

Movimientos indígenas y autonomías en América Latina: escenarios de disputa y horizontes de posibilidad

Pavel López y
Luciana García Guerreiro
(Coordinadores)



CLACSO



Grupo de Estudios Sociales
Grupo de Estudios de los Movimientos Sociales de América Latina

GERGEMSAL

EDITORIAL
EL COLECTIVO



COLECCIÓN ABYA YALA
MOVIMIENTOS INDÍGENAS Y AUTONOMÍAS EN AMÉRICA LATINA:
ESCENARIOS DE DISPUTA Y HORIZONTES DE POSIBILIDAD

Movimientos indígenas y autonomías en América Latina: escenarios de disputa y horizontes de posibilidad

Pavel C. López Flores
Luciana García Guerreiro
(Coordinadores)

Grupo de Trabajo CLACSO

Pueblos indígenas y procesos autonómicos

Araceli Burguete Cal y Mayor / Gaya Makaran / Patricia
Fátima Costas Monje / Pavel López Flores / Rafaela Pannain /
Patricia Viera Bravo / Luciana García Guerreiro / Gisela Hadad
/ Juan Wahren / Giovanni Daza Cárdenas / Gloria Barrera
Jurado / Ana Quiñones Aguilar / Juan Carlos Jacanamijoy
Juajibioy / Sheila Gruner / Jérôme Baschet

Colección
Abya Yala



Buenos Aires, 2018

Movimientos indígenas y autonomías en América Latina: escenarios de disputa y horizontes de posibilidad / Araceli Burguete Cal y Mayor... [et al.]; coordinación general de Pavel Camilo Lopez Flores ; Luciana García Guerreiro; prólogo de Araceli Burguete Cal y Mayor. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: El Colectivo; Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2018.

315 p.; 22 x 15 cm. - (Abya Yala)

ISBN 978-987-1497-93-5

1. Pueblos Originarios. 2. Autonomía. 3. Movimiento Social. I. Burguete Cal y Mayor, Araceli II. Lopez Flores, Pavel Camilo, coord. III. García Guerreiro, Luciana, coord. IV.

Burguete Cal y Mayor, Araceli, prolog.

CDD 305.8

Diseño de tapa e interior: Alejandra Andreone

Corrección: Blanca Fernández

Editorial El Colectivo

www.editorialelcolectivo.com

FB: Editorial el Colectivo

contacto.elcolectivo@gmail.com



Copyleft



Esta edición se realiza bajo la licencia de **uso creativo compartido** o **Creative Commons**. Está permitida la copia, distribución, exhibición y utilización de la obra bajo las siguientes condiciones:



Atribución: se debe mencionar la fuente (título de la obra, autor/a, editorial, año).



No comercial: se permite la utilización de esta obra con fines no comerciales.



Mantener estas condiciones para obras derivadas: sólo está autorizado el uso parcial o alterado de esta obra para la creación de obras derivadas siempre que estas condiciones de licencia se mantengan para la obra resultante.

Colección Grupos de Trabajo

CLACSO - Secretaría Ejecutiva

Pablo Gentili - Secretario Ejecutivo

Pablo Vommaro - Director de Grupos de Trabajo, Investigación y Comunicación

Nicolás Arata - Director de Formación y Producción Editorial

Núcleo de producción editorial y biblioteca virtual

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Núcleo de diseño y producción web

Marcelo Giardino - Coordinador de Arte

Sebastián Higa - Coordinador de Programación Informática

Jimena Zazas - Asistente de Arte

Rosario Conde - Asistente de Programación Informática

Equipo Grupos de Trabajo

Rodolfo Gómez, Giovanni Daza, Alessandro Lotti, Teresa Arteaga

Creemos que el conocimiento es un bien público y común. Por eso, los libros de CLACSO están disponibles en acceso abierto y gratuito. Si usted quiere comprar ejemplares de nuestras publicaciones en versión impresa, puede hacerlo en nuestra Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales.



Biblioteca Virtual de CLACSO www.biblioteca.clacso.edu.ar

Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE.

Primera edición

Movimientos indígenas y autonomías en América Latina: escenarios de disputa y horizontes de posibilidad (Buenos Aires: El Colectivo y CLACSO, septiembre de 2018)

ISBN 978-987-1497-93-5

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | clacso@clacsoinst.edu.ar | www.clacso.org

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional



Índice

La autonomía indígena: la polisemia de un concepto.

