones —a caballo entonces entre las demandas campesinistas y las reivindicaciones étnicas por el respeto, la ciudadanía y contra el racismo— y fueron hilvanando un discurso político propio, cada vez más independiente del de sus aliados externos. El rol de estos últimos —catequistas, sacerdotes y técnicos vinculados a la teología de la liberación, así como de los militantes de la Federación Ecuatoriana de Indígenas (FEI)— fue clave desde el punto de vista de la conformación de esa mirada de intelectuales orgánicos quichuas. Esa relación se retroalimentó por mucho tiempo, pues una parte importante de las ONG y las agencias de cooperación que focalizaron su interés en el mundo indígena, hicieron del fortalecimiento organizativo una bandera de su labor sobre el terreno.

- II.** El movimiento indígena demostró una gran capacidad de contestación ante los intentos zigzagueantes de imponer ajustes de alto coste social. No pudo evitarlos —ahí está la dolarización de la economía ecuatoriana a partir de 2000—, pero sí fue capaz de inducir avances significativos en la senda de los derechos colectivos: desde reconocimientos constitucionales de gran poder simbólico (y la naturaleza pluricultural y multiétnica del Estado es uno de ellos) hasta la inserción de destacados intelectuales indígenas en la gestión de las políticas públicas, y no sólo en los ámbitos municipales (alcaldes) y provinciales (prefectos), sino alcanzando algunas de las más altas magistraturas del Estado (ministerios como el de Relaciones Exteriores y el de Agricultura, en su momento más álgido). Las fortalezas de la Conaie y la imagen construida y publicitada a escala internacional, hicieron de la indianidad un poderoso imán para atraer recursos y proyectos sobre las parroquias quichuas de los Andes. Las organizaciones fueron perdiendo perfil como plataformas de lucha y reivindicación para ganar peso como contrapartes de las agencias de desa-

rollo. Poco a poco, las demandas de hondo calado político, las que cuestionaron en su día la concentración de la tierra y la inevitabilidad del dogma neoliberal, cedieron terreno ante la lluvia fina del proyectismo, que terminó por imponer un campo de juego en el que, definitivamente, el único margen de negociación del movimiento indígena se encuadra en el número y el monto de proyectos a ejecutar.

- III.** Todo ello se fue consumando a la vez que los cuadros dirigentes de la Conaie se institucionalizaban. Desde el manejo de los poderes locales hasta las cómodas oficinas de los ministerios o la gestión de ambiciosos programas del Banco Mundial, el caso es que el grueso de la intelectualidad indígena del año 2000 tenía poco que ver con los liderazgos de tres décadas atrás. Las viejas dirigencias del tiempo de la reforma agraria fueron remplazadas por nuevas generaciones de líderes emprendedores, con ribetes tecnocráticos barnizados de una identidad esencializada, en consonancia con el discurso *prêt-à-porter* del aparato del desarrollo. Se fueron convirtiendo, *de facto*, en parte funcional de un dispositivo de poder de corte neoliberal. Con una retórica cada vez más etnicista, con mayores dificultades para tender puentes con otros sectores sociales no definidos como indígenas pero igual de golpeados por el neoliberalismo que la población quichua, y en una esfera de intereses en alejamiento creciente de los problemas y las expectativas de la vida cotidiana de las comunidades, todo parece indicar que ese *staff* de mediadores profesionales está hoy enfrentando una aguda crisis de representatividad.
- IV.** En todo este proceso, el aparato del desarrollo ha jugado un papel decisivo. Conviene no perder de vista de qué manera, desde la primera mitad de la década de 1990, el mismo Banco Mundial fue mostrando una atención renovada por los pueblos indígenas. La apertura y sensibilidad hacia sus reivindicaciones constituía, ciertamente, una respuesta al vigor demostrado por las organizaciones étnicas. Como en otros países (México, Guatemala o Panamá son buenos ejemplos), la respuesta del *establishment* neoliberal se orientó hacia la articulación de una suerte de práctica discursiva que algunos

autores califican como “multiculturalismo neoliberal”; un patrón recurrente de interacción entre los regímenes neoliberales y las plataformas indianistas que corría en una triple dirección: asumir y apoyar, incluso a través de modificaciones constitucionales, determinadas demandas de carácter cultural (derechos al reconocimiento y visualización de la diferencia); dejar en un segundo plano (o simplemente obviar) aquellos planteamientos que pudieran poner en entredicho la lógica del modelo de acumulación; y profundizar en paralelo la vía asistencialista (proyectista) de intervención sobre las comunidades de base.²² La paradoja de esa acepción del multiculturalismo es que oficializaba la alteridad cultural mientras que, por otro lado, desestimaba todo aquello que cuestionase la hegemonía de la ortodoxia neoliberal, conformando así la naturaleza de lo que Charles Hale (2004) ha calificado como el ideal del “indio permitido”.

- V. La etnificación de la cuestión agraria y la consiguiente concentración de recursos de la cooperación en “lo indígena” y “lo andino”, han comportado la invisibilización de procesos que se han ido dando en paralelo en otras zonas del país. Durante la década de 1990, y quizás espoleada por la dolarización, la reconcentración de la tierra y el expolio campesino han sido rápidos e imperceptibles a los ojos de casi todos. Si bien es cierto que la acumulación de la riqueza y la subproletarización de la población indígena es notoria en los enclaves floricultores de la sierra (Korovkin, 2005; Korovkin y Sanmiguel, 2007), la verdad es que no es allí donde se concretan los mayores índices de acaparamiento de superficies agrícolas. Los nuevos oligarcas no se sienten atraídos por las tierras altas, sometidas a una sobreexplotación tenaz, con serios problemas de erosión y degradación de suelos. La verdadera cuestión agraria se fue trasladando silenciosamente desde las tierras altas hasta las llanuras tropicales de la costa, a la expansión ilimitada de las grandes empresas bananeras y a la

22 Véase, por ejemplo, Díaz-Polanco, 2006; Assies, 2000; Hale, 2002 y Martínez Novo, 2006.

ampliación de los emporios agroexportadores en los que la precariedad laboral, la represión de cualquier iniciativa sindical, el trabajo infantil indiscriminado y la constitución de un verdadero *lumpen proletariado* sometido a una flexibilización y arbitrariedad brutal en los mecanismos de contratación, están a la orden del día (Martínez Valle, 2003). Y eso se dio con la aquiescencia de las autoridades y una ausencia notoria de ONG u organismos multilaterales de desarrollo. Tras el deslumbramiento de una visión edulcorada del movimiento indígena y sus logros, subyace el hecho innegable (aunque pocas veces reconocido) de que los índices de concentración de la tierra en Ecuador se sitúan hoy, al menos, a la par de los que justificaron en su día la reforma agraria.

EPÍLOGO

Lucio Gutiérrez llegó a ser primer mandatario gracias al apoyo del movimiento indígena en la contienda electoral de 2002. Mientras duró tal alianza, la Conaie disfrutó de cuotas de poder insólitas por aquel entonces en toda América Latina para una plataforma étnica. Tras la ruptura, escenificada en el verano de 2003 con la salida del gobierno de los tres ministros vinculados a Pachakutik, la misma Conaie entró en crisis.²³ Una primera prueba de su magnitud fueron los resultados escuálidos, rayando el ridículo, que obtuvo el dirigente histórico Luis Macas en la primera vuelta de las elecciones de 2006 (Báez y Bretón, 2006), y eso que era la primera vez en su historia que el movimiento indígena presentaba a un intelectual propio (y de enorme prestigio) como candidato.

23 Resultan interesantes, en esta línea, las reflexiones de Leon Zamosc (2004: 151-152). José Sánchez-Parga, por su parte, añade que “el desdoblamiento del movimiento indígena en partido político no hace más que profundizar la contradicción entre el enfrentamiento con el Estado mediante discursos y actuaciones subversivas y una cada vez más amplia y estrecha relación clientelar con el Estado. De hecho, el presidente Gutiérrez ha gobernado la cuestión étnica integrando clientelaramente a los indígenas en el gobierno o en los aparatos del Estado; fracturando tanto Pachakutik y el movimiento indígena como las organizaciones que integran la Conaie” (2007: 155).

Creo que, en realidad, tal crisis se estaba larvando desde mucho tiempo atrás, que los oropeles del poder y la capacidad de gestionar recursos desde las diferentes instancias de la administración (Estado, prefecturas, municipios) la enmascaraban, y que en la lógica del modelo cultural del neoliberalismo se pueden encontrar algunas de sus claves explicativas, tal como he tratado de mostrar en la segunda mitad de este trabajo.

Uno de los logros más remarcables de las plataformas étnicas ecuatorianas ha sido, sin duda, el reconocimiento constitucional de todo un paquete de demandas históricas que han situado a las dos últimas cartas magnas –la de 1998 y la de 2008– a la vanguardia latinoamericana en lo que a derechos de pueblos y nacionalidades indígenas y afrodescendientes se refiere.²⁴ De alguna manera, tales reconocimientos marcan una suerte de punto de inflexión, en el sentido de que condensan parte importante de los frutos acumulados durante dos décadas de demandas y luchas articuladas alrededor del movimiento indígena al tiempo que, paradójicamente, se ubican en el inicio de una nueva coyuntura marcada por la crisis de representatividad de muchas de las organizaciones étnicas –con la Conaie a la cabeza– tal como las habíamos conocido en el pasado más reciente. Más allá de la incapacidad de la CONAIE para movilizar a sus bases desde 2004, el hecho de que el presidente Rafael Correa haya podido acabar con la autonomía de entidades estatales como el Consejo de Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (Codenpe) o la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB), dos de las instituciones ícono –percibidas como “conquistas”– controladas desde su creación por las organizaciones indígenas, “es otra manifestación de la profundidad de esta crisis” (Martínez Novo, 2009: 177).²⁵ El

24 Cf. Bretón, 2001: 237); Andolina, Laurie y Radcliffe (2009: 242-244); Escobar (2010: 47-48), entre otros. Cosa distinta es, naturalmente, el incumplimiento de no pocos preceptos constitucionales, su no traducción en una legislación secundaria que los haga operativos o la adopción de medidas que los contradicen directamente. Véase sobre estas cuestiones el trabajo de Carmen Martínez Novo (2011).

25 La DINEIB fue creada en 1988 y hasta hace poco tiempo estuvo bajo el control de la Conaie. En febrero de 2009, el presidente Correa decidió colocarla

reconocimiento constitucional de derechos, por otra parte, bien puede entenderse desde la lógica del mencionado multiculturalismo neoliberal (sobre todo en lo que atañe a la Constitución de 1998), si bien se constata en el país el despliegue de un gran esfuerzo de 2007 en adelante por materializar un rearme del Estado en toda regla, confiriéndosele un rol protagónico en lo que a la planificación nacional del desarrollo se refiere.²⁶ Ni qué decir tiene que ello se ha traducido también en una mayor presencia de los poderes públicos en el medio rural, tras décadas de ausencia y de externalización de las intervenciones en manos de ONG y de financieras multilaterales. El detallado examen de Luis Alberto Tuaza (2011) sobre el plasmado de estas directrices en el medio rural (en su caso, en la provincia de Chimborazo), pone de manifiesto de qué manera ese “retorno” del Estado a las áreas rurales de marcado predominio indígena se ha traducido en programas de un impacto social nada desdeñable en rubros como el apoyo a la construcción de viviendas; la consolidación de un “bono de desarrollo humano” dirigido a paliar situaciones de recurrente pobreza; los repartos de canastas de alimentos, semillas e insumos agrícolas entre las unidades campesinas; la apertura de líneas

bajo la autoridad del gobierno, recortando así la autonomía del movimiento indígena en temas educativos. El Codenpe, por su parte, nació en diciembre de 1998, en respuesta a los cambios constitucionales que establecían la obligación del Estado de permitir la participación de los pueblos y nacionalidades en la planificación, priorización de acciones y toma de decisiones en el Estado. Funcionó las más de las veces como una especie de virtual ministerio de asuntos étnicos, en la medida en que era la instancia formalmente encargada de coordinar las intervenciones en materia de desarrollo en el medio indígena. El vaciamiento de su capacidad coordinadora (vía constreñimiento presupuestario) durante el mandato de Correa es notorio.

- 26 Ahí queda la sustitución del Consejo Nacional de Modernización del Estado (Conam), espacio “de diseño de la agenda de privatización, desconcentración y reingeniería de las instituciones estatales” en el periodo neoliberal ortodoxo, por la Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo del Estado (Senplades), nuevo organismo rector y coordinador de las políticas públicas que marca, definitivamente, “la intención gubernamental de abandonar la visión del Estado minimalista para relanzarlo como activo agente económico y social” (Ramírez y Minteguiga, 2007: 91).

de microcrédito en la banca pública; el apoyo en los procesos de tramitación de títulos de propiedad de fincas y parcelas (requisito indispensable para acceder al crédito, por ejemplo); así como una mayor inversión en ítems muy sensibles en ese entorno como la educación y la sanidad. A pesar de la observación de que no se benefician sólo los estratos poblacionales más necesitados, Tuaza constata la valoración positiva que de estas iniciativas tiene una parte importante de las bases indígenas y de los cabildos comunitarios, al tiempo que advierte sobre las peculiaridades que va adquiriendo el nuevo sistema generado a tenor de la intervención gubernamental:

[...] las políticas de gobierno son consideradas como las dádivas que vienen de lo alto, por lo que los beneficiarios están en la obligación de demostrarle la gratitud y lealtad. [...] En esta situación de intercambio de dones y práctica de la reciprocidad entre gobierno e indígenas y viceversa, al parecer no hay opción al debate en torno a los derechos. Los indígenas acceden a los beneficios ofrecidos por el gobierno en virtud de su condición de pobres, pero no en calidad de ciudadanos ecuatorianos. Dado que es un favor que se recibe, no puede reclamar o cuestionar, porque en el momento en que esto ocurra corren el riesgo de quedarse al margen de la providencia presidencial. Ése es el temor que aparece en las comunidades (Tuaza, 2011: 146).

Ese tipo de política de corte clientelar no es nuevo en Ecuador, desde luego. Las medidas populistas de cooptación directa —a través de la entrega masiva de herramientas, insumos o lo que fuere, en contextos de una gran precariedad en el acceso a los recursos— fueron hábilmente manejadas durante la presidencia de Gutiérrez como un mecanismo eficaz de división del movimiento indígena en un momento en el que, como hemos argumentado, el alejamiento de los líderes en relación a las demandas y expectativas de las bases era ya más que notorio. Después de eso, la puesta en marcha de un proyecto de vocación nacional —moderadamente redistributivo, pero redistributivo al fin y al cabo—, con ribetes

populistas y con tendencia a ocupar (controlar) todas las instancias de poder caracterizadas por una cierta autonomía en relación a la toma de decisiones centralizada del aparato del Estado, ha entrado en colisión con los intereses de federaciones que, como la Conaie, hicieron suyos esos espacios. A ello hay que añadir los conflictos generados alrededor del control y la explotación de bienes estratégicos como la minería, el agua y los hidrocarburos, cuyos respectivos proyectos legislativos fueron diseñados, a decir de la Conaie, “sin la participación de los movimientos sociales”, reforzando “el papel del Estado central en el manejo de los recursos naturales a expensas de las comunidades” (Martínez Novo, 2011: 175). Más allá del desenlace final, lo que me interesa remarcar es que este escenario de aparente desmovilización de las bases del movimiento y de fragmentación efectiva del mismo,²⁷ ha sido posible en buena parte como consecuencia de dos décadas de proyectismo insistente aplicado sobre el mundo indígena-campesino, del énfasis cada vez más excluyente en la demanda de políticas de reconocimiento –dejando en el camino, por ejemplo, buena parte de la agenda campesina clásica de los primeros momentos de la Conaie–, así como de la diferenciación interna plasmada en la lejanía casi sideral entre los intereses y el juego político de las dirigencias y el sentir cotidiano de los comuneros y las comuneras de a pie.

BIBLIOGRAFÍA

- 27 Es interesante ver cómo el régimen de la Revolución Ciudadana ha desempeñado un papel para la división. Por un lado, resucitando organizaciones prácticamente muertas desde la década de 1980 (es el caso de la FEI) o lidiando la baza de la alianza con otras federaciones de alcance nacional pero más pequeñas que la Conaie, a fin de erosionar el piso de ésta (como la Fenocin). Por el otro, recuperando la interlocución directa con comunidades y asociaciones de productores para concretar determinados proyectos (pasa con los programas de acceso a la vivienda o el de distribución de alimentos), fortaleciendo a las juntas parroquiales como instancias de mediación con el Estado y el aparato del desarrollo, y erosionando así el rol protagónico que desempeñaron las OSG durante las décadas de 1980 y 1990. Todo ello sin menoscabo de que un porcentaje significativo de esas organizaciones de segundo grado haya buscado su reforzamiento anclándose estratégicamente al proyecto clientelar de Correa.

- Andolina, Robert; Nina Laurie; Sarah Radcliffe, 2009, *Indigenous Development in the Andes. Culture, Power and Transnationalism*, Duke University Press, Durham.
- Andrade, Susana, 2004, *Protestantismo indígena. Procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo*, FLACSO Ecuador, Quito.
- Assies, Williem, 2000, "Indigenous peoples and reform of the State in Latin America", en *The Challenge of Diversity. Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America*, Thela Thesis, Amsterdam.
- Báez, Sara; Víctor Bretón, 2006, "El enigma del voto étnico o las tribulaciones del movimiento indígena: Reflexiones sobre los resultados de la primera vuelta electoral en las provincias de la sierra", en *Debate*, núm. 69, Quito.
- Barsky, Osvaldo, 1988, *La reforma agraria ecuatoriana*, Editora Nacional, Quito.
- Bebbington, Anthony; Thomas Carroll, 2000, "Induced social capital and federations of the rural poor", en *Social Capital Initiative*, Working Paper n° 19, World Bank, Washington.
- Bebbington, Anthony y otros, 1992, *Actores de una década ganada: Tribus, Comunidades y Campesinos en la Modernidad*, COMUNIDEC, Quito.
- Bebbington, Anthony y otros (eds.), 2006, *The Search for Empowerment: Social Capital as Idea and Practice at the World Bank*, Kumarian Press, Bloomfield.
- Becker, Marc, 2008, *Indians and Leftist in the Making of Ecuador's Modern Indigenous Movements*, Duke University Press, Durham.
- Bretón, Víctor, 1997, *Capitalismo, reforma agraria y organización comunal en los Andes. Una introducción al caso ecuatoriano*, Universidad de Lleida, Lleida.
- _____, 2001, *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos. Ensayos sobre indigenismo, desarrollo rural y neoindigenismo*, FLACSO, Quito.
- _____, 2002, "Cooperación al desarrollo, capital social y neo-indigenismo en los Andes ecuatorianos", *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, núm. 73, Amsterdam.

- _____, 2005, *Capital social y etnodesarrollo en los Andes: la experiencia*, Prodepine, Centro Andino de Acción Popular, Quito.
- _____, 2009, “La deriva identitaria del movimiento indígena en los Andes ecuatorianos o los límites de la etnofagia”, en Carmen Martínez Novo (ed.), *Repensando los movimientos indígenas*, FLACSO, Quito.
- Carrasco, Hernán, 1993, “Democratización de los poderes locales y levantamiento indígena”, en *Sismo étnico en el Ecuador*, CEDIME - Abya-Yala, Quito.
- Carroll, Thomas, 2002, *Construyendo capacidades colectivas. Fortalecimiento organizativo de las federaciones indígenas en la Sierra ecuatoriana*, Thomas F. Carroll Editor, Quito.
- _____, 2003, “Tales of Collective Empowerment in the Andes”, en *The 2003 Meeting of Latin American Studies Association*, Dallas.
- Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas, 1997, *El campesinado de Chimborazo: situación actual y perspectivas*, CESA, Quito.
- Chiriboga, Manuel, 1987, “La Reforma Agraria y la modernización en América Latina: nuevos actores, nuevos contenidos”, en *Coloquio Las Sociedades Rurales Hoy*, México.
- _____, 1995, “Las ONG y el desarrollo rural en los países andinos: dilemas y desafíos”, en *Desarrollo rural en los Andes*, Centro Andino de Acción Popular, Quito.
- Cloke, Paul; Jo Little, 1990, *The Rural State? Limits to Planning in Rural Society*, Clarendon Press, Oxford.
- Díaz-Polanco, Héctor, 1997, *La rebelión zapatista y la autonomía*, Siglo XXI, México.
- _____, 2006, *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, Siglo XXI, México.
- Escobar, Arturo, 2010, “América Latina en una encrucijada: ¿modernizaciones alternativas, posliberalismo o posdesarrollo?”, en Bretón, Víctor (Ed.): *Saturno devora a sus hijos. Miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas*, Icaria, Barcelona.
- Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio, 1987, *Programa Regional Riobamba. Apoyo al autodesarrollo campesino*, FEEP Riobamba.

- Grindle, Merilee, 1986, *State and Countryside. Development Policy and Agrarian Politics in Latin America*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Guerrero, Andrés, 1993, “La desintegración de la administración étnica en el Ecuador”, en *Sismo étnico en el Ecuador. Varias perspectivas*, Abya-Yala, Quito.
- _____, 1994, “Una imagen ventrilocua: el discurso liberal de la desgraciada raza indígena a fines del siglo XIX”, en Blanca Muratorio (ed.), *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, Siglos XIX y XX*, FLACSO, Quito.
- _____, 1995, “El Levantamiento Nacional de 1994. Discurso y Representación Política”, en *Memoria*, núm. 5, Quito.
- _____, 2000, “El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquía y transescritura”, en *Etnicidades*, FLACSO, Quito.
- _____, 2001, “Los linchamientos en las comunidades indígenas: ¿la política perversa de una modernidad marginal?”, en *Ecuador Debate*, 53, Quito.
- Guerrero, Fernando y Pablo Ospina, 2003, *El Poder de la Comunidad. Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos*, CLACSO, Buenos Aires.
- Hale, Charles, 2002, “Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala”, *Journal of Latin American Studies*, núm. 34.
- _____, 2004, “Rethinking Indigenous Politics in the Era of the the Indio Permitido”, en *Report on the Americas*, vol. 38, núm. 2.
- Kay, Cristóbal, 2008, “Algunas reflexiones sobre los estudios rurales en América Latina”, en *Íconos*, núm. 29, Quito.
- Koonings, Kees; Patricio Silva, 1999, *Construcciones étnicas y dinámica sociocultural en América Latina*, Abya-Yala, Quito.
- Korovkin, Tania, 1993, *Los Indígenas, los Campesinos y el Estado. El crecimiento del movimiento comunitario en la sierra ecuatoriana*, Documentos de Trabajo n° 11, FLACSO, Quito.

- _____, 1997, “Indigenous Peasant Struggles and the Capitalist Modernization of Agriculture. Chimborazo, 1964-1991”, en *Latin American Perspectives*, vol. 24, núm. 3.
- _____, 2005, “Creating a Social Wasteland? Non-traditional Agricultural Exports and Rural Poverty in Ecuador”, en *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, núm. 79, Amsterdam.
- Korovkin, Tania; Olga Sanmiguel-Valderrama, 2007, “Labour Standards, Global Markets and Non-State Initiatives: Colombia’s and Ecuador’s Flower Industries in Comparative Perspective”, en *Third World Quarterly*, vol. 28, London, núm. 1.
- Larrea, Ana María, 2004, “El movimiento indígena ecuatoriano: participación y resistencia”, en *OSAL*, vol. 5, núm. 13, Buenos Aires.
- Lentz, Carola, 1997, *Migración e identidad étnica. La transformación histórica de una comunidad indígena en la Sierra ecuatoriana*, Abya-Yala, Quito.
- _____, 2000, “La construcción de la alteridad cultural como respuesta a la discriminación étnica. Caso de estudio en la Sierra ecuatoriana”, en Andrés Guerrero (ed.), *Etnicidades*, FLACSO, Quito.
- León, Jorge, 1998, “Contexte social et cycle politique: les ONG en Équateur”, en *ONG et développement. Société, économie, politique*, Karthala, París.
- Martínez Novo, Carmen, 2006, *Who Defines Indigenous? Identities, Development, Intellectuals and the State in Northern Mexico*, Rutgers University Press, New Brunswick.
- _____, 2007, “¿Es el multiculturalismo estatal un factor de profundización de la democracia en América Latina?: una reflexión desde la etnografía sobre los casos de México y Ecuador”, en Víctor Breton, Francisco García, Antoni Jové y María José Vilalta (eds.), *Ciudadanía y exclusión: Ecuador y España frente al espejo*, La Catarata, Madrid.
- _____, 2011, “Etnodesarrollo en la ‘Revolución Ciudadana’ en Ecuador: avances, ambigüedades y retrocesos”, en

- Pablo Palenzuela y Alessandra Olivi (eds.), *Desarrollo y etnicidad en los Andes*, Universidad de Sevilla, Sevilla.
- Martínez Novo, Carmen (ed.), 2009, *Repensando los movimientos indígenas*, FLACSO, Quito.
- Martínez Valle, Luciano, 2003, *Dinámicas rurales en el subtrópico*, CAAP, Quito
- , 2006, “Las Organizaciones de Segundo Grado como nuevas formas de organización de la población rural”, en *La construcción de la democracia en el campo latinoamericano*, CLACSO, Buenos Aires.
- Martínez Valle, Luciano y Alex Barril, 1995, *Desafíos del desarrollo rural frente a la modernización económica*, IICA, Quito
- Montoya, Rodrigo, 1992, *Al Borde del Naufragio. Democracia, violencia y problema étnico en el Perú*, Casa de Estudios del Socialismo, Lima.
- Muratorio, Blanca, 1982, “Protestantismo, etnicidad y clase en Chimborazo”, en *Etnicidad, evangelización y protesta en el Ecuador. Una perspectiva antropológica*, CIESE, Quito.
- Palenzuela, Pablo, 2011, “Discursos y prácticas del desarrollismo en los Andes Ecuatorianos: el proyecto PRODECO en Cotopaxi”, en Pablo Palenzuela y Alessandra Olivi (eds.), *Desarrollo y etnicidad en los Andes*, Universidad de Sevilla, Sevilla.
- Pallares, Amalia, 2002, *From Peasant Struggles to Indian Resistance. The Ecuadorian Andes in the Late Twentieth Century*, University of Oklahoma Press, Norman.
- Paniagua, Alberto, 1992, “Estado y desarrollo rural: historia de un difícil encuentro”, en *Debate Agrario*, núm. 13, Quito.
- Petras, James; Henry Veltmeter, 2001, “Are Latin American Peasant Movements Still a Force for Change? Some New Paradigms Revisited”, en *The Journal of Peasant Studies*, vol. 28, núm. 2, London.
- Ramírez, Franklin; Analía Misteguiaga, 2007, “El nuevo tiempo del Estado: la política posneoliberal del Correísmo”, en *OSAL* vol. 8, núm. 22, Buenos Aires.
- Sánchez-Parga, José, 2007, *El movimiento indígena ecuatoriano*, Centro Andino de Acción Popular, Quito.

- Santana, Roberto, 2004, “Cuando las élites dirigentes giran en redondo. El caso de los liderazgos indígenas en Ecuador”, en *Ecuador Debate*, núm. 61, Quito.
- Secretaría de Desarrollo Rural Integral (SEDRI), 1983, *Proyecto de Desarrollo Rural Integral Tanicuchi, Toacazo, Pastocalle. Diagnóstico y componentes del Proyecto*, Vol. 1, Secretaría de Desarrollo Rural Integral, Quito.
- Tuaza, Luis Alberto, 2011, “La relación del gobierno de Rafael Correa y las bases indígenas: políticas públicas en el medio rural”, en *Ecuador Debate*, núm. 83, Quito.
- Yashar, Deborah J., 2005, *Contesting Citizenship in Latin America. The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*, Cambridge University Press, Nueva York.
- Zamosc, León, 1995, *Estadística de las áreas de predominio étnico de la sierra ecuatoriana. Población rural, indicadores cantonales y organizaciones de base*, Abya-Yala, Quito.
- _____, 2004, “The Indian Movement in Ecuador: from Politics of Influence to Politics of Power”, en León Zamosc, Nancy Grey Postero (eds.): *The Struggle for Indigenous Rights in Latin America*, Sussex Academic Press, Brighton.

CONTRAINSURGENCIA EN MÉXICO: NEOLIBERALISMO Y GUERRA (2006-2012)

*Juan José Carrillo Nieto**

Los cuestionamientos a la lógica autoritaria y poco democrática del Estado mexicano comenzaron a ser visibles a partir de la década de 1960, por lo que el gobierno impulsó diversas estrategias para contrarrestar el creciente descontento social. Aquella época se caracterizó por la actuación focalizada de las fuerzas armadas contrainsurgentes, y concluyó con cientos de personas desaparecidas, por eso se le conoce con el nombre de guerra sucia. En este marco, el descontento social no sólo se revirtió sino que fue en ascenso durante las siguientes décadas. Si bien es cierto que el descontento partió de la crítica al autoritarismo estatal y a la falta de procesos democráticos, la adopción de las políticas neoliberales a partir de 1982 lo aumentó por las condiciones económicas del país y sus consecuencias sociales.

La imposición del neoliberalismo significó, entre otras cosas, que la clase política mexicana aceptara derribar el viejo pacto social producido con la Revolución de 1910. De esta manera, se privatizaron grandes empresas estatales y el Estado redujo su participación en la economía (se posicionó como observador del libre mercado y no como su regulador), reformándose las normas jurídicas relativas a la educación y la salud para que también formaran parte del juego del libre mercado.

Una de las grandes transformaciones es la llamada *contrarreforma agraria*, aprobada en 1992, la cual significó reformar el Artículo 27 constitucional para eliminar la protección al campo y permitir el ingreso del juego del libre mercado sobre las tierras antes protegidas.

* Político mexicano y latinoamericanista de la UNAM, profesor-investigador de la UAM-Xochimilco.

La aplicación de las políticas neoliberales a partir de 1982, significó un proceso acelerado de desmantelamiento estatal, el cual ha tenido como consecuencia el aumento de la pobreza y la desigualdad social, así como la alta concentración de riqueza en los estratos sociales más ricos del país. Además, con el paso del tiempo se observará que muchos de esos espacios sociales que el Estado decidió ceder al libre mercado, en realidad fueron ocupados por otros factores reales de poder, entre los que se encuentran grupos que viven de la comisión de delitos, pequeño detalle que los ideólogos del neoliberalismo no advirtieron.

Dos años después de la *contrarreforma agraria*, el 1° de enero de 1994, día de la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), el levantamiento insurgente del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) se presentó ante México y el mundo como unos de los primeros movimientos de resistencia contra el neoliberalismo. El eco internacional que generó el levantamiento zapatista, tanto por lo significativo y universal de sus demandas, como por el momento histórico en que surgió —la reciente caída del proyecto socialista, la crisis moral del pensamiento crítico, la imposición del discurso globalizador, la “democratización” de América Latina, entre otros—, colocó al zapatismo en el centro de la discusión política mundial. El levantamiento zapatista coincidió con una serie de movimientos populares contra el neoliberalismo en América Latina, y situó a los movimientos indígenas de la región como los grandes protagonistas de las luchas de resistencia contra este proyecto económico mundial.

NEOLIBERALISMO Y GUERRA DE BAJA INTENSIDAD

El hecho de que el zapatismo se colocara como símbolo mundial de la lucha y resistencia contra el neoliberalismo dificultó al gobierno mexicano emprender una lucha contrainsurgente en los términos en que lo hizo contra los levantamientos sociales que brotaron en décadas anteriores. Es decir, el Estado tuvo mayores dificultades para actuar utilizando la eliminación física y el asesinato de quienes cuestionaban su actuación. Por tal motivo el gobierno mexicano debió transformar su estrategia, adoptando la

doctrina militar denominada *Guerra de Baja Intensidad* (GBI), es decir, el acoso y el avance militar lento en las zonas del levantamiento, sin realizar grandes operativos y apoyándose de la creación de grupos paramilitares.

En este contexto ocurrió la matanza de Acteal (22 de diciembre de 1997), la cual conmocionó a la opinión pública. Mediante esta masacre el gobierno mexicano pretendió argumentar la necesidad de su intervención, señalando que los conflictos entre pueblos y comunidades estaban causando ese tipo de violencia, por lo que el Estado debería ingresar para restablecer la paz.

LA TRANSICIÓN DEMOCRÁTICA Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA AUTONOMÍA INDÍGENA

Para el año 2000, México vivía una supuesta transición democrática, en virtud de que el partido político que había gobernado durante más de setenta años (Partido Revolucionario Institucional - PRI), perdió el poder en las urnas y debió dejarlo en manos del derechista Partido Acción Nacional (PAN). Sin embargo, existen fuertes argumentos para señalar que se trató de una transición pactada, mediante la cual la clase política buscó la alternancia electoral al tiempo que aseguró la continuidad del modelo económico neoliberal.¹ Este proceso político significó que el Estado mexicano aceleró su viraje hacia la derecha, porque a partir de la llegada al poder del PAN se profundizan las políticas neoliberales iniciadas en 1982. Sin duda, dos de los actos más significativos de este nuevo periodo en la historia de México son, por un lado, la traición a los Acuerdos de San Andrés Larráinzar (Chiapas) firmados en 1996, mediante la aprobación de la contrarreforma indígena en la Constitución Política (2002), y por otro lado, la

1 El PAN, vale la pena recordarlo, surgió en 1939 como reacción empresarial y clerical contra las políticas de desarrollo social impulsadas por el general Lázaro Cárdenas, entre las que se encontraban el reparto agrario ordenado por la Constitución de 1917. Su mirada sobre el funcionamiento social y estatal combina con un liberalismo clerical, conservador, empresarial y profundamente neoliberal.

entrega de más de 28% del territorio nacional a empresas mineras en concesiones por periodos de 50 años prorrogables por otro tiempo igual.²

La traición del Estado mexicano a los Acuerdos de San Andrés Larráinzar llevaron al EZLN a terminar con las negociaciones de paz y el diálogo con el gobierno, por lo que convocaron a continuar con la transformación social a través de la creación de autonomía en pueblos y comunidades: “Ya es el momento que todos nos organicemos y formemos nuestros municipios autónomos”, señaló el Comandante Bruce el 1° de enero de 2003, ante miles de indígenas zapatistas que tomaron la plaza de San Cristóbal de las Casas para celebrar el noveno aniversario del levantamiento. A lo largo de ese año, los diversos comunicados zapatistas insistirán en que, ante la traición del Estado mexicano, el camino será crear gobiernos autónomos. Finalmente, en agosto de ese año, los comandantes zapatistas inauguraron formalmente el funcionamiento de cinco municipios autónomos en Chiapas, denominados *Juntas de Buen Gobierno*. Dos años después, en noviembre de 2005, el EZLN comunica y lanza la Sexta Declaración de la Selva Lacandona.

Es verdad que antes del llamado zapatista ya existían comunidades creando autonomías, pero éste dio un impulso importante a la lucha por la construcción de gobiernos indígenas. Hoy, casi diez años después, los gobiernos autónomos indígenas no se encuentran únicamente en Chiapas, y se han extendido bajo diversas lógicas y modalidades, en los estados de Guerrero, Oaxaca, Michoacán, el Estado de México, Jalisco e incluso en el norte del país, en los estados de Baja California y Chihuahua.

DE LA GUERRA DE BAJA INTENSIDAD A LA GUERRA CONTRA LOS DELINCUENTES: LA TRANSFORMACIÓN DE LA POLÍTICA CONTRAINSURGENTE EN MÉXICO

El avance del neoliberalismo en el país desmanteló gran parte de las instituciones estatales y aumentó drásticamente la pobreza. La

2 Así lo señalan Francisco López Bárcenas y Mayra Eslava en su libro *El mineral o la vida* (Bárcenas y Eslava, 2011).

forma de su aplicación por parte del gobierno abiertamente empresarial del PAN generó que la confrontación política y social con las clases populares y los movimientos sociales fuera mucho más directa. El desmantelamiento estatal permitió observar de mejor manera la dominación del capital neoliberal a costa de cualquier otro interés colectivo, de tal manera que para 2006 había una confrontación muy amplia entre ciertos sectores sociales y las clases política y empresarial mexicanas, expresándose en una serie de movimientos sociales sin precedentes en la historia reciente del país.

Ese año, incluso sectores de las clases medias impugnaron al neoliberalismo por la vía de las urnas, aunque esa posibilidad quedó cerrada nuevamente por el tradicional fraude electoral. El año 2006 inició y terminó con una polarización social y política, y un nuevo fraude electoral aseguró a la clase política y empresarial la continuidad del proyecto neoliberal.

Durante los primeros días de mayo de 2006, se dio uno de los primeros pasos hacia lo que en adelante sería la nueva política de contrainsurgencia y contra los movimientos sociales del Estado mexicano. Los días 3 y 4 de mayo, policías de los tres niveles de gobierno reprimieron ferozmente a los integrantes del Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra de San Salvador Atenco (FPDT), en el Estado de México. La orden fue ingresar al pueblo y detener a los líderes que habían organizado la lucha social que impidió el megaproyecto de un nuevo aeropuerto (2001-2002), causando terror entre la población.³ De las mujeres detenidas, 26 sufrieron violación sexual por parte de los integrantes de las policías y fallecieron dos adolescentes de 14 y 20 años debido a disparos de gases lacrimógenos por parte de los cuerpos policiales. Es significativo señalar que cada uno de los niveles de gobierno (federal, estatal y municipal) era gobernado por un partido político distinto de los tres mayoritarios en el país, los cuales se coordinaron para ingresar a la comunidad.

La brutalidad de la represión que sufrió el pueblo de San Salvador Atenco no había sido vista en muchos años en México,

3 El gobierno federal pretendía expropiar sus terrenos agrícolas a un precio irrisorio.

además de que fue presentada en vivo por la televisión al resto del país. Su delito había sido defender su territorio y su pueblo, que corrían peligro de desaparecer ante el megaproyecto del aeropuerto. Las sanciones a los líderes y participantes del movimiento defensor del pueblo de San Salvador Atenco que fueron detenidos en la represión de mayo de 2006 y la violencia cometida contra ellos, hablan del enojo que tenían los grupos empresariales por haber estropeado su negocio. Por ejemplo, Ignacio del Valle, fue sentenciado a 112 años de cárcel, mientras que otros líderes tuvieron similares sentencias.⁴

En junio de ese mismo año surgió la Asamblea Popular de Pueblos de Oaxaca (APPO), movimiento indígena y popular que mantuvo tomada la ciudad de Oaxaca con el objetivo de derribar al gobierno caciquil de aquel estado.⁵ Nuevamente la respuesta fue la represión, esta vez valiéndose del ejército mexicano además de paramilitares, lo que ocasionó la muerte de varios integrantes de la asamblea popular. El gobierno mexicano sólo pudo desarticular el levantamiento oaxaqueño cuatro meses después de iniciarlo; durante ese tiempo la ciudad estuvo tomada por la asamblea.

La represión de 2006 es sumamente significativa porque cambió radicalmente la forma en que el gobierno mexicano enfrentaba a los movimientos sociales, ya que dejó de lado la utilización de la guerra de baja intensidad y en cambio decidió confrontar directamente a los opositores.

El gobierno que tomó el poder en diciembre de 2006, sin legitimidad social y en abierta confrontación con las clases sociales

4 Los líderes de la defensa de San Salvador Atenco fueron exonerados cuatro años más tarde. Sin duda, la presión política nacional e internacional fueron los elementos que permitieron la exoneración.

5 El movimiento inició con una huelga magisterial que demandaba la “rezonificación” lo cual significaba un aumento salarial. La represión gubernamental al plantón de los profesores en la plaza principal de la capital del estado, despertó la solidaridad de otros sectores populares urbanos y rurales, que fueron sumando sus demandas sectoriales y se unieron en la APPO. Llegando a la conclusión de que la solución pasaba por la destitución del gobernador priísta, Ulises Ruiz; pedían la mediación del gobierno federal panista y ésta nunca ocurrió, alegando el régimen federal.

más empobrecidas del país, tomó dos decisiones que transformaron radicalmente las políticas de contrainsurgencia y control social de los gobiernos anteriores. En primer lugar, decidió comenzar una guerra que inicialmente se llamó *guerra contra la delincuencia* (que posteriormente tomó el nombre de *guerra contra el terrorismo*, y luego, de *guerra contra el narcotráfico*). Como puede observarse, al denominarse guerra *contra los delincuentes*, el objetivo podría ser cualquier persona que cometiera cualquier tipo de acto que alterara el orden social o económico, criminalizando de esta manera la protesta social. La segunda decisión fue firmar con el gobierno norteamericano la Iniciativa Mérida (también llamada Plan Mérida o Plan México), que entró en vigor en junio de 2008, mediante la cual aumentó la colaboración militar entre ambos gobiernos, involucrando directamente a las grandes oficinas de investigación estadounidenses, como son el Departamento de Defensa de los Estados Unidos (Pentágono), la Agencia Central de Inteligencia, la Oficina Federal de Investigación y la Administración Antidrogas de Estados Unidos, con la supuesta intención de controlar el avance de los cárteles del narcotráfico. Hasta la fecha, el gobierno norteamericano ha invertido más de 1 600 millones de dólares en este plan de colaboración,⁶ que termina respaldando la guerra del Estado mexicano –ahora llamada– *contra el narcotráfico*.