A modo de prólogo

Araceli Burguete Cal y Mayor 11

Introducción

Pavel López y Luciana García Guerreiro 23

Disputar la autonomía. Estado Plurinacional de Bolivia y resistencias indígenas

Gaya Makaran 33

“Pedir permiso”. Autonomías indígenas y Estado boliviano

Patricia Fátima Costas Monje 69

¿Un proceso de descolonización o un período de recolonización en Bolivia? Las autonomías indígenas en tierras bajas durante el gobierno del MAS

Pavel López 89

Charagua Iyambae: Del fin del silencio guaraní a la construcción de la autonomía “sin dueño”

Rafaela Pannain 109

La autonomía como eje articulador de la lucha histórica reivindicativa del pueblo mapuche

Patricia Viera Bravo 135

Invisibilizaciones, (re)emergencias y resistencias territoriales: La lucha campesina e indígena en la Argentina contemporánea	165
Luciana García Guerreiro, Gisela Hadad y Juan Wahren	
Jóvenes indígenas en la ciudad. Espacialidades híbridas y nuevas sensibilidades	207
Giovanny Daza Cárdenas	
El derecho a decir NO. Despojos simbólicos y autonomías del Pueblo Originario Kamsá	
Gloria Barrera Jurado, Ana Quiñones Aguilar y Juan Carlos Jacanamijoy Juajibioy	229
Territorio y el ser decolonial: Pervivencia de las mujeres y los pueblos en tiempos de conflicto, paz y desarrollo	
Sheila Gruner	259
La escuelita zapatista y el contagio de la autonomía. Aprender preguntando, de corazón a corazón	
Jérôme Baschet	285

La autonomía indígena: la polisemia de un concepto.

A modo de prólogo

*Araceli Burguete Cal y Mayor**

Celebro la publicación de este segundo volumen del “Grupo de Trabajo CLACSO Pueblos indígenas y procesos autonómicos” integrado por diez artículos, escritos por jóvenes investigadores. Este Grupo de Trabajo se ocupa en documentar las luchas y los procesos autonómicos de pueblos indígenas, y se caracteriza por su perspectiva plural, en ejercicios dialógicos y debates críticos, con proyectos de investigación situados, colaborativos y comprometidos con las luchas de los pueblos con los que trabajan.

En el presente volumen un eje transversal que cruza todos los documentos es el esfuerzo por intentar puntualizar y definir el concepto de autonomía en las realidades que observan, en el ánimo de cuestionar y actualizar el concepto. Estos ejercicios ofrecen un resultado provechoso, que en su conjunto da cuenta de la polisemia del concepto, de sus múltiples sentidos, y también de su complejidad. Interrogarse sobre qué es la autonomía; cómo se argumenta; cómo se materializa; cuáles son sus avances, retos y desafíos y, sobre todo, cómo los pueblos indígenas con los que ellos trabajan construyen su autonomía; son preguntas que encuentran respuestas en cada uno de los capítulos del libro.

En el curso de los últimos años el concepto de autonomía ha ampliado sus significados; en esta contribución, en este prólogo, me ocupo en recuperar algunas de estas innovaciones.

Podemos afirmar que, al ir concluyendo la segunda década del siglo XXI, un rasgo distintivo de las luchas autonómicas de los

* Profesora-Investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social (CIESAS-Sureste).

pueblos indígenas de Abya Yala (América Latina) es la disputa por dar sentidos al concepto, así como la emergencia de la creatividad de los sujetos para significarlo desde sus luchas argumentadas en una gramática autonómica, en un contexto de diversidad de procesos que cruzan el continente y de los cuales este libro se ocupa.

Esta apertura que condujo a la polifonía del concepto, ocurrió en una coyuntura particular. “La autonomía” dejó de ser un concepto meramente jurídico para situarse en el terreno de los movimientos sociales. Como se sabe, en la década de los ochenta del pasado siglo, este concepto emergió y comenzó a discutirse en el campo del derecho; desde los derechos humanos, el derecho internacional y doméstico. Posteriormente se le estudia de una manera prolífica desde el campo de los movimientos sociales. Y, más recientemente, desde perspectivas de los “movimientos sociales” (Tapia, 2008), pensándola como motor de las transformaciones sociales, al irrumpir luchas por las “autonomías de las alternativas Otras” (Burguete, 2010).