Una tercera decisión del gobierno mexicano, que sin embargo no ha prosperado en su totalidad, fue la transformación de la legislación en materia penal. En este sentido, impulsó reformas a la Constitución Política a los artículos vinculados con los procesos penales de las personas (artículos 13 al 23), ampliando las facultades de los cuerpos policiales y de investigación, llegando a proponer la legalidad de ciertos actos considerados en la legislación internacional como violatorios a los derechos humanos, como es el caso del *allanamiento de morada* sin autorización previa de un juez. También presentó en 2009 la iniciativa de reforma a la Ley de Seguridad Nacional, la cual penaliza actos tan ambiguos como

6 Iniciativa Mérida (s.f.), Recuperado el 15 de agosto de 2012, de <http://spanish.mexico.usembassy.gov/es/temas-bilaterales/mexico-y-eu-de-un-vistazo/iniciativa-merida.html>

son las “sublevaciones”, las “agresiones a altos funcionarios”, los “actos de extorsión colectiva” y los “hechos que pongan en riesgo la seguridad” de algún lugar. Esta ley no ha sido aprobada hasta el momento aunque el Senado ya la avaló, lo que implica que ha transcurrido la mitad del procedimiento de aprobación.

Si bien el discurso institucional señala que las acciones que ha tomado el gobierno mexicano son contra la delincuencia y el tráfico de drogas, es claro también que se trata de un doble juego mediante el cual se criminalizan la pobreza y la protesta social. El hecho de que sean los movimientos indígenas los principales protagonistas de las luchas contra el neoliberalismo y de que sean los que están trabajando en la construcción de gobiernos autónomos y populares, los convierte en uno de los objetivos principales –aunque no en el único– de la lucha contrainsurgente en México.

Después de la guerra iniciada en 2007 y del Plan Mérida firmado en 2008, la población mexicana quedó atrapada en una espiral de violencia en la que el juego institucional cumple un papel importante. Por un lado, existe una violencia económica sustentada en la aplicación de las políticas neoliberales y del TLCAN, que han aumentado la pobreza y la desigualdad, y que excluyen a la mayoría de la población de las posibilidades de participar formalmente de la economía; y por el otro lado, la violencia que producen las políticas de criminalización de la pobreza y la protesta social mediante el endurecimiento de las normas jurídicas penales, la guerra iniciada en 2007 y la ejecución del Plan Mérida.

Para los pueblos y comunidades indígenas, esta violencia institucional se refuerza con el intento de las grandes corporaciones mineras, de investigación biomédica, de turismo, de infraestructura y creadoras de energía, entre otras, las cuales buscan arrebatarles los territorios y los recursos naturales que poseen, con el apoyo jurídico, político, policial y económico del Estado mexicano. Para los pueblos indígenas y para las clases sociales más empobrecidas del país, el Estado mexicano dejó de aparentar ser el mediador entre los intereses de grupos y clases sociales, y se posicionó como el gran impulsor del neoliberalismo y sus proyectos de infraestructura, que arrebatan el territorio y los recursos naturales para ser mercantilizados por las grandes corporaciones.

La guerra contra el narcotráfico significó la salida formal de los cuerpos del ejército mexicano de sus cuarteles, por lo que han ido ocupando partes importantes del territorio mexicano. Una de las ambigüedades más importantes en esta guerra, es que el enemigo (delincuente, terrorista o narcotraficante), se encuentra dentro del territorio nacional. Esto significa que el Estado mexicano ha iniciado una guerra contra su propia población.

Si bien es cierto que grandes cárteles de la droga se habían instalado en las últimas décadas en México (por lo estratégico de su cercanía con Estados Unidos), también es cierto que estos cárteles lograron crecer por la ausencia del Estado y la aplicación de las políticas neoliberales en el país, lo que generó el aumento de la desigualdad y la exclusión social.

LUCHA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS, NEOLIBERALISMO Y GUERRA

Las condiciones mencionadas hacen que la lucha de los pueblos indígenas, tanto para la defensa de su territorio como para la construcción de la autonomía, sea más difícil por la existencia de la guerra. Se trata de una situación diferente a cuando el gobierno mexicano simulaba procesos democráticos ante el mundo, pues ahora decidió que la vía de control social es a través de la guerra contra los *delincuentes*, *terroristas* o *narcotraficantes*. En estas condiciones se dan las luchas de pueblos como Cherán y Ostula en Michoacán. En el primer caso, grupos de narcotraficantes coludidos con funcionarios públicos de todos los niveles de gobierno y empresarios nacionales y extranjeros, se organizan para destruir cientos de hectáreas de bosques, haciendo negocios con los recursos madereros y asesinando a los defensores de los derechos de las comunidades. En el segundo, grupos empresariales, funcionarios públicos y paramilitares se acompañan en la construcción de proyectos turísticos y de desarrollo urbano, a costa de la destrucción del territorio de la comunidad, arrebatándole su territorio. En ambos casos se asesina a los defensores de los recursos naturales, que generalmente son integrantes de los pueblos. En Mezcala, Jalisco, los gobiernos estatal y federal crean políticas públicas para

despojar al pueblo de su territorio y beneficiar a empresas inmobiliarias. También se despoja a pueblos y comunidades a través de la creación de supuestas zonas de protección ecológica, que después son entregadas a grupos empresariales para su explotación. En Wirikuta, San Luis Potosí, las comunidades se defienden ante la amenaza de ser expulsadas por el gobierno mexicano, para entregar sus tierras a empresas agroindustriales y mineras. En San José del Progreso (Oaxaca), las empresas mineras contratan sicarios que asesinan a los opositores. Estas historias se repiten a lo largo y ancho del país.

Uno de los elementos fundamentales que puede observarse en los procesos de lucha de los pueblos indígenas, es que para defenderse y defender su territorio, han creado *policías comunitarias*, es decir, cuerpos policiales integrados por miembros de la comunidad, para la defensa de los territorios y la seguridad de los habitantes del pueblo. La más emblemática de éstas es la Policía Comunitaria de la Costa Chica y Montaña de Guerrero, en la cual participan ya 65 comunidades de tlapanecos, mixtecos, nahuas y mestizos cubriendo la totalidad de diez municipios; sin embargo, también existen policías comunitarias en Cherán y Ostula (Michoacán) y en Copala (Oaxaca), entre otros pueblos.

Hasta la fecha en que se escribe este capítulo, el gobierno mexicano reconoce que la guerra supera ya los 95 000 muertos; entre ellos se encuentran centenas de luchadores sociales, de defensores de territorios comunales y de defensores de derechos humanos, además de los llamados por el gobierno *daños colaterales*, es decir, personas que estaban por alguna circunstancia cerca de la zona donde se producen actos violentos, y que también pierden la vida. Muchos de los asesinatos contra luchadores sociales se han cometido con el apoyo de policías estatales o de los gobiernos municipales, estatales e incluso federales.

Todo parece indicar que la guerra iniciada por el gobierno mexicano tiene un doble objetivo, por un lado, combate grupos de narcotráfico, pero al mismo tiempo arremete contra los luchadores sociales y contra la protesta social, con la finalidad de continuar profundizando el proyecto neoliberal. En este contexto de guerra, los pueblos y comunidades indígenas, al ser los principales

actores de la lucha contra el neoliberalismo, se han convertido en un blanco fácil. Todas las guerras son guerras sin sentido, pero la que viven los pueblos mexicanos, se ha convertido en una tragedia para la humanidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Ávila, José Luis, 2006, *La era neoliberal*, UNAM- Océano, México.
- Delgado Ramos, Gian Carlo, 2010, *Ecología política de la minería en América Latina*, UNAM, México.
- Embajada de Estados Unidos en México, 2008, *Iniciativa Mérida*, (<http://spanish.mexico.usembassy.gov/es/temas-bilaterales/mexico-y-eu-de-un-vistazo/iniciativa-merida.html>), consultada el 15 de agosto de 2012.
- González Amador, Roberto, 2001, “Acaparada la riqueza minera”, en *La Jornada*, Suplemento especial “Quinientos años de saqueo”, 14 de noviembre, México, (<http://www.jornada.unam.mx/2011/11/14/min-riqueza.html>), consultada el 17 de enero de 2013.
- Gunder-Frank, Andre, 1978, *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*, Siglo XXI, México.
- Fernández Vega, Carlos, 2011, “Duplican magnates mineros el oro extraído en la colonia”, en *La Jornada*, Suplemento especial “Quinientos años de saqueo”, 14 de noviembre, México, (<http://www.jornada.unam.mx/2011/11/14/min-oro.html>), consulta 17 de enero de 2013.
- López Bárcenas, Francisco y Mayra Eslava Galicia, 2011, *El mineral o la vida*, Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas, México.
- Montemayor, Carlos, 2010, *La violencia de Estado en México*, Editorial Debate, México.
- Osorio, Jaime, 2012, “América Latina bajo el fuego de las grandes transformaciones económicas y políticas”, en *Revista Política y Cultura*, núm. 37, UAM Xochimilco, México.

AUTONOMÍA, RESISTENCIA Y GUERRA EN MÉXICO: UN DIAGNÓSTICO DEL ZAPATISMO

*Guiomar Rovira Sancho**

Hablar de guerra en México ya no tiene que ver con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) ni con el irresuelto conflicto de Chiapas. Una violencia inconcebible sacude al país desde que el presidente Felipe Calderón, del conservador PAN, lanzara una guerra contra el crimen organizado y el narcotráfico con el objetivo de legitimarse tras acceder al poder por un proceso electoral impugnado. La cifra de muertos llega a los cien mil.

El EZLN alcanza los 18 años de su alzamiento todavía en pie de lucha, aunque sin usar las armas, respetando la ley para el diálogo –interrumpido desde 1997–, dedicado a la organización de la vida cotidiana de más de mil comunidades indígenas en un proceso de autonomía sin precedentes. Mientras este proceso local avanza en las cinco regiones rebeldes de Chiapas, hace mucho que el discurso zapatista parece haber abandonado las plazas públicas y los periódicos a nivel nacional. Y a la vez, la inspiración zapatista ha calado hondo en los movimientos de resistencia actuales desde los Indignados en España hasta las luchas indígenas de América Latina, desde los piqueteros argentinos a los *okupas* de Oakland o Wall Street, desde los medios libres a procesos de autonomía en los que se encuentra y germina el espíritu del zapatismo.

Quizás, para ordenar un diagnóstico, es menester distinguir entre tres aspectos, profundamente imbricados, de lo que es el zapatismo: 1. el EZLN como agrupación político-militar que busca actuar a nivel nacional mexicano con sus aliados y adherentes, manifiesta en los comunicados del subcomandante Marcos; 2. las comunidades indígenas de Chiapas, base de apoyo del EZLN,

* Comunicóloga catalana, profesora-investigadora de la UAM-Xochimilco.

que desarrollan formas innovadoras de autonomía actuada día a día en el espacio de la resistencia local y en el marco hostil de la contrainsurgencia gubernamental implementada a lo largo de los últimos lustros; y 3. el zapatismo concebido como laboratorio de “otredad política” capaz de resonar a nivel global rompiendo las ortodoxias de la izquierda, fuente de inspiración para las luchas reticulares y altermundistas. La salud que guardan estos tres ámbitos de incidencia del zapatismo es desigual.

A nivel nacional, los días en que el EZLN convocaba a sectores muy amplios de mexicanos han dado paso a los múltiples movimientos sociales que sacuden el país de forma más atomizada, sin un referente aglutinador que permita una defensa eficaz frente a la represión cada vez más brutal contra iniciativas de organización de base y dirigentes de movimientos sociales.

Tras las elecciones presidenciales de julio de 2012 y la vuelta del PRI al poder, cabe reflexionar sobre lo que la alternancia del año 2000 (con la llegada a la presidencia de Vicente Fox, del Partido de Acción Nacional) prometía: una transformación democrática, que nunca ocurrió. El primero en saberlo fue el movimiento indígena, movilizadо alrededor de la Marcha Zapatista del Color de la Tierra en 2001, cuando el Congreso aprobó una reforma constitucional que no respetaba los acuerdos firmados en San Andrés entre el EZLN y el gobierno de México, recogidos en la propuesta de ley elaborada por la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa). Legisladores de todos los partidos, incluidos los de la izquierda, fueron acusados de traicionar las demandas del movimiento indígena.

Defraudado por la clase política, el EZLN supo que la presunta democracia no había llegado y se replegó en un proceso de autonomía local en su territorio, al margen de la legalidad reconocida, con la instalación en 2003 de las Juntas de Buen Gobierno y los Caracoles. Sin embargo, es también el momento de inflexión de la alta interactividad que hasta entonces había logrado el EZLN. Una serie de iniciativas acabarían con muchas de sus alianzas. Por ejemplo, Vanden Berghe y Huffschnid (2011:19) señalan: “Las diatribas lanzadas por Marcos en 2002 y 2003 contra el Juez Garzón y el tema de ETA, y en 2006 contra Andrés Manuel López

Obrador (entonces candidato de la izquierda) durante la campaña electoral” implicaron el “desencantamiento del EZLN en una importante parte de la opinión pública”.

Con la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, el ELZN lanzó en 2005 su última propuesta política de alcance nacional. A través de La Otra Campaña (paralela a las campañas electorales de 2006), buscó la articulación de todas las organizaciones y luchas de “abajo y a la izquierda”, a partir del periplo del subcomandante Marcos por gran parte del territorio mexicano. Sin embargo, el éxito de esa empresa fue muy relativo. La represión brutal contra los comuneros de Atenco el 3 y 4 de mayo de 2006 hizo que se suspendiera parte de la campaña, que no logró movilizar más que a algunos sectores de la izquierda y enfrentar a otros, tras un feroz distanciamiento del candidato del PRD en los comicios. Con el acceso al poder del conservador Felipe Calderón por un margen mínimo de votos, se desató en el país un multitudinario movimiento contra el resultado electoral. El zapatismo quedó entonces fuera de cancha.

De esa fecha a 2012, poco ha cambiado respecto a la incidencia del EZLN en el contexto nacional. El silencio que mantuvo el subcomandante Marcos desde 2008 hasta 2011, en que reapareció con algunas cartas –varias de ellas dirigidas al filósofo Luis Villoro–, inquietó a sus seguidores y generó todo tipo de rumores. La ausencia del zapatismo como referente moral a nivel nacional es parte de la tragedia que enfrenta el país y concretamente la izquierda, incapaz de articularse y defenderse en común. La potencia del movimiento de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) en 2006 mostró la fuerza inédita de las protestas sociales en México, que siguen y brotan por todos lados, pero que enfrentan la criminalización, el asesinato y la represión feroz como política de Estado.

LOS MOVIMIENTOS SOCIALES Y LA GUERRA EN MÉXICO

En 2011, la indignación ciudadana cobró fuerza a partir del asesinato el 28 de marzo de Juan Francisco Sicilia, junto a otros seis jóvenes en Cuernavaca, Morelos. Su padre, el poeta Javier Sicilia,

salió a las calles a denunciar el dolor de tantas familias mexicanas y logró arrancar el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad que ha recorrido el país articulando a los familiares de las víctimas, dando nombre a los desaparecidos y asesinados, denunciando y exigiendo el fin de la impunidad.

Javier Sicilia, poeta de fe católica y firme defensor de los zapatistas desde 1994, estuvo repetidas veces en Chiapas acompañando el proceso de paz. Como columnista de la revista *Proceso*, concluía todos sus artículos en los últimos años con la frase: “Además opino que hay que respetar los Acuerdos de San Andrés”. Los zapatistas inmediatamente se solidarizaron con él. El 6 de mayo de 2011, luego de cinco años de no aparecer fuera de sus pueblos, más de 20 000 indígenas bases de apoyo del EZLN irrumpieron en la ciudad de San Cristóbal como parte del Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad.¹ Contra los pronósticos de quienes decretaban la muerte del zapatismo, el EZLN mostró ese día que sigue gozando de buena salud y que los pueblos rebeldes no sólo permanecen sino que se articulan y responden de forma común cuando así lo deciden.

El movimiento de Sicilia arrastró a las calles a cientos de miles de personas en todo el país bajo el lema “Estamos hasta la madre” y recorrió el territorio nacional en dos marchas, una de Cuernavaca a Ciudad Juárez y otra hacia el sur, pasando por Chiapas. Sicilia logró dos encuentros públicos con el gobierno de Felipe Calderón que supusieron un foro para visibilizar la tragedia nacional y un espacio de denuncia para las víctimas y sus familias, negado hasta entonces. Sin embargo, no sólo no cambió la estrategia gubernamental, sino que mientras tenían lugar las conversaciones, continuaban las muertes y desapariciones en las calles, muchas de ellas cometidas por el Ejército y la Marina, supuestamente para defender a la población y enfrentar el crimen. Varios familiares convertidos en activistas por la pérdida de sus hijos han sido asesinados al día de hoy, como es el caso de Nepomuceno Moreno, Maricela Escobedo, Susana Chávez o Norma Andrade (esta última salvó su vida tras recibir cinco tiros).

1 <http://www.movimientoporlapaz.mx>.

También sufrieron muerte violenta e impune los líderes comunitarios nahuas de Ostula, Michoacán, luchadores por la autonomía y en defensa de sus tierras comunales acaparadas por pequeños propietarios ligados al narcotráfico. En septiembre, pocos días después de participar en nuestras III Jornadas Andino Mesoamericanas en la Ciudad de México, el joven nahua Pedro Leyva fue asesinado, sumándose a la lista de 27 comuneros de Ostula ejecutados en los últimos años. En diciembre, cuando participaba en una caravana del Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad, corrió igual suerte el líder comunitario Trinidad de la Cruz Crisóstomo. El terror que vivió esa caravana, que vio como arrancaban de su seno a Don Trino para matarlo, es un ejemplo de lo que está sucediendo con los activistas hoy, incapaces de enfrentar con sus cuerpos y sus razones el poder maligno de las armas y la absoluta impunidad.

La imparable ola de violencia costó, el 25 de agosto de 2011, 52 vidas en el Casino Royale de Monterrey, hecho que puso en evidencia la irregularidad total y la corrupción en los modos de operación de las casas de apuestas. Los escándalos de malversación de fondos de funcionarios han sacudido el año, y el secretario del PRI, Humberto Moreira, ex gobernador de Coahuila, tuvo que renunciar a su cargo por haber provocado una deuda pública de más de 34 millones de pesos.²

El horror que supera cualquier ficción es el sufrimiento de los migrantes que recorren el país desde la frontera sur hasta Estados Unidos, atacados, explotados, violados, despojados de todo por las bandas de pillaje con la connivencia de las autoridades migratorias mexicanas. Las cifras de muertos se disparan. Las fosas comunes se reparten el territorio. Incluso la violencia contra autobuses de pasajeros se ha vuelto habitual; el último caso ocurrió en el norte de Veracruz en diciembre de 2011, con 16 muertos.

Mientras, la represión del Estado contra los movimientos sociales prosigue; dos estudiantes de la Normal Rural de Ayotzinapa que participaban en una protesta en la Autopista del Sol fueron asesinados por policías que acudieron a disolver el bloqueo dis-

2 Aproximadamente 2.6 millones de dólares [*Nota de los editores*].

parando tiros contra la gente inermes. El empleado de una gasolinera cercana sufrió quemaduras y murió pocos días después. Fue el último día de 2011.³ El Centro de Derechos Humanos de la Montaña Tlachinollan, en declaraciones al periódico *La Jornada*, sostuvo que en Guerrero:

[...] las disputas entre los grupos del narcotráfico; la reedición de la guerra sucia con los nuevos patrones de ajusticiamiento y desapariciones forzadas en medio del despliegue excesivo y sin control civil por el Ejército y la Marina, y la inseguridad promovida por las corporaciones policiacas, han provocado el aumento de las violaciones a los derechos humanos.

Los desaparecidos y “levantados” en el país son varios centenares, la cuenta la intentan hacer blogueros con iniciativas ciudadanas como Nuestra Aparente Rendición;⁴ los activistas por los derechos humanos no dan a basto y sufren la violencia. El 7 de diciembre “desaparecieron” dos luchadores de la organización de Campesinos Ecológicos de la Sierra de Petatlán y de Coyuca de Catalán, secuestrados por la policía estatal.

Mientras esto ocurre, las cárceles están repletas y no garantizan la integridad de la vida de los presos, que ahí mismo son asesinados, o que pueden entrar y salir para asesinar. En cambio, hay mujeres encarceladas por abortar en algunos estados de la República. O *twitteros* acusados de terrorismo en Veracruz por “sembrar el pánico” por la red. Como dice un líder indígena: “La justicia es como la serpiente, sólo muerde a quien va descalzo”.

El año 2011 no empezó siendo fácil para el EZLN. Por un lado, varios medios de comunicación atribuyeron a los zapatistas el secuestro del político Diego Fernández de Cevallos, ex candidato presidencial y varias veces senador del PAN. El desmentido no se

3 Muertes de Blake y Juan Francisco Sicilia alteraron panorama político, (31 de diciembre de 2011), recuperado el 15 de septiembre de 2012, de <http://www.jornada.unam.mx/2011/12/31/politica/003n1pol>

4 www.nuestraparenterendicion.com

hizo esperar y no necesitó mayor aclaración. El 24 de enero una mala noticia sacudió a la pastoral indígena chiapaneca: la muerte del que fue el Obispo de San Cristóbal durante más de 30 años, Samuel Ruiz García. Las exequias en su honor en la catedral de la ciudad de Jovel fueron multitudinarias. El EZLN dio a conocer un emotivo comunicado donde se despedía del *Tatik* (padre en tsotsil) y reconocía la labor de su diócesis.

LA AUTONOMÍA ZAPATISTA Y LA CONTRAINSURGENCIA

En este contexto, contra todo pronóstico, hay islas de esperanza que se aferran a la lucha por otro mundo posible. Si alguna merece ser relatada es la hazaña de los pueblos rebeldes de Chiapas. A 18 años del alzamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, los indígenas que sacudieron al mundo en la década de 1990 denunciando lo que venía de la mano del neoliberalismo, resisten.

Muchas cosas han cambiado desde que dijeran ¡Ya basta! en 1994. Adelantados a su tiempo, los indígenas de Chiapas le quitaban la máscara a esa globalización que tras la caída del Muro de Berlín prometía democracia para todos mientras extendía la violencia del dinero, una violencia sin alma, metálica, de armas de alto poder, de visión telescópica, dispuesta a destruir cuerpos y explotar la naturaleza detrás de una máquina perversa: la valoración del valor, el capital financiero, como Horkheimer y Adorno pronosticaban, un mecanismo pseudohumano que toma las decisiones sin reparar en la humanidad.

Los zapatistas decían que el Tratado de Libre Comercio de América del Norte, que entraba en vigor ese 1° de enero de 1994, era un decreto de extinción de los pueblos indios. El espejo de Chiapas hizo ver a mucha gente que si se sigue por la misma senda, todos estamos en vías de extinción. El zapatismo, como símbolo de la lucha contra la exclusión global, impulsó un ciclo de acción colectiva transnacional que fue más allá de Chiapas: el altermundismo, las redes contra la globalización capitalista y sus instituciones mundiales. Ésa es la tercera dimensión del zapatismo, la que va más allá de las fronteras, que se mantiene como inspiración y que goza de cabal salud. Los movimientos horizontales

como los Indignados o como los Okupas de Wall Street encarnan el espíritu del zapatismo, la búsqueda de una política de nuevo tipo que no aspira a tomar el poder sino a construir el poder colectivo de forma horizontal, asamblearia, autónoma, prefigurativa, con capacidad de contagio y de actuar como red.

En lo inmediato, la tragedia anunciada por el EZLN en 1994 se comprueba cada día con pasmo: transgénicos que acaban con el maíz, el frijol, el aguacate; mineras que se reparten el territorio del país y convierten el agua en cianuro; maquilas que juegan con la vida de las mujeres pobres; proyectos turísticos que arrasan con los lugares sagrados; petroleras que ensucian el mar; empresas que expolían territorios sagrados de los pueblos indios; privatización del aire, el agua, la tierra, la energía; medios de comunicación que mienten y oprimen; la boyante industria de las armas que atraviesa fronteras sin ningún control; guerras de dinero legal y criminalidad sin ley pero con dinero. La vida es lo único que no vale nada.

Por eso, hoy hay que celebrar que en la Selva Lacandona, los Altos y el Norte de Chiapas continúa y sobrevive un proyecto distinto: la autonomía zapatista, basada en la capacidad de autogestión de los pueblos, hasta ahora explotados y expoliados por el Estado, los intermediarios, los caciques armados, las instituciones paternalistas y usurpadoras de la capacidad de acción de los pueblos, los partidos políticos, los intereses de todo tipo. Y hoy, tal como lo expresa la Red Contra la Represión: “mientras gastan miles de millones de pesos en una guerra supuestamente contra la inseguridad, son los territorios zapatistas las zonas más seguras del país y las que salen de la miseria en que están hundidas las comunidades y pueblos indios”.⁵

La autonomía zapatista, agrupada en cinco zonas o Caracoles, se construye no sin dificultades en las más de mil comunidades rebeldes. Gestionar los asuntos de los pueblos, resolver problemas internos, proporcionar nuevas formas de educación, promover acceso a la salud y fomentar la participación, es parte de la labor

5 Informes de las Brigadas de Observación. Red contra la Represión y por la Solidaridad, octubre de 2011. CGT. <http://www.cgitchiapas.org/noticias/informes-brigadas-observacion-y-apoyo-san-patricio>.

de las Juntas de Buen Gobierno. Cabe destacar la experiencia de la educación autónoma. Tras sufrir una educación pública absolutamente deficiente, basada en maestros externos que muchas veces no conocen la realidad local ni la lengua, inconstantes, con programas hechos para contextos urbanos, ahora los zapatistas, con la formación de varios centenares de promotores de educación elegidos por los mismos pueblos, están garantizando que sus niños y niñas aprendan aquello imprescindible para pensar por sí mismos, conocer su entorno y su cultura, y hacer valer sus derechos. Como señala la tesis doctoral de Baronnet (2009: 13), estos proyectos “se oponen abiertamente a la política educativa indigenista centralizada e integracionista (del Estado) que hoy tiene un discurso interculturalista”.

Para los pueblos zapatistas, ejercer su autodeterminación en este campo supone beneficiarse de una “educación verdadera”; como indica Baronnet (2009: 11): “muchos de los padres y abuelos, muchas veces analfabetos, se muestran generalmente entusiasmados en torno a los planteamientos de la educación autónoma, porque representan, a sus ojos, la posibilidad de revitalizar la lengua y la cultura popular”. Las decisiones sobre la escuela se toman en asambleas comunitarias que permiten la participación y el ajuste de los tiempos escolares al calendario agrícola.

Tan sólo en el Caracol de la Realidad, la reportera Gloria Muñoz documentaba en 2006 unas 52 nuevas escuelas para 125 comunidades de cuatro municipios. Sin embargo, la educación autónoma no solamente ocurre en construcciones dedicadas a tal fin: “Un techo de nylon, una casita particular o la sombra de un árbol sirven como cobijo para que niños y promotores no interrumpen el proceso”.⁶ Según datos de 2011, en este Caracol se

6 Esta reportera obtuvo los siguientes datos: “se han formado 363 promotores de educación, jóvenes hombres y mujeres que reciben una capacitación para dar clases en sus pueblos. De todos ellos únicamente están trabajando 147, de los cuales 131 son hombres y únicamente 16 mujeres. Un total nada despreciable de 1 726 alumnos zapatistas reciben clases autónomas. Y aquí es notable el equilibrio entre niños y niñas: 884 niños y 842 niñas. Las siguientes generaciones, sin duda, serán diferentes”.

está formando ya la sexta generación de promotores de educación, quienes brindan un servicio que no es retribuido con dinero.

De acuerdo a Baronnet (2009: 10-11):

En la zona “Selva Tseltal”, ningún niño o niña de familias bases zapatistas está hoy inscrito como alumno de una escuela “oficial”, es decir, de nivel federal o estatal, independientemente de ser una modalidad monolingüe o no. En los territorios del Caracol *Resistencia hacia un Nuevo Amanecer* con sede en el ejido de La Garrucha, los cuatro Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ) –Ricardo Flores Magón, Francisco Gómez, San Manuel y Francisco Villa– cuentan en 2007 con más de un centenar de escuelas zapatistas en funcionamiento y alrededor de 200 promotores en servicio y formación. Son en su mayoría jóvenes tseltales, y también ch’oles, tsotsiles y tojolabales.

A partir de agosto de 2010, la Comandancia Zapatista llamó a construir escuelas autónomas en todas las comunidades de los Caracoles. Sin embargo, la iniciativa ha encontrado desde entonces a la fecha la abierta agresión de grupos contrarios, como la ORCAO en los ejidos Tierra Madre, Patria Nueva y Peña Limonar del Caracol de Morelia. En la comunidad San Marcos Avilés, en el municipio oficial de Chilón, en septiembre de 2010 se iniciaron las agresiones contra las familias zapatistas del lugar que habían construido el aula para llevar a sus hijos a una escuela autónoma. La violencia obligó al desplazamiento de 170 personas que al regresar a su comunidad, un mes después, encontraron sus viviendas saqueadas. De acuerdo al informe de la Brigada de Observación de septiembre de 2011, también sufrieron agresiones, robos y destrucción de escuelas los zapatistas de Tentic, Tenejapa y Cruztón, del Caracol de Oventic. Se trata, en la mayoría de los casos, de comunidades divididas donde los zapatistas son pocos pero intentan construir sus propias escuelas y el resto de la población no acepta esta autoexclusión de la vida comunitaria general.

El Sistema de Educación Rebelde Autónomo Zapatista abrió en Oventic un Centro de Lenguas Tsotsil y Español, en el que se

ofrecen clases de castellano y tsotsil para foráneos, con el objetivo de fomentar el intercambio de experiencias y recabar fondos para apoyar la primera escuela secundaria rebelde, sita en este Caracol.

También la autonomía zapatista representa un hito en el tema de acceso a la salud, que antes de la rebelión zapatista era inexistente en los territorios más aislados de Chiapas. La formación de promotores de salud, iniciada en territorio rebelde desde 1995, busca atender a la población independientemente de su afiliación política y ha logrado ya que las enfermedades curables no lleven a la muerte a muchos de los campesinos de la zona. En el recuento de Muñoz de 2006, el Caracol de La Realidad cuenta con un hospital, tres clínicas y 98 casas de salud comunitarias atendidas por un total de 127 promotores de salud, además de parteras y *hueseros*,⁷ muchos de los cuales recuperan el conocimiento sobre plantas medicinales. La Brigada de Observación de 2011 constató que además cuentan con “un laboratorio de análisis clínico, urgencias, enfermería, ultrasonido, consultorio dental, una ambulancia y este año con el laboratorio de prótesis dental”.

En algunos municipios han emprendido acciones de impartición de justicia para la resolución de conflictos leves sin tener que recurrir a las instancias del Estado, que usualmente criminalizan a los pobres y no solucionan las necesidades de los campesinos y sus familias. Otro ejemplo de autogestión es la de los pueblos de las cañadas de Ocosingo al crear la Sociedad Cooperativa de Transporte Maya Stonil Naj, para contar con un servicio de transporte propio. Según la Brigada de Observación (2011), se ha creado el Banco Autónomo de las Mujeres Autoridades Zapatistas, que concede préstamos para cooperativas de mujeres y que es administrado por aquellas que ejercen como autoridades. Ya en enero de 2008 se había creado el Banco Popular Autónomo Zapatista para apoyar al tratamiento en casos de enfermedad.

Cada zona, cada caracol, cada municipio y cada comunidad, tiene sus logros y su singularidad en este proceso de autogobierno.

7 Así se denomina a quienes tradicionalmente acomodan fracturas y problemas de huesos.

Sin embargo, la lucha diaria de los pueblos en situación de hostigamiento y presión contrainsurgente no es tarea fácil:

[...] son 16 años [hoy diríamos 19] de resistir con sus propios medios, escasos, y con sus propias fuerzas. Soportando el peso de la presencia de las tropas federales en todo su territorio y el incremento de la prostitución y el alcoholismo que acompaña la militarización; el hostigamiento de los grupos paramilitares; de organizaciones sociales como la Organización para la Defensa de los Derechos de Indígenas y Campesinos (OPDDIC), ahora pantalla del grupo paramilitar MIRA, y las «políticas sociales» de «combate a la pobreza» que llevan a cabo los gobiernos federal, estatal y municipal (Morquecho, 2011).

EL PROBLEMA DE LA TIERRA

En Chiapas, el aumento demográfico y la falta de parcelas hace que muchos jóvenes migren a las ciudades y a Estados Unidos,⁸ algunos optan por ingresar a las filas del ejército, a los grupos paramilitares o por ponerse al servicio retribuido y armado por las bandas de narcotraficantes (Olivera, 2009). A su vez, el empobrecimiento de las superficies cultivables obliga a los campesinos a depender de agroquímicos y fertilizantes. A partir de la Reforma de 1992 al Artículo 27 de la Constitución mexicana, las tierras comunales y ejidales pueden venderse. Las consecuencias de esta modificación de la ley que llevó al alzamiento zapatista han permitido la expoliación del único bien de algunos pueblos indios, por la misma necesidad y pobreza. La privatización avanza a través de programas como el Fondo de Apoyo para Núcleos Agrarios sin Regularizar (FANAR), promovido por el gobierno. Cada vez son mayores las dificultades de las familias indígenas para sostener la autosuficiencia alimentaria.

La falta de papeles y de títulos de propiedad ha dado lugar a conflictos y batallas por regularizar la tierra. En la Zona Norte,

8 Véase el artículo de Alejandra Aquino en este volumen [*Nota de los editores*].

en Tila, los ejidatarios siguen una ardua lucha que este año los ha llevado a acudir a la Suprema Corte de Justicia de la Nación para recuperar 130 hectáreas de su propio territorio.

En 2011, los zapatistas enfrentaron la defensa de los predios que “recuperaron” en los primeros años del levantamiento armado: fincas y propiedades ganaderas de terratenientes que los campesinos, antes peones, ocuparon y donde se han construido nuevos centros de población rebeldes. El hostigamiento mayor viene de la voluntad de usurpación de grupos contrarios y de paramilitares. Al ser tierras comunales zapatistas, si una familia deja la organización pierde su derecho a la tierra. Por ejemplo, en la comunidad Che Guevara, del Caracol de La Realidad, algunos campesinos ex zapatistas empezaron a organizarse para recuperar las hectáreas que les tocaban antes de abandonar la lucha y amenazaron a las familias pertenecientes al EZLN que ya se habían asentado ahí. Otro tipo de problemas ocurren cuando los zapatistas son minoría en una comunidad y otros indígenas codician su espacio, a veces atizados por los intereses contrainsurgentes de algunas autoridades. Es el caso de las agresiones que sufren en Monte Redondo, Frontera Comalapa, las seis familias zapatistas. O la comunidad Las Mercedes, en Tenejapa, donde las tres familias zapatistas sacaron a sus hijos de la escuela para formarlos en el modelo autónomo y desde entonces han sufrido amenazas de desalojo y de expropiación de sus tierras, incluso una multa por no ejercer un cargo comunitario en educación. En Cruztón, San Juan Cancuc, después del mandato de la Comandancia de crear su propia educación autónoma, las trece familias zapatistas han visto cortado su acceso a la luz y al agua potable, se les prohíbe entrar y salir de la comunidad o comprar en las tiendas locales regentadas por otros grupos no zapatistas. En agosto de 2011, en la comunidad Patria Nueva, cerca de Morelia, miembros de la ORCAO ocuparon la casa de los observadores internacionales para destruirla posteriormente. Como reporta la Brigada de Observación, mujeres no zapatistas estaban disputando ese espacio para crear su propia casa de mujeres. También en el ejido Tierra Madre, miembros de la Organización Regional de Cafecultores de Ocosingo (ORCAO) disputan los espacios que intentan construir las familias zapatistas.

En 2011, ocurrió el caso de mayor gravedad, cuando la comunidad de San Patricio (municipio de Sabanilla, Zona Norte), fue sitiada durante tres semanas, entre septiembre y octubre, por más de cien personas de comunidades vecinas en disputa por sus tierras. El gobernador del estado solucionó el problema concediéndole al grupo invasor varias hectáreas en otro municipio y apareciendo mediáticamente como el gran concertador. Según las organizaciones civiles, “las autoridades han recompensado su acción violenta y claramente contrainsurgente”.⁹

De acuerdo a un informe de Las Abejas de Acteal de octubre de 2011:

[...] la situación de hostigamiento en estas comunidades, especialmente en San Patricio nos recuerda la que vivíamos en Chenalhó las semanas previas a la masacre de Acteal: gente secuestrada en sus propias comunidades, que muchas veces ni siquiera puede comer; robo y quema de cosechas y de animales domésticos; disparos constantes para intimidar. Y todo eso lo hacen los paramilitares, igual que en Chenalhó, bajo la mirada cómplice de la policía y de las autoridades (SIPAZ, 2011).

La indefensión que sufren estos indígenas hasta el día de hoy forma parte, de acuerdo al Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas (CDHFBC, también denominado Frayba), de la disputa por los territorios indígenas del Proyecto Mesoamérica (antes Plan Puebla Panamá). En su informe de julio de 2011 titulado “Late la tierra en las veredas de la resistencia”, el Frayba denuncia cómo para implementar este plan capitalista “necesitan controlar el territorio, siendo una de sus principales estrategias generar confrontación al interior de las comunidades”. Familias base de apoyo del EZLN han sufrido el corte de suministro de agua y luz por estar en resistencia y negarse a pagar estos servicios.

La política seguida por el gobernador Juan Sabines Guerrero ha sido la “administración de conflictos sociales” (de acuerdo al infor-

9 Comunicado del Centro de Derechos de la Mujer en Chiapas, 21 de octubre de 2011.

me citado), es decir: intervenciones del Estado para supuestamente controlar la situación y restablecer la paz. Mientras el cerco mediático pende sobre las comunidades zapatistas y las sume en el olvido, el gobierno del estado ha dilapidado gran parte de su presupuesto en publicidad y promoción a todo nivel en los medios nacionales.

Una de las iniciativas más sonadas y retratadas de su administración ha sido la construcción de “Ciudades Rurales Sustentables”, como la de Santiago el Pinar, una comunidad de los Altos de elevado nivel de marginación, a la que el gobierno construyó una “ciudad” para “vivir mejor”. Tal como señala Xuno López, tsotsil de Tenejapa, la desilusión que tuvieron estos campesinos ha sido enorme, perdieron su tierra y sus casas por aceptar “el concepto de pobreza del sistema”. El despojo territorial y de abandono de las formas de vida ancestrales es la peor de las pobreza. Pero no hay posibilidad de queja. En mayo de 2011, ocho pobladores de la nueva Ciudad Rural Nuevo Juan de Grijalva fueron encarcelados tras manifestarse exigiendo el cumplimiento de los compromisos que el gobierno asumió cuando en 2007 se desbordó el río Grijalva.

En su campaña de promoción personal, Sabines Guerrero entregó en marzo de 2011 los primeros pagos a comuneros de la Selva Lacandona como parte del programa REDD+México, que en el fondo implica una pérdida de decisión sobre el uso de la tierra por las comunidades.¹⁰ Mientras tanto, en la biósfera Montes Azules se saquea la flora y la fauna y se permite la explotación de madera sin posibilidad de control por parte de los indígenas que habitan en la zona. Las concesiones a las grandes empresas mineras, principalmente canadienses, están empezando a devastar amplias franjas del territorio, no sin encontrar una oposición cada vez más organizada. En la zona Selva Fronteriza, crece con fuerza el Comité Regional para la Promoción y la Defensa, movimiento originado en 2008 para luchar contra la explotación minera de la sierra de Chicomuselo, que cuenta ya con catorce concesiones a empresas canadienses.

10 Para más información ver: Ribeiro, Silvia, “REDD, satélites y biopiratería”, *La Jornada*, 7 de mayo de 2010. <http://www.jornada.unam.mx/2011/05/07/index.php?section=opinion&article=027a1eco>.

Los proyectos turísticos y ecoturísticos también acosan a los pueblos de Chiapas, promovidos y financiados por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). En octubre de 2011, en San Cristóbal se celebró la VIII Cumbre Internacional del Turismo de Aventura, inaugurada por Felipe Calderón y por el gobernador del estado, que contó con la presencia de 650 operadores turísticos de 54 países. Sin embargo, esta solución para generar trabajo y atraer recursos a veces no es bien recibida por las comunidades indígenas. La organización Otros Mundos Chiapas invita a reflexionar:

[...] el turismo tiene muchas afectaciones: [...] afecta a las culturas locales que se les exige ponerse al servicio del turismo, afecta por el gasto de millones de pesos en publicidad que podrían destinarse a escuelas y hospitales; afecta por la represión y militarización en contra de las comunidades que no quieren estas actividades y que luchan por defender su tierra y su territorio y que buscan alternativas reales de sobrevivencia.¹¹

Para el Centro de Estudios Superiores de Centroamérica (CES-MECA), se trata de “una clara muestra de un colonialismo moderno y de aventura”:

Veladamente, se pretende hacer creer que las injusticias y las desigualdades sociales que padecen las comunidades emergen del “autoaislamiento” que ellas mismas se imponen y que este tipo de actividades económicas se impulsan para combatir supuestamente la desigualdad y la pobreza, pero extrañamente se deja de tomar en cuenta la opinión y los derechos de los protagonistas principales, como los pueblos originarios de la zona.¹²

11 Comunicado de Otros Mundos: <http://www.otrosmundoschiapas.org/index.php/resistencias/69-resistencias/1084-comunicado-de-otros-mundos-ac-sobre-la-cumbre-mundial-de-turismo-de-aventura.html>.

12 Declaración, 20 de octubre de 2011 (http://www.cosmopolitik.com/articulos/Revista_3/ARTICULOS/pronunciamiento.pdf)

Así vemos los conflictos ocurridos en Agua Azul en 2011, donde la comunidad zapatista de Bolom Ajaw se enfrentó con integrantes de la OPDDIC –grupo considerado paramilitar– en disputa por las cascadas situadas junto a las tierras recuperadas por el EZLN en 1994, de gran interés para la explotación turística.

La tensión e inconformidad por parte de la caseta de acceso a Agua Azul en San Sebastián Bachajón, llevó a un enfrentamiento entre simpatizantes zapatistas y grupos de priístas el 2 de febrero de 2011, que acabó con un muerto y 117 detenidos, cinco de los cuales permanecieron en la cárcel casi seis meses.

En la Laguna Miramar, Biósfera de Montes Azules, está por comenzar un macro-complejo hotelero que acabaron aceptando las familias del ejido Emiliano Zapata, no sin sufrir divisiones y un ultimátum de la empresa explotadora. Cabe recordar que en 2008, ejidatarios que habían tomado las ruinas arqueológicas mayas de Chincultik, cercanas a Comitán, para administrarlas desde la comunidad, fueron reprimidos por la policía, que mató a seis personas e hirió a otras 17.

LA DEFENSA DE LOS DERECHOS HUMANOS

México se ha convertido en uno de los países más peligrosos del mundo para los defensores de los derechos humanos y los periodistas. En octubre de este año tuvo lugar el “Foro por la defensa de los defensores de derechos humanos” en Tonalá, Chiapas, donde se denunciaron las amenazas de muerte sufridas por defensores como Margarita Martínez y Adolfo Guzmán; además de las agresiones a los intermediarios de las comunidades rebeldes –como el párroco de Chicomuselo– o a las ONG, como demuestra el encarcelamiento del director del Centro de Derechos Humanos Digna Ochoa de la ciudad de Tonalá, Nataniel Hernández, acusado de “ataques a las vías de comunicación” tras participar como observador durante un bloqueo de carretera en apoyo a los presos de Bachajón.

La persecución de periodistas no es excepción: Isáin Mandujano y Ángeles Mariscal, de la revista *Proceso* y del diario *La Jornada*, respectivamente, denunciaron una campaña de calumnias en su contra. El italiano Gianni Proietti, asentado en Chiapas desde

hace 18 años, periodista y profesor en la universidad local, fue deportado a su país el 15 de abril por parte del Instituto Nacional de Migración sin más explicación que no contar con una visa especial para el trabajo que desempeñaba.

El 12 de agosto de 2010, un año después de que la Suprema Corte de Justicia de la Nación determinara que hubo errores en el proceso de los 26 sentenciados por la masacre de Acteal, 20 de ellos salieron libres. La indignación por la falta de justicia ha sacudido a los deudos de las víctimas y a toda la comunidad, así como a las organizaciones civiles que les han dado acompañamiento. Mientras, en 2011, en Estados Unidos ha aparecido una demanda contra el ex presidente Ernesto Zedillo acusado de forma anónima de tener responsabilidad en este crimen de *lesa humanidad* ocurrido en 1997, cuando 45 personas fueron asesinadas. El gobierno actual se ha apresurado a pedir su inmunidad.

La fabricación de “presuntos culpables”, la tortura y las vulneraciones a los derechos humanos son práctica recurrente en Chiapas. Los presos indígenas han protagonizado muchas batallas. El 29 de septiembre de 2011, once de ellos se pusieron en huelga de hambre denunciando maltrato e injusta reclusión, aseguraron que nunca tuvieron derecho a la defensa, ni traducción a sus lenguas maternas. Dos salieron en libertad el 14 de octubre y otros dos el 15 de noviembre.

El profesor Alberto Patishtán Gómez, tsotsil de El Bosque, acusado desde 2000 del homicidio de seis policías en una emboscada, encabezó el movimiento de presos pero, a pesar de sus condiciones de salud, no consiguió la libertad. Como portavoz del grupo “La Voz del Amate” ya había hecho en 2008 una huelga de hambre de 41 días, logrando la liberación de muchos de sus compañeros. Como represalia, el 29 de septiembre de 2011 fue trasladado de forma forzosa a la cárcel de Guasave, Sinaloa, ubicada a 2 000 kilómetros de Chiapas. El profesor Patishtán recibió en 2010 de manos del obispo Samuel Ruiz el reconocimiento Jcanam Lum, por su lucha por los derechos humanos en la cárcel.¹³

13 Alberto Patishtán alcanzó la libertad el 31 de octubre de 2013, tras trece años de prisión, apoyado por una amplia campaña de solidaridad que de-

UN PROCESO QUE SIGUE: LAS MUJERES

Los procesos de autonomía de las bases de apoyo del EZLN han implicado una politización de la vida cotidiana en las comunidades indígenas de Chiapas (Mora, 2008) que implica la capacidad de actuar y decidir de las mujeres y hombres sobre los asuntos comunes. Podemos concluir que se trata de la práctica de la autogestión y de cuestionamiento del *colonialismo del Estado*. La participación de las mujeres dentro de la estructura del EZLN y de las Juntas de Buen Gobierno, a pesar de no ser paritaria, ha puesto en evidencia cómo la tradición pone límites a la voluntad emancipatoria de las mujeres más jóvenes. Como señala Mágina Millán sobre un pueblo tojolabal:

El proceso neozapatista desata una tensión en el interior de esta comunidad: por un lado, el reconocimiento de que los derechos de las mujeres son parte constitutiva de las demandas del movimiento, en la búsqueda de una sociedad más justa y democrática. Al mismo tiempo, este reconocimiento presenta cierto grado de contradicción con la *doxa* o sentido común instituido (Millán, 2010: 240).

Uno de los problemas más graves de desigualdad de género tiene que ver con la propiedad de la tierra. De acuerdo al informe del Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, a pesar de que la reforma agraria de 1971 otorgó acceso a la tierra a las mujeres, en 1992 se anuló la obligación de asignarles parcelas, dejándola a merced de la decisión de las asambleas comunitarias y ejidales. La imposibilidad de sostenerse por sí mismas de las campesinas viudas o solteras implica una subordinación tradicionalmente aceptada que se manifiesta en el despojo, como en el caso de Lucía Martínez Huet, en el municipio de Huixtán, quien al morir su marido vio que su cuñado se apoderaba de su terreno el 25 de octubre de 2010 (CDHFBC, 2011: 20-21). Éste es hoy en día

nunció sistemáticamente las violaciones cometidas contra él durante la detención y a lo largo de su prolongada reclusión [Nota de los editores].

uno de los ejes prioritarios de trabajo del Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas.

A su vez, la contrainsurgencia hoy llega en forma de proyectos y apoyos oficiales, como ocurre con el Programa Oportunidades, un dinero que se entrega a las mujeres que cumplan con determinados lineamientos como madres de familia. Mariana Mora (2008: 332) señala que existe una interrelación entre la militarización y los programas dirigidos a los indígenas: “lógicas de gobernabilidad neoliberal se articulan a los mecanismos de una guerra de baja intensidad de tal manera que la población local vive sus efectos como parte de un mismo continuo. Ello es particularmente evidente desde el eje de género racializado”. Esta antropóloga muestra que Oportunidades y los mecanismos de la guerra de baja intensidad se dirigen al cuerpo de la mujer indígena y a las tareas domésticas bajo su control.

Las derramas de dinero del Estado asistencialista son rechazadas por los indígenas zapatistas, pero ponen en peligro su proyecto, pues se ceban en la necesidad y las carencias de la población. En el Encuentro Tejiendo Resistencia y Autonomía frente a la Contrainsurgencia y la Dependencia, que se realizó en Acteal el 21 de diciembre de 2010, se reflexionó sobre cómo y por qué el gobierno quiere imponer a los pueblos políticas públicas y proyectos de “desarrollo” específicos. Este testimonio recogido por el informe del CDHFBC (2011) arroja claridad:

Con su estrategia contrainsurgente y de represión y de apoyos, el gobierno nos quiere volver dependientes, como que nos quiere hacer pensar que no somos capaces de vivir trabajando con nuestras propias manos. Nos quiere acostumar a ser mantenidos, le quita a la gente el gusto y el ánimo de trabajar. Quiere que nuestra tortilla no sea el fruto de nuestro trabajo y de la madre tierra, sino que sea su regalo transgénico y que sólo al gobierno agradezcamos y respetemos.

Se puede decir que mientras el zapatismo en sus iniciativas nacionales ha perdido filo, prosigue en la construcción de la auto-

mía local, sacudido por la militarización y la paramilitarización, el desgaste de sus bases en la difícil resistencia y la oferta gubernamental de asistencialismo, la lucha por la tierra y los intentos de usurpación, la violencia y la impunidad. Como señala Mercedes Olivera,¹⁴ en Chiapas el proyecto rebelde enfrenta cuatro guerras: la guerra del hambre que acosa a las familias indígenas; la guerra armada que conlleva a la militarización y la paramilitarización del territorio, tanto contra el EZLN como ahora contra el narco; la guerra enmascarada del *desarrollismo contrainsurgente*, a través de programas como Oportunidades, el fomento del turismo, la minería y las empresas transnacionales; y la *guerra roja*: el crimen organizado, el narcotráfico, las redes de prostitución y pederastia, el tráfico de personas, armas, sustancias y órganos, del capitalismo globalizado.

La información de este artículo corresponde en su gran mayoría a un balance de 2011, pero los principales rasgos de la agresión contrainsurgente continuaron. Durante el año electoral 2012, el EZLN permaneció al margen de la política nacional, quizás para evitar el fracaso de su intervención seis años antes. En mayo de 2012, el movimiento en red #Yosoy132 irrumpió en las principales ciudades del país abogando por la democratización de los medios de comunicación y contra el retorno del PRI. Una nueva ola de acción colectiva tomaba las redes y las ciudades sin reconocer herencia alguna del zapatismo, que había sido el referente de las luchas estudiantiles desde mediados de la década de 1990 hasta inicios de siglo.

Los zapatistas parecían fuera de escena. Pero el 21 de diciembre, coincidiendo con el 13° Baktún maya, más de 40 000 bases de apoyo zapatistas marcharon en cinco municipios de Chiapas en completo silencio: “¿Escucharon? Es el sonido de su mundo derrumbándose. Es el del nuestro resurgiendo”, explicaba el comunicado rebelde. En 2013, el EZLN tomó una nueva iniciativa civil, tras desaparecer La Otra Campaña y llamar a conformar La Sexta: invitar a un grupo de gente a visitar las comunidades y a aprender de ellas en la *Escuelita Zapatista*, con tal éxito que después de la primera experiencia, se realizaron dos ediciones más a fines de 2013 e inicios de 2014. Con esta nueva apertura, ahora totalmente diri-

14 Véase texto de Mercedes Olivera en este volumen.

gida a mostrar la vida cotidiana y la construcción de la autonomía, los pueblos rebeldes lograron volver a tocar los corazones de la sociedad civil, a articular vínculos con las nuevas generaciones de jóvenes crecidos al calor del #Yosoy132 y tejer redes de resistencia y complicidad con grupos e individuos del país y del extranjero.

El 2 de mayo de 2014, en la emblemática comunidad de La Realidad, bastión del EZLN durante muchos años, el zapatista Galeano fue asesinado por un grupo de pobladores azuzados por intereses contrainsurgentes. Durante el homenaje luctuoso que se le rindió, el subcomandante Marcos anunció su propia muerte en un juego de espejos que concluyó con su nacimiento con otro nombre: Galeano. Así, el líder del EZLN abandona su alias —que recuerda a un compañero caído de las Fuerzas de Liberación Nacional—, adoptando el de un luchador zapatista de La Realidad, Chiapas.

BIBLIOGRAFÍA

- Baronnet, Bruno, 2009, *Autonomía y educación indígena: Las escuelas zapatistas de las cañadas de la Selva Lacandona de Chiapas*, tesis doctoral en Ciencia Social, Colegio de México-Université Sorbonne Nouvelle, México.
- Brigadas de Observación, 2011, *Informes Brigadas de Observación y Apoyo a San Patricio. Informes de octubre y noviembre*, Red contra la Represión y por la Solidaridad, CGT, Madrid, (<http://www.cgtchiapas.org/noticias/informes-brigadas-observacion-y-apoyo-san-patricio>), consultada el 18 de enero de 2013.
- Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, 2011, *Late la tierra en las veredas de la resistencia. Una mirada a las experiencias de lucha de los pueblos de Chiapas en la defensa de sus derechos*, San Cristóbal de las Casas, México.
- Millán, Mágina, 2010, “Nuevos espejos, nuevas actoras”, en Hernández, Rosalva Aída (ed.): *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, CIESAS- UNAM, México.
- Mora, Mariana, 2008, “El mandar obedeciendo y la politización de la vida cotidiana” en *Decolonizing Politics: zapatista indige-*

- nous autonomy in an era of neoliberal governance and low intensity warfare*, tesis de doctorado, Universidad de Austin, Texas.
- Morquecho, Gaspar, 2009/11, “Deshonra militar, militarismo y contrainsurgencia” (primera parte); “La guerrilla zapatista a contracorriente” (segunda parte), y “Un horizonte complicado” (tercera parte), en *Revista Contralínea*, (<http://contralinea.info/archivo-revista/index.php/author/gaspar/>), consultada el 18 de enero de 2013.
- Muñoz Ramírez, Gloria, 2006, “A tres años de los Caracoles Zapatistas”, en *Ojarasca*, núm. 112, *La Jornada*, México.
- Olivera, Mercedes, 2009, “Las organizaciones de mujeres de Chiapas: mosaico de luces y esperanzas” en Jodie Lea Martire (coord.), *Las luchas por los derechos de las mujeres en Chiapas: un directorio de organizaciones sociales que trabajan a favor de las chiapanecas*, Red Internacional de Mujeres, San Cristóbal de las Casas, México.
- Servicio Internacional por la Paz, 2011, *Informe SIPAZ*, Vol. XVI, N° I, N° II, N° III y N° IV, correspondientes a los trimestres del año, (http://www.sipaz.org/fini_esp.htm), consultada el 18 de enero de 2013.
- Vanden Berghe, Kristine; Anne Huffschmid; Rubin Lcere (eds.), 2011, *El EZLN y sus intérpretes. Resonancias del zapatismo en la academia y en la literatura*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México.

MIGRACIÓN Y PUEBLOS INDÍGENAS EN LAS CIUDADES

LOS RETOS DEL MOVIMIENTO ZAPATISTA ANTE LA MIGRACIÓN DE SUS JÓVENES A ESTADOS UNIDOS

*Alejandra Aquino Moreschi**

Hacia finales de la década de 1990 la emigración a Estados Unidos irrumpió definitivamente en la vida cotidiana de diversos municipios indígenas de Chiapas, entre ellos, algunos en los que existen diferentes procesos organizativos y de autogobierno sustentados en el ejercicio del derecho a la autonomía y la libre determinación, tales como los municipios zapatistas. A partir de ese momento, la migración a Estados Unidos se convirtió para muchos jóvenes en un nuevo proyecto económico y de vida, el cual está produciendo nuevas subjetividades, valores y horizontes entre la juventud indígena zapatista.

Nuestro objetivo central es analizar cómo algunos jóvenes bases de apoyo zapatistas del Municipio Autónomo de San Pedro de Michoacán (municipio oficial de Las Margaritas), Chiapas, se convierten en migrantes internacionales y se incorporan por primera vez en su vida a circuitos globales de trabajo bajo un régimen capitalista de “acumulación flexible” (Harvey, 2000) enfrentando formas de explotación, precariedad y racismo que les eran desconocidas.

La migración de los jóvenes zapatistas puede interpretarse como el paso de una etapa, en la que la organización y la lucha representaron un proyecto político y de vida para toda una generación de campesinos (aquellos que se levantaron en armas), a otra etapa, en la que estas luchas pierden centralidad entre algunos jóvenes, para quienes lo que hoy tiene sentido es la migración. Es decir, muchos de estos jóvenes dejaron de creer en que la acción colectiva contestataria fuera el mejor camino para obtener sus reivindicaciones y satisfacer sus necesidades económicas y subjetivas, tal y como lo pensaron sus padres. Dado el contexto económico y

* Antropóloga mexicana, investigadora del CIESAS-Pacífico Sur.

político, para ellos la migración internacional es el único proyecto en el horizonte que les permitiría “mejorar”, “salir adelante”, “sobresalir” o “hacer algo”. No hay que olvidar que sus pueblos siguen viviendo una situación de guerra impulsada por el Estado cuyo objetivo desde el principio ha sido desgastar el movimiento, terminar con la moral de las bases zapatistas y, justamente, hacerles creer que la lucha ya no tiene futuro.

Es importante mencionar que lo que será narrado en las siguientes páginas no es representativo de lo que pasa con todos los jóvenes zapatistas, ni con el movimiento. Es solo una experiencia entre muchas otras, ya que lo que empíricamente es referido como un “movimiento”, y tratado por conveniencia para la observación y descripción como una unidad, en realidad contiene una amplia gama de procesos sociales, actores y formas de acción (Melucci, 1999: 42). Al interior del zapatismo, e incluso al interior de cada comunidad, coexisten distintas experiencias de militancia que se estructuran en función de distintos factores, como la historia regional, la pertenencia a determinado pueblo indígena, el género, la edad, el lugar que se ocupa dentro de la organización, la etapa en la que ingresan al movimiento, entre muchas otras variables.

Entonces, aunque la migración internacional de muchos jóvenes zapatistas es una realidad que no podemos negar, tampoco podemos ignorar que muchos otros jóvenes han decidido no emigrar y son quienes hoy encabezan los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ) y las Juntas de Buen Gobierno (JBG) (Baronnet, Mora y Stahler, 2011).

LA EMERGENCIA DE NUEVAS SUBJETIVIDADES ENTRE JÓVENES ZAPATISTAS

En el municipio de San Pedro de Michoacán los primeros desplazamientos al Norte se registraron en el año 2000; sin embargo, fue hasta 2004 cuando los jóvenes de las comunidades zapatistas se unieron a estos flujos. ¿Quiénes son estos jóvenes que se van? Son jóvenes que crecieron y se politizaron en medio de un conflicto armado entre sus pueblos con el Estado y al calor de los encuentros con la

sociedad civil, las marchas, las consultas, el Diálogo de San Andrés y la construcción de los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas.

Además, a diferencia de lo que sucede con sus padres o abuelos, quienes están marcados por la experiencia de la finca, los jóvenes de la nueva generación crecieron en “tierras liberadas” donde pese a la numerosa presencia del ejército mexicano, el zapatismo logró por algunos años ser un proyecto político hegemónico y con gran legitimidad. Además de que estos jóvenes nunca trabajaron bajo las órdenes de un patrón, no tuvieron que hacer las largas y penosas gestiones agrarias ante los funcionarios gubernamentales, ni tampoco asistieron a las escuelas del gobierno.

La socialización temprana de estos jóvenes en un contexto de lucha política les permitió obtener un “capital militante” (Matonti y Poupeau, 2004) con mucha potencialidad, es decir, adquirieron un conjunto de saberes y competencias que les permitirán desenvolverse en otros campos —por ejemplo el migratorio— con mayor éxito.

Los miembros de la primera generación zapatista, incluso aquellos que tuvieron que emigrar temporalmente, proyectaron siempre su vida en sus territorios y vieron en la militancia una práctica política esencialmente emancipatoria que estimuló en ellos lo que Castoriadis (1999) ha llamado la “imaginación radical”, entendida como una poderosa fuerza creadora de lo real y de lo socio-histórico. Lo que permitió la emergencia de nuevos deseos y nuevas representaciones ligadas a su imagen como pueblos indígenas zapatistas, así como a nuevas formas de hacer política y concebir el poder (Baronnet, 2009; Mora, 2008; Pérez, 2010).

La migración de los jóvenes zapatistas representa un desplazamiento tanto geográfico, como político y subjetivo. Esto significa que los nuevos migrantes no sólo se trasladan a miles de kilómetros de sus pueblos y se insertan en diferentes mercados de trabajo del Primer Mundo, sino que también experimentan un cambio en sus perspectivas futuras y en sus proyectos de vida con respecto a la generación anterior, para la cual la lucha por la autonomía y la libre determinación no sólo representó el gran proyecto colectivo como pueblos, sino también un proyecto de vida mediante el que resolvieron diferentes necesidades subjetivas.

¿Cómo fue posible que estos jóvenes llegaran a pensar que la única alternativa que tienen para mejorar su vida es la migración internacional? Este sentimiento de falta de futuro tiene que ver, por un lado, con las dificultades objetivas que enfrentan al tratar de ganarse la vida como campesinos en un campo devastado por casi 30 años de políticas neoliberales (Harvey, 1995), y por otro lado, con 16 años de guerra en contra de las comunidades zapatistas. Durante mucho tiempo, las bases zapatistas creyeron que la vía del diálogo con el Estado les permitiría resolver su reivindicación en el mediano plazo. Sin embargo, con el tiempo, se dieron cuenta de que el Estado no estaba dispuesto a reconocer los derechos de los pueblos indígenas según lo que habían pactado durante las negociaciones de San Andrés.

A partir de este momento la apuesta central del movimiento será la construcción de *facto* de sus autonomías, y en esta coyuntura algunos militantes zapatistas se desanimaron y comenzaron a seguir el mismo camino que los campesinos de las comunidades no zapatistas habían emprendido años atrás: la migración internacional.

Finalmente, no todo es estructura, y las salidas al Norte también tienen que ver con la emergencia de nuevas necesidades subjetivas que ya no logran satisfacer en sus comunidades, ni en el movimiento. Estas “necesidades” subjetivas están vinculadas al deseo de:

- Libertad de movimiento en un mundo globalizado en el que el desplazamiento a través de las fronteras se ve como un valor (Bauman, 2003). La paradoja es que los jóvenes descubren con intensidad este mundo globalizado en su contacto con los miles de simpatizantes del movimiento que llegaron a la zona después del levantamiento.
- Acceso al mercado de consumo y a bienes que los migrantes de comunidades no zapatistas comienzan a obtener y a introducir en la región como: camionetas, casas de material y electrodomésticos.
- La búsqueda de lo que Alain Touraine llama “afirmación personal”, es decir, la necesidad de trazar su propio camino con respecto a la generación anterior. Hay que considerar que muchos de estos jóvenes nacieron siendo

zapatistas, por lo que su entrada al movimiento no fue un proceso personal de concientización sino una adscripción heredada por sus padres.

Este conjunto de “necesidades”, si bien son subjetivas, en el momento en que se vuelven masivas, se convierten en el motor de importantes transformaciones sociales al interior de sus pueblos (Mezzadra, 2005).

LAS REACCIONES DE LA COMUNIDAD ANTE LAS PRIMERAS SALIDAS AL NORTE

¿Qué reacciones suscitan las primeras salidas al Norte en las comunidades zapatistas? Las primeras salidas al Norte provocaron diversas tensiones comunitarias, mediante las cuales se expresó un conflicto entre dos tipos de actores que representan subjetividades y proyectos diferentes (Aquino, 2009). Por un lado, las bases zapatistas de la primera generación, para quienes la migración no representa el futuro que desean para sus hijos, ni para sus comunidades, ya que implica la pérdida de una parte de la población joven y adulta la cual, normalmente, asume las principales responsabilidades políticas y económicas de la comunidad y de sus organizaciones. Esto no sólo afecta su capacidad para cubrir con suficientes ciudadanos sus diferentes estructuras organizativas, sino que provoca el debilitamiento de las dinámicas colectivas de reflexión, imaginación y creación que los ha caracterizado durante las últimas décadas. Para esta generación, la migración no puede ser vista como el proyecto privilegiado para transformar la sociedad y las condiciones de vida de sus pueblos, pues ellos siguen pensando que su liberación y la de sus pueblos sólo puede darse de forma colectiva por medio de la lucha y del ejercicio de la libre determinación y la autonomía.

Así, cuando el fenómeno migratorio comienza, se ve como un proyecto incompatible con el de la lucha zapatista, ya que mientras este último necesita de la presencia y participación activa de sus bases, la migración provoca su ausencia por periodos prolon-

gados e introduce nuevos valores y deseos entre los jóvenes que entran en tensión con los que promueve el movimiento. Sin embargo, con el paso del tiempo, las comunidades tuvieron que flexibilizar su posición, aceptar la migración de sus hijos y contentarse con intentar gestionar sus salidas. De esta forma, en muy poco tiempo logran hacer coexistir los dos proyectos al interior de sus pueblos. Por ejemplo, crearon mecanismos para permitir que los que se van puedan cumplir con sus obligaciones comunitarias a la distancia y así conservar sus derechos como miembros de su comunidad; es decir, extienden la ciudadanía comunitaria para que se ajuste a la nueva situación. De hecho, para la mayor parte de los migrantes, la partida no representa el abandono de su comunidad, ni del movimiento, es más bien un esfuerzo por reconstruirlo y abrir nuevos espacios.

DE “TRABAJADORES CAUTIVOS” A “NÓMADAS LABORALES”

Los jóvenes de María Trinidad que seguí entre 2005 y 2007 fueron los primeros de su pueblo en emprender el camino al Norte, de ahí que sus salidas se hayan dado en una situación de alta vulnerabilidad y hayan estado marcadas por fuertes dosis de incertidumbre. Por ejemplo, la mayor parte de los jóvenes no tenían un destino establecido, simplemente querían llegar a “donde hubiera trabajo”, así que algunos fueron llevados a California y, otros, a la costa este del país, situación que provocó la dispersión casi total del grupo en más de diez estados diferentes.

La experiencia migratoria de los jóvenes zapatistas estuvo marcada todo este tiempo por la tensión entre momentos en que les resultaba prácticamente imposible moverse de ciertos mercados de trabajo y de ciertas regiones geográficas –particularmente la agricultura californiana–, y periodos en que, por el contrario, no lograban establecerse por mucho tiempo en el mismo sitio, ni mantenerse en el mismo nicho laboral. En otras palabras, su experiencia ha oscilado entre periodos en que devienen lo que Y. Moulier-Boutang (1998) llama una “fuerza de trabajo cautiva” (*salariat bridée*) que no puede desplazarse libremente y momentos en que, por el contrario, se transforman en “nómadas laborales”

obligados al permanente desplazamiento y a la imposibilidad de establecerse en un mismo lugar.

Estas dos situaciones son producto del control de su libre circulación mediante lo que De Genova (2004) llama “la producción legal de su ilegalidad”, y representan las caras opuestas de la misma moneda, pues las dos tienen como consecuencia la extracción de trabajo barato y bien disciplinado; sólo que en un caso esto se consigue impidiendo su movilidad y, en el otro, su establecimiento.

La experiencia de los migrantes zapatistas como “fuerza de trabajo cautiva” resulta muy evidente a su paso por California, donde se incorporaron como jornaleros agrícolas en los condados de Kern, Tulare y San Joaquín, tres de los nueve condados más productivos del estado (California Department of Food and Agriculture, 2006). En toda esta región predomina un tipo de agricultura intensiva que en ciertos periodos requiere de gran cantidad de mano de obra, pues aunque la agricultura californiana se encuentre altamente tecnificada, las cosechas se siguen recogiendo a mano, de ahí que siempre haya estado ligada a la sobreexplotación de mano de obra migrante y, de preferencia, indocumentada.

Los jóvenes chiapanecos encarnan una de las últimas reservas de mano de obra mexicana, ya que provienen de los pocos estados del país en los que hasta la década de 1990 no se registraban índices de emigración hacia Estados Unidos (Durand y Massey, 2003). Sin embargo, el perfil de los trabajadores chiapanecos es el mismo que el de otros trabajadores mexicanos: trabajadores fuertes, sanos, en su etapa de vida más productiva, con experiencia en las labores agrícolas, indocumentados y con disposición para moverse hacia donde haya trabajo, ya que no viajan con sus familias. A los ojos de los agricultores estadounidenses tienen, además, la ventaja de que están recién llegados y no cuentan con una red migratoria sólida, por lo que serán una mano de obra más disciplinada y vulnerable, al menos en los primeros años de su migración.

Normalmente, la inserción a este mercado de trabajo es bastante fácil, ya que existe todo un sistema de subcontratación de mano de obra a cargo de diferentes tipos de intermediarios (contratistas y mayordomos), quienes por medio de mecanismos modernos y tradicionales de control y explotación aseguran la dispo-

nibilidad de trabajadores bien disciplinados a bajo costo y durante todo el año (Sánchez, 2001). Casi todos los jóvenes zapatistas que llegaron a California en épocas de cosecha encontraron trabajo rápidamente, el problema fue cuando llegó el invierno y en su mayoría se quedaron desempleados.

La particularidad de la experiencia de los jóvenes zapatistas como jornaleros agrícolas fue que muy pronto tuvieron claro que si se quedaban en este nicho laboral, sus cuerpos no resistirían muchos años, ya que las condiciones de trabajo y explotación son extremas, por lo que hicieron grandes esfuerzos por escapar de este mercado. Salir de la agricultura no fue fácil. En primer lugar, porque en California los otros nichos laborales se encuentran saturados por migrantes de más larga data y por los propios ciudadanos estadounidenses. En segundo, porque los campos son como espacios de confinamiento transitados en todas sus arterias por la policía, la cual aprovecha cualquier mínimo incidente para detener a los migrantes, y aunque sorprendentemente la mayor parte de las veces no los deportan, sí les decomisan los vehículos que les permitirían salir de la región. A pesar de estas dificultades, al cabo de dos años la mayor parte de los jóvenes lograron moverse a la costa este del país donde ya se encontraban otros jóvenes de su pueblo.

A partir del momento en que salieron de los campos agrícolas, las trayectorias migratorias de estos jóvenes estuvieron marcadas por un alto grado de movilidad geográfica y laboral, contrastante con la falta de movilidad en California. Ellos cosecharon jitomate en algunos ranchos de Alabama, trabajaron como obreros en fábricas de aluminio, destazaron pollos y marranos en diferentes agroindustrias, trabajaron en los invernaderos de Florida, limpiaron escombros en Mississippi, fueron albañiles, trabajadores de limpieza, recamareros, jardineros, etcétera (Aquino, 2010). De ahí que el término de “nómadas laborales” acuñado por U. Beck (2000), defina bien su condición de fuerza de trabajo flexible y precaria, con disposición para circular por varios estados del país y cambiar permanentemente de empleo.

La imposibilidad de establecerse en un punto fijo ha dificultado la reactivación de las formas propias de organización comunitaria indígena y ha impedido la formación de extensiones de sus

comunidades de origen y la formación de organizaciones propias basadas en su herencia cultural o en su experiencia comunitaria. Sin embargo, los jóvenes no han parado en sus esfuerzos por “formar comunidad”, pues son conscientes de los beneficios de la organización colectiva. Esta búsqueda de comunidad debe verse como un intento de los jóvenes migrantes por hacer frente a la incertidumbre, el riesgo y la exclusión (Bauman, 2003), que provoca tanto el sistema capitalista, como las políticas migratorias; es una forma de resistencia contra la fragmentación y la precarización de sus lazos afectivos (Aquino, 2010).

¿Cuáles han sido las estrategias que los migrantes zapatistas han encontrado para adaptarse y funcionar en un contexto marcado por la incertidumbre, el riesgo y la exigencia de flexibilidad, tal como el estadounidense? Ante la falta de redes migratorias sólidas, los jóvenes han recurrido centralmente a su capacidad de improvisación y a sus habilidades para movilizar los recursos que traen de sus pueblos, así como a la experiencia que van acumulando en el Norte. Por ejemplo, para mantenerse dentro del mercado laboral, los jóvenes zapatistas han dado muestra de una gran habilidad para incorporarse permanentemente a nuevas redes migratorias, adaptarse a cada nueva circunstancia y mantenerse permanentemente en movimiento. Además, para algunos de estos jóvenes, el nomadismo se ha convertido en un estilo de vida que no sólo es sufrido, sino también deseado, pues se experimenta como una aventura de la que obtendrán muchos aprendizajes y saldrán transformados. Como dice el dicho popular, los jóvenes migrantes han “hecho virtud de la necesidad”, y así, valiéndose únicamente de sus habilidades personales, su solidaridad y su creatividad, están ya forjándose una nueva vida en el país de destino.

CONCLUSIONES

La migración internacional en los territorios zapatistas está transformando en múltiples direcciones los paisajes locales, así como las identidades de las personas que se vinculan directa o indirectamente a ésta. La migración no deja a nadie inmune y sus efectos en cada comunidad son diversos y contradictorios. El análisis de la ex-

perencia migratoria de los jóvenes zapatistas de la cañada donde se desarrolló la investigación, nos da algunas pistas de hacia dónde se dirigen estos cambios y, sobre todo, nos abre nuevas preguntas que tendrán que resolverse mediante futuras investigaciones.

Si bien las transformaciones que ha traído la migración todavía resultan bastante opacas como para sacar conclusiones definitivas, lo que sí se puede observar es que la migración se ha consolidado para muchos jóvenes como un nuevo proyecto de vida. Sin embargo, la migración a Estados Unidos no representa el fin de la lucha política de los pueblos zapatistas, miles de jóvenes siguen involucrados en este proyecto (véase Baronnet, 2009; Mora, 2008; Pérez, 2010) y otros, aunque hayan emigrado, se han implicado en otras luchas.

Además, aunque la migración se esté construyendo ante todo como un proyecto individual y familiar, representa también una acción colectiva, sólo que de otra naturaleza que “la lucha”, ya que no tiene una intencionalidad explícitamente contestataria y se orienta más a la transformación de la situación personal y familiar del actor que a la de la sociedad en su conjunto. Entonces, aunque los zapatistas migrantes no tengan como propósito colectivo explícito la transformación de su sociedad, ni la crítica del orden establecido, en los hechos, lo están haciendo: la migración de estos jóvenes está transformando sus sociedades de origen y de destino, así como las identidades locales y nacionales.

Además, su migración puede verse como una crítica irrevocable de un modelo económico y político neoliberal que se presentó como la solución de todos los problemas del país y que, sin embargo, no ha podido ofrecerle a millones de jóvenes una inserción social, laboral y política.

Desde Estados Unidos, su migración nos muestra los límites de un modelo de ciudadanía que, pese a que se dice democrático, mantiene a 11.9 millones de migrantes indocumentados como ciudadanos de segunda categoría (Pew Hispanic Center, 2009).

BIBLIOGRAFÍA

- Aquino Moreschi, Alejandra, 2009, “Entre el sueño zapatista y el sueño americano: la migración a Estados Unidos vista desde las comunidades zapatistas”, en *Migración y Desarrollo*, núm. 13, segundo semestre, Red Internacional de Migración y Desarrollo.
- _____, 2010, “Migrantes chiapanecos en Estados Unidos: Los nuevos nómadas laborales”. *Migraciones Internacionales*, vol. 5, no. 4, Colegio de la Frontera Norte, pp. 39-68. [índice Conacyt, issn: 1665-8906].
- Baronnet, Bruno, 2009, *Autonomía y educación indígena: las escuelas zapatistas de Las Cañadas de la Selva Lacandona de Chiapas*, tesis de doctorado en sociología, Université Sorbonne Nouvelle - El Colegio de México, México.
- Baronnet, Bruno, Mariana Mora Bayo y Richard Stahle-Sholk, 2011, *Luchas “muy otras”: zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, CIESAS - UAM-X, México.
- Bauman, Zigmund, 2003, *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Beck, Ulrich, 2000, *Un nuevo mundo feliz. La precariedad del trabajo en la era de la globalización*, Paidós, Barcelona.
- California Department of Food and Agriculture (CDFA), 2006, “California Agriculture. Highlights 2006”, California Department of Food and Agriculture. Disponible n: <http://www.cdfa.ca.gov/card/pdfs/AgHighlights%20Brochure06.pdf>, California.
- Castoriadis, Cornelius, 1999, *Figuras de lo pensable*, Cátedra y Universitat de Valencia, Valencia.
- De Genova, Nicholas, 2004, “The legal production of Mexican / migrant ‘illegality’ ”, *Latinos Studies*, Vol. 2.
- Durand, Jorge y Douglas Massey, 2003, *Clandestinos. Migración México-Estados Unidos en los albores del siglo XXI*, Miguel Ángel Porrúa-Universidad Autónoma de Zacatecas, México.
- Harvey, Neil, 1995, “Rebelión en Chiapas: Reformas rurales, radicalismo campesino y los límites del salinismo”, en Juan

- Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz, *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, IIF-UNAM-CIESAS-CEMCA-UG, México.
- Matonti, Frederique y Franck Poupeau, 2004, “Le capital militant. Essai de définition”, en *Actes de la recherche en sciences sociales*, núm.155.
- Melucci, Alberto, 1999, *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, Colegio de México, México.
- Mezzadra, Sandro, 2005, *Derecho de fuga. Migraciones ciudadanía y globalización*, Traficantes de Sueños, Madrid.
- Mora, Mariana, 2008, *Decolonizing Politics: Zapatista Indigenous Autonomy in an Era of Neoliberal Governance and Low Intensity Warfare*, tesis de doctorado, Universidad de Austin, Texas.
- Moulier-Boutang, Yann, 1998, *De l'esclavage au salariat. Économie historique du salariat bridé*, PUF, París.
- Pérez, Rosaluz, 2010, *L'autonomie zapatiste 1995-2007: une fenêtre sur le possible. Fragments d'un témoignage*, memoria del Diploma en sociología de la EHESS, París.
- Pew-Hispanic, 2009, *Mexican Immigrants in the United States, 2008. Fact Sheet*, Pew Hispanic Center, Washington, (<http://pewhispanic.org/factsheets/factsheet.php?FactsheetID=47>), consultada el 18 de enero de 2013.
- Sánchez, Kim, 2001, “Acerca de enganchadores, cabos, capitanes y otros agentes de intermediación laboral”, en *Estudios Agrarios*, Nueva Época, Año 7, No. 17, Dirección General de Estudios y Publicaciones de la Procuraduría Agraria, México.

PERÚ: MIGRANTES INDÍGENAS EN LAS CIUDADES

*Juan José García Miranda**

INTRODUCCIÓN

Partimos señalando lo que aprendimos de un dirigente de la comunidad campesina de Paca, en la provincia de Jauja, región de Junín, Perú, cuando en una reunión señaló: “En mi comunidad hay tres tipos de comuneros: 1. *Los que sienten y padecen con la comunidad*, son los activos; 2. *Los que sienten pero ya no padecen con la comunidad*, son los cooperantes; y 3. *Los que no sienten ni padecen con la comunidad*, son los morosos”.

Los del primer tipo, los activos, son los que han permanecido y permanecen en la comunidad en todas las vicisitudes de la vida comunitaria. Es decir, en la vida cotidiana, estacional, festiva y productiva, en la paz y en la guerra y participan en las asambleas o cabildos abiertos, en las faenas para construir obras públicas, en las *minkas* o *mingas*¹ para apoyarse entre vecinos; asisten a las festividades religiosas y cívicas, a los bautizos, matrimonios, velatorios y entierros de los difuntos. Comparten la vida común desde tiempos inmemoriales hasta los tiempos de la modernidad global, es decir, de los orígenes del *ayllu* andino a nuestros tiempos.

El segundo tipo, los cooperantes, se refiere a aquellos que han emigrado hacia otros lugares dentro y fuera del país, pero en los cuales perdura la añoranza que les permite re-crear sus maneras de ser y vivir en lugares alejados donde reproducen y reviven (a veces ritualmente) sus tradiciones culturales: alianzas familiares,

* Antropólogo peruano quechuahablante, asesor de ENEI-Conacami.

1 *Minka* o *minga*. Forma de reciprocidad festiva en la producción de bienes y servicios.

organizaciones civiles, réplicas de fiestas y, también, retornos ocasionales a sus lugares de origen.

El tercer tipo, los morosos, son los desarraigados que niegan su origen, principalmente cuando son indígenas. Desarraigo que niega su ser para adscribirse arbitrariamente al ser otro, adoptando tradiciones que no les son de su origen. Mayormente son emigrantes.

Esta recomposición espacial-temporal se debe a factores estructurales y coyunturales, como la coerción económica que obliga a emigrar para la búsqueda de mejores condiciones de vida en el ámbito de la calificación como en el laboral en unos casos; y, en otros, responde a motivaciones extraeconómicas, como motivaciones sociopolíticas y calamidades naturales. Ambas posibilidades generan las migraciones internas y externas en Perú.

ALGUNAS NOTAS PRELIMINARES

El territorio de los pueblos andinos está definido por el sistema de montañas de los Andes que involucra a Venezuela y Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile y Argentina; al mismo tiempo formamos parte de la cuenca Amazónica y del Plata.

El nombre prehispánico del territorio era Abya-Yala, voz de la lengua kuna del Caribe panameño y colombiano que significa: “Territorio de todos los climas y todos los sentimientos”.² Es decir, territorio de la diversidad natural y cultural, aparte de las otras traducciones como “tierra de múltiples colores” asociada a la diversidad y otras que cita Sader (2009): “tierra madura”, “tierra viva”, “tierra en plena madurez”.

En este escenario natural y humano florece una multiplicidad de tradiciones culturales de sociedades de apropiación (caza, pesca y recolección) y de producción y transformación con tecnologías avanzadas. Es decir, pueblos con una multiplicidad de tradiciones culturales, lenguas, formas organizativas y maneras de vida diferentes cuyas condiciones de existencia dependen de las distintas maneras de conexión de los humanos con la madre naturaleza y entre ellos mismos.