Ante emergencias autonómicas multisituadas, es adecuado reformular el enfoque unívoco y, más que pensar analíticamente a “la autonomía” en singular, es mejor referirnos a “las autonomías”, en plural, ya que una característica de éstas es la forma diferenciada de cómo se construyen, de acuerdo al contexto de cada realidad y a los sujetos que la enarbolan y protagonizan.

Como es conocido, al concluir el siglo XX “la autonomía” era un reclamo formulado por las voces de los liderazgos indígenas. Los movimientos indígenas irrumpen en la arena política de los países de América Latina. La lucha por los “500 Años de Resistencia Indígena” mostró el músculo de la irrupción de un nuevo sujeto que antes había estado invisibilizado.

Este movimiento logró articular la demanda unitaria de la autonomía en la lucha por la descolonización, como materialización del derecho de libre determinación desde el Estado, en el ámbito del derecho internacional, para lograr detener las políticas integracionistas y genocidas. Este fue el sentido de la modificación del Convenio 107 para dar nacimiento al Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) (1989). La exigencia se dirigía hacia los Estados nacionales demandándoles el reconocimiento de la existencia histórica de estos pueblos.

La traducción de esos reclamos fue una abundante legislación en materia de reconocimiento de derechos de los pueblos indígenas en prácticamente todos los países de América Latina, lo cual

representó un avance significativo en su momento histórico. En los años ochenta y noventa del siglo XX y la primera década del siglo XXI, Nicaragua, Colombia y Bolivia emitieron sendas reformas que se proponían la reorganización del Estado, reconociendo territorialidades indígenas. En otros países, la autonomía fue reconocida como un derecho de los pueblos indígenas, en un catálogo amplio.

Sin embargo, aunque ya ha transcurrido más de una década, la materialización de esos derechos enfrenta una gran brecha en la implementación, como bien lo señaló Rodolfo Stavenhagen (2004). Adicionalmente, las reformas se implementaron como políticas multiculturales que no modificaron la organización del Estado colonial y tampoco el lugar de los pueblos indígenas en las sociedades nacionales. La agenda de identidad fue un recurso desde el poder para incorporar la dimensión cultural en los mecanismos de control del Estado.

Como lo han documentado Santiago Bastos y Manuela Camus (2004) para el caso de Guatemala, el discurso multicultural ha sido el traje de luces como distractor que oculta el despojo creciente a los territorios indígenas, como resultado de la transformación del Estado hacia un Estado neoliberal. En otros casos, los intentos de los pueblos por materializar los derechos colectivos, los enfrenta a una legislación y burocracia hostil que, más que favorecer el avance y consolidación de los derechos autonómicos, se encargan de obstruirlos y negarlos, como “autonomías simuladas”. Así los documentan Gaya Makaran; Patricia Fátima Costas Monje y Pavel C. López, para el caso de Bolivia, en sendos textos en este libro.

Las promesas no cumplidas de las políticas de reconocimiento generaron una gran decepción. Si alguna vez se pensó que el Estado democrático emergente, post dictaduras, de los años noventa, podría ser un aliado de los pueblos indígenas en una supuesta “nueva relación” o un “nuevo trato” en el marco de políticas de democratización y participativas, como suponía Van Cott (2000), la realidad mostró lo contrario.

Hoy el Estado se ha convertido de nuevo en el principal adversario de los pueblos indígenas. En tanto que mediante reformas y políticas neoliberales entrega los territorios al capital, toda vez que ha ocurrido una “captura del Estado” por parte de las élites, como observa Saskia Sassen (2010), siendo estos grupos de poder los que se han apropiado de las instituciones al ser los beneficiarios directos de los despojos a los pueblos. Por esta “captura del Estado”,

asistimos a un nuevo proceso de recolonización de América Latina, como fenómeno de época.