2 Información de un dirigente indígena kuna de Panamá en Quito Ecuador.

Estas conexiones definen fronteras territoriales, socioculturales y lingüísticas que varían en el tiempo por los procesos geopolíticos en la historia particular de los pueblos, nacionalidades y naciones que, al mismo tiempo, construyen, reconstruyen y reconfiguran las identidades que son siempre cambiantes. Cada cultura recibe, toma, adopta o adapta elementos de otras culturas para asimilarlos, recrearlos, reinterpretarlos desde las maneras propias de percibir y concebir el mundo.

La migración articula a culturas diferentes, ya como contacto, intercambio o imposición cuando hay dominación y dependencia, y configura de modo peculiar a los pueblos en el espacio y tiempo en que se produce. En este sentido, las migraciones son formas de redistribución de la población por desplazamiento espacial de un punto de origen a otros de destino, con cambios temporales o definitivos de residencia y adaptación cultural. Desplazamientos espontáneos o planificados, compulsivos o no, determinados por factores económicos de sobrevivencia o influenciados por factores extraeconómicos: conflictos, guerras, calamidades naturales.

Las migraciones acompañaron la historia humana, para sobrevivir de modo natural, luego para buscar mejor calidad de vida y, finalmente, cuando la sociedad se hace complicada, para defender la vida y buscar refugio. En este sentido implica a todos los sectores sociales.

La migración entre los pueblos indígenas, nativos u originarios está presente. Sin embargo, en Perú, no es posible cuantificarla por los grados de mestizaje habidos, y no existe una alusión definida a lo indígena. Las más de las veces, se hace alusión al origen andino.

Eduardo Galeano (1996) dijo que “la mitad de los peruanos es de origen indígena”. Es decir, la mitad de cada peruano es indígena,³ pero no todos los peruanos lo reconocen. Por el contrario tratan de mostrar el lado no indígena.

3 El término indígena es asumido con reservas. En general, se alude a un origen andino para referirse a lo indígena.

LAS MIGRACIONES INTERNAS

Las migraciones son procesos de traslación temporal o definitiva de poblaciones de un escenario de origen a otro u otros de destino donde establecen una nueva residencia temporal o definitiva para insertarse o re-insertarse a nuevas maneras de vida al interior del país. Se producen por factores económico-sociales internos y externos concretos que expulsan a sectores de población desde las provincias hacia destinos nacionales: Lima metropolitana, ciudades intermedias, capitales regionales, centros mineros o zonas de colonización en la selva amazónica.

Ir y volver, ir y cambiar de residencia temporal o definitiva significa modificar o conservar maneras de vida de un lugar específico con tradiciones propias para asumir otros elementos que corresponden a otras culturas, que en el tiempo unen las relaciones tradicionales con las modernas o de vanguardia generando un tránsito geográfico temporal de ida y vuelta o, definitivo sin retorno.

A. LAS MIGRACIONES TEMPORARIAS

Inicialmente, las migraciones internas se movían de modo pendular por el *control vertical de pisos ecológicos* por una misma etnia para la producción agroganadera. Muestras de ello son las evidencias registradas entre los lupaca en el Qollao, los caxamarca del Norte y las relaciones interétnicas de los nazcas con los wari en tiempos prehispánicos. Unían la costa, la sierra y la selva. Estas formas devinieron desde la Colonia española, en migraciones temporales y “golondrinas”⁴ entre el campo y las ciudades y entre el campo y los mercados de trabajo (selva, centros mineros, islas guaneras).

Estas migraciones son de ida y vuelta, estacionales, cuando los que emigran dejan sus lugares de origen por periodos cortos, como las que realizan los campesinos indígenas de Ayacucho, Apurímac y Huancavelica hacia la selva central; los de Cuzco hacia Quillabamba y Lares; los de Cuzco y Puno hacia las coloni-

4 Viene del comportamiento migratorio de la golondrina “viajera” que “vuelve a su nido”.

zaciones y centros de extracción de madera y oro de la región de Madre de Dios; los de La Libertad, Cajamarca y Piura a la selva de San Martín y parte de Loreto (Yurimaguas), donde se emplean en labores de cosecha de café, cacao, hoja de coca, palma aceitera y trasplante de arroz.

Igualmente, corresponden a estas migraciones las que se hacen hacia los centros mineros de la sierra central, Madre de Dios y la informal de Nazca en la región Ica.

El centralismo ejercido por el gobierno desde Lima, también ha convertido a esta ciudad en el destino migratorio más importante del país. En los últimos tiempos Arequipa, Piura, Huancaayo, Chimbote y Chiclayo, se han convertido en centros atractivos para la migración porque se van desarrollando las industrias de la construcción y la pesca, así como el comercio, los cuales generan fuentes de trabajo que favorecen las migraciones.

Los involucrados en estos procesos migratorios han aprendido a convivir en dos o más espacios diferentes que se complementan económica y culturalmente. Los aymaras y quechuas de la provincia de Huancané, Sandía, San Antonio de Putina y Carabaya de la región Puno, han aprendido a compartir sus residencia en la selva de Sandía y Carabaya y en sus lugares de origen. Hay una frontera temporal/geográfica que se articula de acuerdo a una nueva forma de vida según las fases de la producción. Los colonos que están en esta situación, residen la mitad del año en sus lugares de origen y la mitad del año en sus nuevos lugares de migración estacional. Los niños en edad escolar, la mitad del año estudian en la selva (marzo a julio) y la mitad del año (agosto a diciembre) en la sierra, lugar de residencia originaria, generando problemas en los centros educativos porque se produce una aparente deserción/sobrepoblación de alumnos en uno y otro lado.

Asimismo, se registran algunos casos de migración temporaria inducida en la que sectores poblacionales de extrema pobreza de la sierra y de la Amazonía emigran hacia Lima y otras ciudades. Entre estos casos se ha registrado y hasta filmado el traslado de campesinos indígenas de Cajamarca hacia las ciudades para destinarlos a la mendicidad. Las mujeres con atuendos campesinos

característicos, acompañadas de niños, se ubican en avenidas céntricas y puentes peatonales para mendigar.

Hoy, las migraciones temporarias tienen nuevas dinámicas, con el uso de los medios de comunicación que “ponen al día” a los actores de lo que acontece en el mundo y en los mercados laborales, de productos, bienes de capital, insumos, capitales y de factores que influyen en los procesos de traslación de ida y retorno.

B. *LAS MIGRACIONES DEFINITIVAS*

Estas migraciones se caracterizan porque los actores cambian definitivamente de residencia habitual. Previamente pudieron o no haber tenido experiencia migratoria. Los factores para las migraciones pueden ser económicos, extraeconómicos y las motivaciones compulsivas o no, como es el caso de los desplazados durante la guerra interna en las últimas décadas del siglo XX, por la cual debieron desplazarse más de 550 000 personas.

En este caso las migraciones se han orientado principalmente hacia la ciudad de Lima, donde cada *ayllu*, cada comunidad, cada centro poblado tiene a sus miembros emigrados, en la mayoría conformando asociaciones deportivas y culturales que recrean sus costumbres, relaciones de solidaridad y festividades con los que resuelven las añoranzas, las angustias y los impactos negativos que conllevan estos procesos de redistribución poblacional.⁵

Existen rutas migratorias definidas desde lugares de origen o expulsión hasta de destino o recepción. Así, históricamente, identificamos una ruta de migración pendular, de ida y vuelta, que continúa con el *control vertical de pisos ecológicos*. Éstos son la costa y la selva donde los pobladores de la zona de sierra bajan para laborar en el agro y otras actividades. Conservan la residencia en la zona de ori-

5 Existen algunos estudios sobre estas asociaciones: Mangin (1964), Altamirano (1984, 1985), Golte y otros (1987); sobre las colonizaciones en la Amazonía: Zarzar (1989), García (1987); sobre proyectos de colonización dirigidas en las décadas de 1960 y 1970 en El Alto y Bajo Mayo, Tocache y Campanilla, Pichis Palcazú, Perené-Tambo, Pichari, por el Ministerio de Agricultura y el de Puno-Tambopata por Martínez (1969).

gen y establecen, al mismo tiempo, una nueva en la zona de destino. Entre ambos lugares se establece una nueva división laboral en la familia para asumir responsabilidades domésticas y productivas. El vaivén que se produce genera nuevas formas de comportamiento y organización de la familia y de las comunidades. Así podemos identificar residencia monolocal, bilocal y multilocal.

Los procesos migratorios involucran a todos los sectores poblacionales y alcanzaron a las poblaciones nativas, originarias o indígenas, las más vulnerables a los estragos de la guerra interna. Al respecto, señalamos algunos casos emblemáticos:

- Los comuneros del distrito de Chungui, La Mar, la más golpeada en la guerra interna de fines del siglo xx, han aprendido a residir en Chungui (comunidad de origen), Ayacucho (ciudad intermedia y capital regional) y en Lima (capital de la República). Algunos conservan sus bienes inmuebles en Chungui, tienen vivienda en Ayacucho y tienen vivienda en Lima. Los padres por lo general van rotando durante el año por los tres lugares, mientras los hijos permanecen según sus necesidades en Chungui, en Ayacucho o en Lima. Las familias convergen durante el periodo de las cosechas en los campos, la fiesta patronal de la Virgen del Rosario y de la herraanza del ganado en su tierra natal; en las réplicas festivas de su fiesta patronal en Ayacucho y de la ciudad de Lima, organizadas por las asociaciones de residentes y mayordomías.
- Las migraciones internas han ampliado el espacio no territorial de sus comunidades, que cambia la estructura de la organización comunal cuando se agregan nuevos espacios al territorio que físicamente no corresponden a las comunidades de origen, pero que son reconocidos como tales. Son los “barrios” o “anexos” nuevos de las comunidades que se establecen en los lugares de destino. Éstos tienen local propio y los emigrantes conservan su condición de comuneros con todos sus derechos. Esta ampliación a veces trastoca la organización del espacio comunitario construido sobre pares opuestos complementarios: arriba/abajo

(barrio de arriba, barrio de abajo) o adentro/afuera (barrio de adentro, barrio de afuera) y se agrega el “barrio Lima” o “Barrio La Oroya”, que rompen la paridad complementaria, base de la cosmovisión de cada pueblo. Es el caso de la Comunidad Campesina de Parqo en Jauja (Junín), la de Quispillaqta de Cangallo (Ayacucho) con sus “barrios” en La Oroya y Lima o la de Taquile (Isla del lago Titicaca) que compró tierras en la costa para ampliar su frontera comunal.

Los migrantes han construido redes socioculturales que han dinamizado procesos de articulación entre los lugares de origen/destino de la población que emigra y con los que se quedan. Redes que tienen como componente las tradiciones locales identitarias que van desde el *ayllu* hasta las macro-espaciales, a través de la conformación de asociaciones y similares en los lugares de destino.

Un ejemplo emblemático es el estudio que hizo Karlos Tacuri, que muestra en su documental *Unicachi: rugido empresarial aymara* a una comunidad aymara de Puno que, alentada por su identidad étnica fue capaz de incursionar en la gestión empresarial, cuyas inversiones en Lima hasta 2004 alcanzaban los 50 millones de dólares. Unicachi inició su asociación hacia 1955, cuando algunos de sus comuneros llegaron a Lima como trabajadores de la pesca y fueron integrándose paulatinamente en reuniones familiares y volviendo a sus pueblos para las fiestas patronales. Ellos son conocidos como los *pioneros*.

En Lima, los unicachinos formaron inicialmente un club deportivo y competían los días domingos con otros similares de diversos lugares de Perú. En la década de 1970, alcanzaron a tener doce clubes deportivos. Los integrantes de los clubes fueron trabajadores de la pesca, artesanos textiles y comerciantes de los mercados de abastos que aprendieron de sus antepasados, porque a los puneños se les conoce por estas actividades. La experiencia productiva, comercial y comunitaria de su lugar de origen les posibilita emprender y organizar empresas comerciales y productivas en la Lima metropolitana, incursionando en las inversiones apelando a la identidad cultural aymara (danzas, música, lengua y tradición empresarial).

Los migrantes se rearticulan con su lugar de origen asistiendo y participando en las fiestas patronales de San Pedro y proponiendo la modernización del pueblo, que ha permitido su paso de anexo a la categoría de distrito que los eleva en prestigio, haciéndose emblemático.

Así como en el caso de los de Unicachi, en Lima y en otras ciudades existen asociaciones de pueblos indígenas organizados para revivir sus tradiciones culturales, su música, sus fiestas y hasta sus rituales y maneras de curar sus enfermedades. De esta manera, reproducen en los nuevos destinos las relaciones de reciprocidad y solidaridad entre ellos y sus lugares de origen.

En la década de 1980, en el contexto de la violencia político-social, ocurrieron migraciones forzosas para “salvar la vida”, a partir de las cuales los migrantes fueron obligados a concentrarse en lugares distintos a los de su residencia habitual. En todas las condiciones las más afectadas fueron las poblaciones etnocampe-sinas. Así se han sobrepoblado las ciudades a través de los desplazamientos compulsivos.

Por lo general, los pobladores del campo siguieron varios “caminos” para emigrar. El primero, compulsivo, hacia las *reducciones* establecidas por las fuerzas de represión: consistía en obligar a los pobladores a desplazarse a nuevos lugares de residencia tipo campamento, abandonando sus lugares habituales. El segundo, promovido por los alzados en armas que obligaban a los campesinos a abandonar sus lugares de residencia y producción, para incorporarse a una vida concentrada y seminómada como fuerzas de apoyo en calidad de milicianos. Y el tercer camino, el que produjo mayores oleadas migratorias, fue el éxodo de familias y poblaciones enteras para ponerse a buen recaudo de la presencia de los alzados y de las fuerzas represivas, para la salvaguarda de la vida. Muchos pueblos quedaron deshabitados. La característica de las migraciones compulsivas es la de no decidir, sino que implica salir muchas veces sin destino conocido.

De esta forma, durante las décadas de 1980 y 1990 la guerra interna originó una masiva migración que desestructuró la vida sociocultural, generando “zonas de refugio” que no fueron reconocidas como tales, por no ser producto de la guerra externa. Un ejem-

plo emblemático de estas migraciones compulsivas lo constituye el distrito de Chungui, en la provincia de La Mar del departamento de Ayacucho. Antes de la guerra de la década de 1980, el distrito tenía 8 257 habitantes y para 1993, pasada la guerra interna, su población se redujo a 4 338 habitantes. Hubo 1 100 muertos, 987 desaparecidos y muchos emigrantes (CVR, 2003). Según las investigaciones realizadas, existen más de 350 sitios de fosas comunes (Jiménez, 2009) y una cantidad considerable de la población ha emigrado. Pero, para 1993 también ha inmigrado una cantidad no cuantificada de nuevos habitantes para ocupar las tierras dejadas o abandonadas por los muertos y por los emigrantes. En este último caso, por ejemplo, la totalidad de los sobrevivientes de la comunidad campesina de San José de Socos abandonó sus tierras y su ganado y, cuando retornaron, ya estaban ocupadas por desconocidos que fueron asimilados como nuevos comuneros. En las proyecciones del censo para 2005 se estimaba que la población de Chungui se había incrementado a 7 209 habitantes.

La gráfica que describe a Chungui se reproduce en otros pueblos, cuyos habitantes huyeron y aún no han superado los traumas psicológicos, culturales e idiomáticos que, como secuela, ha dejado la guerra. Hoy las migraciones son más fluidas, las carreteras se han incrementado y con ello el ir y venir de un lugar de origen a otro de destino se ha hecho cotidiano. Así, se construye una nueva redistribución de la población con residencia monolocal, bilocal y multilocal.

Esta nueva cotidianidad migratoria en el plano nacional, acerca el campo a la ciudad y disminuye las fronteras culturales, porque se produce un nuevo fenómeno de ruralización urbana y urbanización rural, con nuevos patrones de vida, lenguaje y uso de tecnologías de comunicación como la radio, los celulares, internet, afirmando y desarraigando las tradiciones culturales de los pueblos.

La afirmación que reproduce y reinventa los rituales etnocomunales en la ciudad usando los yacimientos arqueológicos como escenarios de culto, alcanzó también a la política, con movimientos políticos que surgen con este carácter como Renacimiento Andino, Integración Ayllu, Partido Plurinacional y la reorientación étnico-indígena de las organizaciones sociales como Confederación Nacional de Comunidades del Perú afectadas por la Mine-

ría (Conacami), Asociación Interétnica de la Selva Peruana (Aidesepe), Confederación Campesina del Perú (CCP) y Confederación Nacional Agraria (CNA).

LAS MIGRACIONES EXTERNAS

Si bien no se conocen estadísticas exactas de los emigrantes peruanos al mundo, se estima que desde 1990 hasta 2007 han salido de Perú entre 1 800 000 y 2 200 000 personas con distintos destinos, entre los cuales, en orden de importancia, están Estados Unidos de Norteamérica, Argentina, España, Venezuela, Italia, Chile, Japón, Bolivia, Ecuador, México, Brasil, Alemania. Según el Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI), han salido de Perú 1 940 817 peruanos de los cuales 40% son varones y 51.3% son mujeres; 43.5% comprende a personas de entre 20 y 29 años. Cerca de 6% de los peruanos reside fuera de Perú, correspondiendo a la población económicamente activa más dinámica, que busca opciones laborales y de capacitación para acceder a los mercados laborales de mayor competitividad.

Ciudades globales con mayor población inmigrante peruana

Ciudad	País	Peruanos
Tokio	Japón	57 661
Buenos Aires	Argentina	51 900
Madrid	España	50 351
Miami	USA	45 960
Milán	Italia	40 993
New York	USA	32 901
Paterson	USA	32 309
Barcelona	España	26 494
Santiago	Chile	25 937
Washington	USA	24 991
Caracas	Venezuela	23 146
Roma	Italia	20 299
Los Ángeles	USA	18 494
San Francisco	USA	14 214

Fuente: Elaboración propia con datos extraídos de la página de internet del Ministerio de Relaciones Exteriores de Perú.

No existen estadísticas confiables sobre el origen étnico de los emigrantes. Pero se desprende de las formas de organización en las que se translucen sentimientos de identidad, por origen territorial, y cultivo de tradiciones culturales que denotan lugares específicos de origen aparte del general que es peruano.

Existen prácticas simbólicas que convocan a los peruanos: las fiestas patrias y la del Señor de los Milagros. Las efemérides cívico-religiosas aglutinan y evocan al conjunto y dan la oportunidad de mostrar y vivir sentimientos locales a través del deporte, la música y la gastronomía. Son momentos de encuentro y reencuentro. En las fiestas del Señor de los Milagros están los cargadores del señor de los Milagros en Buenos Aires, Tokio, Miami, Ginebra; se consumen los turrone de Doña Pepa, el cebiche y se escucha y se baila música criolla y vernácula de los lugares de origen.

Las ciudades globales con mayor población inmigrante peruana quedan visualizadas en el siguiente cuadro. En estas ciudades, y otras con menor cantidad de peruanos, éstos se asocian y organizan sus actividades utilizando símbolos locales y étnicos de identidad. Por ejemplo, en Ginebra, Suiza, los migrantes andinos de Perú y Bolivia se vinculan en función de la identidad quechua y aymara, son traductores a estos idiomas de textos, a solicitud de los organismos internacionales como la OIT, ONU o la Cruz Roja, y organizan actividades culturales (conferencias y recitales musicales). En Buenos Aires, Argentina, los peruanos cuentan con una asociación de Danzas del Perú y Danzas del Tahuantinsuyo. En Miami y otras ciudades norteamericanas las asociaciones reviven llevando conjuntos folclóricos como los de Huancayo o la Banda Tupac Amaru o al violinista Zenobio Dagha Sapacio, recientemente fallecido.

En Alemania, se identifican con lo andino para difundir la música asumiendo la identidad indígena. Entre ellos está el grupo Esmeralda de la comunidad campesina de Ocobamba, Chincheros, de la región Apurímac.

LOS RESIDENTES DE HUACHAQ Y MANZANARES EN MILÁN, ITALIA

En Milán, Italia, existen hasta dos asociaciones de migrantes de las comunidades campesinas de Huachaq, de la provincia de Chupaca, y de Manzanares, provincia de Concepción, ambas de la región Junín. Con base en su identidad comunal y étnica *wanka*, estas asociaciones siguen cultivando su música, sus danzas, y asumen responsabilidades con sus respectivas comunidades. Cada año, hacen un concurso de la danza *Jala Kalchay* (cosecha de maíz). Tamagno (2003), en su tesis doctoral establece, entre otros, las siguientes formas de articulación espacial y temporal de los Huachaq y Manzanares con sus lugares de origen:

1. Organización de las asociaciones de residentes de Huachaq y Manzanares.
2. Establecimiento de redes de solidaridad económica y laboral; para sus co-poblanos que viajarán a Milán, asumiendo el papel de puente.
3. Participación en las actividades organizadas por sus asociaciones y similares en Milán y otras ciudades de Italia y Europa.
4. Articulación con sus lugares de origen para asumir las mayordomías en las celebraciones festivo-patronales en Huachaq y en Manzanares.
5. Apoyo a sus comunidades de origen asumiendo alguna responsabilidad con sus municipalidades, comunidades o centros educativos.
6. Uso de los medios que la globalización y la modernidad ofrecen (internet y celulares) para renovar y conservar la tradición cultural y hasta las creencias.

En este contexto los emigrantes han involucrado la tecnología moderna en la vida cotidiana de los que se quedan en las comunidades de origen con los lugares de destino a través de la internet y los teléfonos móviles para organizar su cotidianidad. Se reportan a diario y por este medio saben lo que ocurre en el día a día de los

actores. Se han registrado casos en que consultan los pronósticos a los entendidos de la lectura de la hoja de coca. La presencia del celular es ahora cotidiana.

LOS PASTORES DE OVINOS EN USA

Los pueblos de Perú, Bolivia y Ecuador han cultivado, desde tiempos prehispánicos, la crianza de animales y el pastoreo. Actividades que les han permitido el conocimiento agroclimático y la zonificación de los campos de pastoreo, las técnicas de manejo de pastizales y los tiempos de acuerdo al comportamiento de las aguas naturales, las estaciones y el ciclo de vida de los animales. Esto sirve para organizar las labores de pastoreo, control de pasturas y manejo de técnicas de pastoreo. Cada persona tiene a su cargo hasta 350 unidades ovinas o su equivalente en vacunos, equinos y camélidos sudamericanos.

La ganadería de ovinos en Estados Unidos de América (USA) requiere de gente calificada, con experiencia en el manejo de este tipo de ganadería, pero barata. Por ello, se han establecido mecanismos de reclutamiento de esta mano de obra, para trasladarla temporalmente allá. Para este efecto se han tejido redes con “comisionistas” o “contratistas”⁶ que reclutan indígenas en las provincias de la sierra central de Perú y también entre los pueblos aymara de Perú y Bolivia.

Los contratistas reclutan por temporadas medianas y largas, generalmente de uno a tres años. Los reclutados asumen obligaciones para conducir rebaños superiores a las 350 cabezas, rotar el pastoreo del ganado de acuerdo a un calendario de uso de pastizales separados por alambrados, trasladar los alambrados para proteger las zonas de pastura consumidas y las zonas de brote y pastos nuevos, proteger los cercos y alambres, y proteger el ganado de los predadores (zorros y lobos).

6 Agentes que por encargo de las empresas reclutan, por contrato, mano de obra para trasladarla a laborar en Estados Unidos. Por este servicio cobran sumas determinadas en coordinación con las empresas de destino.

Las empresas ganaderas, por su lado, tienen la obligación del pago de sus salarios y de darles seguridad en salud conforme al contrato firmado. Les abastecen de alimentos a cuenta de sus salarios, y establecen los contactos con sus lugares de origen si es que los servicios telefónicos no están al alcance de los pastores.

Las condiciones de trabajo son de alto riesgo: la soledad o compañía esporádica, la ausencia de diálogo con la familia o con otros trabajadores, y problemas con el idioma. Los contactos son en los días y horas de cambio de turno o cuando por razones de salud o accidente de trabajo son trasladados al centro de salud.

Sin embargo, pese a las condiciones laborales de riesgo y el bajo salario, es una fuente de ingreso que les permite reunir algún dinero para destinarlo a sufragar costos extraordinarios en la vida familiar: matrimonio, construcción de una vivienda o el emprendimiento de actividades económicas destinadas al sostenimiento del hogar. Por ejemplo, el caso que se narra, corresponde a un pastor de la comunidad etnocampesina de Usibamba en la provincia de Concepción, región Junín, sierra central, quien ha viajado en tres oportunidades a Estados Unidos y relata que la primera, viajó para reunir dinero y cubrir los costos de su matrimonio; la segunda vez, para reunir dinero y cubrir los costos de la construcción de la vivienda donde residiría con su familia, y la tercera vez, para invertir en la compra de una combi y dedicarse al transporte de pasajeros entre Usibamba y Chupaca.

Luego del tercer viaje señaló que no volvería a viajar más porque el trabajo que realizan es de alto riesgo y sacrificio con una remuneración que no equivale a lo que recibiría un trabajador norteamericano. Este es un caso de migración temporal con propósitos específicos. Las retribuciones las destinan para su manutención personal, la salud, esporádicamente al esparcimiento y al ahorro que se envía por remesas. Los pastores que emigran a este mercado laboral, son de origen indígena.

CASO DE LOS “TIGRES AYMARAS”

Los pueblos aymara como los kichwa de Otavalo en Ecuador cultivan las artes plásticas, ornamentales y utilitarias. En el caso de

los aymara que pueblan el altiplano peruano-boliviano del Qollao donde se ubica el lago Titicaca, practican la crianza de camélidos sudamericanos para producir fibra de alpaca, llama y vicuña y la producción de tejidos altamente cotizados en el mercado mundial.

Son llamados “tigres aymaras” en alusión comparativa a los países asiáticos que han emergido en el mercado internacional; con productos que obtienen de los camélidos sudamericanos, fibra, tejidos y *charki*⁷ de llama, alpaca y vicuña, se han articulado al mercado mundial de tejidos.

Los comerciantes aymaras han aparecido en muchos mercados de Bolivia, Argentina, Chile, Brasil, Estados Unidos y otros, siendo fácilmente identificables por el color de la piel, la vestimenta que utilizan y la lengua nativa (aymara y quechua) que hablan. Algunos se han posicionado en determinados lugares, otros son una suerte de viajeros temporales y otros trotamundos.

IMPLICACIONES DE LAS MIGRACIONES

Este recuento casuístico de las migraciones internas y externas nos permite descubrir diferentes escenarios socioculturales con fronteras no solamente físico-geográficas, sino de carácter simbólico y sociocultural, cuyas implicaciones resumimos en:

- 1 Las migraciones son transversales a todas las condiciones sociales de la población en el sentido de que no es visible el componente indígena, si no es exteriorizado por los actores. Sin embargo, los migrantes asumen un origen “andino” en alusión a su origen etnocultural que los diferencia. Ser andino supone origen étnico quechua, aymara o amazónico.
- 2 El escenario del territorio físico se amplía a los lugares donde los migrantes se establecen y organizan para representar a la comunidad de origen o al pueblo que dejaron. Es decir, el territorio es sentimiento que convoca y une a los “que sienten por su comunidad”.

7 Carne deshidratada al sol utilizando sal.

- 3 Se amplían las fronteras culturales aun cuando hay barreras psicológicas, lingüísticas y socioculturales con estigmatizaciones, prejuicios y actitudes de segregación en las grandes ciudades, expresadas en el uso de adjetivos como *cholos*, *serranos*, *indios*, *terruco*, *motoso*⁸ en Lima y *perucas*, *cabecitas negras* y *sudacas*⁹ en Europa, Estados Unidos y Argentina.
 - 4 En las expresiones culturales intervienen la adscripción, adopción, asimilación, recreación, reinterpretación o desasimilamiento de elementos nuevos o caducos, la añoranza y el sello identitario para la asociación y participación de los migrantes en escenarios territoriales y temporales diferentes a los del lugar de origen, generando mecanismos como la conducción de programas radiales, televisivos y páginas *web* en la internet.
 - 5 Las adversidades, los riesgos y los temores en los nuevos escenarios de residencia reproducen valores de solidaridad y reciprocidad para constituir unidades corporadas y redes de los inmigrantes en sus lugares de destino. Estas redes y unidades sirven para el reencuentro, esparcimiento deportivo, musical, festivo y ritual organizado por sus integrantes que muestra los grados de arraigo o desarraigo. El arraigo se mide en la participación activa y solidaria, en el lecho de los paisanos enfermos, en la asociación y el control social a los desarraigados a través de la estigmatización para los que niegan su identidad territorial y cultural.
 - 6 Los procesos de ruralización urbana y urbanización rural se producen cuando en las ciudades se reconfigura la cotidianidad con la presencia masiva de inmigrantes. Es el caso de Lima, donde menos de 8% de la población es de origen limeño y 92% es migrante en primera, segunda y tercera generación que han trasladado a la gran ciudad sus tradiciones
-
- 8 Apelativos despectivos dados a los provincianos, por su forma de hablar, vestir y por el color de la piel.
 - 9 “Cabecitas negras” alude al color del pelo que delata ser inmigrante en países donde predominan los rubios (España, Argentina). “Sudaca” es un apelativo que designa al sudamericano en España y Estados Unidos. “Peruca” particulariza a los peruanos.

- y maneras recreadas de vida de sus lugares de origen. A la inversa, el campo también se urbaniza cuando los migrantes que retornan ocasional, estacional o definitivamente llevan patrones de vida urbanos o reciben la influencia de los medios masivos que llevan las tecnologías de comunicación y la globalización con la radio, la telefonía, la internet y otros.
- 7 Los grados de conservación, reproducción o modificación de los modos de vivir están en relación a los factores y medios migratorios temporales (estacionales, pendulares, *golondrinos*) (PISPAL, 1986) y los definitivos que alejan al migrante radicalmente de su lugar de origen. Los migrantes de origen indígena son los que reconstruyen sus tradiciones comunitarias para resolver colectivamente los problemas que afrontan en los lugares de destino.
 - 8 Las causas de las migraciones son de origen económico o extraeconómico. La búsqueda de nuevas condiciones de existencia serían las económicas expresadas por el dicho popular “por mi mejoría mi casa dejaría”. Mientras las causas extraeconómicas se deben a otros factores asociados a la curiosidad, al rito de pasaje, a las situaciones de conflicto y guerra y también las calamidades naturales que movilizan contingentes de poblaciones fuera de sus lugares de origen. En Perú, se han producido todas estas modalidades y factores.
 - 9 La búsqueda de las mejores condiciones de vida obliga a algunos habitantes a emigrar fuera del país, donde se presume que contarán con oportunidades y calidad de vida. Llegar a estos destinos obliga a buscar medios legales e ilegales. La ilegalidad es un medio de lucro y de alto riesgo, por cuanto conseguir la visa para emigrar de Perú tiene muchas restricciones y demostrar la solvencia económica es muy difícil tanto para indígenas como para los sectores populares.
 - 10 Finalmente, las migraciones reviven y reterritorializan socioculturalmente a los emigrantes y esto muestra cómo en el mundo desaparecen las fronteras y se construyen nuevas categorías culturales, como la de las *culturas transnacionales* (Smith 1998), *ciudadanías del mundo*, *culturas globales*, y también la construcción de una *ciudadanía multicultural* (Kymlicka, 1996). Pese

a su uso discutible, pueden expresar el sentir y actuar de inmigrantes en Europa o Estados Unidos para poner resistencias a la segregación de las poblaciones migrantes y una manera de inducir a los gobiernos democráticos a incluir en su agenda a estos pueblos, tanto los que tradicionalmente existen ajenos al Estado como pueblos “no contactados”, “con contacto incipiente”, “en aislamiento voluntario”¹⁰ (Huertas, 2002), como también los contactados que no han logrado integrarse plenamente a las sociedades nacionales.

BIBLIOGRAFÍA

- Altamirano Rúa, Teófilo, 1984, *Presencia andina en Lima metropolitana*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú.
- _____, 1988, *Cultura y pobreza urbanas: Aymaras en Lima metropolitana*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, Perú.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), 2003, *Informe final*, Lima, Perú.
- Galeano, Eduardo, 1996, *Cinco siglos de prohibición del arco iris en el cielo americano*, Acku Kinde. Cajamarca, Perú.
- García Miranda, Juan José, 1987, *Perú: Las migraciones compulsivas en la sierra central*, Werner-Gren Foundation for Anthropological Research, Washington D.C.
- García Miranda, Juan José (comp.), 2009, *Chungui: Historia, economía y cultura viva*, Amarte Perú-Seferis Ediciones, Lima, Perú.

10 Pueblos no contactados son los que no tienen contacto con la sociedad nacional; los semi-contactados o en contacto inicial son los que esporádicamente han tenido alguna relación con integrantes de la sociedad nacional (comerciantes, funcionarios, misioneros, traficantes), y en aislamiento son aquellos que voluntariamente se han encerrado en su territorio sin permitir el ingreso ni salida de personas.

- Golte, Jürgen y otros, 1969, *Los caballos de Troya de los invasores, estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Huertas Castillo, Beatriz, 2002, *Los pueblos indígenas en aislamiento – Su lucha por la sobrevivencia y la libertad*, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA), Lima, Perú.
- Jiménez, Edilberto, 2009, “Chungui: Conflictos y olvido”, en Juan José García Miranda, *Chungui: Historia, economía y cultura viva*, Amarte Parú-Seferis Ediciones, Lima, Perú.
- Kymlicka, Will, 1996, *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, España.
- Mangin, William, 1964, “Clubes de provincianos en Lima”, en *Estudios sobre la cultura actual del Perú*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.
- Martínez, Héctor, 1969, *Las migraciones altiplánicas y la colonización del Tambopata*, Centro de Estudios de Población y Desarrollo. Lima, Perú.
- PISPAL/CIUDAD/CENEP, 1986, “... Se fue a volver”, *Seminario sobre migraciones temporales en América Latina*, Programa de Investigaciones Sociales sobre Población en América Latina, Centro de Estudios de Población y Centro de Investigación CIUDAD, México.
- Sader, Emir y otros, 2009, *Latinoamérica: Enciclopedia contemporánea de América Latina y el Caribe*, AKAL Ediciones, Madrid, España.
- Smith, Robert, 1998, “Los ausentes siempre presentes. Comunidad transnacional, tecnología y política de membresía en contexto de las migraciones México-Estados Unidos”, en Sergio Zendejas y Pieter de Vries (edits.), *Las disputas por el México rural. Transformaciones de prácticas, identidades y proyectos*, vol. I, COLMICH, México.
- UNICACHI, 2004, *Unicachi. Rugido empresarial aymara*, Karlos Tacuri (dir.), DVD, Lima, Perú.
- Tamagno Arauco, Carla, 2003, “Entre celulinos y cholulares”, en *Los procesos de conectividad y la construcción de identidades transnacionales*, Sociología del Desarrollo Rural, Wagening University, Holanda.

- Valcárcel, Luis Eduardo, 1964, *Estudios sobre la cultura actual del Perú*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.
- Zarzar, Alonso, 1989, “Apo Capac Huayna, Jesús Sacramentado”, en *Mito, utopía y milenarismo en el pensamiento de Juan Santos Atahualpa*, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, Lima, Perú.

BAJO FLORES, TERRITORIO VIVO

*Frida Rojas**

Se escucha decir de nosotros los quechuas que en un momento determinado podrían encontrar en la luna a un cochabambino quechua comiendo su papa hervida con una ensalada. Sí, nosotros los quechuas estamos en todas partes, con nuestro *quepi*.¹ Y dentro de nuestro *quepi*, que es nuestra mochila que llevamos siempre cargada, llevamos toda nuestra identidad y nuestra cultura. Nosotros nos desplazamos por diferentes motivos, aquí se escucharon muchos de los motivos por los cuales nosotros abandonamos nuestros lugares de origen. Uno de los motivos por los que mi familia y la gente de mi lugar abandona sus tierras es porque realmente la situación económica, política y social de nuestro país nos excluye, por lo tanto yo y toda mi familia y muchos de nosotros somos excluidos de nuestros propios lugares de origen.

Otra de las cosas que quiero marcar es que muchos grandes intelectuales, periodistas y sociólogos argentinos han escrito sobre nosotros, los migrantes bolivianos en Buenos Aires. Periodistas que están unos días de incógnito en nuestro barrio y escriben, hacen sus hipótesis y sus propias teorías sobre nosotros que vivimos y pisamos el barro. Pero también nosotros desde hace bastante tiempo debatimos, teorizamos, *hipotetizamos* muchas de nuestras relaciones dentro de nuestro barrio. Nosotros queremos, desde nosotros, desde adentro, escribir nuestra propia historia y nuestra propia realidad. Estamos estigmatizados totalmente en nuestro barrio, *guetificados*, por eso voy a describirles un poquito lo que es mi barrio. La villa 1-11-14, los números están separados con guiones porque “1” quiere decir que es la primera vez que se hizo

* Migrante cochabambina de Bolivia en Bajo Flores, Buenos Aires.

1 Carga o atado que se lleva a la espalda [*Nota de los editores*].

la villa, que es la número 1 en la capital federal. El número “11” es cuando se termina, cuando la arrasan. Después hay otro guión y sigue el “14”. Por lo tanto son tres historias juntas.

El terreno que hoy ocupa la Villa del Bajo Flores era, en la década de 1940, un conjunto de bañados² cruzados por un camino de tierra que se llama avenida Riestra, que llega hasta la avenida Castañares. A mediados de la década de 1950, la villa es creada en esta zona adversa, es construida desde el inicio por la migración que proviene del interior y de los países limítrofes y reúne a bolivianos, paraguayos, uruguayos, tucumanos, chaqueños, formoseños, misioneros, santiagueños y otros. Es probablemente la villa más antigua de la ciudad, y hoy sin duda la más extensa y poblada. Abarca 31 manzanas que según estimaciones provenientes de los delegados del barrio reúnen a una población mayor a 80 000 personas. Tras el golpe de 1976, el intento de las topadoras³ de erradicar la villa fue también un modo de limitar las migraciones provenientes de los países limítrofes. Como parte de un convenio realizado entre el dictador boliviano Hugo Banzer y la dictadura argentina fueron repatriados a la fuerza cientos de bolivianos y bolivianas, lo cual es una dimensión de la coordinación regional de expatriación forzada que se dio simultáneamente con la operación represiva, también regional, del Plan Cóndor. Desde entonces, varios de sus vecinos están desaparecidos, el barrio mismo fue un lugar usado para fusilar militantes. En esa época quedaron apenas unos 25 vecinos, pero después de 1983, la villa volvió a poblarse.

Al inicio de la década de 1990, con la paridad cambiaria del peso argentino respecto al dólar, Argentina se volvió un destino masivo para migrantes de los países vecinos. La villa recibió nuevos miles de habitantes que llegaban para tener la posibilidad de enviar a sus países de origen cuantiosas remesas en dólares. La crisis de 2001 fue el fin de la llamada convertibilidad peso-dólar. Sin embargo, la mayoría de los migrantes no regresaron a sus países y, por el contrario, la Villa del Bajo Flores en particular,

2 Ciénaga, terreno deprimido e inundable que por lo mismo no tenía uso habitacional [*Nota de los editores*].

3 Maquinaria de construcción o destrucción [*Nota de los editores*].

siguió siendo un lugar de llegada en busca de mejores ingresos y oportunidades laborales. Hoy la gente, especialmente jóvenes, sigue llegando, según estadísticas del gobierno de la ciudad aún más después de 2005.

DESPLAZAMIENTO TERRITORIAL

Más que hablar de migración para nosotros se trata de desplazamiento territorial. Hay un desplazamiento o un recorrido en una tierra que no es sentida ajena. *Abya Yala* para nosotros es una tierra común a la cual posteriormente se le han impuesto fronteras nacionales en relación a las cuales se emigra o inmigra. En el desplazamiento territorial hay un movimiento que es contra la *guetificación*, tanto en el país de origen como en el de destino.

Es una *desguetificación* en un doble sentido: por un lado, del encierro como pobres y la consiguiente fijación a un destino de padecimientos y, por otro, contra la aceptación de la fragmentación nacional y sus correlativos guetos, las formas segmentadas de jerarquías de integración nacional. A diferencia de la herencia propia de la relación colonia-metrópoli, estos desplazamientos territoriales al interior de América están marcados por una relación colonial fractal. No hay un centro metropolitano que hoy reciba a los habitantes de las excolonias como sucede con las poblaciones de las excolonias europeas, sino una multiplicación de dispositivos coloniales en los territorios. Usar el término de desplazamiento territorial es una resistencia a la forma territorial que dejó la organización de la Colonia y a la posterior forma nacional de organización política. También es una resistencia a las actuales formas de *guetificación* bajo las cuales se refuncionaliza la herencia colonial a favor del capitalismo actual, por medio de la producción de espacios diferenciados en la ciudad, en los cuales se concentra la fuerza de trabajo destinada a los trabajos más duros y peor pagados.

Sin embargo, la ambigüedad de estas zonas está dada porque se constituyen también como *territorios vivos*, término que después aclararé. Son territorios multifacéticos donde se inventan lenguajes, ritmos, sabores, resistencias, y nuevas formas de vida. Este desplazamiento es un movimiento con varios momentos, con va-

rios tiempos. En la década de 1980 y 1990 eran hombres los que emigraban, quienes preparaban el espacio para luego traer a las familias. Más recientemente son jóvenes los y las protagonistas de esta migración, entusiasmados con las posibilidades laborales y como forma de continuar sus estudios. En la migración hacia Europa en cambio, predominan las mujeres.