Teniendo al Estado y sus élites como engendro de los intereses del capital, los derechos autonómicos se resignifican. Ya no se espera la tutela del Estado para hacerlo suyo, sino que se produce una suerte de apropiación del mismo, “autonomizando a la autonomía”. Ante los limitados éxitos de los regímenes autonómicos, la autonomía indígena irrumpe desde múltiples sitios, con floraciones diversas. Cada floración da cuenta de la especificidad cultural de la que irrumpe, siendo su cualidad multicolor y polimórfica algunos de los principales rasgos de las autonomías indígenas contemporáneas.

Celebrar esta diversidad y aprender de ella es el sentido de la experiencia de la “Escuelita Zapatista” que se implementó en comunidades autónomas del territorio rebelde del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas, en agosto de 2013, en un intercambio de sentidos de lo que puede significar y de cómo se viven las autonomías en diversas geografías, tal y como Jérôme Baschet da cuenta en su artículo en este volumen.

A diferencia del pasado, hoy, muchas de ellas ya no buscan el reconocimiento del Estado, sino el ejercicio de su existencia como tal, y se les ha llamado “autonomías sin permiso del Estado”. De la autonomía multicolor son muchos los procesos a documentar. Los trabajos que integran este libro dan cuenta de esa rica diversidad. A continuación, enumero algunas de estas innovaciones.

Hoy la autonomía se volvió global. Sin limitarse a los pueblos indígenas, el concepto de autonomía engendra proyectos de cambio social para abrir espacios de libertad que se han expandido por el mundo. Las luchas autonómicas imaginan nuevos proyectos de vida, la población local se organiza, resiste, propone, transforma relaciones sociales internas, crea nuevas instituciones de autogobierno y construye escenarios transformados, modificando la cultura política local y formas de relaciones establecidas desde el poder político. Ofrece nuevas formas de organización en la defensa de la vida. Es por ello que los movimientos indígenas de hoy luchan en contra de los “proyectos de muerte”; de aquellos que atentan en contra de la vida, del planeta, de la madre tierra como hogar común, para abrir nuevas posibilidades de pensamiento y de sociedad.

La gramática autonómica como la semántica de los movimientos sociales contemporáneos en resistencia, se ha establecido como un lenguaje epocal. Ofrece una estrategia de vida diferenciada, distinta a la ruta capitalista eurocéntrica. El mundo indígena ofrece

otra posibilidad que no sea únicamente el capital. La autonomía se enuncia desde una gramática antineoliberal, antipatriarcal y antiestatal. A nivel global el Estado es el principal adversario, lo que ha devenido en un acentuado carácter anti estatal de las autonomías indígenas. El reclamo autonómico incorpora rasgos del pensamiento anarquista. La autonomía es un recurso y una estrategia para marcar los límites a la intervención del Estado y de los capitales privados. Estos rasgos hacen visible la gran potencia que tiene el planteamiento autonómico.

En esta diversidad, son múltiples las formas autonómicas que se despliegan en el continente; no obstante, comparten también rasgos comunes. Toda lucha autonómica contiene reivindicaciones concretas, son luchas de resistencia y de re-existencia. En este sentido, todas las autonomías son válidas. No hay autonomías buenas o malas, no hay autonomías grandes o chiquitas, cada una tiene su propio alcance, según su particular historia. Cada pueblo plantea su horizonte autonómico desde sus propias condiciones. Cada autonomía tiene su propio valor.

Todo impulso autonómico es valioso porque contribuye a hacer una grieta a la organización del Estado colonial, al capitalismo y al patriarcado. Todas las luchas autonómicas merecen ser conocidas y reconocidas, y corresponde a las y los académicos activistas y solidarios hacer brillar el filo autonómico de cada experiencia de lucha indígena. Partir del principio que la existencia de todo pueblo indígena hoy, es un acto de rebeldía; que el estar aquí, hoy y ahora después de 500 años de colonialismo, contiene la voluntad de un pueblo que lucha por ser y permanecer.

En los últimos años se han vuelto más visibles las luchas autonómicas que se expresan de manera contenciosa, abriendo un campo para la disputa y el litigio. Son luchas que intentan sacudirse del dominio, de la imposición nueva, y de las imposiciones viejas; del despojo nuevo y del despojo viejo. Muchas investigaciones se han centrado en documentar estas experiencias de luchas autonómicas y dar cuenta de lo que los hace irrumpir, de interrogarse sobre qué fue lo que se quebró, que antaño era “tolerable” y que ya no se aguantó más e irrumpió la rebeldía beligerante indagando en la subjetividad de los sujetos rebeldes.

Es probable que antes del volcán explosivo, esas luchas se manifestaran de manera pacífica, pero no pasiva. En realidad, no hay “resistencias pasivas”, sino pacíficas. Si un pueblo está aquí hoy, y ahora, es que ha luchado por ser y permanecer. Es

verdad que las relaciones con el Estado y la sociedad dominante son tensas y desafiantes, pero éstas no siempre alcanzan el terreno de la confrontación. Las voces pueden irrumpir como exigencia de derechos de autodeterminación, como personas o colectivos indígenas y despliegan acciones de asedio a la estructura, y se movilizan en la denuncia.

En este orden, las personas y colectivos que emiten discursos lo hacen en gramática autonómica, y pueden ser pacifistas, pero no pasivas. Rechazan relaciones coloniales o de subordinación, y se dirigen tanto a las instituciones del Estado como a la población no indígena que se asume superior. Es el terreno de las micro resistencias, sostenidas en espacios pequeños, pero suficientemente activos, que en una coyuntura particular pueden articularse e irrumpir como una gigantesca acción colectiva, con impulso de autodeterminación. Así ocurrió en las reemergencias de las luchas campesinas e indígenas en la Argentina contemporánea, como lo hacen conocer Luciana García Guerreiro, Gisela Hadad y Juan Wahren, en su contribución a este volumen.

La gramática autonómica contiene la llama de la autodeterminación. La potencia de los sujetos y la conciencia de sus derechos, los motivan y les da fuerza para el *input* del reclamo. Las luchas en gramática autonómica emergen para rechazar el racismo y la discriminación en las grandes urbes y se dirigen tanto al Estado como al grupo étnico-nacional dominante. El problema del racismo es particularmente agudo en contra de las “mujeres racializadas”, como afirma Sheila Gruner en su artículo de este libro.

Los barrios indígenas en las ciudades son el espacio en el que los jóvenes, hombres y mujeres crean nuevas identidades que se expresan mediante formas de expresión artísticas como el Rap o el Hip Hop; como una voz de reclamo y rechazo al racismo, que reclaman justicia, equidad y respeto a toda persona indígena, a sus identidades y pueblos, como ocurre en los barrios del Sur del Gran Buenos Aires en Argentina, que Giovanni Daza Cárdenas documenta en su contribución al libro.

En este mismo tenor, en la colaboración de Gloria Stella Barrera Jurado, Ana Cielo Quiñones y Juan Carlos Jacanamijoy, relativo al despojo simbólico y las autonomías del Pueblo Originario Kamsá de Colombia, los jóvenes indígenas son los protagonistas de nuevas exigencias, abriendo el campo del reconocimiento de derechos. Con la amenaza siempre que estas luchas autonómicas sean capturadas por el multiculturalismo.

Otros esfuerzos autonómicos que ocurren en lo local, a nivel comunitario o municipal, son luchas por la reconstitución. La autonomía como una estrategia hacia la descolonización incorpora a la reconstitución de los pueblos como una variable imprescindible. La reconstitución comprende varios procesos autonómicos articulados, que aquí únicamente enunciaré:

1. Defensa y reconstitución de territorios. Autonomía es la estrategia de defensa de territorios que han sido ocupados tradicionalmente por pueblos indígenas y transmitidos de generación en generación. Las luchas por la autonomía son, regularmente, de base territorial, rural y urbana. Una comunidad étnica se constituye en un territorio; la amenaza de su desaparición se da en ese lugar: donde hay comunidad hay pueblo y territorio, y viceversa. En este sentido es aleccionador el proceso del pueblo Mapuche, que mediante las reivindicaciones políticas de sus principales organizaciones se propone recuperar el sentido de nación de las tierras-territorios que le fueron despojados y usurpados, según documenta Patricia Viera Bravo en este volumen.

2. Reindianización. La reindianización es un concepto complejo que puede manifestarse en distintos espacios de lo social, lo cultural y lo político. Comprende la voluntad de un pueblo por reconstituirse para permanecer. Puede implicar la revitalización de prácticas de vida indígena identificadas como propias; por ejemplo, los modos de vida; la dimensión festiva y religiosa; rehacer a la comunidad, la comunalidad de la vida colectiva y las instituciones propias, marcando la diferencia. La recuperación de la memoria colectiva hace parte de estos ejercicios.