Para que ese desplazamiento territorial sea posible existe una red de protección, una red de contactos, relaciones de confianza, que proveen ciertos reaseguros, cierta contención. Esta red se vive como protección frente al salto al vacío que implica dejar el propio territorio y desplazarse a un lugar que se desconoce. Esta red en su costado más perverso, es la que sirve y organiza la trata de personas. En estos desplazamientos se pone en juego una memoria no nacional, es decir, previa a la constitución de los Estados-nación, que hace que la experiencia quechua-aymara sea a la vez un momento de transnacionalización, es decir, de ir más allá de las fronteras, y un elemento postnacional de organización del territorio. El desplazamiento territorial traslada lo que vino antes y es también la imagen de un territorio que viene después, que es una nueva composición social de lo que es el Bajo Flores, que va a ser siempre muy diverso.

En los últimos quince años, la villa está cada vez más poblada por grupos sociales con procedencias diferentes. Son sobre todo hombres y mujeres de los países limítrofes: Bolivia, Perú, Paraguay, y en menor medida uruguayos, chilenos y argentinos de las provincias. Esta mezcla produce instituciones comunitarias originales, se modifican las que existían en ciertas zonas de los países de donde se emigró y se reformulan en la realidad barrial de Buenos Aires. Son instituciones que son formas de vida que se recrean más allá de sus orígenes y que se combinan en un nuevo territorio con otras coordenadas temporales y bajo circunstancias que las dislocan de su forma originaria. No pueden simplemente definirse como económicas, aunque conforman toda una economía propia. Son más bien instituciones totales que incluyen relaciones económicas formales e informales de confianza y prestigio, de inversión y ahorro, lazos familiares y asociativos que oscilan muchas veces entre modalidades de explotación laboral y camaradería vecinal.

El *pasanaku*,⁴ es muy conocido entre nosotros y está todo el tiempo latente, el *ayni* –la reciprocidad–, y el sistema de anticrético.⁵

Nuestro espacio fue creciendo a lo largo del tiempo. El *ayni*, cuando uno lo plasma desde lo comunitario, significa que nosotros, cuando llegamos al espacio de la villa, obviamente llegamos a un espacio agreste, con unas viviendas muy precarias. Pero en base al *ayni* construimos entre todos, hombres y mujeres, la casa de una familia y después, el otro fin de semana que estamos libres construimos la casa de otra familia. Y así sucesivamente se fue construyendo nuestro barrio.

Con el Colectivo Situaciones⁶ hemos discutido mucho el tema de entender a la ciudad como un cementerio de lenguas, como un cementerio de nosotros. En varios encuentros escuchamos hablar de la ciudad de Buenos Aires como un cementerio de lenguas, con el argumento de que en la asimilación de la cultura local se pierden las lenguas originarias. Nuestra hipótesis es casi inversa: esa muerte de las lenguas abarca sobre todo al castellano, en la medida en

- 4 Es un fondo de ayuda mutua para colaborar con quien pasa una necesidad o urgencia. Consiste en conformar un grupo de personas que se comprometen a aportar un monto económico o, en su caso, una cantidad convenida de especies que se entregan periódicamente y por turno a cada uno de los participantes de la sociedad transitoria hasta que todos los componentes hayan recibido el beneficio por igual. Considerado como un sistema rudimentario de ahorro y financiamiento se ha ido rescatando y practicando en los grupos sociales más diversos y ha ido difundiéndose desde la zona occidental de Bolivia hasta el oriente. Los aportes diarios, semanales o mensuales van desde sumas muy pequeñas (casos de niños, comerciantes minoristas o vendedores ambulantes), hasta miles de dólares (casos de comerciantes mayoristas, dueños de locales de diversión, importadores y exportadores de mercaderías, etcétera) (<http://es.scribd.com/doc/83427873/41-Articulo-Wikipedia-Pasanaku-Margarita-Susana-Alcala-Perez>) [*Nota de los editores*].
- 5 Anticrético es la más odiosa de las figuras coloniales del préstamo de dinero, que consistía en dejar en garantía un bien inmueble a cuenta de lo prestado, que con frecuencia se perdía; sin embargo, en los sectores populares bolivianos se ha convertido en una especie de préstamo mutuo: bien inmueble por dinero que al término de un lapso de tiempo pactado ambas partes devuelven en las mismas condiciones [*Nota de los editores*].
- 6 Colectivo de Buenos Aires que practica la “investigación militante” y fundó la editorial Tinta Limón [*Nota de los editores*].

que comprobamos como el *quepi* quechua, aymara, guaraní y otros tienen la capacidad de contaminar y arruinar la sintaxis, los tonos y los modos del habla del castellano. El cementerio de la lengua es más bien su mutación. En Buenos Aires, en el colectivo, en el barrio, en las ferias, escuchamos que cada vez más se incorporan nuestras palabras, se hablan más palabras en otros idiomas, en nuestras lenguas que son parte de un movimiento continuo, incontrolable, sin otra regla que la contaminación en los modos de vida.

Esta *mixturación* más que matar las lenguas, las hace proliferar, cambiar, enriquecerse, ampliarse, complejizarse. No se trata sólo de conservar unas culturas, unas lenguas históricas, sino de lenguas maternas que sobreviven, insisten, se recrean. Ellas arman territorios vivos y como toda lengua viva se despliega como una mezcla de tradición, traducción e incorporación de nuevos modos de decir. Ya no es posible tratar a estos modos de habla como un castellano mal hablado; al contrario, estas lenguas son índice de riqueza de la lengua, y la lengua materna no es sólo palabras y sintaxis, es también y sobre todo fonética, tonalidad, mirada, colorido, sonido, musicalidad. En el diálogo de la lengua materna hay una complicidad que funciona en cadena, más allá de conocer o no al otro, que se activa como un afecto poderoso. Es también una musicalidad que nos incluye en un origen compartido, recreando su *mundo* en cualquier lugar. Esas lenguas son hoy más reconocidas, ya no son un asunto individual de unas pocas personas, sino que esas musicalidades se reconocen ya públicamente en la ciudad.

Sin embargo, otra de las cosas que pasan en mi barrio es que el Bajo Flores está estigmatizado, porque ahí están los “bolitas”, los “perucas”, los “paraguas”. No voy a decir lo que dicen de nosotros además de “bolitas”, “perucas” y “paraguas” para no faltar al respeto, pero pónganle los condimentos más agresivos.

En la experiencia migrante la lengua materna es identidad latiendo, nos trae un *ñauya*, memoria. Nos refleja la lengua viva, es la que resiste sus usos perversos cuando la lengua está utilizada al servicio de la opresión. En este sentido, la nueva composición social es indisoluble de una nueva lengua que logra traducir particularidades, parejas mixtas, comidas, conceptos, palabras compuestas, etcétera. Hay que notar también que esto es leído por

el mercado a través de la moda que se apropia a gran velocidad de ciertas palabras, tonos, colores para hacerlas valer como un producto de consumo. Hay una empresa muy grande que le puso *wawitas*, a eso que para nosotros es algo nuestro, que es el *aguayo*, una tela con la cual nosotros cargamos a la *wawita*, al bebé.⁷ Comercializan y lucran con nuestras cosas, con nuestras costumbres y con nuestras lenguas.

La Villa de Bajo Flores es un territorio bastante diverso, pero dentro de esa diversidad hemos podido armonizar ciertas diferencias. Por ejemplo, hasta la década de 1990 aproximadamente se hacía mucho folclor, las fiestas y la música eran bastante sincréticos con los de la Iglesia católica. Es una imposición que nos ha marcado y hace coincidir nuestras fiestas originarias con las de algunos santos y vírgenes. Pero también hay un porcentaje muy elevado de nosotros que como originarios tenemos nuestro propio espacio. En la década de 1980 había solo una banda de *sikuri*,⁸ que era Markasata, un grupo muy reconocido en Bolivia y también en Argentina. A partir de la década de 1990, cuando nosotros sacamos nuestra música y nuestros bailes de nuestros *quepis*, empezamos a pensarnos y decidimos que no queremos hacer folclor. Entonces un grupo de gente nos juntamos para empezar a hacer música autóctona y bailes autóctonos. Empezamos con bailes originarios con nuestra propia ropa, haciendo uso de nuestras costumbres, y también entrando en contacto con ciertos sacerdotes que hay en el barrio, a los que explicamos que eso es lo que nosotros somos. Lo vamos a visibilizar a partir de vírgenes y santos, pero pedimos que respetaran lo que nosotros somos y pensamos sobre ese tema. Y sí, hubo muy buena recepción de algunos curitas que sí te “aceptan”.

Empezamos a discriminar lo que es el folclor de lo que es la parte autóctona, y ahí empiezan a nacer otros grupos de *sikuri*.

7 El *aguayo* es una tela gruesa a rayas multicolores, de forma casi cuadrada (a diferencia del rebozo de México que es alargado) y tiene muchos usos, tanto cargar en la espalda niños pequeños y mercancías, como para extenderlo en el suelo y poner la comida [*Nota de los editores*].

8 El *sikuri* es un baile que proviene del altiplano boliviano [*Nota de los editores*].

Empezamos a luchar a partir de los espacios de los parques, en el Parque Avellaneda, dentro de la capital federal,⁹ para armar nosotros mismos nuestro espacio de pueblos originarios. En ese momento fue muy difícil, muy complejo, había mucha resistencia, mucho racismo, mucha discriminación hacia nosotros. No nos dejaban espacios para hacer lo que es lo nuestro: la música, el baile, las ceremonias andinas. La peleamos un montón y logramos conseguir un espacio en el Parque Avellaneda, que hoy es nuestro legalmente, un espacio de los pueblos originarios.

Otro espacio que tenemos es la *waka*,¹⁰ un espacio de nuestros pueblos originarios que no es exclusivamente de aymaras y quechuas, es un espacio donde hay también hermanos guaraníes, mapuches y otros. Todos los primeros viernes nos reunimos a partir de las 11 de la noche hasta que salga el sol. Festejamos nuestras fiestas, como el 1° de agosto, que es el Día de la Pachamama, con la participación de un montón de gente, desde escuelas, vecinos, toda la población que quiere participar. Y ahora, hay un montón de bandas de *sikuri*, ha habido un aumento gradual. Es por eso que digo que Buenos Aires no es un cementerio. Y también eso hay que decirlo: a partir de la asunción de Evo Morales, la mirada de los porteños hacia nosotros cambió. Por esas razones se incrementaron las bandas, los bailes, y desde el año pasado, participamos en un desfile en la Avenida de Mayo con nuestra música y nuestras vestimentas.

En estos espacios, donde parecería que el asistencialismo funciona para cooptar o ser cooptados por el gobierno, no crean que somos tontos. Nosotros, en nuestro espacio, debatimos y decidimos sobre ¿qué hacer con los “planes” del gobierno, qué hacer con la tarjeta? Porque entre nosotros dialogamos, somos cómplices y decimos qué cosa vamos a comprar, qué calidad de vida vamos a darles a nuestros hijos, qué educación les vamos a dar.

9 Parque en el sur obrero de la ciudad [*Nota de los editores*].

10 Nombre que en los países andinos se da a los vestigios arqueológicos, que por esta razón son lugares sagrados y escenario de rituales indígenas. En este caso, no hay vestigios sino relatos de que allí los había, los cuales se encontraban en el mismo Parque Avellaneda [*Nota de los editores*].

Es más, para que no se diga que la ciudad es un cementerio de lenguas: desde hace poquito hay un bachillerato popular en mi barrio en el que debatieron en una asamblea sobre por qué en el plan de estudios está el inglés. Entonces se rebelaron los chicos y dijeron: “No, nosotros no queremos aprender el inglés, nosotros tenemos referentes en nuestro barrio y queremos aprender a escribir el quechua, el guaraní y el aymara”. Por lo tanto, ante esa rebeldía estamos ahí nosotros para orientarla. No sólo trabajamos en el campo de la educación, también trabajamos en la salud y el desarrollo social. Finalmente, existe también Mujeres Tejedoras, que es un espacio del cual soy parte y que empezó después de la crisis de 2001, que fue un momento terriblemente avasallador. Nosotros sacamos todos nuestros saberes, nuestros conocimientos y los tendimos en el *aguayo* para todo el barrio. Por lo tanto la organización del barrio, que tenía un solo dirigente, se hizo más democrática y más horizontal, y hoy cuenta con un delegado por cada una de sus 31 manzanas.

NUEVAS TENSIONES ENTRE GOBIERNOS Y MOVIMIENTOS INDÍGENAS

ENCUENTROS Y DESENCUENTROS DOSCIENTOS AÑOS DESPUÉS: EL ESTADO-NACIÓN ARGENTINO Y LOS PUEBLOS INDÍGENAS “ARGENTINOS”

*Morita Carrasco**

El 20 de mayo de 2010, en el marco de la celebración del Bicentenario de la Patria, la presidenta de Argentina mantuvo un encuentro con organizaciones y representantes indígenas en el Salón de la Mujer de la Casa Rosada (sede del gobierno central). Para ello, convergieron en la Plaza de Mayo de la ciudad de Buenos Aires, cuatro columnas de manifestantes indígenas que desde distintas regiones del país se convocaron para asistir al encuentro. La presidenta recibió a un grupo de más de treinta marchistas y luego se reunió en privado con algunos de ellos, ocasión en la cual se le demandaron respuestas al documento presentado un año antes.

Partiré de este hecho para hacer un balance de la situación en que se encuentran hoy los derechos de los pueblos indígenas en el país: los proyectos/programas en ejecución, las cuestiones pendientes, las demandas y reivindicaciones.

Por un lado, es posible anticipar que en esta última etapa del actual gobierno, las medidas adoptadas parecen operar como re-inversión de la política indigenista oficial para atemperar la conflictividad y contener las demandas. Por otro lado, en tanto son las provincias las que mayormente mantienen jurisdicción sobre lo que está en disputa, sean tierras, sistema educativo, recursos del subsuelo, sistema de salud y justicia en primera instancia, son los gobiernos locales los que tienen un rol clave en la manera en que se hacen efectivos los derechos indígenas, y cómo. Teniendo presente que inciden en ello no solamente disputas por competencias y jurisdicciones sino también realineamientos partidarios en función de lo que opera como oficialismo u oposición; identi-

* Antropóloga argentina, investigadora de la UBA.

ficación de ciertos recursos económicos considerados prioritarios para el “interés general”; como asimismo la presión de sectores potencialmente conflictivos de la sociedad civil.

Con todo, y sin poder predecir cómo se desarrollarán los vínculos entre Estado y pueblos indígenas en este segundo mandato de la presidenta, por el momento es posible que los avances producidos a nivel del gobierno federal habiliten una visibilización y ampliación de las demandas del movimiento que sus dirigentes deberán enfrentar.

INTRODUCCIÓN

Transcurridos los años de auge del neoliberalismo argentino (1990-2003), que entre otras transformaciones, produjo una reforma de la Constitución Nacional reconociendo la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas,¹ se han sucedido ya dos mandatos presidenciales de una fracción progresista del Partido Justicialista, en cabeza de Néstor y Cristina Kirchner; no obstante, no se han concretado cambios sustantivos en lo que respecta al reconocimiento de su libre determinación y a la posesión y propiedad de los territorios.

El Partido de la Justicia Social (Justicialista), creado por el general Juan Domingo Perón en 1945, es mayoritariamente apoyado por los indígenas, quienes consideran que fue gracias a él que obtuvieron su documentos de identidad como ciudadanos argentinos en 1946, aunque la ciudadanía ya les había sido reconocida en la Constitución de 1853. Quizás fue por este motivo que en 2010,

- 1 Son atribuciones del Congreso, Art. 75, Inc. 17. Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan; regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones.

año del bicentenario de la patria, los movimientos indígenas de todo el país resolvieron marchar hacia la capital de la República para manifestar su lealtad al gobierno de la presidenta en un momento de tanta trascendencia para una refundación de la nación. Sin embargo, también marcharon con el objetivo de exigir al Poder Ejecutivo Nacional que cumpliera con la deuda histórica que tiene con los pueblos indígenas y no para celebrar el bicentenario.

Cuatro columnas de marchistas convergieron ese día en la Plaza de Mayo; varias comunidades y organizaciones indígenas habían partido de distintas zonas del país, unos días antes. También se sumó a esta marcha la organización barrial Tupac Amaru de la provincia de Jujuy, con 350 personas encabezadas por la dirigente Milagro Sala.²

Para los habitantes de la capital del país ésta fue una “marcha histórica”, ya que nunca habían visto participar a tantos miembros de pueblos indígenas con las banderas del movimiento peronista, haciendo visibles sus demandas como indígenas pero también desde su pertenencia al “gran pueblo de la nación” (peronista). Un comentario tomado de la página de la organización Encuentro de Organizaciones Territoriales de los Pueblos Originarios (ENOTPO) se refiere así a este acontecimiento:

- 2 La Tupac Amaru es la mayor organización barrial en Argentina. Su dirigente Milagro Sala es una militante histórica del peronismo, fue miembro de la Asociación de Trabajadores del Estado (ATE) y de la Central de Trabajadores Argentinos (CTA). Tiene más de 70 000 afiliados y 4 500 trabajadores. Milagro Sala maneja el mayor presupuesto de ayuda estatal nacional que provee el Ministerio de Desarrollo Social, a cargo de Alicia Kirchner, hermana del ex presidente y cuñada de la presidenta actual. El principal proyecto de trabajo de la organización barrial es la construcción de viviendas; ella toma todas las decisiones: dirige las cooperativas de trabajo y maneja los operarios. Es autoritaria, agresiva, no tiene reparos en agredir incluso físicamente a quienes se opongan a sus decisiones. Es cuestionada por sus actitudes de hostilidad hacia otras organizaciones barriales, campesinas e indígenas. Nació en Jujuy, se define como peronista, defiende el modelo “nacional y popular” instaurado desde el primer gobierno kirchnerista. Se considera americana y desde 2010 manifiesta su pertenencia al pueblo kolla, del cual dice sentirse orgullosa.

[...] el 20 de mayo se escribió una página de nuestra historia muy importante. Tuvimos el privilegio de ver y estar en Plaza de Mayo con los representantes de los pueblos originarios kolla, wichí, toba, mapuche, huarpe y guaraní, entre otros, que trajeron sus reclamos históricos, trayendo como consigna: ‘Caminando por la Verdad hacia un Estado Plurinacional’. Saludamos a todos nuestros hermanos originarios y hacemos suyas todas las reivindicaciones esperando que se cumplan. Gracias por venir y desde este humilde sitio les rendimos nuestro más sincero homenaje a todos.

¿QUIÉNES SON LOS ACTORES? Y, ¿CUÁLES SON SUS DEMANDAS?

La marcha había comenzado a gestarse en el mes de marzo de 2009 en ocasión de un encuentro nacional de más de 200 delegados, autodenominado ENOTPO e integrado por más de veinte organizaciones. En ese encuentro se elaboró y discutió el documento “Construyendo el pacto del Bicentenario entre los pueblos originarios y el Estado: Una política de interculturalidad en un Estado plurinacional”, que entre otros puntos demanda:

1. Implementar la Ley de Relevamiento Territorial;³
2. Cesar con los desalojos violentos de nuestra comunidades;
3. Establecer una reparación histórica hacia los Pueblos Indígenas.
4. Articular una efectiva participación de los Pueblos Originarios en las definiciones que nos competen.
5. Decretar ley el Consentimiento Libre Previo e Informado (CLPI).
6. Reconocimiento de nuestras organizaciones con nuestras propias autoridades.

3 Se refiere a la Ley Nacional 26160 que establece la prohibición de desalojos judiciales y la realización de relevamientos territoriales indígenas en todo el país.

El documento elaborado se presentó como “Pronunciamiento frente al Bicentenario” y el ENOTPO se designó como responsable de la organización de la movilización. Fue presentado a Jefatura de Gabinete del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación en junio de 2009.⁴

En su pronunciamiento ENOTPO aclaraba que la Marcha por los Pueblos Originarios que convoca la Organización Barrial Tupac Amaru, no es la marcha de los pueblos indígenas, no fue acordada con las 29 organizaciones territoriales de los pueblos que conforman ENOTPO. Y atribuía al Instituto Nacional de Asuntos Indígenas la responsabilidad de provocar divisiones en el movimiento indígena al confundir quiénes serían los encargados de encabezar la movilización.

Luego de 2 años sin estar en funcionamiento los integrantes del Consejo de Participación Indígena (CPI) y luego de que Fernández los pusiera nuevamente en funcionamiento hace apenas un mes, pretendieron tomar la organización del evento en una actitud inexplicable por el desconocimiento y conformación de ese organismo integrado en algunos casos por punteros políticos⁵ o personas designadas a dedo sin el consentimiento de las organizaciones, manifestó Jorge Ñancucho, de la Organización de Naciones y Pueblos Indígenas en Argentina (ONPIA) y agregó, pero lo que es peor aún es que una organización social que no tiene ningún trabajo real como la Tupac Amaru convoque a una marcha en nombre de los pueblos originarios, esto no tiene ningún respaldo de este espacio (*Mapuexpress* – Informativo Mapuche).⁶

4 ENOTPO acusó a la organización Tupac Amaru de haber plagiado el documento.

5 Desarrolla actividades proselitistas (rentadas o a cambio de favores y prebendas) en comunidades y barrios populares, facilitando el vínculo clientelar entre ellos y el Estado [*Nota de los editores*].

6 Bicentenario- Argentina: Encuentro Nacional de Organizaciones de Pueblos Originarios, 13 de mayo de 2010, recuperado el 25 de septiembre de 2011 de: <http://www.mapuexpress.net/content/publications/print.php?id=3642>

Otros grupos de dirigentes consideraban, en cambio que:

[..] en el marco del Bicentenario de la Revolución criolla de mayo se llevará a cabo el reconocimiento político e histórico de un Estado pluricultural. La apuesta de la Unión de los Pueblos de la Nación Diaguita, la Confederación Mapuche de Neuquén, la Coordinadora de Organizaciones Kollas Autónomas (Qollamarka) entre otras organizaciones indígenas que expresan el sentido del interior de sus Pueblos Originarios concurriendo con la Organización Barrial Tupac Amaru están a punto de generar una bisagra histórica con la concurrencia de la diversidad. Esta vez, la diversidad se manifestará a través del ejercicio de la dignidad, la tolerancia, el respeto para iniciar la construcción de un Estado pluricultural desde una multiculturalidad argentina invisibilizada durante estos 200 años.

Lo cierto es que pese a los comentarios cruzados entre miembros de organizaciones y dirigentes, si algo refleja la unidad en el polifacético mundo indígena, son sus reivindicaciones y demandas de implementación efectiva de una política que respete su autonomía y capacidad de decidir. Las miles de personas llegadas a la histórica Plaza de Mayo exigieron respuestas a cuestiones muy concretas: derogación del Código de Minería, como freno a la avanzada de la minería metalífera a gran escala y la creación de un tribunal de justicia climática; inmediato reconocimiento y restitución de tierras, aplicación urgente del derecho de consulta previa en todos los asuntos que los afecten; oficialización de las lenguas indígenas en el sistema educativo (Darío Aranda, *Página 12*, 21/05/2010).

ENCUENTRO CON LA PRESIDENCIA

Mientras en las calles que rodean a la Plaza de Mayo, se escuchaban *sikuris* y cánticos con consignas tales como “la tierra robada

será recuperada”, y se divisaban *wiphalas*⁷ y otras insignias indígenas, un grupo de quince representantes fue recibido en la sede del gobierno por Cristina Fernández de Kirchner.

Sólo tres de ellos tomaron la palabra y luego de agradecer la posibilidad de ser recibidos, resaltaron algunos logros de la gestión kirchnerista, pero de distinta manera todos destacaron la necesidad de obtener respuesta a sus demandas. Las que siguen son sus palabras:

[...] este bicentenario no nos ha incluido, hasta hoy seguimos perdiendo territorio y vida por defender nuestro territorio [...] necesitamos medidas contundentes en pie de igualdad con otros movimientos sociales, [...] vemos que esta política es viable para nuestros pueblos, pero debe ser tomado de otra manera [...] nosotros no tenemos nada que festejar pero sí creemos y por eso nos hemos aliado con otros movimientos sociales que apoyan este modelo, y [sabemos] que está en la mano de usted resolver el problema [...] no venimos a armar desorden, queremos que este Estado argentino pueda reflotar este programa que tantos gobiernos no han podido reflotar; hay tierras del ejército, de parques nacionales, de universidad, y [la solución] depende de una voluntad política; los territorios para nosotros significan la farmacia...la práctica cultural y debe ser visible en esta Argentina; [...] ¿para qué vamos a pedir vivienda, si no tenemos territorio? (*Lavaca*, 2011: Audio).

[queremos] reconocerle la posibilidad de dialogar, [expresamos] el pensamiento de más de 30 naciones, [...] estamos fortalecidos convencidos de que vamos por buen camino, pero el Estado tiene con nosotros una deuda histórica que no da para más. El Estado tiene que comenzar a tomar medidas de fondo, profundas, porque la situación de marginación cultural, política, económica de los pueblos indígenas no tiene que ver con la época. Se han aprobado numero-

7 Banderas aymaras de siete colores [*Nota de los editores*].

sas leyes, constituciones, declaraciones universales sobre derechos de los pueblos indígenas. Lo que falta de manera urgente son políticas de implementación de esos reconocimientos. Tenemos procesados, gente desalojada, [nuestra] cultura está amenazada las medidas a tomar son urgentes, su gestión puede ser la mejor aliada si es que se toman las medidas urgentes; nos parece que el bicentenario es el mejor escenario, [...] tenemos propuestas para revertir esta situación, para reparar los territorios, necesitamos que se cree un fondo especial permanente; tenemos al Instituto Nacional de Asuntos Indígenas pero no puede dar respuesta acabada y adecuada para la realidad de las más de 30 naciones que hay en Argentina, no tiene la entidad suficiente, el presupuesto suficiente, no tiene la capacidad administrativa, jurídica, política, para dar respuesta [...], hay que jerarquizar la política indígena, tiene que haber un ministerio indígena, se tiene que poner a la altura de lo que se está dando en otros países, para tratarlos como ciudadanos de primera y no como necesitados, no necesitamos que se nos dé de comer, necesitamos fortalecimiento del mundo indígena, venimos con mucha expectativa de que usted nos va a responder a todas estas demandas (*Lawaca*, 2011: Audio).

Entonces habló la presidenta y luego de agradecerles haber tenido la confianza (*sic*) de llegar hasta la casa de gobierno, resaltó dos preceptos. Por un lado, tener algún grado de organización y, por el otro, tener inteligencia. Asimismo, enfatizó que los pueblos indígenas no son los únicos discriminados, “yo misma –dijo– he sido discriminada”. Resaltó que en el tema de las tierras el Estado no puede pasar por arriba de las leyes, el “derecho de propiedad viene desde hace mucho tiempo” y el Estado tiene que hacer que se respeten los derechos de todos.

Me permito a continuación citar textualmente la transcripción del audio de la reunión hecha pública por el periodista Darío Aranda en la *Revista Mu* en octubre de 2011 (2011: 8), por la claridad con que la presidenta transmite su concepción –en diálogo en particular con Milagro Sala– respecto a los pueblos indígenas como socieda-

des preexistentes y a los términos en que el gobierno que ella representa entiende que debe ser la relación a mantener con ellos.

Las cosas han cambiado, el mundo ha evolucionado y si te descomponés y te tengo que operar, no te puedo operar en el medio de monte, te tengo que operar en un hospital [...] ¿Se entiende lo que digo? Porque si no caemos en lo otro, que es en el indigenismo, como una deformación del respeto a las culturas de los pueblos originarios. Además de trabajar mucho, hay que hacerlo con la inteligencia y racionalidad de conservar los grandes valores culturales que cada pueblo trae, pero también aceptar las cosas que la modernidad nos da para poder vivir mejor. Milagro, el tema del petróleo, bueno... el petróleo es una cosa que la necesitamos también, porque yo quiero contarles, como presidenta, que si no tenemos el petróleo lo tengo que importar y tengo que destinar muchos recursos que los podría destinar para otras cosas. Si lo encuentro acá, en el país, es mejor para todos. Esto no significa que la gente que, por allí necesariamente... —y fíjense que estoy diciendo algo que por ahí alguien va a querer tirarme un piedrazo por la cabeza—, pero como yo digo lo que pienso [...] quiero serles absolutamente sincera. Si hay petróleo en un lugar y los que están allí tienen que ser... en todo caso llevar a ese contingente de compañeros a otro lugar, exactamente con las mismas características y condiciones, pero no podemos dejar, Milagro, de sacar el petróleo porque lo necesitamos para poder desarrollarnos, para poder vivir. Creo que tenemos que ser, por sobre todas las cosas, inteligentes. Ser inteligentes no nos va a hacer menos tributarios de nuestras culturas originarias, al contrario. Lo que tenemos que hacer, en todo caso, es poder participar de los beneficios de esas cosas que se encuentran. Y lograr que, si te vas a otro lugar, en ese otro lugar te pongan una escuela, un hospital, un dispensario [...] O sea: utilizar nuestra inteligencia para poder negociar. Si actuamos con inteligencia y el sentido de mejorar, de progresar, que no significa renunciar a lo que uno piensa, pero... Yo escu-

ché sonar celulares aquí. Ustedes tienen celulares, no están negándose, no se comunican como antes, con humo. Necesitás el celular para comunicarte y no significa que dejés de ser un pueblo originario. Por eso yo creo que tenemos que ser realistas también, sinceros y sensatos ¿no? Si suena el celular y te comunicás por celular [...] eso no significa que te tengas que vestir como quieren en un supermercado o en un *shopping*, pero tampoco niegues las ventajas que ha traído el progreso y, además, que vos también estás utilizando.

Además comparó la diversidad indígena con la diversidad de género: “nadie tiene que avergonzarse de ser indio como nadie tiene que avergonzarse de ser distinto sexualmente”; por eso hay que actuar con inteligencia, utilizar inteligentemente las ventajas que “nos ha traído el progreso, los que más han subsistido en el mundo son aquellos que han usado inteligentemente esas ventajas” (*Lavaca*, 2011: Audio).

A estas alturas de la reunión ya había quedado claro que la presidenta no estaba dispuesta a revertir la política indigenista/asistencialista que ha venido acentuándose desde que el kirchnerismo consolidó el modelo neoliberal económico extractivista. Entonces la respuesta no se hizo esperar:

[...] refrendando lo planteado no encuentro una respuesta central a esta marcha; le pido que tenga una reflexión en torno a estas cuestiones, porque no es un asunto de discriminación sino un problema de deuda histórica, que el país que va a cumplir 200 años todavía tiene. Soy capaz de decirle en la cara y mirándola a los ojos [...] Voy a decirle a usted: tenemos mucha inteligencia. No se trata sólo de organizarse y ser inteligente cuanto tenemos un territorio avasallado por las transnacionales, la minería en particular. Tenemos más de la mitad de nuestra provincia desértica, no hay agua, no tienen agua los pueblos para tomar. ¿Qué tenemos que hacer? ¿Una marcha por el agua? Son muchas marchas ya [...] no hay medidas efectivas. No hay problemas de tierras, sino de territorio, donde están los glaciares,

las montañas, estamos dentro de los pueblos vulnerables, después de más de cinco siglos, y ¿somos vulnerables? Estamos rodeados de las mineras pero hemos quedado ahí para que las columnas lleguen bien acá. Mi pueblo jamás entró en guerra con nadie, somos un pueblo pacífico, espirituales, hemos resistido, pero también necesitamos un Estado nacional y provincial que ejecute las leyes que hemos logrado.

Y como si no bastara con lo afirmado, la presidenta volvió a ser interpelada por un dirigente del pueblo diaguita para que se pronunciara respecto de las demandas que le hicieran:

Señora Presidenta: la pregunta es... nosotros hace un par de semanas hemos presentado documentos con una serie de puntos y problemas que atraviesan a todos los pueblos indígenas. Y el objetivo de hoy era llevar una respuesta concreta de usted. Quería saber si ha llegado a usted ese documento y si tiene alguna respuesta.

La presidenta le respondió contrariada:

He llegado esta mañana de una reunión como presidenta de la Unión de Naciones Suramericanas (UNASUR), tengo unas cuantas reuniones más, todo esto lo vamos a tratar con Alicia [Kirchner] y vamos a darles respuesta en el marco de lo que estuve hablando antes [...] vamos a hacer lo que podamos, mi responsabilidad es sobre todos; soy la presidenta de todos los argentinos, con todo respeto por los demás necesitamos ver los temas, estudiarlos para ver en lo que nos podemos comprometer y en lo que no nos podemos comprometer (*Lavaca*, 2011: Audio).

Todos hemos sufrido en estos 200 años. Es más: hay un montón que ni siquiera lo pueden contar, porque no están, más o menos 30 000. Había compañeros míos y de mi edad y desaparecieron. O sea que yo creo que el respeto por los sufrimientos debe ser por el resto de todos los que hemos

sufrido en estos 200 años. Ahora estamos un poquito mejor que hace cien años y un poquito mejor que en 2001 cuando en esta Plaza (de Mayo) no reprimieron a los indígenas y a los pueblos originarios, que no estaban; reprimieron a argentinos que vivíamos aquí, que vinieron a protestar por lo que estaba pasando. O el 14 de junio, cuando yo estaba y vinimos a protestar por lo que estaba pasando en Malvinas en 1982 [...] La historia contémosla completa y no pensemos que la historia empieza y termina con nosotros mismos. Esto no es así. No es así (Aranda, 2011: 8).

Comentando los resultados de la histórica reunión, el dirigente de la Confederación Mapuche Neuquina asestó:

[...] la presidenta estuvo de acuerdo en muchos puntos pero en otros para nada. Suponemos que no comparte nuestro rechazo a la minería, a las petroleras y empresas que saquean y contaminan nuestros territorios; no lo dijo pero lo dio a entender. Nos hubiera gustado que el Estado diera respuestas claras a nuestras demandas, pero sabemos que les cuesta entender nuestra realidad, aunque tienen claro que estamos organizados y no bajaremos las demandas (Aranda, *Página 12* /21-05-2010).

REINVENCIÓN DE LA POLÍTICA INDIGENISTA

La entrevista concluyó sin que la presidenta respondiera a los pedidos formulados por el movimiento indígena un año atrás. De modo que, al salir de la casa de gobierno los dirigentes estuvieron convencidos de que el modelo de desarrollo basado en el extractivismo no iba a estar condicionado a sus demandas; que se protegerían los derechos de propiedad de terceros; que algunas comunidades podían ser compensadas con tierras en otras áreas fuera de su asentamiento originario; y que debían aprovechar “inteligentemente” este momento para modernizarse.

Confirmando que la política indigenista del Estado argentino piensa y se reinventa a sí misma en cada gestión de gobierno, el

presidente del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), a posteriori de esta entrevista en agosto de 2010 escribió su ensayo “Identidad Nacional y Pueblos Originarios. Argentina: Nación o Plurinación” (Fernández, 2010), en el cual se profundizan los fundamentos en que se sustenta el indigenismo oficial. Una lectura histórica imperdible para leer entre líneas el objetivo de fondo: demostrar la construcción unificada del pueblo/nación argentino y desacreditar los avances en materia de derechos indígenas alcanzados a nivel internacional, aun cuando el objetivo explícitamente declarado sea “aportar al debate de los temas nacionales, a partir de un planteo central provocador: que Argentina se transforme en un Estado plurinacional” (p.2).

El ensayo es ecléctico, recurre a planteos históricos para dar cuenta del devenir del pueblo a la nación y a la sangre, para demostrar con jerarquía biologicista la unidad racial de los argentinos:

[...] los resultados de estudios científicos sobre el mapa genético de los argentinos [...] determinaron que el 56% de la población tiene un antepasado indígena, y el 10% es puro [...] Del país “del crisol de razas”, hijo de los barcos de inmigrantes europeos, a este mensaje profundo portado en la propia sangre de los compatriotas, parecería existir un abismo (Fernández, 2010: 19).

Al referirse a los derechos indígenas y a los territorios ancestrales en el contexto de Argentina sostiene que:

Ampliar el derecho hacia los territorios que se han poseído u ocupado, abre un campo de reclamo de muy difícil delimitación. Tengamos en cuenta que sólo la denominada “Conquista del Desierto” expedición y ofensiva militar del año 1879, encabezada por Julio A. Roca, contra los pueblos indígenas, significó la ocupación de 45 millones de hectáreas, que pertenecían a los territorios indígenas. La imposibilidad de producir una modificación retroactiva, al punto de partida de esta dramática situación de nuestra historia nacional, torna de imposible cumplimiento lo dispuesto en el inc. 1º de este artículo

[...] Estamos en presencia de una declaración internacional contradictoria, en aspectos esenciales, lejos de encausar los conflictos, generará un alargamiento de las controversias en trámite, dando oportunidad al surgimiento de nuevas, al no constituirse en un nuevo piso internacional como era el propósito, pero al mismo tiempo se presta a relativizar cuestiones ya dispuestas en el Convenio N° 169 de la OIT para confrontar con las normas locales (Fernández, 2010: 11-12).

En cuanto a la demanda de derechos específicos en el contexto actual expresa que:

[...] resulta paradójal el aliento a los derechos indígenas expresado en el proyecto de la ONU, en 1995, por un lado, y el aliento desde los organismos multilaterales de crédito, conducido por las mismas grandes potencias, al endeudamiento externo de las naciones del continente. A su vez el desmantelamiento de las empresas estatales; la derogación de leyes laborales protectoras de sus trabajadores; la privatización de la seguridad social, el establecimiento de zonas o regiones de “libre comercio” (ALCA, NAFTA), entre otras medidas derivadas del Consenso de Washington, completaron la contradicción [...] Cabe preguntarse entonces [...] ¿se utilizará la retórica declamativa con rostro humano indígena, para encubrir nuevas apetencias de los poderosos del orden internacional, hoy en crisis, sobre nuestras naciones, sus territorios y sus recursos? ¿Desde esta mirada internacional, qué papel se le asigna a las naciones, su Estado, legislación y modelo de crecimiento económico y social para la resolución de la problemática? (Fernández, 2010: 16).

Para finalmente, advertir la presencia de un peligro inminente:

[...] la conformación en los últimos treinta años, de un entramado compuesto por expertos internacionales que responden a las grandes potencias, pero dicen ser independientes; organizaciones no gubernamentales, que crecieron

en la década de los noventa aprovechando la ausencia del Estado; dirigentes indígenas, que ante la ausencia de respuestas en sus países, recurrieron legítimamente a la instancia internacional, pero terminan alejados de la dinámica de sus comunidades, y asimilados a este orden internacional. Los mismos, generalmente son apoyados técnicamente por ONG que reciben financiamiento internacional, reproducen a la ideología neoliberal antiestatal, tras un supuesto progresismo y declaman un retórico derecho internacional indígena. Estas organizaciones alientan posturas y reivindicaciones de máxima, desentendiéndose de analizar si se corresponde con los niveles organizativos indígenas, o con la correlación de fuerzas en el país entre los sectores dominantes y los populares (Fernández, 2010: 17).

Luego de una extensa alocución referida al concepto de nación, concluye que la nación argentina, previa a la formación del Estado es una construcción de los pueblos (*sic*) abierta a su devenir, no es una entelequia como fuera definida por la corriente conservadora del liberalismo político en el momento de su formación como Estado; la identidad argentina –afirma– no es monocultural, se forja en la lucha social, política y cultural. Finalmente dirá que:

[...] el pueblo (de la nación, suponemos) emergió con masividad en el bicentenario reconociendo su verdadera historia. Sujeto colectivo que reconoce de manera incipiente hacia su interior su heterogeneidad [...] la esperanza y desafío para Argentina [...] que va en busca de su Segunda Independencia (es) reconocerse en su verdadero origen: *Una Nación cohesionada en su raíz mestiza y en la pluriculturalidad, junto a un pueblo multiétnico sujeto histórico de la soberanía*⁸ (Fernández, 2010: 29).

¿Son éstos los cambios sustantivos propuestos para repensar la nación, y los derechos de los pueblos indígenas en el encuentro

8 El énfasis en cursivas es mío.

histórico del bicentenario de la patria? Más bien parece que el funcionario no desperdicia la oportunidad de enfatizar los vínculos que unen al general Perón y, por derivación, al actual partido de gobierno con los indígenas:

El gobierno popular de 1945 a 1955 [...] tomará una serie de medidas que van a impactar favorablemente sobre las comunidades indígenas, la afirmación de ciudadanía, la vinculación al trabajo con sentido protectorio y el inicio de la expropiación de tierras a favor de los aborígenes, será signo distintivo de la época. Se sanciona el Decreto Ley N° 9658/45 que va a reconocer expresamente el carácter de ciudadanos argentinos a los indígenas derogando la Ley N° 817 de 1876, que los consideraba inmigrantes extranjeros. Se reglamentarán las colonias indígenas en el marco del Consejo Nacional Agrario, Decreto N° 10063; se reglamentará la contratación de mano de obra indígena, Ley N° 13560. Se reemplazó la Comisión Honoraria de Reducciones de Indios, por la Dirección Nacional de Protección al Aborigen (1946). [...] La nueva Constitución Argentina de 1949, derogará por anacrónico el Art. 67, inc 15 de la Constitución de 1853. Los planes quinquenales consideraron la cultura argentina nutrida por una vertiente autóctona y las lenguas indígenas como elementos vivos de la sociedad. [...] la sanción del Decreto presidencial N° 18341, que inicia por primera vez el camino de expropiación de tierras para adjudicación a los indígenas: se declaran de utilidad pública y sujetas a expropiación en la provincia de Jujuy, las tierras ubicadas en los departamentos de Tumbayas, Tilcará, Valle Grande, Humahuaca, Cochinoca, Rinconada, Santa Catalina y Yaví. Esta expropiación ordenada por el gobierno nacional, constituyó parte de las respuestas a las demandas que trajeron indígenas en la marcha denominada “malón de la paz”, protagonizada en el año 1946, por varios centenares de kollas, provenientes de Jujuy. Fueron recibidos por el propio presidente Perón, con dos de sus ministros, receptando el petitorio y se comprometió a dar respuesta

positiva, tanto a las demandas laborales como de tierras que contenía el mismo. Al otro día, el diálogo se interrumpió y los indígenas alojados en el hotel de inmigrantes de Retiro, fueron conminados a retornar en tren a sus lugares de origen (Fernández, 2010: 24).