3. Reforzamiento de la identidad. En este mismo orden ocurre el fenómeno de la reelaboración de la identidad, para pasar de una identidad débil o negada por motivo de discriminación y racismo, a una fase afirmativa, de orgullo étnico, fundada en la cosmovisión ancestral heredada. Una dialéctica de cierre-apertura y reinención de las fronteras étnicas que reconstruya el tejido social étnico. En procesos de revitalización de la identidad, se construyen discursos y estrategias para acotar la inclusión y la exclusión de la membresía étnica. El reforzamiento de los idiomas propios ocupa un lugar central.

4. Reconstituir las instituciones propias. El gobierno indígena, gobierno propio o gobierno comunal, en sus distintos ámbitos comunitarios, municipales o regionales, es pieza clave en los procesos de reconstitución. El autogobierno indígena se

encarga de crear las condiciones para la vida social, de garantizar la permanencia de un pueblo. La reconstitución de la asamblea comunal y del gobierno concejil forma parte de esta estrategia, así también la reconstitución de los sistemas normativos para nombrar a sus autoridades propias. Son relevantes asimismo los sistemas normativos internos para la impartición de la justicia y para los derechos de ciudadanía étnica. Un gobierno indígena de una jurisdicción territorial municipal indígena, es un sujeto poderoso para la defensa de la autonomía.

Ante la dificultad y casi imposibilidad de lograr la “autonomía total”, de reconstitución simultánea en cada una de las dimensiones antes enunciadas, la reconstitución ocurre de manera parcial, pero progresiva. La autonomía, regularmente, no opera sobre un cuerpo social como totalidad sino sobre ciertas dimensiones de la vida social. Son luchas en ciertos intersticios autonómicos. En este mismo nivel de lo local micro, irrumpen las luchas por el control de ciertos espacios o instituciones que son autonómicas porque no han sido intervenidas por el Estado, o han reconstituido lo propio y lo defienden como tal.

En el mundo indígena pueden irrumpir luchas localizadas que se focalizan en la defensa de un bien común que se considera vital, en que la acción colectiva se une para ejercer control y regulación propia. En ese espacio recuperado establece relaciones autonómicas, aunque el resto del cuerpo social pueda funcionar bajo relaciones heterónomas. No obstante que un intersticio autonómico pueda ser pequeño, tiene una gran potencia, ya que puede ser el punto de partida de un proceso de reconstitución más amplio.

Hasta aquí he dado cuenta de la emergencia de los nuevos sentidos que adquieren las luchas autonómicas en las últimas dos décadas. Mencioné que éstas irrumpen frente a los pobres resultados de las políticas de reconocimiento y de los regímenes autonómicos, que establecieron algunos Estados, como es el caso de Bolivia. Pese a la promesa incumplida de la refundación del Estado hacia un Estado plurinacional que se inauguró con la nueva Constitución boliviana, algunos pueblos indígenas de este país siguen luchando por hacer realidad los derechos constitucionales reconocidos.

Rafaela N. Pannain, en su artículo en este libro, documenta el caso de la “Autonomía Guaraní Charagua Iyambae” como el primer gobierno indígena reconocido por el Estado Plurinacional de Bolivia, en enero de 2017. Se trata de una lucha por los derechos autonómicos de un pueblo, pero sin que éste sucumba ante la regulación estatal

que eventualmente pudiera nulificar sus particularidades como pueblo y su capacidad para autodeterminarse, luchando por constituirse en algo que los actores de esa experiencia y la autora denominan como una “autonomía sin dueño”. ¿Pueden existir estos puntos medios? ¿Puede la legislación autonómica boliviana flexibilizarse para reconocer la particularidad de estos pueblos? ¿Por qué renunciar al reconocimiento autonómico, que es conquista histórica y obligación del Estado garantizarlo como un derecho de un sujeto colectivo?

El ejemplo de la autonomía Guaraní Charagua Iyambae puede hacernos suponer que quizá es posible pensar en algo así como una suerte de “autonomía abigarrada”; como una autonomía de “las mezclas”; “pinta y manchada”, recurriendo a la metáfora que suele usar Silvia Rivera Cusicanqui.