¿Cómo se vincula esta política indigenista con el modelo económico del gobierno nacional y popular centrado en el extractivismo y en los subsidios a la pobreza? En materia de política indigenista lo que ha cambiado en los últimos años es la visibilidad del reclamo indígena en todo el país, y en relación con ello, la mayor participación dada por el Estado a su dirigencia en espacios antes reservados al ejercicio de la labor de los funcionarios. Luego de cientos de denuncias de incumplimiento de la ley 23302 que crea el INAI y establece la constitución de un consejo consultivo integrado por indígenas, en 2004 finalmente se instaura el Consejo de Pueblos Indígenas (CPI) integrado por dos representantes de cada pueblo por provincia (en total 88 personas); más tarde, debido a las dificultades para sesionar con tal cantidad de personas, se resolvió la creación de una Mesa Chica o Mesa de Coordinación integrada por doce personas. Lo interesante de esta novedosa participación de representantes indígenas al interior del INAI, es que el CPI nace en una coyuntura específica, cuando se estaba intentando debatir en el Congreso de la Nación el proyecto de Ley de Emergencia de la propiedad comunitaria. Motivaba la aparición de estos proyectos un contexto de altísima conflictividad por la expansión de la frontera agropecuaria y un notable proceso de concentración de la propiedad (Gorosito Kramer, 2008). Cabe resaltar que existían ya dos proyectos presentados por diputadas de la oposición que no pudieron ser tratados en el recinto del Congreso por falta de quórum. Es así que cuando la senadora Kirchner presenta el proyecto lo justifica como “propuesta consensuada” con el CPI; aunque las sugerencias y correcciones planteadas por los representantes indígenas sólo fueron contempladas en parte. La intervención del CPI se limitaba a hacer sugerencias, aportes, que podían o no ser recibidos por los funcionarios, ya que el carácter consultivo de dicho espacio exime al Estado de la obligación de

respetar los dictámenes de sus miembros; siendo los primeros los que acabarían definiendo qué propuestas de los indígenas podían ser incorporadas y cuáles debían quedar fuera (Sterpin, 2012).

GOBERNABILIDAD Y ESTILO K⁹

El mismo día que la presidenta se reuniera con los dirigentes indígenas se presentó el documento del INAI titulado *Iniciativas en el marco del Encuentro de los Pueblos Originarios con la Presidenta de la Nación* encuadrado en un Plan de Acción para profundizar la política pública dirigida a los indígenas, en tierras, participación, educación, comunicación, restitución de restos mortales y reivindicación histórica.

En vinculación con la ley 26160 se crea la Comisión de Análisis e Instrumentación de la Propiedad Comunitaria Indígena, presidida por el INAI, integrada por representantes del Ejecutivo Nacional, y gobiernos provinciales, organizaciones territoriales indígenas y el CPI, para la elaboración de un proyecto de ley de efectivización del reconocimiento constitucional de posesión y propiedad comunitaria.

En relación con la participación indígena, crea en el INAI la Dirección de Afirmación de los Derechos Indígenas, para “promover la mayor participación de los pueblos indígenas en los procesos generadores de políticas públicas impulsando entre las comunidades el pleno ejercicio de sus derechos [...]” Y, se compromete a constituir una Comisión de Análisis e Instrumentación Legislativa integrada por el INAI, el CPI y representantes de organizaciones territoriales para “avanzar en la reglamentación del derecho a la participación y consulta de los pueblos indígenas” (CN y Convenio 169 de la OIT).

En educación, acorde con la Ley 26206 de implementación, entre otras cosas, de la Educación Intercultural Bilingüe (EIB) por

9 Estilo K es la manera como en Argentina se califica a las peculiaridades de la forma de administrar el país, iniciada por el matrimonio Kirchner. Briones (2011) lo relaciona con el estilo histórico de hacer política en el país, creando confrontaciones y polarizaciones entre la capital del Estado y el resto de las provincias, entre partidos, y más recientemente, entre medios de prensa.

presiones del Consejo de Educación Autónomo de Pueblos Indígenas (CEAPI), se fortalecerá el apoyo a los pueblos indígenas en los distintos niveles educativos.

En relación con la ley de Servicios de Comunicación Audiovisual (ley 26522), plantea que se financiará la instalación de radios para garantizar a los pueblos indígenas el derecho a la comunicación con identidad.

Se dispone que el INAI “será el encargado de coordinar, articular y asistir” el cumplimiento de la ley 26517 de restitución de restos mortales indígenas depositados en museos y colecciones privadas. A estas decisiones, se sumó la constitución en la estructura del INAI del *Registro Nacional de Organizaciones Indígenas*.

Para una eventual evaluación de los cambios operados en la política indigenista oficial vale resaltar que en tanto son las provincias las que mayormente mantienen jurisdicción sobre lo que está en disputa en relación con las demandas indígenas, los gobiernos locales mantienen un rol clave en la manera en que se concretan esas demandas y cómo. Y en este último aspecto, hay que tener en cuenta que en la resolución inciden no solamente disputas por competencia y jurisdicciones sino también realineamientos partidarios en función de lo que opera como oficialismo u oposición; identificación de recursos económicos considerados estratégicos o de “interés general”; como asimismo la presión de sectores potencialmente conflictivos de la sociedad civil (movimientos sociales, organizaciones barriales, corporaciones empresariales, acreedores externos, agencias de cooperación multilateral, etcétera).

Pero es el Ministerio de Desarrollo Social de la Nación el que maneja el más alto presupuesto nacional para la asistencia social. En su órbita se tramitan pensiones no contributivas (vejez, madre de siete hijos, invalidez) y de él dependen otros programas como Argentina Trabaja, Plan Crecer, etcétera.¹⁰ No es un dato menor

10 Valeria Iñigo (2007), señala que una comunidad del pueblo toba (colonia aborígen Misión Taccagle) en la provincia de Formosa es beneficiaria de varios programas de asistencia estatal: Programa Materno Infantil y Nutrición, Plan Mayores, Programa de Apoyo Nacional de Acciones Humanitarias para las Poblaciones Indígenas, Programa Federal de Salud, Programa

que de este ministerio dependa el INAI, órgano encargado de ejecutar la política indigenista nacional. Conlleva, asimismo que una gran mayoría de las demandas y reivindicaciones de los pueblos indígenas sean actualmente encaradas desde un enfoque denominado por el ministerio “Plan Nacional de Abordaje Integral *Ahí en el lugar y con la gente*”¹¹ en el marco del plan de las políticas sociales implementadas desde el gobierno nacional. El documento *Plan Nacional de Políticas Sociales en el Bicentenario. Un Modelo Nacional y Popular* expone en su página 236:

La política hacia los pueblos originarios: el Ministerio de Desarrollo Social a través del INAI y a partir de 2004 decidió impulsar políticas activas a favor de *nuestros* pueblos originarios tendientes a hacer efectivos aquellos derechos reconocidos [...] entre ellos la posesión y propiedad comunitaria de las *tierras*, la participación indígena en los temas que les afecten, la promoción de proyectos de *desarrollo* de las comunidades y la articulación con otras áreas del Estado nacional, para abordar de manera integral una respuesta en materia de *infraestructura y protección social*.

.....
Nacional de Becas Estudiantiles, Programa Nacional 700 Escuelas, Fondo Nacional de la Vivienda, Programa de Provisión de Agua Potable, Ayuda Social y Saneamiento Básico, Programa de Desarrollo Social en Áreas Fronterizas del Noroeste y Noreste Argentinos con necesidades básicas insatisfechas, Proyecto de Desarrollo Rural de las Provincias del Noreste Argentino, Programa Agrícola de Autoconsumo, Por Nuestra Gente Todo, Atención de Pensiones No Contributivas. Lo que, traducido a números, encuentra la siguiente expresión, esta vez, para el Barrio Namqom: en 2000, más de la tercera parte de su población (37.6%) era beneficiaria de uno o más programas sociales (SIEMPRO, 2002).

- 11 Aun cuando la implementación de políticas indigenistas a nivel de los estados provinciales y del federal tienden a deslindar responsabilidades ante problemas concretos haciendo recaer la incumbencia en la otra parte, en la actual coyuntura este enfoque responde al afianzamiento de una gubernamentalidad neoliberal, caracterizada por una fase del capitalismo basada en la acumulación flexible de capital que busca responsabilizar a los individuos de su autocuidado a través de una retórica de participación en el lugar donde se encuentren.

He resaltado algunas palabras que considero sintetizan con claridad la orientación que el actual gobierno da a su política indigenista en respuesta a las demandas y reivindicaciones de los pueblos indígenas; lo ilustra el alcance que está dispuesto a dar a las mismas; esto es, qué se puede reclamar y de qué manera. Como lo mencionara la jefa de Estado, y el presidente del INAI, los indígenas son uno más entre otros ciudadanos, además nos pertenecen, y pese a que la Constitución Nacional reconoce que los mismos son anteriores a la formación de Argentina, igualmente son calificados como “pueblos indígenas argentinos”. Como uno más de los argentinos que pueden tener acceso a la propiedad de tierras, planes de desarrollo e infraestructura. Finalmente, aunque la protección social es una necesidad para muchos ciudadanos, los indígenas hace años que vienen luchando para que cesen las ayudas y la protección social de gobiernos, ONG, iglesias, etcétera.

Siguiendo esta lógica, la presencia de la organización barrial Tupac Amaru, en la Plaza de Mayo el 20 de Mayo de 2010 no es una circunstancia coyuntural, sino una estrategia de gobierno cuidadosamente planificada por una gestión que necesita garantizar su gobernabilidad en medio de movilizaciones indígenas que hacen visible no sólo los incumplimientos del Estado en materia de derechos sino que además muestran la vitalidad de los luchadores indígenas y su capacidad de convocar a la sociedad no indígena como aliada en sus reclamos de justicia.¹² En suma, lo que esta incipiente articulación entre la dirigencia indígena y la organización liderada por Milagro Sala revela es la necesidad del kirchne-

12 El caso más notable es el de la comunidad toba Potae Napocna Navogoh (La Primavera) que dio visibilidad a su reclamo desde un acampe realizado en la ciudad de Buenos Aires, una huelga de hambre, conferencia de prensa, en la que se vio acompañada por académicos, periodistas, madres de Plaza de Mayo, organismos del Estado, estudiantes y público en general, mediante lo cual logró forzar el involucramiento del gobierno nacional en la resolución de sus conflictos, provocando la tensión de algunas alianzas y vínculos políticos entre y al interior de los gobiernos de nación y provincia de Formosa, hasta llevar su reclamo a la Corte Suprema de Justicia de la Nación donde hoy se encuentra a la espera de una resolución.

rismo de encauzar la demanda indígena de manera equivalente a lo realizado con otros movimientos sociales, como por ejemplo el “Movimiento Evita” o la “Federación tierra y vivienda” liderada esta última por el ex piquetero Luis D’Elía, que transformó la protesta en instrumento para la creación de una organización vertical del movimiento, cuya cabeza opera como interlocutor válido conectado directamente con la Jefatura de Gabinete del Ministerio de Desarrollo Social, y como administrador de los recursos del Estado para el desarrollo de la política social diseñada por la ministra Kirchner y su equipo; con el fin de sumarlos al proyecto de gobierno.¹³

Justamente en el año del Bicentenario vencía la ley 26160 de Emergencia de la Propiedad Comunitaria Indígena,¹⁴ y las de-

13 Briones (2011) menciona que desde el inicio de la gestión de Néstor Kirchner, el entonces presidente no sólo no desalentaba las movilizaciones, sino que incluso las promovía, dependiendo, claro está, de quién las organizaba y a quién se interpellaba.

14 La misma declara para todo el territorio nacional y por el término de cuatro años “la emergencia en materia de posesión y propiedad de tierras que, tradicionalmente ocupan las Comunidades Indígenas, cuya personería jurídica esté registrada en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas, organismo provincial competente, o aquellas preexistentes (Artículo 1)”. Ese estado de emergencia lleva a suspender por ese lapso “el trámite de ejecución de sentencias de desalojos dictadas en los procesos judiciales que tengan por objeto principal o accesorio la desocupación y/o desalojos de las tierras comprendidas en el artículo anterior, con fundamento en la existencia de procesos judiciales que afecten el dominio y/o posesión de esas tierras por parte de esas Comunidades Indígenas”, cuando esa posesión sea “tradicional y pública (Art. 2)”. La ley encomienda al Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) “realizar un relevamiento de la situación dominial, delimitando el territorio que ocupan la totalidad de las Comunidades Indígenas del país”, articulando las tareas correspondientes con “el Consejo de Participación Indígena -CPI- Resolución INAI N° 152/04, y 301/04, los Institutos Aborígenes Provinciales, Universidades Nacionales, entidades provinciales, y/o nacionales, organizaciones indígenas y organizaciones no gubernamentales (Art. 3)”. Crea y asigna “un Fondo Especial para la asistencia de las Comunidades Indígenas del país, por un monto de 30 millones de pesos (aproximadamente 7.5 millones de dólares [*Nota de los editores*]), con el objeto de profundizar la ejecución del Programa Fortalecimiento Comunitario –Resolución INAI N° 235/04–, tendiente a consolidar la posesión tradicional de las tierras que ocupan, los

nuncias de incumplimiento de los plazos y manejo arbitrario y distorsionado hacían presumir un incremento en las demandas y las movilizaciones (véase nota 1). Incluso la presión internacional se hizo sentir a través del Informe Alternativo que varias organizaciones de derechos humanos presentaron en Ginebra ante el Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD-ONU). En este Informe sostenían que:

[...] son innumerables los casos de comunidades indígenas que no han podido obtener los títulos de propiedad [...] Como consecuencia, la mayor parte de ellas sufre intrusiones de distinto tipo, desde la tala y el desmonte de sus recursos, la instalación de alambrados, la ocupación por terceros ajenos, hasta el avance de proyectos de desarrollo o infraestructura sobre sus tierras [...] En ninguno de los niveles estatales –sea en el orden federal, provincial o municipal–, existen las estructuras institucionales aptas para efectivizar el derecho a la consulta y participación de las comunidades indígenas [...] han sido casi inexistentes los casos en los cuales se haya aplicado la consulta previa e informada a las comunidades, de acuerdo con sus pautas culturales (ANDHES, CELS y ODHPI, 2010).

La ley 26160, promulgada en 2006, prevé que se suspendan los desalojos judiciales de las comunidades por un periodo de cuatro años y que en los tres primeros años se realice en todas las provincias un relevamiento de los territorios indígenas con participación de las comunidades a fin de proceder a realizar un estudio de títulos y determinar la forma jurídica de proceder a su titularización. El Informe Alternativo, al respecto de la ley, señala:

.....
Programas de Regularización Dominial de tierras fiscales provinciales y nacionales, el Plan de Relevamiento de la situación dominial, y la gestión de compra en virtud del imperativo constitucional de regular la entrega de otras tierras aptas y suficientes para el desarrollo humano (Art. 4)³⁷.

[...] tal relevamiento registró serios obstáculos de implementación [...] En primer lugar, prácticamente no existe legislación adecuada a las pautas culturales de los pueblos indígenas. Ello genera, entre otras cosas, distintos obstáculos en el acceso a la justicia para los pueblos y comunidades y una inadecuada respuesta del Poder Judicial. En segundo lugar, no existen procedimientos efectivos de delimitación, demarcación y titulación de las tierras. En tercer lugar, no se adoptan mecanismos federales uniformes que permitan incidir equitativamente sobre los gobiernos locales. En cuarto lugar, es muy escasa la realización de las correspondientes consultas previas e informadas respecto de las medidas y proyectos que afectan la vida de las comunidades. Finalmente, [...] a pesar de la ley [26160] que prohíbe expresamente los desalojos, durante este período muchas comunidades indígenas fueron expulsadas de sus tierras tradicionales. La indiferencia de los gobiernos provinciales y la inacción del Gobierno Federal sumada a la actitud de un amplio sector del Poder Judicial convirtieron la ley de emergencia en “letra muerta” [...] La situación es aún más grave por la violencia que se ejerce durante los desalojos [...] (ANDHES, CELS y ODHPI, 2010).

Efectivamente, como lo señala el Informe la situación era muy grave, se habían sucedido muertes de indígenas por defender sus territorios, y la violencia aumentaba. La respuesta del gobierno federal entonces fue prorrogar la ley hasta 2013, incrementar la distribución de planes asistenciales y dictar varios decretos disponiendo la ampliación de la participación indígena en instituciones del Estado. En noviembre dispuso la creación del Registro Nacional de Organizaciones de Pueblos Indígenas (RENOPI) para “defender y desarrollar su participación en el proceso socioeconómico de la nación”. Como fuera dicho, el 20 de mayo 2010 la presidenta firmó varios decretos: el 700 que dispone la creación de la Comisión de Análisis e Instrumentación de la Propiedad Comunitaria Indígena para “elevar al Poder Ejecutivo Nacional una propuesta normativa para instrumentar un procedimiento

que efectivice la garantía constitucional del reconocimiento de la posesión y propiedad comunitaria indígena, precisando su naturaleza jurídica y características”; el 701 por medio del cual se establece que el INAI será el encargado de coordinar, articular y asistir en el seguimiento y estudio del cumplimiento de las directivas y acciones dispuestas por la Ley N° 25517 (Ley de disposición de los restos mortales que formen parte de museos y/o colecciones públicas o privadas); y el 702, por medio del cual se incorpora “a la estructura organizativa del INAI, la Dirección de Afirmación de los Derechos Indígenas; nombrándose en esta última a una abogada del pueblo kolla”.

Cierto es que la incorporación de dirigentes indígenas en el Estado es valorada por algunos de ellos como una oportunidad para intentar transformar la relación entre ambos, y fortalecer un Estado que se viene construyendo en diálogo con otros de Latinoamérica desde un modelo nacional y popular. Un dirigente mapuche que actualmente ocupa el cargo de Director de Pueblos Originarios y Recursos Naturales de la Secretaría de Ambiente, dependiente del Ministerio de Desarrollo Social sostiene que ha llegado el tiempo de que los indígenas se ocupen desde cargos estatales de implementar los derechos que les competen, “hemos sido demandadores, ahora nos tenemos que hacer cargo”.

Algunos más, por el contrario, consideran que esta incorporación que convierte a los dirigentes en funcionarios del Estado que no cumple con sus obligaciones, es una estrategia destinada a quebrar la organización.

El 2 de octubre de 2011 la Confederación Mapuche de Neuquén hace pública su posición respecto a la política de tierras del INAI, a su incumplimiento de la ley 26160 y a la práctica de crear división entre la dirigencia mediante una carta dirigida a Alicia Kirchner:

A través de la presente queremos elevar la presente denuncia, que se refiere a la visita que usted ha realizado el sábado 1° del presente mes a Aluminé (provincia de Neuquén), con el objeto de intervenir en el proceso interno de la Confederación Mapuche de Neuquén. Esto se suma a la políti-

ca de promover el quiebre de numerosas organizaciones de nuestro país en un supuesto intento de acallarlas e impedir que se denuncie la falta de respuesta que su gestión acumula, que la ha convertido en una de las gestiones más inoperantes del INAI. No sólo porque ha devaluado la institución, falta de trabajo en los territorios y bajo presupuesto, sino que se ha subordinado a los peores gobiernos provinciales, logrando que no se aplique el Programa de Relevamiento Territorial a 6 años de su aprobación.

A pesar que ha sumado burocracia indígena, como intento también de conformar a las organizaciones que exigen una respuesta política a la altura de nuestras historias, a Ud. Sr. Fernández no lo vemos en los centros de los conflictos. Sí se ocupa de la política barata de ver cómo profundiza divisiones como las que generó en la Confederación Mapuche, al sostener a una de las partes con los fondos públicos que manipula, sosteniendo costosos encuentros y reuniones donde ha generado la desmovilización política actual.

En Neuquén, [...] promete subsidios y proyectos económicos a cambio de acallar el movimiento mapuche. [...] Lamentamos el silencio cómplice de los indígenas hermanos que se conforman con precarios sueldos, mientras las deudas del Estado se acumulan en los territorios. El Estado no logra dar respuesta a las naciones originarias del país, en parte por la incapacidad o inescrupulosidad de funcionarios públicos como los actuales del INAI y otros organismos públicos como la Dirección de Pueblos Originarios de la Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable (SAYDS) (*Diario Andino*, 2011).

La intromisión del INAI en la política interna de las organizaciones indígenas que motiva denuncias como ésta, se dirigen básicamente en contra de aquellas organizaciones que no avallan las políticas desarrolladas por el Estado. Pero es más grave aún por la división que genera en las organizaciones, que hasta el momento no han logrado ponerse de acuerdo para formalizar una única organización a nivel país que encare la defensa de sus

derechos específicos. La contratación de indígenas para desempeñarse como funcionarios, la disponibilidad de recursos económicos, la existencia de planes diversos y difusos para atender las necesidades inmediatas de las comunidades, de varios Ministerios y Secretarías de Estado, generan confusión y han conseguido la dispersión y fragmentación de las organizaciones que tradicionalmente estaban unidas, creando una honda preocupación, con el consiguiente debilitamiento de las mismas (IWGIA, 2012).

PARA CERRAR

El Estado argentino está en mora con el cumplimiento de sus compromisos internacionales. La mayor parte de las veces las demandas de territorio son soslayadas, con esfuerzos económicos destinados a mantener controlados a los dirigentes para evitar que se conozca la situación real en que se encuentran. Pero no es cierto que no pase nada o que no se haga nada; muy por el contrario el INAI y los organismos indigenistas provinciales aumentan sus estructuras organizativas y sus laberintos burocráticos.

Y, sin embargo, la principal demanda: la propiedad de sus territorios, no se resuelve. Las fronteras de industrias petroleras, mineras y las corporaciones sojeras avanzan a velocidad de cohetes espaciales. El citado Informe Alternativo al CERD sostiene que:

Las leyes de minería e hidrocarburos sancionadas por el Estado federal no contemplan, en ningún caso, tales derechos, lo que trae aparejada la intromisión inconsulta de empresas concesionarias en los territorios indígenas. La situación se agrava si se tiene en cuenta que en el año 2006 (encontrándose vigente el Convenio 169 de la OIT) el gobierno federal impulsó la modificación de la legislación de hidrocarburos (sancionando la ley 26197). Mediante esta ley se transfirió la propiedad y administración de los yacimientos a los gobiernos provinciales sin hacer ninguna referencia a los derechos de los pueblos indígenas sobre sus recursos (ANDHES, CELS y ODHPI, 2010).

En una nota publicada en octubre de 2011 en el diario *Página 12*, Aranda sostiene que según datos oficiales la actividad minera aumentó 34% en los últimos siete años. Aranda cita un informe revelado por la Red Agroforestal del Chaco Argentino (REDAF) sobre los conflictos de tierras en la zona; en un año se sumaron 80 conflictos, son 244 el total de casos relevados y de ellos 209 corresponden a disputas por la tierra; 25 son ambientales y diez mixtos. Se trata de conflictos vinculados al corrimiento de la frontera agropecuaria ligados al modelo extractivo (desmontes y fumigaciones con agrotóxicos). Los conflictos abarcan una superficie de 11.4 millones de hectáreas y afectan a 1.6 millones de personas. La REDAF analizó el documento oficial Plan Estratégico Alimentario (PEA, 2010-2020) que prevé aumentar la producción de granos 60% y advierte que el avance sobre nuevas tierras “profundiza el modelo y también los principios sobre los cuales está asentado el extractivismo, la explotación de los recursos naturales” (Aranda, *Página 12*, 28-10-2011).

En octubre de 2011 la presidenta presentó su Plan Estratégico de Desarrollo Alimentario para los próximos diez años. Este plan se propone, como objetivo para 2020, un aumento de 50% de la producción que actualmente está sobre 100 millones de toneladas de granos. En su informe no menciona cómo se llegará a ese espectacular aumento de producción, pero sí menciona que se avanzará sobre 9 millones de hectáreas de tierras para hacerlas cultivables. Tampoco menciona si existen recaudos para la protección del medio ambiente o la soberanía alimentaria que es vital para los pueblos originarios y campesinos, pero también para la población en general. Para las organizaciones originarias y campesinas fue un anuncio preocupante pues la manera de producir más, será a costa de desplazamientos de población rural. Es decir: más desalojos de sus tierras, más violencia física y cultural, más desmontes y contaminación (IWGIA, 2012).

En cuanto a la minería, el gobierno ha decidido que es política de Estado la extracción y explotación de las minas en todo el país. La explotación minera aumentó más de mil por ciento en los últimos años. Cabe mencionar que Cristina Fernández se reunió con el presidente de la compañía canadiense Barrick Gold Cor-

poration responsable de la mina de oro y plata Pascua Lama que está en la frontera con Chile y que planea entrar en producción en 2013. Esta minera producirá alrededor de 14 millones de onzas de oro durante catorce años. Trabaja a cielo abierto y para ello, según los científicos, provocará los deshielos de los glaciares existentes en el área, contaminará los ríos y las napas subterráneas de las aguas. Cabe agregar que la presidenta vetó la ley que fue aprobada por el Congreso, que prohibía la minería en esa área de glaciares. Luego fue promulgada nuevamente y aunque esta vez no la vetó, aún no se puede aplicar porque la empresa y el gobernador de la provincia de San Juan apelaron la decisión en los tribunales. Pero minas y proyectos mineros hay por casi todo el país (IWGIA, 2012).

En el último mes de 2011, con mayoría absoluta en el Congreso de la Nación, los legisladores aprobaron, sin mayores discusiones, dos proyectos enviados por el Poder Ejecutivo Nacional. El 22 de diciembre se aprobó la Ley 26737 Régimen de Protección al Dominio Nacional sobre la propiedad, posesión o tenencia de las tierras rurales. Según el decreto de reglamentación de la ley, las provincias deberán informar en un plazo de 60 días “la superficie total de cada una de ellas, sus departamentos, municipios o divisiones políticas equivalentes, discriminando las correspondientes a tierras rurales y urbanas”. Asimismo, deberán informar la totalidad de predios rurales de titularidad de personas físicas o jurídicas extranjeras. Y establece un límite de 15% para el dominio o posesión de tierras rurales en manos extranjeras. La ley fue considerada insuficiente por los miembros de las organizaciones de pueblos originarios y campesinas, pues la misma no va al verdadero trasfondo que es el acaparamiento y uso de las tierras en Argentina, ya sea por argentinos o extranjeros en las décadas recientes en contra de las poblaciones indígenas del país. Dicha ley no tiene aplicación retroactiva, legalizando despojos y apropiaciones fraudulentas de territorios comunitarios indígenas (IWGIA, 2012). A pesar de que la norma se asienta en el principio de la función social de la tierra, en ninguno de sus párrafos se menciona la cuestión relativa a los territorios indígenas.

El mismo día, el Congreso aprobó la Ley 26734, cuyo texto introduce modificaciones al Código Penal Nacional. A través del decreto presidencial 265/11 la pena se aumenta en el doble del mínimo y el máximo cuando delitos previstos en el Código Penal se cometieran para “aterrorizar a la población u obligar a las autoridades públicas nacionales o gobiernos extranjeros o agentes de una organización internacional a realizar un acto o abstenerse de hacerlo, la escala se incrementará en el doble del mínimo y el máximo”.

Una ley de este tipo causó mucha sorpresa pues en Argentina no existen actividades consideradas terroristas. Se aprobó cediendo a la presión del Grupo de Acción Financiero Internacional (GAFI), como condición “para considerar a la Argentina como un destino seguro de Inversiones Externas Directas”. Aunque algunos legisladores trataron de explicar que esta ley no se aplicará a las protestas sociales, para los organismos de derechos humanos y las organizaciones sociales que rechazaron la ley, implicaría agravar la amenaza de persecución penal para las personas que luchan por sus derechos, generando las condiciones para la criminalización de la protesta (IWGIA, 2012).

Para finalizar, quisiera ilustrar con un caso de reclamo territorial la atención que el Estado de la República Argentina da a las demandas indígenas. En 1998, luego de recorrer un proceso judicial por la falta de consulta y participación ante la construcción de un puente internacional que ponía en peligro la titulación de su territorio, la Asociación de Comunidades Aborígenes Lhaka Honhat denunció al Estado argentino ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) por la violación de sus derechos. Ese año fue el mismo Estado el que, a través del INAI, confirmó que se debía proceder a la entrega del título según el mandato constitucional. En 2005, luego de más de 30 reuniones con el gobierno nacional, el provincial y la CIDH, el gobierno de la provincia decidió unilateralmente apartarse del proceso legal para imponer su propuesta de entrega del título contraviniendo los estándares internacionales en la materia. En 2006, la CIDH dictó entonces su Informe de Admisibilidad, pero recién en 2012 (es decir, seis años después de haber admitido la posible violación de los derechos) dicta su Informe de Fondo haciendo recomendacio-

nes al Estado acerca de la urgente titulación. Los siete años transcurridos desde 2005 a la fecha, permitieron al gobierno provincial quebrar la organización, mientras avanzaba el desmonte en las tierras aledañas al territorio indígena y crecía la tala indiscriminada de madera del monte nativo. Sin duda, este caso, paradigmático como ninguno, es la mejor síntesis del carácter del indigenismo oficial en Argentina, un país que se repiensa desde un modelo progresista nacional y popular.

BIBLIOGRAFÍA

Aranda, Darío, 2011, “Debate a fondo con la presidenta”, en *Revista Mu*, núm. 49, octubre, (<http://www.noalamina.org/mineria-argentina/mineria-general/dario-2>), consultada el 21 de enero de 2013.

_____, 2011, “Las nuevas invasiones sobre los originarios. Al cumplirse un nuevo 11 de octubre cuáles son los reclamos vigentes de los pueblos ancestrales”, *Página 12*, 12 de octubre, (www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-178742-2011-10-12.html), consultada el 18 de enero de 2013.

Briones, Claudia, 2011, “Gobernabilidad y gubernamentalidad de las políticas indigenistas en Argentina: El caso Mapuche”, *LLILAS Visiting Resource Professors Papers*, (<http://lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/vrp/briones.pdf>), consultada el 18 de enero de 2013.

Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial, 2010, *Informe Alternativo*, Abogados y Abogadas del Noroeste Argentino en Derechos Humanos y Estudios Sociales, Comité Para la Eliminación de la Discriminación Racial y Observatorio de Derechos Humanos de Pueblos Indígenas, (<http://www.politicaspUBLICAS.net/panel/onudh/cedr/176-informes/480-argentina-alter-cedr-2010.html>), consultada el 18 de enero de 2013.

Editorial del Diario Andino, 2011, “La Confederación mapuche neuquina denunció al INAI”, en *Diario Andino*, (<http://www.diarioandino.com.ar/diario/2011/10/04/la-confedera>

- cion-mapuche-neuquina-denuncio-al-inai/), consultada el 18 de enero de 2013.
- Fernández, Daniel, 2010, *Identidad Nacional y Pueblos Originarios. Argentina: Nación o Plurinación*, Ensayo de investigación histórica, Un aporte para el debate, (<http://es.scribd.com/doc/60854874/ENSAYO-DF>), consultado el 21 de enero de 2013.
- Gorosito Kramer, Ana María, 2008, “Convenio y leyes: la retórica políticamente correcta del Estado”, en *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 28, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Iñigo Carrera, Valeria, 2007, “Programas sociales entre los tobas del este formoseño: reproducción de una población obrera sobrante”, en *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 26, agosto/diciembre, Buenos Aires.
- IWGIA, 2012, *Mundo Indígena 2011*, Copenaghe.
- Ministerio de Desarrollo Social Presidencia de la Nación, 2010, *Políticas Sociales del Bicentenario. Un modelo nacional y popular. Tomo I*, (<http://www.desarrollosocial.gob.ar/Uploads/il/FamiliaArgentina/Pol%C3%ADticas%20Sociales%20del%20Bicentenario%20-%20Tomo%20I.pdf>), consultada el 21 de enero de 2013.
- Sterpin, Laura, 2012, *¿De destinatarios a productores de políticas públicas? Discursos y prácticas de “participación” indígena*, Tesis de licenciatura en Antropología, Buenos Aires.

LA RELACIÓN ENTRE GOBIERNO Y MOVIMIENTOS INDÍGENAS EN EL CICLO DE CAMBIO POLÍTICO EN BOLIVIA

*Luis Tapia**

Bolivia ha experimentado varios cambios políticos en la última década. Uno de ellos ha sido un significativo cambio de los sujetos de gobierno y parte de la dirección del mismo. Brevemente bosquejo, primero, algunas de las condiciones que hicieron posible ese cambio, luego el devenir de las relaciones entre movimientos indígenas, el Estado y el nuevo gobierno. Para ordenar de manera selectiva una exposición de los antecedentes, planteo como un referente, en torno al cual se puedan organizar el relato y el análisis, el momento de la Asamblea Constituyente y el proyecto de construcción de un Estado plurinacional.

Uno de los hitos del cambio político es la victoria electoral del Movimiento al Socialismo (MAS) a fines de 2005. Esta victoria es resultado de los años de lucha contra los gobiernos neoliberales en un ciclo que empieza en el año 2000 con la Guerra del Agua y va bloqueando diferentes núcleos del proyecto neoliberal. Primero la ley de aguas que pretendía privatizar el recurso en todo el país; luego la política de ampliación de la transnacionalización de la explotación de hidrocarburos, que lleva a la Guerra del Gas; en 2005 hay una nueva coyuntura de resistencia y rebelión cuando los partidos políticos intentan perpetuarse en el gobierno.

Este cambio político ocurre de manera sustancial debido a largos procesos de unificación y de despliegue de movimientos indígenas. En Bolivia, desde hace tiempo solemos distinguir entre tierras altas y tierras bajas, ya que son territorios en los que han tenido lugar diferentes tipos de cultura y civilización. En ambos territorios se despliega el capitalismo desde hace siglos, pero en

* Polítologo boliviano, investigador del CIDES-UMSA.

términos histórico culturales, tierras altas es el espacio de desarrollo de los pueblos aymara y quechua, y tierras bajas es el territorio de la gran diversidad social en Bolivia, habitado por más de 30 diferentes pueblos de origen nómada, varios de ellos transformados ya en pueblos agrícolas por las misiones jesuíticas y las formas posteriores de dominación moderna.

En tierras altas se ha pasado por un proceso de unificación que ha implicado primero la independencia del sindicalismo campesino respecto del Estado hacia fines de la década de los setenta. Posteriormente, la configuración de una central sindical única independiente a nivel de todo el país ha juntado el discurso de reivindicación clasista, como trabajadores del campo explotados, y la perspectiva de la reconstitución de una nación, por lo tanto, con algunos rasgos de discurso anticolonial. En tierras bajas se ha dado un proceso de unificación en varios niveles. Se han generado ocho centrales o asambleas indígenas que han reunido a cuatro o cinco diferentes pueblos, que luego se han unificado en la Confederación Indígena de Pueblos del Oriente de Bolivia (CIDOB). Ésta, en 1990, lanza una gran marcha desde la Amazonía hasta la sede del gobierno reclamando el reconocimiento cultural y de su territorialidad. En Bolivia, “territorio” significa el conjunto de tierra, espacio y su articulación con diferentes formas de producción de vida y estructuras de autoridad, es decir, una historia de vida. En aquella ocasión se lanza por primera vez la consigna de la Asamblea Constituyente. Tales movilizaciones tuvieron efecto durante la década de 1990, en el periodo neoliberal, cuando llevaron al reconocimiento de las Tierras Comunitarias de Origen (TCO).

Estas estructuras de movilización operaron junto a otras de tipo nacional-popular articuladas en los centros urbanos, para poner en crisis a los gobiernos neoliberales a inicios de este siglo. Toda esa capacidad de movilización convergió en un voto que hizo posible la victoria electoral del MAS. Además, articuló el programa político de la época: nacionalización y Asamblea Constituyente. El MAS es un partido de origen campesino, con un núcleo cocalero. Si bien fue un proyecto discutido en la central sindical, ésta no llegó a ponerse de acuerdo, por lo cual el MAS sale desde el núcleo cocalero a mediados de la década de 1990 y entra al

parlamento como minoría, aliado con la Izquierda Unida. El MAS articula una red amplia de alianzas con organizaciones campesinas y de trabajadores de diverso tipo en el país. Por un tiempo se vuelve un canal de ingreso de estos sectores a los poderes legislativo y ejecutivo, aunque bajo el filtro de la invitación hecha desde el líder del partido.

Este vínculo, en términos de acumulación histórica y de programa político, hace que en el primer año de gobierno el MAS empiece un proceso de renacionalización parcial de los hidrocarburos y convoque a una Asamblea Constituyente. Me centro en el tema de la Asamblea Constituyente, porque es en torno a él que se pueden ver los principales núcleos de contradicción en el proceso, que hoy se están desplegando abiertamente. El MAS convoca rápidamente a una Asamblea Constituyente después de pocos meses de haber asumido el gobierno, pero lo hace a partir de una ley de mayorías que divide al país en un número de circunscripciones en el que se otorga representación al ganador y a la segunda fuerza. Esto generó rápidamente una polarización bipartidaria artificial en el país, que tuvo como efecto forzar a las organizaciones populares en general, y a las indígenas de manera más particular, a aliarse con el MAS para entrar a la Asamblea Constituyente o arriesgarse solas y quedar fuera, que es el caso de varios pueblos y culturas.

El otro efecto fue que, con el fin de controlar el ingreso de indígenas y sectores populares por la vía del partido, a través de la ley electoral, se propició que aumentara considerablemente el peso de la derecha, que obtuvo el doble de representación en relación a su votación real. En este sentido, se duplica la presencia de la derecha y se elimina la presencia autónoma de los pueblos indígenas. Desde el inicio se ve de manera clara que el proyecto del nuevo gobierno y del partido consistía en un monopolio de la representación popular.

Durante la Asamblea Constituyente, el partido primero la abandonó y no propició ni potenció el trabajo de los asambleístas elegidos a través del MAS. Tampoco convirtió los temas centrales de la asamblea en un debate público nacional; más bien evitó y sabotó estos procesos. Esto hizo que de manera paralela se configurara una instancia de unificación indígena-campesina que se llamó Pacto de Unidad, que fue el espacio político en el que indí-

genas y campesinos elaboraron su proyecto político e hicieron su propuesta de Constitución. Ésta es la instancia en la que se imaginó y se elaboraron los principios y criterios más generales para la construcción de un Estado plurinacional en Bolivia.

Este aspecto, la construcción de un Estado plurinacional, entra en la nueva Constitución como producto de la presión que el Pacto de Unidad ejerce sobre el MAS y sobre la asamblea desde fuera del partido. Sin embargo, cabe señalar que varias de las organizaciones que hacen parte del Pacto de Unidad, por el lado electoral eran aliadas del MAS y estaban presentes en la asamblea, en cuyo ámbito fueron anuladas políticamente.

En este sentido, toda la dimensión plurinacional que tiene el proceso constituyente y el conjunto del proceso político de los últimos años en Bolivia, es algo que fue articulado por las organizaciones indígenas en alianza con las campesinas por fuera del Estado, presionando sobre el partido de gobierno. Esta misma dimensión plurinacional entra recortada en la Constitución boliviana. En el Artículo 2 se hace la declaración más radical, que implica el reconocimiento igualitario de culturas y lenguas, territorios y formas de autogobierno de los diferentes pueblos y culturas que habitan el territorio de Bolivia. No obstante, en otras partes de la Constitución ésta empieza a recortarse. La Constitución evita la realización de una reforma agraria, legaliza el régimen de propiedad y el reparto de tierra existente, y pone un límite sólo hacia el futuro, con lo cual el régimen de propiedad de la tierra queda intacto.

Por el otro lado, la Constitución no reconoce la consulta obligatoria previa a pueblos indígenas para la explotación de recursos naturales y otro tipo de procesos que transformarían territorios indígenas. No se acepta el carácter vinculante de la consulta. El momento de la Asamblea Constituyente fue de intensa lucha política y social en el país, en el que se enfrentaron las organizaciones corporativas más duras del viejo bloque dominante, que atacaron violentamente a organizaciones indígenas y campesinas. Es decir, se trató de un enfrentamiento entre organizaciones de la sociedad civil, desde los dos polos clasistas y culturales. Esta lucha fue incluso más intensa que aquella que se dio entre oposición partidaria de derecha y MAS. Esto hizo que durante un tiempo

sectores indígenas y populares acabaran por lo general apoyando al gobierno a pesar de no estar de acuerdo en varias de sus directivas. Luego de que el viejo bloque dominante en Santa Cruz lanza una ofensiva contra las instituciones públicas e intenta bloquear el país, tiene como respuesta un gran cerco indígena campesino a la capital de la región oriental, mostrándoles que al contrario de lo que creían, ya no controla de manera patrimonial su territorio. Con la derrota del viejo bloque dominante y la aprobación de la nueva Constitución en 2009, se pasa a una nueva fase. En ésta, el principal campo de conflicto político ya no es el conflicto entre las viejas élites políticas de la derecha oligárquica, sino entre la nueva burocracia política del MAS y sus aliados contra organizaciones indígenas y obreras.

En los últimos dos años se han desplegado las principales contradicciones en términos de recomposición en la articulación y constitución de sujetos, y en términos del enfrentamiento y desacoplamiento de proyectos políticos. Por un tiempo, en los años en que convergieron la diversidad de movimientos indígenas, partido político y otras organizaciones populares contra el neoliberalismo, apoyando el proceso de renacionalización y la Asamblea Constituyente, se puede decir que hubo una especie de acoplamiento de fuerzas y sobre todo de proyectos políticos, que llevó a la idea de que en la Asamblea Constituyente los temas centrales fueran precisamente los de la nacionalización y la construcción de un Estado plurinacional.

Después de aprobada la Constitución, el MAS entra en una segunda fase, en la que pretende ampliar el monopolio político estatal y su control sobre la sociedad civil. Empieza a desplegar su proyecto político, que implica un desacoplamiento respecto de las dimensiones del proyecto de las organizaciones indígenas. Me centro en este punto: en 2010, apenas después de la reelección de Evo Morales, el MAS enfrenta un primer serio conflicto con pueblos de tierras bajas, ya que pretende explorar y explotar petróleo en el norte de La Paz en territorios indígenas, pretendiendo llevarlo adelante sin consulta a los pueblos indígenas.

Hay una primera reacción cuestionadora de la CIDOB. La política del gobierno consiste en negarse a negociar con esta forma de

unificación indígena. En lugar de ello busca negociar comunidad por comunidad, dividir a las comunidades entre ellas, e introducir divisiones al interior de cada una de ellas para imponer su proyecto. En este sentido, el MAS empieza a actuar como una fuerza desorganizadora de lo indígena, pretendiendo quebrar sus formas de unidad para desplegar sobre sus territorios lo que hoy se hace evidente como el núcleo de su proyecto político-económico; es decir, una estrategia de extractivismo ampliado, más explotación de hidrocarburos y minería en territorios indígenas, sin realizar previas consultas ni respetar sus decisiones.

En este sentido, no sólo hay un desacoplamiento entre el proyecto de los pueblos indígenas, que implica el reconocimiento de su territorialidad, de sus derechos y estructuras, capacidades de autogobierno y de sus procesos políticos de toma de decisiones, sino que también se explicita una relación de contradicción. El proyecto de expansión extractivista del gobierno se vuelve un proyecto anti-indígena, es decir, de invasión y destrucción de su territorialidad, por lo tanto, de comunidades y culturas, a partir de la articulación de un capitalismo de Estado extractivista aliado a la inversión transnacional. Desde entonces el gobierno ha emitido sistemáticamente un explícito discurso anti-indígena. Se dice que las organizaciones indígenas son manejadas por las agencias norteamericanas, negando su autonomía y su capacidad de autogobierno y de proyecto político propio.

También se ha explicitado un tipo de racismo, desplegado desde dos núcleos de sujetos, el partido gobernante y el sindicalismo campesino, en el que se enuncia que encarnan un proyecto de civilización superior y que los indígenas se convierten en obstáculos al desarrollo y al progreso.

El otro proceso importante y serio que se ha dado en los dos últimos años es un desacoplamiento del proyecto campesino dominante –digo esto porque hay varios proyectos campesinos– y los proyectos indígenas. El sindicalismo campesino se ha vuelto un núcleo de emisión de un discurso anti-indígena, similar al del gobierno. Esto implica que hubo un proceso de alejamiento entre organizaciones indígenas y campesinas, de separación y conflicto interno, que ha acabado en ruptura en la última coyuntura de

conflicto en torno a la defensa del Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS).

Durante un tiempo el partido gobernante, a través de su alianza con la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), desactivó en parte el Pacto de Unidad después de la Asamblea Constituyente. El Pacto de Unidad empieza a operar nuevamente elaborando una propuesta de ley de la madre tierra y en defensa de los territorios indígenas, ante la arremetida de los proyectos del gobierno. Este tipo de relaciones experimentaron su coyuntura crítica en 2011, cuando el gobierno pretende empezar la construcción de un tramo de carretera que destruiría el TIPNIS.¹ Frente a esto se organiza una marcha de los pueblos Chimán, Yuracaré y la CIDOB, apoyada militantemente por el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qollasuyo (Conamaq), que recibió un masivo apoyo en el camino y en las ciudades. Frente a esta movilización indígena el gobierno despliega una acción represiva con la policía, movilizando a parte de sus sectores aliados contra los indígenas, básicamente cocaleros y colonizadores.

La central sindical campesina también emite un discurso abiertamente anti-indígena, explicitando que en el núcleo de la central campesina lo que prima hoy es un proyecto de expansión capitalista, convergente con la línea del gobierno. En este sentido, hemos vivido una coyuntura en la que sectores campesinos se han movilizado contra la marcha indígena. Esto implica que hay un desacoplamiento o un proceso de separación entre indígenas y campesinos, entre los sectores políticamente más organizados. La central campesina se ha convertido en el principal aliado y base social del gobierno. La dirigencia ha promovido como iniciativa de ley una estrategia productiva con fuertes rasgos capitalistas. En la perspectiva de la estrategia económico-política de la central sindical y del gobierno está el avanzar sobre territorios indígenas, es decir, repartir como propiedad privada aquello que en la década de 1990 se reconoció como tierras comunitarias de origen o territorios indígenas.

1 Para más información sobre este conflicto puede véase el texto de Mamani en este volumen.

En este sentido, hoy no son los terratenientes sino la central sindical campesina y el gobierno del MAS los principales peligros y enemigos de los pueblos indígenas en el país. Estamos bien lejos del momento de alianza electoral. Estamos en una coyuntura de separación política y de desacoplamiento de sus proyectos políticos, de contradicción y de enfrentamiento, hoy central en la vida política nacional.

De manera paralela al proceso de separación del gobierno respecto a las organizaciones indígenas, ha habido un proceso de reacomplamiento del gobierno con fracciones de las oligarquías regionales y de la vieja derecha en el oriente y el sur del país, donde están cogobernando con estos sectores.

La coyuntura de la marcha indígena en defensa del TIPNIS ha generado el fin de la alianza que implicaba el Pacto de Unidad, ya que se han retirado de él tanto el Conamaq como la CIDOB, que son las formas de unificación indígena en tierras altas y en tierras bajas, respectivamente, y que han actuado de manera conjunta en esta última coyuntura. Han quedado en el otro lado las organizaciones sindicales campesinas, que son una conjunción de pequeños propietarios, de trabajadores asalariados del campo e incluso algunos medianos propietarios de origen aymara y quechua.

En este sentido, una de las principales condiciones de la reforma y del cambio político, que era la alianza entre indígenas y campesinos y de ellos con sectores nacional-populares de trabajadores urbanos y otros sectores medios, está rota, al parecer de manera definitiva. Se desvanece la principal condición de posibilidad de la construcción de un Estado plurinacional en Bolivia, ya que estamos en un momento de enfrentamiento de la burocracia política y del sindicalismo campesino contra las organizaciones indígenas. Esto implica que estamos, desde hace dos años, en la fase de descomposición del proceso y coyuntura de cambio y de democratización multicultural en el país y, por lo tanto, de reconstrucción de las estructuras de dominación.

Este desacoplamiento político, que implicaba una situación de subordinación de las organizaciones indígenas y del proyecto de un gobierno plurinacional en el país, abre nuevamente el horizonte de luchas por la construcción de un país igualitario y multicultural, contra las nuevas burocracias políticas y sindicales y su proyecto capitalista.

LOS DERECHOS PERMITIDOS A UNA DÉCADA DE LA CONTRARREFORMA INDÍGENA: PROBLEMARIO

Magdalena Gómez*

INTRODUCCIÓN

Mi punto de partida es que en 2001 cerramos una etapa muy fuerte en torno a la movilización política, la reivindicación y el debate en torno a los conceptos del derecho indígena (Gómez *et al.*, 1997, 2001, 2002, 2004 y 2005) y que los saldos que tenemos permiten analizar la viabilidad de alcanzar la justiciabilidad¹ del derecho indígena a la luz de las restricciones que en el camino se fueron colocando tanto a nivel nacional como internacional. En este texto abordaré algunos elementos que dan cuenta de las tendencias y de los indicadores, que en última instancia muestran la concreción en la práctica de la *razón de Estado* que prevaleció al decidir la mutilación y la distorsión del alcance de la reforma en materia indígena pactada en los Acuerdos de San Andrés La-raínzar, en 1996.²

Cabe aclarar que no se trata de un informe exhaustivo. Las referencias de apoyo, sin embargo, son significativas del estado de la cuestión, si bien en lo general se refieren al ámbito federal.

* Abogada mexicana, profesora de la Universidad Pedagógica Nacional, cuerpo académico Ciudadanía, diversidad y educación, integrante del grupo Paz con Democracia. Colaboradora en la sección de Opinión del periódico *La Jornada*.

- 1 Por justiciabilidad interna nos referimos a la aplicación en derecho nacional de normas internacionales.
- 2 Estos acuerdos fueron el resultado de la Mesa Uno sobre Derechos y Cultura Indígena realizada entre septiembre de 1995 y febrero de 1996, en el marco del Diálogo y Negociación del gobierno federal mexicano con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

Para ello, acercaré la mirada a los indicadores básicos: legislación, jurisprudencia y políticas públicas, desde la lógica del accionar del Estado. Colocaré también la atención en la dimensión internacional del derecho indígena, factor que se hace presente, si bien todavía con exiguos resultados en términos de su impacto.

Una mención especial en este recuento merecerá la problemática de los recursos naturales, por ser el corazón de la razón de Estado que se expresó en la contrarreforma indígena de 2001. Analizaré el vínculo de la minería en contraste con los derechos de los pueblos indígenas, lo cual nos lleva a la reflexión sobre la naturaleza de la propiedad indígena.

Brisna Caxaj (2008), académica guatemalteca, aborda el concepto de “derechos permitidos” para señalar que el Estado ha realizado una suerte de selección de derechos. Lo hace a partir del aporte de Charles Hale en torno al “indio permitido”. Así, señala que hay derechos “permitidos” como el relativo a la educación bilingüe e intercultural, en cambio, la práctica de la defensa del territorio se constituye en un derecho prohibido, criminalizado.

Asumo como fecha clave el año 2001, con la reforma al Artículo 2º constitucional, y no 2007, en el que fue aprobada la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. No se pretende devaluar dicha declaración emblemática. La razón de ello es que para ese año ya estaba en curso en México la etapa de “los derechos permitidos”, de la cual daré cuenta, y la postura de nuestro país en pro de la Declaración de la ONU ya no guardaba riesgos internos para el Estado, pues se había construido una muralla para impedir la aplicación de los derechos colectivos, de los derechos de los pueblos indígenas. En concordancia con ello, el gobierno enfatiza en sus informes a organismos internacionales su disposición a traducir dicho instrumento a las lenguas indígenas. Es una acción necesaria, pero inaceptable si se la ubica en lógica reduccionista, como parece reflejar el conjunto de reformas y políticas posteriores a 2001. Finalmente, ofreceré algunas reflexiones en perspectiva o a manera de conclusiones preliminares.

LA TRANSMUTACIÓN INDIGENISTA: GATOPARDISMO DE LAS POLÍTICAS PÚBLICAS

Con el cambio de gobierno, el 5 de diciembre de 2000, el Presidente Vicente Fox presentó al Senado como iniciativa de reforma constitucional la propuesta Cocopa.³ Tras la movilización de la “Marcha del Color de la Tierra” y la presentación del EZLN y del Congreso Nacional Indígena ante el Congreso de la Unión, la Cámara de Senadores elaboró un dictamen que luego fue aprobado por la Cámara de Diputados y algunas legislaturas estatales. Con base en dicho dictamen la comisión permanente del Congreso de la Unión declaró el 18 de julio de 2001 formalmente aprobada la reforma constitucional, la cual fue publicada en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto del mismo año.⁴

Así, tenemos que 2001 fue el año de la contrarreforma indígena,⁵ del aborto a la posibilidad de cumplir los Acuerdos de San Andrés y con ello promover la paz en Chiapas y en todo México. Sin embargo, dicha contrarreforma le dio sentido a la continuidad de la misma política indigenista, al elevar a rango constitucional la ley que creó el Instituto Nacional Indigenista (INI) en 1948. La clase política mexicana se mostró dispuesta a continuar tratando a los pueblos indígenas como objetos de atención antes que como sujetos de derecho y por ello agregó el apartado B al nuevo texto del Artículo 2º constitucional. Dicho apartado sirvió de vehículo para el recambio institucional indigenista, que ofrece a los pueblos indígenas más de lo mismo sólo que con nuevo disfraz, con base en un listado de programas sociales que a varias décadas

3 En alusión a su promotora la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa) integrada por legisladores de todos los partidos políticos.

4 Desarrollo ampliamente el análisis de la reforma en la ponencia “La Constitucionalidad Pendiente: análisis del proceso mexicano de reformas en materia indígena, 1992-2001”, presentada en el Seminario sobre Tratados y otros Acuerdos Constructivos sobre Pueblos Indígenas organizado por la Universidad de Andalucía, Sevilla España, del 9 al 13 de septiembre de 2001.

5 El término de “contrarreforma” se utiliza en lógica política en contraposición con el de la reforma que había sido concertada en los Acuerdos de San Andrés de 1996.

de príismo le habían dado tan malos resultados. Sin duda, entre algunos legisladores existe la percepción tradicional de que lo que cuentan son las políticas públicas, las llamadas obligaciones del Estado, que en el lenguaje de la exposición de motivos abordan como acciones y no como derechos, con lo cual no se les puede acusar de mentir (Gómez 2009: 327-341).⁶

En 2003, quedó claro que hay indigenismo para rato. En la lógica de “la innovación” se decretó el “agotamiento institucional del INI” y se creó la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), que se sumó a la estrategia oficial de aplicar la contrarreforma indígena y darle al diferendo político con el EZLN y los pueblos un carácter de cosa juzgada. En ella prevalece la visión de los pueblos indígenas como “pobres” objeto de asistencia y no como sujetos de derecho y se festeja que la nueva institución no esté sectorizada con ninguna dependencia porque eso favorece la “transversalidad” de las políticas públicas en esta materia.

Puntualmente, ¿de qué hablamos? Ya en la ley del INI de 1948, en su Artículo 12 se enunciaba su facultad de coordinar las acciones del conjunto de la administración pública, lo cual nunca se logró. La CDI, en cambio, se asume como “instancia de consulta de la administración pública”, es decir, sustituye y usurpa la titularidad de un derecho que el Convenio 169 de la OIT otorga a los pueblos (Cruz, 2008). Pretende “coadyuvar al ejercicio de la libre determinación y autonomía de los pueblos y comunidades indígenas” y “proponer y promover las medidas que se requieran para el cumplimiento de lo dispuesto en el apartado B del Artículo 2 de la Constitución”. Es decir, que en el ejercicio de la autonomía de los pueblos a la que “coadyuvará”, los sustituye.⁷

6 En el manuscrito “La Reforma Mutilada” (en prensa) explico que la fracción del PRI en el Senado asumió la elaboración de la propuesta de lo que sería el nuevo Artículo 2º constitucional, en acuerdo con las otras fracciones. En ella participaban destacados priistas que habían estado a cargo de políticas públicas, y su “experiencia” no se compadeció de la implicación de la autonomía. Lo importante eran los programas de atención a la pobreza y a ello le dieron prioridad en el apartado B que no formaba parte de la iniciativa Cocopa.

7 Es de lamentar que en México se observe la institucionalización de una política que restringe el deber de consultar, convirtiendo tal obligación en un ejerci-

La CDI se organiza con criterios “modernos”, asentando en la planeación su principal instancia, realizando convenios e interlocución con el resto de la administración pública. En los hechos, esta nueva dinámica está provocando división en las comunidades, pues propicia una oleada de intervenciones y proyectos que, al margen de su viabilidad, no son decididos por los pueblos desde sus instancias representativas propias. Cada dependencia y sector llega a promover sus comités de manera tal que la organización indígena se pulveriza y se confronta. Esto no parece inocente, pues este activismo oficial destruye liderazgos y se arroga una representatividad artificial. No es casual que se privilegie el trabajo en las zonas que mayor trabajo propio y esfuerzo autonómico han desarrollado.

Los mecanismos de inserción y de búsqueda de legitimación son diversos. Por ejemplo, a propuesta gubernamental, líderes que han acompañado el proceso autonómico acuden a instancias internacionales sin que su designación haya pasado por la decisión de los pueblos. Este activismo es muy riesgoso. Está en juego una operación de Estado y no es una más, pues busca sacarle el agua a la autonomía. El llamado “combate a la pobreza” logra paliativos que le permiten limitados márgenes de legitimación ante la “clientela” favorecida por sus acciones. Pero aquí la pobreza y su abatimiento no son el fin sino el medio para penetrar los procesos y dividirlos.

Si nos atenemos al presupuesto de la CDI, encontramos cifras poco claras, pues no se deslinda su presupuesto del que dicen aplicar las dependencias a proyectos indígenas. A partir de 2003, con la danza de los millones se ha pretendido marcar el contraste con la anterior política indigenista; sin embargo, las abultadas cifras dispersas en las diversas secretarías auguran todo menos transparencia.

Por otra parte, en la lógica de colocar el acento en el apartado B del Artículo 2º constitucional, aparte de la CDI se crearon espacios institucionales como la Coordinación General de Educación

cio propio de la planeación de instituciones públicas, que se traduce, en última instancia, en la realización de foros para recabar opiniones. Ello se expresa en la reivindicación del Artículo 26 constitucional cuyas consultas van orientadas a la elaboración sexenal de Planes de Gobierno sin su necesaria articulación con los elementos propios de una consulta para pueblos indígenas.

Intercultural Bilingüe dentro de la Secretaría de Educación Pública, además de once universidades interculturales así como el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. Líneas importantes sin duda, pero que no guardan relación alguna con la supuesta libre determinación y autonomía que se reconoció a los pueblos indígenas. Sin embargo, entran en la lógica de los derechos permitidos. En conjunto, estas acciones constituyen lo que se ha denominado el “neoindigenismo”.

EL SENTIDO DE LA LEGISLACIÓN: EL INDIGENISMO ENCOMENDERO

En este apartado compartiré la reflexión en términos de la viabilidad de la justiciabilidad de los derechos indígenas, tratando de responder a la pregunta: ¿a qué le dan derecho los derechos reconocidos a los pueblos indígenas?

A partir del saldo expresado en el texto del Artículo 2º constitucional, observamos dos bloques de leyes, ambos precedidos de la postura política que impuso la *razón de Estado* para así evitar que los pueblos indígenas se constituyeran como entidades de derecho público, lo cual les daría la posibilidad de concretar el ejercicio de la libre determinación y autonomía y de contar con el uso y disfrute de los recursos naturales en sus territorios.

El primer bloque de leyes lo integra la emisión de legislación que se refiere a materias ligadas a recursos naturales, como es el caso de la minería, sin que aparezca como reglamentaria del Artículo 2º constitucional. El segundo bloque se refiere a las iniciativas en proceso en el contexto propiamente indígena. Por otra parte, tenemos el derecho internacional, de manera relevante el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Normativas cuya justiciabilidad interna se ve fortalecida con la reciente reforma al Artículo 1º constitucional: “Las normas relativas a los derechos humanos se interpretarán de conformidad con esta Constitución

y con los tratados internacionales en la materia favoreciendo en todo tiempo a las personas la protección más amplia”.⁸

Ya para 1992 estaba planteado el debate en torno al reconocimiento de los derechos de los pueblos. El vacío jurídico constitucional se empezó a cubrir con la ratificación en 1990 del Convenio 169 de la OIT y con la reforma al párrafo primero del Artículo 4º constitucional, el 28 de enero de 1992, en el que, si bien se reconoce el carácter pluricultural de la nación mexicana, se relega y delega en la “ley” la protección y promoción del “desarrollo de sus lenguas, culturas, usos y costumbres, recursos y formas específicas de organización social”, con lo cual le quita fuerza a unos derechos que requerirían reconocimiento directo en la Constitución. Por otra parte, el enunciado de derechos omite el derecho a la autonomía, los derechos políticos y los relativos al sistema interno de regulación de conflictos, entre otros. Tres semanas antes de la adición indígena al Artículo 4º constitucional, el 6 de enero de 1992, se promulgó la reforma de fondo al Artículo 27 constitucional en el cual, entre otros planteamientos, se sentaron las bases para que las tierras entraran al mercado y se rigieran por la ley de la oferta y la demanda. Entrar al mercado y al mundo del derecho civil y mercantil significa que los titulares de la tierra pueden rentar, vender o asociarse, entre otras facultades (Gómez, 1997).

En la fracción VII del nuevo artículo se indica que “la ley protegerá la integridad de las tierras de los grupos indígenas” y la Ley Agraria declaró en su Artículo 106 del capítulo sobre la comunidad que “las tierras que corresponden a los grupos indígenas deberán ser protegidas por las autoridades, en los términos de la ley que reglamente el Artículo 4º y el segundo párrafo de la fracción VII del Artículo 27 constitucional”. Ley que, por cierto, nunca existió.

Dos años antes se había logrado la aprobación del Convenio 169 de la OIT. En las actas de las sesiones de trabajo en las que se elaboró el convenio consta que los representantes mexicanos tuvieron mucho que ver al limitar el alcance del convenio con respecto a los recursos naturales. Esto coincide con una declaración

8 Decreto del 10 de junio de 2011 en el Diario Oficial de la Federación.

que hiciera con posterioridad el entonces Secretario de Reforma Agraria, Arturo Warman, a propósito de la iniciativa del ex presidente Ernesto Zedillo en materia indígena, la cual se presentó en 1998 al Senado para supuestamente cumplir con los Acuerdos de San Andrés, y que fue impugnada por el EZLN y el movimiento indígena (Gómez, 2001). La estrategia de difusión de esta iniciativa presidencial se acompañó de una entrevista a Arturo Warman quien afirmó:

Hay un instrumento, el Convenio 169 de la OIT, que es el único instrumento internacional sobre pueblos indígenas, más su antecedente el Convenio 107. Sólo 10 países del mundo han ratificado el Convenio 169. Para México, la ratificación del Convenio 169 nos planteaba cosas obvias, ya resueltas en nuestra legislación. Para nosotros el convenio no implicaba el propósito de cambio, sino cosas que ya habíamos hecho en la historia, como la Reforma Agraria, como consagrar la igualdad jurídica de todos los mexicanos ante la ley, como proponernos constitucionalmente el bienestar y la igualdad de oportunidades. Entonces, la firma del convenio fue aprobada por el Senado. Los términos de este Convenio 169 para nosotros eran historia. El debate en el Senado fue casi mínimo, es decir, se estaba proponiendo que a los pueblos indígenas se les reconociera el derecho a la tierra que ocupan. Nosotros hicimos en 1917 ese reconocimiento; entonces creo que es un instrumento importante, pero que en distintos países tiene distinto efecto.

Y quienes tratan de aducir ese convenio como una motivación para el cambio, como lo más avanzado, pues están atrasados. Es un convenio bueno, muy bueno, pero yo diría que México lo firmó más bien como un acto de solidaridad hacia países que estaban más atrás que nosotros. Ahora presentar el Convenio 169 como la máxima aspiración de justicia indígena creo que es una exageración sin fundamento,

como creo que también necesitamos volver a interiorizar en nuestra propia historia, en nuestra propia diversidad.⁹

Es un hecho que en nuestro país de manera especial se ha practicado una visión defensiva frente a las normas internacionales. ¿Qué se puede decir ante un alegato que se hace en 1998 sin mencionar que después de la ratificación del Convenio 169 de la OIT se modificó el Artículo 27 constitucional con una orientación que no guarda congruencia alguna con el contenido de dicho convenio en materia de tierras y territorios? ¿Cómo se sostiene la afirmación oficial de que en 2001 se cumplieron los Acuerdos de San Andrés y se está por encima del derecho internacional, cuando se limita al sujeto de derecho supuestamente reconocido y se condiciona el acceso al uso y al disfrute de recursos naturales de por sí acotado a la comunidad indígena?

En los cabildeos para la aprobación de la Declaración de la ONU sobre derechos de los pueblos indígenas también hubo activismo mexicano. Éste fue precedido de la difusión de informaciones en esos espacios acerca de que nuestra Constitución era la única que hablaba de autonomía y libre determinación. Sin embargo, prácticamente todos los espacios de seguimiento y control de Naciones Unidas le han planteado a México la necesidad de revisar la reforma constitucional de 2001.

PRIMER BLOQUE: REFORMAS RELATIVAS A RECURSOS NATURALES

En una muy brevísima reconstrucción, desde la época colonial se instauró la tesis de los derechos reales en torno a la propiedad del subsuelo. Es decir, desde entonces se planteaba que era la Corona a la que le correspondían los derechos sobre la propiedad del subsuelo, y esto se explica por el peso enorme que en toda la Colonia tuvo la expansión de la minería. En el porfiriato¹⁰ se da el debate

9 *El Nacional*, Suplemento, 16 de marzo de 1998, p. 12.

10 Período presidencial del general Porfirio Díaz de 1876 a 1911, quien llegó a la presidencia con un gran prestigio después de haber peleado en el bando

contra esta tesis de los derechos reales a consecuencia de la fuerte tendencia favorable a la inversión extranjera. Se realizaron sucesivas reformas al código minero para favorecer la tesis contraria a la de los derechos reales, en el sentido de que quien es propietario de la superficie lo es también del subsuelo. Cabe decir que esta postura está vigente en la legislación anglosajona, pues en Estados Unidos de América, quien es propietario de la superficie lo es del subsuelo. Durante el porfiriato, la política era entregar al capital extranjero todo el control de los recursos. Los debates que en torno a ello se dieron se nutrían de una suerte de nacionalismo económico. Encontramos pues que la regulación del Artículo 27 constitucional en 1917 se correspondía con un sentido nacionalista, al señalar a la nación como propietaria originaria y establecer que sólo se podría acceder a los recursos del subsuelo mediante una concesión para ubicarlo en el terreno de la minería. Ello nos lleva a volver la mirada hacia 1938, con la expropiación petrolera decretada por el presidente Lázaro Cárdenas contra las compañías que desde el porfiriato se habían enquistado en el territorio sin necesariamente regresar al Estado ni las regalías, ni la posibilidad de usufructuar los recursos.

Con estos antecedentes, hoy en día nacionalistas de viejo cuño dirían que es altamente riesgoso cuestionar el principio de que la propiedad de los recursos naturales corresponde originariamente a la nación. Sin embargo, en las últimas décadas, y particularmen-

liberal en la Guerra de Reforma y contra la intervención francesa; fue un gobierno oligárquico y dictatorial que fortaleció al Estado y pacificó al país, favoreciendo la concentración de la tierra en grandes haciendas productivas a partir del despojo de comunidades indígenas y de la sujeción del campesinado bajo relaciones serviles. Modernizó al país abriéndolo al capital extranjero en minería, agricultura, petróleo, entre otros rubros, e impulsó la industria nacional y el comercio a través de la expansión de vías férreas y otros medios de comunicación. Adoptó la filosofía positivista que fue el sustento de su política de expansión de la instrucción pública laica, gratuita y obligatoria, apoyó el desarrollo de la ciencia y las artes. Favoreció la recuperación del poder que el clero había perdido con las Leyes de Reforma y el fortalecimiento de una nueva élite a partir de la corrupción. El descontento generado por la pobreza, la corrupción, el fraude electoral y la represión produjo una crisis social que llevó al estallido revolucionario de 1910.

te desde las reformas del gobierno de Salinas de Gortari en 1992, se dio un vuelco a esta visión en el momento en que se reformó el Artículo 27 de la Constitución y se posibilitó no sólo la entrada de las tierras al mercado, sino también que sociedades mercantiles con capital extranjero puedan asociarse, tomar acciones y tener control sobre los recursos. Esa reforma se publicitó y se debatió como fin del reparto agrario, sin reconocer que se trataba de un proyecto de corte desnacionalizador que dio base a una serie de reformas legislativas, entre ellas las relativas a la Ley Minera con todo un planteamiento de apertura a la inversión.

Respecto a la reforma a la Ley Minera de 2005, recordemos que ya se había aprobado la reforma constitucional al Artículo 2º en 2001, y había pasado todo el proceso de debate sobre los acuerdos de San Andrés. Se inició entonces el proceso que he analizado en términos de que el Estado percibió que frente a los derechos había que diseñar una suerte de estrategia defensiva gatopardista: cambiar para que nada cambie. De esta manera, en el Artículo 13 de la Ley Minera se establece que los pueblos indígenas tienen derecho preferente frente a una solicitud de una concesión minera, siempre y cuando iguallen la oferta en términos técnicos y financieros. Suena a burla, y más valía que no hubieran mencionado nada, pero lo hacen con la idea de señalar que están reglamentando los derechos de los pueblos indígenas como preferentes.

En esa reforma a la Ley Minera se establece que las inversiones extranjeras directas pueden llegar a cien por ciento, con 50 años de vigencia a las concesiones mineras, prorrogables hasta por otros 50 años. No se establecen límites a la superficie concesionada, se permite la transmisión a terceros en torno a la titularidad de los derechos que de ella deriven, se concursan públicamente proyectos mineros y se simplifica el otorgamiento de las concesiones. Incluso se establece que en una sola concesión se puede incluir tanto la exploración como la explotación en el caso de las minas.

Por otra parte, también encontramos que el Estado, aparte de las concesiones, tiene la facultad o el mecanismo estratégico adicional de la expropiación, o sea, si se logra que se retire una concesión o que se la niegue, el Estado puede expropiar. La ley de expropiación en realidad está en el sentido nacionalista del general

Lázaro Cárdenas: el interés nacional está por encima de cualquier otra consideración. Lo que tenemos ahora que preguntarnos es ¿cuál es el interés nacional?

Ante todo esto, simplemente recordemos que el acceso a recursos naturales según el Artículo 2º constitucional, no puede afectar o menoscabar los derechos adquiridos por terceros. Esa cerrajería nos pone a pensar en la viabilidad de la naturaleza de esos derechos.

La paradoja es que los recursos naturales siguen asignados al dominio directo de la nación pero las normas secundarias están orientadas para que el gobierno malbarate estos recursos. Están absolutamente abiertos y en lógica de mercado la minería es un ejemplo significativo, pero están también los megaproyectos.

SEGUNDO BLOQUE: EMISIÓN DE LEGISLACIÓN REGLAMENTARIA DEL ARTÍCULO 2º CONSTITUCIONAL

En primer lugar tenemos la legislación de soporte a nuevas instituciones: Ley de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, de 2003, Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas, de 2003 y Ley del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.

En este contexto se han aprobado otras reformas.¹¹ La primera de ellas relativa al presupuesto, en la cual encontramos el reconocimiento del problema que fue señalado en el apartado de políticas públicas:

[...] los diferentes instrumentos de desglose del Presupuesto de Egresos de la Federación para el Ejercicio Fiscal de 2007 (PEF, 2007), sólo permiten identificar el destino de aproximadamente el 25%, de los 28 mil 882 millones 662 mil 187 pesos, que constituyen el total de las erogaciones de las dependencias y entidades para atender a la población indígena.

11 La LXI Legislatura, 9 de febrero de 2010. Se adiciona un último párrafo al inciso j) de la fracción II, del Artículo 41 de la Ley Federal de Presupuesto y Responsabilidad Hacendaria.

Por ello se adicionó respecto al proyecto de Presupuesto de Egresos:

Las previsiones de gasto que correspondan a la atención de la población indígena, en los términos del apartado B del Artículo 2 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos; asimismo, las previsiones de gasto de los programas especiales cuyos recursos se encuentren previstos en distintos ramos y, en su caso, en los flujos de efectivo de las entidades.

LAS REFORMAS PARA EL INDIGENISMO ENCOMENDERO

Por otra parte, desde la marginalidad de la Comisión de Asuntos Indígenas en ambas cámaras se negocian y se aprueban reformas aparentemente “inofensivas”, pero que reflejan al indigenismo encomendero diseñado en 2001 para vaciar de sentido a la autonomía y libre determinación de los pueblos indígenas. Se reforma la ley que creó la Comisión de Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) a fin de otorgarle facultades que tienen un claro sentido antiautonómico. El 3 de marzo de 2011, la Cámara de Diputados aprobó por amplísima mayoría (359 votos en pro, 30 en contra y tres abstenciones) que el consejo consultivo de la CDI será presidido por un representante indígena electo “democráticamente” en sesión plenaria del Consejo, y que éste formará parte de la Junta de Gobierno integrada por el alfabeto de las dependencias públicas. Ya venía del Senado la iniciativa, así que pasa al Ejecutivo para su promulgación. ¿Pensaron las y los diputados en serio que con semejante propuesta se garantiza la representación indígena, cuando dicho consejo se nombra mediante una convocatoria y no con la decisión de los pueblos a través de sus formas propias de organización social y política? Ese mismo día lograron otra aprobación, más reveladora aún, que sería turnada a los Senadores. Con 378 votos a favor, tres en contra y trece abstenciones, acordaron la creación del Registro Nacional de Pueblos y Comunidades Indígenas, y la CDI, no el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) como en todo caso procedería, estará a cargo de elaborar dicho registro en coordinación con los estados. La justificación para ello fue la planeación de las políticas públicas,

como si de verdad el Estado garantizara cobertura universal en materia de derechos. Y, ¿la autoidentificación como derecho de los pueblos? Se afianza en la ley a un Estado de beneficiarios más que de sujetos de derecho.

Otra reforma es la del 22 de junio de 2011. En el Diario Oficial de la Federación se publicó la relativa al Artículo 164 de la Ley Agraria, aprobada el 31 de marzo de 2011: los tribunales considerarán los usos y costumbres de los pueblos o comunidades indígenas a los que pertenezcan mientras no contravengan lo dispuesto por la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y esta ley, a la vez que se garantizará el derecho al traductor. Es importante observar que la aplicación de esta norma depende de instancias especializadas que no forman parte del sector agrario y están sujetas a la disponibilidad presupuestal, en este caso, del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.

EL DERECHO A LA CONSULTA: UNA TRAYECTORIA ERRÁTICA Y UNA CENTRALIDAD QUE ELUDE SU CARÁCTER PROCEDIMENTAL

Lo primero que habrá que preguntarnos es: ¿cómo fue que se colocó en el centro el derecho a la consulta?¹² La pregunta es especialmente importante en América Latina, donde los grandes debates nacionales e internacionales se dieron sobre la fundamentación de los derechos colectivos, el concepto de pueblo indígena, el derecho al territorio, a la libre determinación y a la autonomía, derivado de ellos el derecho a los recursos naturales en sus tierras y territorios.

De pronto pareciera olvidarse que la consulta es un derecho adjetivo, procedimental, y no un fin en sí mismo, como algunos

12 Conferencia Internacional del Trabajo, 100^a Reunión, 2011 Informe de la Comisión de Expertos en Aplicación de Convenios y Recomendaciones Observación General del Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales, (Convenio 169 de la OIT). La Comisión ha estado examinando las memorias detalladas sobre dicho Convenio desde que éste entró en vigor en 1991. La Comisión constata que hasta la fecha 22 países lo han ratificado. Asimismo, toma nota de que una de las cuestiones que se ha examinado con más frecuencia desde que el Convenio se adoptó está relacionada con la “obligación de consultar”.

planteamientos parecen sugerir. Sería, en el mejor de los casos, el derecho al debido proceso. Los derechos sustantivos implicados, por el contrario, son los arriba enunciados. Si es así la cuestión, bien podemos seguirnos preguntando sobre la pertinencia de sustituir en los hechos los derechos sustantivos, sin destacar que los Estados, cuando incumplen la consulta, violan el derecho al territorio, a la autonomía y a la libre determinación. Son muchos los problemas implicados en el enfoque sobre el derecho a la consulta, existe jurisprudencia muy diversa y criterios expresados desde los órganos de control del sistema de Naciones Unidas. Se ha insistido en la lógica de que la consulta se oriente a la construcción de acuerdos, lo cual de parte de los Estados plantea serias objeciones. Una de ellas, la más álgida, diría yo, es la relativa a la situación que se genera cuando la consulta no concluye con un acuerdo, con el consentimiento de un pueblo para que el Estado de manera directa, o a través de una concesión, realice un determinado proyecto, defina una política pública, o bien se emita determinada legislación. En ese caso se dice de parte estatal que la consulta no entraña un derecho de veto. Y aquí nos encontramos frente a un tema que será necesario abordar en todas sus implicaciones, el relativo al vínculo de la consulta con el derecho de propiedad. La Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) marcó un parteaguas a través de la sentencia en el caso *Awas Tigni*, donde si bien señaló que se otorgó una concesión sin consulta, ante todo abonó en la reflexión fundamental sobre el derecho de propiedad de las comunidades indígenas. El importante estudio de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos sobre tierras ancestrales y recursos naturales¹³ arroja luces sobre esta problemática. Detengámonos en este punto para revisar sus tesis centrales:

- Los pueblos indígenas y tribales tienen formas de vida únicas, y su cosmovisión se basa en su estrecha relación con la tierra. Las tierras tradicionalmente utilizadas y ocupadas

13 “Derechos de los pueblos indígenas y tribales sobre sus tierras ancestrales y recursos naturales”, Normas y jurisprudencia del Sistema Interamericano de Derechos Humanos, 2010.

por ellos son un factor primordial de su vitalidad física, cultural y espiritual.

- Para las comunidades indígenas la relación con la tierra no es meramente una cuestión de posesión y producción sino un elemento material y espiritual del que deben gozar plenamente, inclusive para preservar su legado cultural y transmitirlo a las generaciones futuras.
- Los territorios ancestrales tienen un profundo valor espiritual para los pueblos indígenas y tribales. Además, los pueblos indígenas y tribales consideran que ciertos lugares, fenómenos o recursos naturales son especialmente sagrados de conformidad con su tradición, y requieren especial protección.
- Los territorios y recursos naturales de los pueblos indígenas y tribales son un elemento constitutivo de su cosmovisión y su religiosidad, dado que para ellos, los conceptos de familia y de religión se conectan íntimamente con los lugares donde los cementerios ancestrales, los lugares de significado e importancia religiosos y los patrones de parentesco se han desarrollado a partir de la ocupación y uso de sus territorios físicos.

En síntesis, la CIDH plantea fuertes desafíos a la normatividad mexicana y ofrece criterios de interpretación que habrá que hacer valer en el contexto del Artículo 1° constitucional reformado.

Regresando a la consulta, si hemos señalado que el territorio es un concepto más amplio que la mera tenencia de la tierra, ¿qué implicación concreta tiene el hecho de que dos instrumentos internacionales, como son el Convenio 169 de la OIT y la referida declaración de la ONU, reconozcan ese derecho?

El territorio indígena no tendría por qué sujetarse al concepto de propiedad privada. Sin embargo, en los hechos nos encontramos con el caso de que los propietarios privados tienen múltiples mecanismos para proteger su derecho y con ellos no se habla del derecho a la consulta. Se ha señalado que también en estos casos existe, por ejemplo, la expropiación por causa de utilidad pública. En efecto. Pero la llamada utilidad pública debe fundarse y tiene

un carácter excepcional, además de señalarse la previa indemnización. De cualquier forma, colocando el enfoque en la naturaleza del derecho sustantivo de los pueblos indígenas, le daríamos otra dimensión al debate más allá de los foros, las encuestas, su sistematización y la creación de instancias que los realicen. Y no nos confundamos: es distinto que se haga una propuesta a quien tiene un derecho reconocido, en este caso los pueblos indígenas, y ellos decidan si la aceptan o no. No se trata de un derecho de veto, es un derecho a secas, ni más ni menos. Vetar significaría detener una decisión ya tomada por alguien distinto a quien tiene la titularidad del derecho, así sea el Estado o la trasnacional que obtuvo una concesión. ¿Nos vamos a encontrar que así como se ha marcado la ciudadanía de primera y la de segunda, en clave indígena, ahora estamos ante derechos de primera y derechos de segunda?

En el derecho interno no está considerado de manera expresa el derecho a la consulta, pues se le ha pretendido mimetizar en el Artículo 26 constitucional, que establece la consulta popular respecto al sistema nacional de planeación democrática y al sexenal Plan Nacional de Desarrollo. En la contrahechura de 2001 incluyeron en el apartado B del Artículo 2º constitucional fracción IX: “Consultar a los pueblos indígenas en la elaboración del Plan Nacional de Desarrollo y de los estatales y municipales y, en su caso, incorporar las recomendaciones y propuestas que realicen”. Ésa es la supuesta base jurídica, sin importarles la que proviene del derecho internacional. Y es en ella que se han inspirado las instancias del Ejecutivo y el Legislativo para hacer como que garantizan un derecho procedimental, esto es, un mecanismo para que se respeten los derechos sustantivos de los pueblos indígenas.

La llamada “consulta popular” supone interlocución con la población en general para incorporar sus aspiraciones en materia de desarrollo y planeación democrática. De ahí derivó la práctica de realizar foros temáticos dirigidos al público en general, sin mecanismos de seguimiento sobre los planteamientos presentados. Se observa con preocupación que criterios similares fueron trasladados al Congreso y a las políticas públicas respecto a consultar a pueblos indígenas como un procedimiento. Pomposamente en la CDI denominan “sistema nacional de consulta” al hecho de or-

ganizar diversos foros, sin referencias a construir acuerdos con instancias representativas de los pueblos indígenas, previos a la autorización de proyectos que han de desarrollarse en las tierras y territorios que actualmente ocupan.

Uno de los principios básicos del derecho a la consulta previa es que se realice mediante la buena fe. Lamentablemente este principio ético jurídico está ausente. De pronto los legisladores recordaron que tendrían que hacer como que consultaban antes de presentar un proyecto de ley, y convirtieron cuatro iniciativas previas, inconsultas, en un texto formalmente presentado al que denominan Anteproyecto de Ley Federal de Consulta a Pueblos y Comunidades Indígenas.¹⁴

En este anteproyecto se asume, sin decirlo, el carácter no vinculatorio de los resultados de la consulta. Por ello establece la propuesta de un procedimiento “jurídico” para lograr certidumbre. Según sus autores, mediante una jurisdicción voluntaria le darían obligatoriedad a los resultados de la consulta y si ello no se respeta, tramitarían un amparo. Este aspecto tiene que ver con la reticencia a reconocer que en primera instancia los derechos de los pueblos deben respetarse y que sus titulares son libres de autorizar o no un proyecto que el Estado pretenda realizar en sus territorios.

Se afinan una serie de propuestas, todas con muy alto riesgo de que se firmen con los participantes en las consultas, convenios a los que se les otorga el carácter de derecho público. Así, curándose en salud señalan: “Las controversias que se susciten con motivo de su interpretación y cumplimiento, serán resueltas por los tribunales del ámbito y materia que corresponda”. ¿Estarán listos los pueblos para pelear por la representatividad de quienes pacten en su nombre?

14 La primera de ellas, la llamada Ley de Consulta a Pueblos y Comunidades Indígenas, del 4 agosto de 2003, fue aprobada en el Senado el 14 de diciembre de 2005 y enviada formalmente a la Cámara de Diputados. Las otras iniciativas formales y en proceso de dictamen son la Ley del Sistema de Consulta a Pueblos y Comunidades Indígenas, del 27 de abril de 2004; la Ley General del Sistema Nacional de Consulta Indígena, del 18 de septiembre de 2008, y la Ley Federal de Consulta a Pueblos y Comunidades Indígenas, del 25 de marzo de 2010.

JURISPRUDENCIA ENTRE EL INDIVIDUO Y EL PUEBLO

Para ubicar nuestro punto de partida señalamos que en 1997 el entonces ministro de la Corte Juventino Castro y Castro, reconoció que:

[...] los antecedentes jurisprudenciales mexicanos –todos de orden federal–, y sus precedentes relativos, no resultan abundantes y dignos de resaltar en forma muy especial. Ello es prueba de que pocos conflictos se han tratado a este respecto, e desafortunadamente ello no significa el buen manejo de dichos conflictos, sino por el contrario la poca lucha de las organizaciones indígenas por establecer un mejor trato para esos compatriotas nuestros en posición disminuida. En la misma ocasión, el ministro Castro y Castro dio cuenta de dos precedentes jurisprudenciales, uno relativo al amparo en revisión 178/90, fallado el 5 de septiembre de 1990, donde se reafirmó el reconocimiento de la garantía de audiencia que tienen las comunidades indígenas, cuando se les pretenda privar o afectar sus bienes que guarden un estado comunal; y otro Amparo directo 4344/72, resuelto el 4 de abril de 1973, que rechazó que a las personas de raza (*sic*) indígena se les pudiera considerar incapacitados para los efectos de la ley penal.¹⁵

Ahí está el reconocimiento de una ausencia de justiciabilidad, con una explicación cargada de racismo. Sin embargo, no era la primera ocasión que los pueblos indígenas acudían a la Corte. Lo hicieron ya en 1882, y el célebre ministro Ignacio Vallarta consideró que las comunidades indígenas no tenían personalidad jurídica, pues las leyes de reforma les habían colocado como propietarios individuales.¹⁶

15 Memoria del Seminario Internacional de Administración de Justicia y Pueblos Indígenas, La Paz, Bolivia, 1998, pp.123-124.

16 La Suprema Corte de Justicia de la Nación en el siglo XIX, México 1998 Vallarta Ignacio, Cuestiones Constitucionales, Votos. Imprenta de Francisco Díaz de León, 1879-1883 IV, pp. 49-83.

En 2001, por primera vez en la historia del país, la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) recibió y admitió como un alud, 331 controversias constitucionales impugnando el procedimiento de reformas a la Constitución promovidas por autoridades de municipios con alta presencia indígena, en virtud de que son ellos quienes tienen tal posibilidad, no así los pueblos y sus comunidades que siguen privados de personalidad jurídica (Gómez, 2004).

En una sesión de Pleno cerrada, realizada el 6 de septiembre de 2002, ocho de once ministros consideraron que la Corte no tiene facultad para revisar los procedimientos de reformas a la Constitución; por ello, dejaron libre el camino al órgano reformador, mal llamado Constituyente Permanente, para hacer con la Constitución lo que quisiera tanto en la forma como en el fondo. Renunciaron con ello a la posibilidad de ejercer una función controladora, al señalar que dicho órgano “no es susceptible de ningún tipo de control judicial”. La implicación indígena de su decisión no fue considerada. En contraste, recuerdo a dos autoridades indígenas que opinaban sobre las controversias; la primera decía confiada, “sí va a dar justicia por eso así se llama”, mientras que la otra preguntaba “¿quién los nombra a ellos?” Al mencionar el Congreso, respondió “¿y quieren que decida contra el que los pone?”¹⁷

Cinco años después, la SCJN dio un adicional paso atrás al desecher por infundadas 44 controversias constitucionales presentadas por municipios de los Estados de Hidalgo, Puebla, Oaxaca, San Luis Potosí y Chiapas contra la aprobación de las leyes federales de Telecomunicaciones y de Radio y Televisión, mejor conocidas como *Ley Televisa*. La Corte no reconoció a los municipios legitimidad para presentar controversias en favor de las comunidades indígenas y declaró que la controversia constitucional no es el medio para impugnar una omisión legislativa,¹⁸ y que los ayuntamientos

17 Expresadas en reunión de autoridades indígenas promoventes de las controversias, Oaxaca, Oax, 22 de febrero de 2002.

18 59/2006, 15 de octubre de 2007. Si bien reconocieron que en cumplimiento del Artículo 2º constitucional el Legislativo tiene sobre sí el imperativo de dictar normas que prevean de manera específica el régimen legal que permita la explotación del espectro radioeléctrico con la participación indígena señalando omisión legislativa.

“no tienen interés legítimo para impugnar posibles violaciones cometidas en perjuicio de los pueblos indígenas”. Este mismo criterio fue ratificado en la controversia 60/2008 el 27 de enero de 2011, promovida por el municipio de Tepoztlán, Morelos, contra el reglamento a la Ley de Organismos Genéticamente Modificados, la cual fue desechada. Se abundó en señalar que dentro de sus facultades a los municipios no les corresponde la defensa de los derechos de los pueblos indígenas y que no cualquier municipio es municipio indígena, aun cuando tenga dentro comunidades indígenas.¹⁹

En años recientes, la SCJN ha emitido varias tesis aisladas²⁰ relativas al Artículo 2º constitucional, la mayoría sobre el derecho al traductor, consideradas por la propia Corte como no vinculantes, simples criterios orientadores: sobre el derecho al traductor como expresión del principio de autorreivindicación.²¹ Se trata de una interpretación de la norma constitucional para pueblos indígenas (Artículo 2º) a partir del discurso pronunciado por los legisladores en el momento de su aprobación sin referencia a normas internacionales.²² Esta postura fue modificada de forma drástica el 30 de enero de 2013²³ al vulnerar el derecho a la autorreivindicación; se anotó que:

Cuando exista sospecha fundada en el órgano ministerial o en el juzgador de que una persona pertenece a una comunidad indígena, de oficio, deberán ordenar una evaluación sustantiva de la cuestión, adoptando una postura activa pro-derechos, a fin de determinar si la persona sujeta a una

19 Estos argumentos fueron expresados por el ministro José Ramón Cosío mientras que la ministra Olga Sánchez Cordero expresó un voto particular disidente de este criterio pues consideró que el Artículo 2º constitucional sí faculta a los municipios.

20 Son resoluciones sobre un caso, porque para configurarse como tesis jurisprudenciales se requieren cinco tesis aisladas que vayan en el mismo sentido.

21 Amparo Directo en revisión 1624, Tesis aislada XVI además Amparo Directo en revisión 1767/2002. 12 de marzo de 2003 que reitera el cumplimiento de las disposiciones existentes en materia penal.

22 Amparo Directo en revisión 1624, Tesis aislada XVII.

23 Amparos Directos 1.17.38.51 y 54/2012.

investigación o proceso tiene la calidad de indígena, a partir de la ponderación de diversos elementos: i) constancias de la autoridad comunitaria, ii) una prueba pericial antropológica, iii) testimonios, iv) criterios etnolingüísticos y/o, v) cualquier otro medio que permita acreditar la pertenencia, arraigo, identidad o sentamiento físico a la comunidad indígena.

En conclusión, a toda persona sujeta a un proceso penal que se ha autodeclarado indígena, deben procurársele los derechos que otorga el Artículo 2° constitucional. Para evitar fraudes a la ley e inseguridad jurídica, la Primera Sala determina que la autoadscripción como indígena deberá realizarse en las primeras etapas del proceso penal, sea ante el Ministerio Público o durante la fase de preinstrucción; por lo que si dicha manifestación se realiza en la instrucción, primera o segunda instancias, o ante el Colegiado, dicha manifestación no detendrá la fuerza suficiente para reponer el procedimiento penal.

De paso también se consideró que “se ha magnificado el derecho a contar con un defensor que conozca la lengua y la cultura indígena”, como lo señala el referido Artículo 2° constitucional. Es lamentable que no se deje el derecho a la autorreivindicación como un derecho absoluto, sin candados; utilizar expresiones como “sospecha de que alguien sea indígena” o “evitar fraudes a la ley” resulta altamente discriminatorio, inclusive plantear distinciones sobre el momento procesal en que una persona indígena se reivindique como tal es incompatible con el supuesto respeto irrestricto al debido proceso que la Corte esgrime en otros casos. En estos casos no se otorgó amparo “liso y llano” para que se ordenara la liberación sino que se aprovechó para fijar criterios restrictivos.

Por otra parte, en otra tesis anterior, se establece que la libre determinación y los llamados “usos y costumbres” deben subordinarse a la legislación agraria, y se señala que:

[...] se concluye que tanto la organización y funcionamiento de la asamblea general, como la elección del comisariado, son actividades que no forman parte del ejercicio del

derecho a la libre determinación de los pueblos y comunidades indígenas, ya que el referido precepto constitucional establece respecto de aquellas una reserva legal, la cual debe atenderse, pues de lo contrario se correría el riesgo de quebrantar la unidad nacional, límite de aquel derecho.²⁴

Otra tesis refiere al Artículo 2º constitucional, que reconoce el principio territorial de los pueblos indígenas y el derecho preferente de las comunidades al uso y disfrute de los recursos naturales de los lugares que ocupan “lo que, desde luego, debe hacerse en el marco constitucional que exige el respeto a derechos adquiridos por terceros o por integrantes de la comunidad” (es decir, se reitera sin cuestionar la limitante del texto constitucional).²⁵ En el mismo caso se asienta otra tesis aislada, señalando que:

[...] ninguna ley secundaria puede limitar las disposiciones constitucionales correspondientes; sin embargo, sí son susceptibles de ser ampliadas por el legislador ordinario, ya sea federal o local, en su reglamentación, al pormenorizar la norma constitucional que prevea el derecho público subjetivo a fin de procurarse su mejor aplicación y observancia. En consecuencia los Congresos Locales, al legislar sobre la materia indígena y regular las instituciones relativas, en términos de lo dispuesto en el Artículo 2º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, deben hacerlo bajo el criterio de que los que se otorgan en ella a la población indígena son derechos mínimos que deben ser respetados para garantizar su efectividad, pero que pueden ser ampliados para imprimir las características propias que

24 Amparo Directo 3- 2009 por el Presidente del Comisariado de Bienes Comunales de la Comunidad Indígena de Ocotepc, Morelos y otros. Tesis aislada XVI /2010ª.

25 Amparo en revisión 123/2002. Comunidad Indígena de Zirahuén, Municipio de Salvador Escalante, Michoacán. 4 de octubre de 2002. Novena Época Instancia: Segunda Sala Fuente: Semanario Judicial de la Federación y su Gaceta Tomo XVI, Noviembre de 2002, Tesis: 2ª, cxxxviii/2002 p.445 Materia: Constitucional Tesis aislada

mejor expresen las situaciones y aspiraciones de sus pueblos indígenas, siempre que tal ampliación se realice sin vulnerar el marco constitucional al que dichos derechos se encuentran sujetos.²⁶

En conclusión observamos que prevalece una clara tendencia a asumir la justiciabilidad relativa a derechos individuales. Los derechos colectivos con ser constitucionales y contar con respaldo en derecho internacional resultan subordinados a la legislación secundaria (por ejemplo, la Ley Agraria en el caso de Ocotepéc), contradiciendo la tesis de la propia de la Suprema Corte de Justicia (scj) en el sentido de que los tratados internacionales están por encima de la legislación secundaria y por debajo de la Constitución. Se observa el riesgo de sustitución estatal en la autonomía de los pueblos y comunidades indígenas. Uno de los Ministros de la scjn que se ha mostrado interesado en el tema sostuvo (antes de pertenecer a tal instancia):

El derecho indígena será incorporado al derecho nacional y no a la inversa. Es decir, el derecho indígena será el derecho de, en principio, el 10% de la población mexicana; sus normas y resoluciones deberán ser acordes con las normas constitucionales, legales, reglamentarias, etc., de la Federación, estados y municipios; los jueces nacionales llevarán a cabo el control de la regularidad de estas últimas normas, por no señalar sino los casos más importantes. En este sentido, conviene tener en cuenta que el derecho indígena tiene una posición complementaria o subordinada al derecho nacional (Cossío y Roldán, 1999: 10).

Ante este sombrío panorama nos encontramos con una resolución alentadora para el caso de Cherán, Michoacán, si bien no exenta de contradicciones. Como bien sabemos este pueblo purépecha está inmerso en un proceso autonómico generado mediante el detonante de la defensa de sus bosques, y para ello ha

26 *Ibidem.*

fortalecido sus instancias de gobierno propio. En ese contexto, en asamblea general el 1º de junio de 2011 se acordó no participar ni permitir el proceso ordinario de elecciones en la entidad y cinco días después, 2312 integrantes de los cuatro barrios del Cherán histórico solicitaron al Instituto Electoral de Michoacán la elección por usos y costumbres. Ante dicha instancia se presentaron dos opiniones contrastantes, una suerte de peritaje técnico sin tal carácter, o bien tipo *amicus curiae*, como fue el caso de la “Opinión sobre la viabilidad, legalidad y constitucionalidad de la elección por usos y costumbres en Cherán”, del jurista Orlando Aragón. En contraste, Gonzalo Farrera, también jurista, opinó que sólo con facultades expresas contenidas en una reforma futura a la constitución local se podría considerar la elección por usos y costumbres, citando el caso de Oaxaca. Tres meses después, esta instancia, siguiendo a Farrera, señaló que “carece de atribuciones para resolver sobre la celebración de elección por el principio de usos y costumbres como solicita la comunidad indígena de Cherán” (CG 38 211). Tras su impugnación y paso por otra instancia, la inconformidad ante tal acuerdo fue resuelta por la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (JDC-9167/2011 del 2 de noviembre).

La argumentación de la resolución es impecable y a la vez emblemática, pues se plantea con seriedad el problema de la justiciabilidad de los derechos de los pueblos indígenas. Para ello, se recurre al sistema internacional de derechos humanos, en especial a los instrumentos que explícitamente refieren el tema, como el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas, la doctrina sobre la libre determinación, la jurisprudencia interamericana y la propia del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación en lo que atañe a comunidades indígenas. Y de manera destacada le da sentido al control de convencionalidad, derivado de la reciente reforma constitucional en materia de derechos humanos. Pese a que formalmente resuelve un “Juicio para la protección de los derechos políticos de los ciudadanos”, no se enreda o encubre en el carácter individual de dichos derechos sino que da cuenta de la organización social que expresan las voluntades ciudadanas que

acuden en busca de garantías de acceso a la justicia conforme a su autorreivindicación como integrantes de un pueblo indígena. Retoma buena parte de la argumentación ofrecida por Orlando Aragón y se propone de manera explícita abandonar la posición que llama “letrista”, para adentrarse en los terrenos de la interpretación favorable a Cherán. Inclusive desecha el argumento de que la inexistencia de legislación secundaria podría impedir el pleno ejercicio de los derechos humanos. Sin embargo, pese a tan favorable resolución, al final recupera uno de los principios rectores de la democracia electoral “igualitaria”, cuando reivindica sin cuestionarlo la universalidad del sufragio que se traduce en a “cada ciudadano un voto”. ¿La libre determinación no alcanza para que una comunidad niegue el derecho a votar a determinados integrantes, como se plantea en materia constitucional en cuanto a suspensión de derechos políticos? Este posicionamiento se refleja en su propuesta final para operativizar la decisión de anular el acuerdo del tribunal electoral de Michoacán, elecciones en fecha posterior a las ordinarias y validación por el congreso local de sus resultados. La libre determinación se ve subordinada al Estado cuando se ordena el mecanismo de consulta que organizará la instancia electoral estatal para “comprobar” que la mayoría en Cherán está de acuerdo con la elección por usos y costumbres. ¿Dónde quedó la libre determinación expresada en la asamblea general que decidió la elección por usos y costumbres?

APUNTES DE CONCLUSIONES Y PERSPECTIVA

Encontramos que el gatopardismo indigenista es una pálida caricatura de la verdadera política de Estado que está afectando a los pueblos. Asistimos al reforzamiento de la privatización mediante el otorgamiento de concesiones a empresas transnacionales (Santos, 2002), en específico las mineras. En los hechos se perfila paulatinamente la desaparición del espacio propio del derecho público. Hoy nos encontramos con que el Estado abandonó la defensa de la soberanía económica nacional, asumiendo un papel subsidiario-neoliberal. Así tenemos que se ha consolidado el proceso de liberalización de las legislaciones relativas al dominio

sobre recursos naturales mineros y energéticos, provocando el desmantelamiento de normas constitucionales y la anulación del ejercicio efectivo de la propiedad o dominio del Estado sobre los recursos naturales, y en los hechos se está transfiriendo paulatinamente al capital privado trasnacional.

Hoy observamos que la institucionalidad del Estado funciona, como históricamente lo hizo, a partir de la relación con beneficiarios de diversos proyectos. También igual que en el pasado, en la práctica se ha depositado en una institución, la CDI, la representación de las políticas de Estado. La noción de “derechos permitidos” resulta muy pertinente, pues hay una clara línea de políticas, legislación y jurisprudencia que privilegia los derechos individuales al traductor, el uso de la lengua indígena, o la llamada educación intercultural, si bien con resultados precarios.

Las nuevas instituciones no rompen con la lógica marginal. Se reconoce desde espacios oficiales que en México las condiciones de desigualdad y hasta la discriminación hacia los jóvenes indígenas han provocado que en este momento dos o tres de cada cien tengan estudios universitarios. A pesar de que el gobierno federal ofrece apoyos económicos a 35 000 estudiantes provenientes de las comunidades indígenas, “no son suficientes para solucionar la exclusión” hacia ese grupo.

En nuestro país habitan 15.7 millones de personas que se autodefinen como indígenas, 9.1 millones de los cuales no habla lengua indígena alguna, mientras que 6.6 millones mantienen vivas 68 lenguas con más de 364 variantes. La población indígena tiene en común la prevalencia de elevados niveles de pobreza y marginación, y rezagos en salud y educación. La mayoría, 76%, vive en situación de pobreza multidimensional (de acuerdo con la definición del Coneval). Y 98% de localidades con presencia indígena constituyen contextos de alta o muy alta marginación. La tasa de analfabetismo es tres veces más alta que la media nacional y sólo 2% o 3% de la población tiene educación en nivel superior.²⁷

27 *El Universal* 21 de junio de 2011. Datos referidos por Rodolfo Tuirán, subsecretario de Educación Superior citando al INEGI al inaugurar el Foro Inclusión Social, Equidad y Políticas Públicas en Educación Superior: Diálogo de

Los pueblos, no obstante los derechos nominales con que ahora cuentan, continúan su resistencia con la proverbial energía que les ha permitido su persistencia. Ante ello tenemos experiencias organizativas que a pesar de contar con el respaldo del derecho, los propios pueblos las reivindican como autonomías de hecho para expresar su distanciamiento con los tres poderes del Estado. Tales son los casos de las Juntas de Buen Gobierno en Chiapas y de la Policía Comunitaria en Guerrero, así como las experiencias más recientes en Ostula y Cherán en Michoacán, entre muchos otros. Observamos que lejos de disminuir la distancia entre los pueblos indígenas y el Estado, la brecha se amplía. Los pueblos enfrentan los conflictos sólo por la vía de la denuncia y la organización lo que en ocasiones lleva a la criminalización de sus líderes. En síntesis, el desafío consiste en transitar de los derechos permitidos a los derechos plenos.

BIBLIOGRAFÍA

- Berraondo López, Mikel, 2006, “Tierras y territorios como elementos sustantivos del derecho humano al medio ambiente,” en Berraondo, M. (Coord.), *Pueblos Indígenas y Derechos Humanos*, Bilbao, Universidad de Deusto.
- Cajax, Brisna, 2008, “Incongruencias discursivas y simbólicas. Derechos de los pueblos indígenas”, Equipo de Relaciones Étnicas, Área de Imaginarios Sociales, Guatemala, *AVANCSO*. Columna de Opinión, 22 agosto.
- Cossío Díaz, José Ramón, 1999, “Derechos y Cultura Indígena”, en Cossío, J. *Los dilemas del debate jurídico*. México, Porrúa.
- Cruz Rueda, Elisa, 2008, “Mecanismos de consulta a pueblos indígenas en el marco del convenio 169 de la OIT: el caso mexicano”, *Oaxaca en Estudios, aportes y retos de la Antropología Jurídica en México*. SAIAC, Núm. 5. Junio-noviembre.
- Gómez, Magdalena, 1989, “La Defensoría Jurídica de Presos Indígenas. Entre la ley y la costumbre.”, en *El derecho consue-*

.....
Experiencias, organizado por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social.

tudinario indígena en América Latina Instituto Indigenista Interamericano.

- _____, 1997, “Derecho indígena y constitucionalidad: el caso mexicano”, en Magdalena Gómez (Coord.), *Derecho indígena*, México, Asociación Mexicana para las Naciones Unidas (AMNU) e Instituto Nacional Indigenista (INI).
- _____, 2001, “Los desacuerdos con los Acuerdos de San Andrés” en *Globalización y Democracia* coordinado por Julio Labastida. UNAM- Siglo XXI, México.
- _____, 2002, “Derecho Indígena y Constitucionalidad”, en Krotz, Esteban (ed.) *Antropología Jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, Madrid, Anthropos-UAM.
- _____, 2004, “La Constitucionalidad Pendiente: la hora indígena de la Corte”, en *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN, neoindigenismo, legalidad e identidad*, México, Cámara de Diputados, México, Porrúa, CIESAS.
- _____, 2005, “Pending Constitutionality: An Analysis of the Mexican Legal Reform Process Concerning Indigenous Peoples”, en Kuppe R. y Potz R. (eds.), *Law and Anthropology. International Yearbook for Legal Anthropology*, Leiden-Boston, Martinus Nijhoff Publishers, vol. 12.
- _____, 2006, “El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo”, en Berraondo, M. (coord.), *Pueblos indígenas y derechos humanos*, Bilbao, Universidad de Deusto.
- _____, 2009, “Gatopardismo indigenista Balance de los derechos humanos en el sexenio del cambio” en González E. (coord.), UACM- Grupo parlamentario del PRD.
- González Galván, Jorge Alberto, 2006, “La redistribución electoral y la participación política de los pueblos indígenas” *Ponencia presentada en el IV Congreso Internacional de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica, “Justicia y diversidad en tiempos de globalización”*, Oaxtepec, Morelos, México, del 16 al 20 de octubre de 2006.
- Mares, Carlos, 1997, “Los indios y sus derechos invisibles”, en Gómez M. (Coord.), *Derecho indígena*, México, Asociación

Mexicana para las Naciones Unidas-Instituto Nacional Indigenista.

Sousa Santos, Boaventura de, 2002, *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*, Colombia, Universidad Nacional de Colombia-Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos.

Argentina

ATE	Asociación de Trabajadores del Estado
CEAPI	Consejo de Educación Autónomo de Pueblos Indígenas
CPI	Consejo de Pueblos Indígenas
CTA	Central de Trabajadores Argentinos
ENOTPO	Encuentro de Organizaciones Territoriales de los Pueblos Originarios
GAFI	Grupo de Acción Financiero Internacional
INAI	Instituto Nacional de Asuntos Indígenas
ONPIA	Organización de Nacionalidades y Pueblos Indígenas de Argentina
Redaf	Red Agroforestal del Chaco Argentino
Renopi	Registro Nacional de Organizaciones de Pueblos Indígenas

Bolivia

ABC	Administradora Boliviana de Caminos
Acosbapa	Asociación Comunitaria de Servicios Básicos de Agua Potable y Alcantarillado
ADN	Acción Democrática Nacionalista
AIOC	Autonomía Indígena Originario Campesina
ALP	Asamblea Legislativa Plurinacional
BNDES	Banco Nacional de Desarrollo Económico y Social
BOCINAB	Bloque de Organizaciones Campesinas e Indígenas del Norte Amazónico de Bolivia
CIDOB	Confederación Indígena del Oriente Boliviano
CIRABO	Central Indígena de la Región Amazónica de Bolivia
Codalpa	Comité de Agua Alto Pagador
Codapo	Comité de Agua Potable
Conalcam	Coordinadora Nacional por el Cambio
Conamaq	Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qollasuyu
CPE	Constitución Política del Estado
CSCIB	Confederación Sindical de Comunidades Interculturales de Bolivia

CSUMCIOB “B.S.”	Confederación Sindical Única de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa”
CSUTCB	Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia
EBA	Empresa Boliviana de la Almendra
EMEIR	Equipos Móviles de Educación Integral Rural
FES	Función Económico Social
FMCB-BS	Federación de Mujeres Campesinas de Bolivia-Bartolina Sisa
IDH	Impuesto Directo a los Hidrocarburos
INRA	Instituto Nacional de Reforma Agraria
MAS	Movimiento al Socialismo
MAS-IPSP	Movimiento al Socialismo-Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos
MIP	Movimiento Indio Pachakuti
MIR	Movimiento de Izquierda Revolucionaria
MNR	Movimiento Nacionalista Revolucionario
MSM	Movimiento Sin Miedo
Sedcam	Servicio Departamental de Caminos
Semapa	Servicio Municipal de Agua Potable y Alcantarillado
TCO	Tierras Comunitarias de Origen
TIOC	Territorios Indígenas Originario Campesinos
TIPNIS	Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Sécure
UCS	Unión Cívica Solidaridad
YFPB	Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos

Chile

Conadi	Corporación Nacional de Desarrollo Indígena
COM	Coordinación de Organizaciones Mapuches
CORE	Consejo Regional
Cotam	Comisión de Trabajo Autónoma Mapuche
Enama	Encuentro Nacional Mapuche

Colombia

FARC	Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia
M-19	Movimiento 19 de Abril
Movice	Movimiento de Víctimas de Crímenes de Estado

ONIC Organización Nacional Indígena de Colombia

Ecuador

Ecuaurunari Ecuador Runakunapak Rikcharimuy, “Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Quichua del Ecuador”

Codenpe Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador

Conaice Confederación de Nacionalidades y Pueblos Indígenas de la Costa Ecuatoriana

Conaie Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador

Confenaie Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana

COINCE Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Costa Ecuatoriana

Dinapin Defensoría de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas

DINEIB Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe

DNSPI Dirección Nacional de Salud de los Pueblos Indígenas

DRI Desarrollo Rural Integral

FEINE Federación Nacional de Indígenas Evangélicos

FENOCIN Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras

Fodepi Fondo de Inversión de los Pueblos Indígenas

Foderuma Fondo de Desarrollo Rural Marginal

IERAC Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización

Prodeco Proyecto de Desarrollo Rural de Cotopaxi

Prodepine Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador

Pronader Programa Nacional de Desarrollo Rural

Sedri Secretaría de Desarrollo Rural Integral

Senplades Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo del Estado

Guatemala

Conavigua Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala

EGP Ejército Guerrillero de los Pobres

México

ANIPA	Asociación Nacional Indígena Plural por la Autonomía
APPO	Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca
CCRAZ	Centros de Comunicación Rebelde Autónoma Zapatistas
CDHFB	Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas
CDI	Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas
CDLI	Comité de Defensa de la Libertad Indígena
CIPPEO	Código de Instituciones Políticas y Procedimientos Electorales de Oaxaca
CNI	Congreso Nacional Indígena
Cocopa	Comisión de Concordia y Pacificación
Conagua	Comisión Nacional del Agua
Conami	Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas
CRAC	Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias
EZLN	Ejército Zapatista de Liberación Nacional
FANAR	Fondo de Apoyo para Núcleos Agrarios sin Regularizar
FOMMA	Fortaleza de la Mujer Maya en Chiapas
FPDT	Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra de San Salvador Atenco
INAH	Instituto Nacional de Antropología e Historia
INEGI	Instituto Nacional de Estadística y Geografía
JBG	Juntas de Buen Gobierno
MAREZ	Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas
OPDDIC	Organización para la Defensa de los Derechos Indígenas y Campesinos
ORCAO	Organización Regional de Cafecultores de Ocosingo
PAN	Partido de Acción Nacional
PRD	Partido de la Revolución Democrática
PRI	Partido Revolucionario Institucional
Procecom	Programa de Certificación en Comunidades
Procede	Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares

Profepa	Procuraduría Federal de Protección al Medio Ambiente
PVIFS	Proyecto Videoastas Indígenas de la Frontera Sur
Semarnat	Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales
TPP	Tribunal Permanente de los Pueblos
UNORCA	Unión Nacional de Organizaciones Regionales Campesinas Autónomas
ZFMT	Zona Federal Marítimo Terrestre

Perú

Aidesepe	Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana
CAD	Comités de Autodefensa Campesina
CCP	Confederación Campesina de Perú
CNA	Confederación Nacional Agraria
Conacami	Confederación Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería
Conapa	Coordinadora Nacional de Productores Agropecuarios
CONPACCP	Confederación Nacional de Productores Agropecuarios de las Cuencas Cocaleras del Perú
CVR	Comisión de la Verdad y la Reconciliación
MNP	Movimiento Nacionalista Peruano
MRTA	Movimiento Revolucionario Tupac Amaru
PAP	Partido Aprista Peruano
PCP-SL	Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso
PNP	Partido Nacionalista Peruano
SNMPE	Sociedad Nacional de Minería, Petróleo y Energía
UPP	Unión por el Perú

Organismos, Coordinadoras, Tratados Internacionales y otros

APEC	Foro de Cooperación Económica Asia-Pacífico (Asia-Pacific Economic Cooperation)
BM	Banco Mundial
CAOI	Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas
CEDAW	Comité contra la Eliminación de todas las formas de la Discriminación contra la Mujer (Convention

	on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women)
CERD	Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial, Organización de las Naciones Unidas
CIDH	Comisión Interamericana de Derechos Humanos
COA	Consejo de las Américas (Council of the Americas)
ETA	País Vasco y Libertad (Euskadi Ta Askatasuna)
FAO	Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (Food and Agriculture Organization)
FMI	Fondo Monetario Internacional
GBI	Guerra de Baja Intensidad
IIRSA	Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana
OEА	Organización de los Estados Americanos
OIT	Organización Internacional del Trabajo
OMC	Organización Mundial de Comercio
ONG	Organización no Gubernamental
OSG	Organizaciones de Segundo Grado
TLC	Tratado de Libre Comercio
Unasur	Unión de Naciones Suramericanas
UNESCO	Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization)
USAID	Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (United States Agency for International Development)
Ussouthcom	Comando Sur de Estados Unidos (United States Southern Command)

**GLOSARIO DE LOCALISMOS Y
TÉRMINOS EN LENGUAS INDÍGENAS**

Argentina

Bañado: ciénaga, terreno deprimido e inundable.

Cabecitas negras: alude al color del pelo que delata ser inmigrante en países donde predominan los rubios (España, Argentina).

Puntero político: desarrolla actividades proselitistas (rentadas o a cambio de favores prebendarios) en comunidades y barrios populares, facilitando el vínculo clientelar entre ellos y el Estado.

Topadora: maquinaria de construcción o destrucción.

Bolivia

Achachilas: las montañas protectoras veneradas como abuelos.

Aguayo: tela gruesa a rayas multicolores, de forma casi cuadrada (a diferencia del rebozo de México que es alargado) y tiene muchos usos, tanto cargar en la espalda niños pequeños y mercancías como para extenderlo en el suelo y poner la comida.

Amaya: muerte.

Apus: espíritus de los cerros.

Awichas: abuelas.

Ayllu: forma ancestral de comunidad extensa originaria de la región andina.

Ayni: forma de reciprocidad.

Barracas: espacios de haciendas gomero castañeras de funcionamiento cerrado, en los cuales se explotan recursos forestales maderables y no maderables y en lo que el administrador y el dueño disponían de la vida de sus trabajadores, administraban justicia, definían lugares de asentamientos de las familias y horarios de trabajo, sin que el estado boliviano tuviera injerencia.

Birlocha: chola que ha adoptado la vestimenta de la mujer de clase social superior y también se usa para nombrar a una mujer que se comporta en forma ordinaria.

Chachawarmi: complementariedad hombre-mujer como base de la comunidad; articulación de lo masculino-femenino que se proyecta a otros niveles del cosmos.

Cheqanchada: algunos caminos que rodean la ciudad, también nombrados cinturones periféricos.

Chola: expresión común con la que se denomina a las mujeres campesinas de origen indígena, aunque con frecuencia son mestizas, las cuales se caracterizan por usar ropas que en buena medida imitan a las de las españolas de la época colonial: faldas (polleras) que parecen armadas con miriñaque o almidonadas, mantillas y sombreros de bombín.

Chota: mujer que ha dejado de usar la pollera y se ha puesto vestido occidentalizado.

Chuño: papa deshidratada con la helada.

Chuyma: corazón.

Fariña: harina de yuca para el consumo humano.

Habilito: equivalente al peonaje por deudas en otras partes del continente.

Ispalla: espíritu de las semillas.

Mallku: autoridad máxima en una comunidad aymara; también se usa por extensión para referirse o designar a dirigentes importantes.

Movilidades: cualquier vehículo automotor.

Ñaupa: memoria.

Pachakuti: inversión del tiempo y del espacio.

Pasanaku: fondo de ayuda mutua para colaborar con quien pasa una necesidad o urgencia.

Pongueaje: trabajo servil.

Quepi: carga o atado que se lleva a la espalda.

Sikuri: baile que proviene del altiplano boliviano.

Siringueros: trabajadores de la goma que extraen el látex de caucho en la región amazónica; por extensión también se aplica a la recolección de la castaña en la misma región.

Suma Jakaña: vivir bien y trabajar bien.

Sumak Kawsay o Suma Qamaña: Buen Vivir.

Tunta: clase de tubérculo andino.

Waka: nombre que en los países andinos se da a los vestigios arqueológicos, que por esta razón son lugares sagrados y escenario de rituales indígenas.

Wawa o wawita: bebé.

Wiphala: bandera aymara de siete colores.

Chile (mapuche)

Aylla rewe: agrupaciones político territoriales menores.

Fvtalmapu: organización político-territorial mapuche de existencia prehispánica, constituida por varios aylla rewe o agrupaciones menores.

Ka xipa che: usado para identificar y referirse a las personas de otras latitudes, es decir, a otros pueblos.

Kume Mongen: Buen Vivir

Lawentuchefe: yerbero.

Logko: autoridad tradicional mapuche.

Machi: yerbera.

Mapuzugun: lengua originaria del pueblo mapuche.

Nguillatun: celebración comunitaria, festiva y sacrificial con el fin de complacer a las divinidades y antepasados para obtener los dones de la fertilidad, la salud, el bienestar, etcétera.

Ngulumapu: espacio del Wallmapu (país mapuche) correspondiente a la actual zona centro-sur de Chile.

Palín: deporte mapuche.

Reche: denominación de los antiguos mapuche antes de la invasión española.

Trawün: espacio formal de reunión intercomunitaria en el que participan dos más comunidades mapuche.

Wallmapu: nombre dado al país mapuche.

Wigka o huinca: español, extranjero. Actualmente también se usa para designar al chileno.

Colombia

Mama Kiwe: Madre Tierra.

Ecuador

Ashpamama: Madre Tierra. Ashpa, quiere decir tierra, mama madre.

Cholo: en los países andinos el mestizo está más cercano a la cultura criolla y el “cholo” es el nombre despectivo dado a un indio mestizado aunque culturalmente más cercano al indio.

Conciertos (indios): forma de nombrar a la servidumbre campesina.

Huasicamas: huasi significa casa y cama significa encargado; huasicama es el sirviente de la hacienda en la casa del patrón.

Huasipungo: la parcela de tierra que recibe para su usufructo el campesino siervo a cambio de un conjunto de servicios que pueden incluir obligaciones al conjunto de la familia. Término compuesto por dos palabras quichuas: huasi (casa) y pungu (puerta); tradicionalmente aludía al indio encomendado que cuidaba la casa del español.

Huasipunguero: en otros lugares del continente, peón acasillado.

Inti Raymi: fiesta de año nuevo andino que se celebra el 21 de junio, día del solsticio de invierno en América del Sur.

Mitayos (indios): forma de nombrar a quienes iban a trabajar a las minas.

Ñaña: hermano.

Runa: en la cultura quechua término para aludir a un ser, obligado con el resto, responsable de sus actos, etc. En la tradición comunitaria sería el sujeto de derechos que es muy distinto al sujeto político ciudadano liberal.

Yacu Tata: Señor Agua, yacu agua, tata señor.

Guatemala

Awas: no hacer daño.

Pixab': consejos de todos los seres.

México

Charola: nombre coloquial mexicano dado a la credencial que una autoridad exhibe para intimidar a alguien.

Comisariado: cargo de gestión colectiva de la propiedad social de la tierra todavía existente.

Ejido: forma de propiedad social de la tierra instituida en la Reforma Agraria de 1936, la cual se propuso reemplazar y extinguir las formas comunales

Encargatura: estructura que integra la forma de organización de algunas comunidades aún existente, permitiéndole mantener un gobierno propio y vivir en relativa autonomía desde tiempos de la Colonia.

Hueseros: quienes tradicionalmente acomodan fracturas y problemas de huesos.

Nawyentsë'ëkë: respeto mutuo, ofrenda a tu presencia en lengua mixe.

Nixem niyäm: considerarse entre todos, con ustedes y con nosotros en lengua mixe.

- Pozoleada: método de tortura por el cual una persona es vendada e introducida en tambos de agua donde se descarga electricidad para lograr que hable.
- Principales: linajes distinguidos del orden social prehispánico. Actualmente designa a las personas de más sabiduría y respeto en la comunidad.
- Rajar: uso coloquial mexicano que significa acobardarse.
- Tapajä'winyäx: ponerme en tu lugar y entenderte desde tu realidad en lengua mixe.
- Títulos primordiales: documentos con valor jurídico que la Corona española entregaba a las comunidades reducidas, reconociendo la propiedad de sus tierras para formar pueblos.

Perú

- Apu: montaña sagrada.
- Chacana: cruz cuadrada andina que mantiene simetría vertical y horizontal y se suele diferenciar de la cruz desigual del conquistador.
- Charki: carne deshidratada al sol, utilizando sal.
- Chasqui: mensajero.
- Cholo: apelativo despectivo dado en Lima a los provincianos, por su forma de hablar, vestir y por el color de la piel.
- Coima: soborno.
- Comisionistas o contratistas: agentes que por encargo de las empresas reclutan, por contrato, mano de obra para trasladarla a laborar en Estados Unidos. Por este servicio cobran sumas determinadas en coordinación con las empresas de destino.
- Jilaqatas: autoridades tradicionales, tenientes gobernadores.
- Kamachinakasa: ley aymara.
- Maranis: autoridades tradicionales
- Markas: antecedentes de comunidades campesinas en la nación aymara.
- Minka o minga: forma de reciprocidad festiva en la producción de bienes y servicios.
- Motosos: apelativo despectivo dado en Lima a los provincianos, por su forma de hablar, vestir y por el color de la piel.
- Perro del hortelano: refrán castellano que alude a aquel que no hace ni deja hacer.
- Serrano: apelativo despectivo dado en Lima a los provincianos, por su forma de hablar, vestir y por el color de la piel.

Terruco: apelativo despectivo dado en Lima a los provincianos, por su forma de hablar, vestir y por el color de la piel; rasgos que los hacen sospechosos de ser terroristas.

Suyus: antecedentes de comunidades campesinas en la nación aymara.

Yatiris: chamanes, adivinos.

General

Peruca: apelativo que designa a los peruanos en España y Estados Unidos.

Sudacas: apelativo que designa al sudamericano en España y Estados Unidos.

*Movimiento indígena en América Latina: resistencia
y transformación social. Volumen III*

se terminó de imprimir en XXXX de 2014
en los talleres de El Errante Editor, S.A. de C.V.,
con domicilio en Privada Emiliano Zapata 5947,
San Baltasar Campeche, C.P. 72550 Puebla, Pue.
El tiraje consta de 1,000 ejemplares.