Se recuerda que en la década de los ochenta, René Zavaleta (2008), sociólogo boliviano, interpretó que Bolivia no era una nación homogénea como presumiría un imaginario nacional, sino una “formación económico-social abigarrada”. Era una idea que buscaba describir la heterogeneidad de los miembros de la sociedad y de los tiempos históricos que convivían empalmados, pero de manera “abigarrada”, es decir, desordenada, sin conexión entre ellos.

La también socióloga boliviana Silvia Rivera, retoma el concepto de Zavaleta y lo significa como *Ch'ixi*, en idioma Aymara, que refiere a “aquello en donde los opuestos conviven sin mezclarse, como portadores de contradicciones que no buscan la síntesis, es una dialéctica sin síntesis” (Rivera, 2015: 84).

Estirando estas nociones, quizá sea atrevido imaginar que podamos suponer la posibilidad de una “autonomía abigarrada”, que sería la combinación creativa entre unir las prácticas autonómicas “desordenadas”, es decir, sin el orden de la norma estatal, pero bajo la garantía del ejercicio de derechos de los colectivos indígenas. Una autonomía abigarrada que combina las prácticas autonómicas teniendo el marco jurídico como garantía a los derechos colectivos de los pueblos.

El reto estriba en imaginar caminos que permitan superar el binarismo antitético entre “autonomías permitidas” y autonomías de resistencia, esto es “autonomías abigarradas”, que no buscan contacto y mucho menos relación con el Estado, aun cuando éste tiene la obligación de la garantía de este derecho colectivo, que es conquista de los sujetos en lucha.

Una “autonomía abigarrada” permite imaginar que las políticas del Estado no estarían encaminadas a domesticar a las “autonomías de hecho”, es decir, a la autonomía como práctica social histórica de un pueblo, y colocarlas bajo una regulación como un corsé que la asfixia; sino reconocerlas en su diversidad y particularidad. Como el concepto mismo lo prevé, no sería ésta una autonomía inmovilizada, sino una autonomía que habitará siempre en la tensión y en la creatividad.

En esta comunicación recuperé e hice visibles los aportes de los autores de este libro en sus nociones de autonomía indígena. Un volumen integrado de manera colectiva como éste es de una gran riqueza, porque me permitió reflexionar en torno a la autonomía como un concepto polisémico.

Bibliografía

Bastos, Santiago y Manuela Camus 2004 “Multiculturalismo y pueblos indígenas: reflexiones a partir del caso Guatemala” en *Revista Centroamericana de Ciencias Sociales* (San José: FLACSO) Vol. 1, N° 1, julio, pp. 87-112.

Burguete Cal y Mayor, Araceli 2010 “Autonomía: la emergencia de un nuevo paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina” en González, Miguel; Burguete Cal y Mayor, Araceli y Ortiz- T., Pablo (coords.) *La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina* (Quito: FLACSO/ CIESAS/UNICH) pp. 63-94.

ONU 2004 *Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas. Sr. Rodolfo Stavenhagen*, Comisión de Derechos Humanos, 61° periodo de sesiones.

Santos, Boaventura 2015 “Silvia Rivera Cusicanqui. Conversa del mundo” en *Revueles de Indignación y otras conversas* (Bolivia: Proyecto Alice, Oxfam, CES) pp. 80-123.

Sassen, Saskia 2010 *Territorio, Autoridad y Derechos. De los ensamblajes medievales a los ensamblajes globales* (Madrid: Traficantes de Sueños).

Tapia Mealla, Luis 2008 *Política salvaje* (La Paz: CLACSO, Muela del Diablo editores, Comuna).

Van Cott, Donna Lee 2000 *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).

Zavaleta Mercado, René 2008 *Lo nacional-popular en Bolivia* (La Paz: Plural Editores).

Introducción

El presente libro que tenemos el gusto de acercarles es producto de la construcción colectiva como Grupo de Trabajo (GT) “Pueblos indígenas y procesos autonómicos”, en el permanente desafío de trabajo colectivo iniciado en 2013, a partir de una dinámica de frecuentes reflexiones, intercambios y debate crítico, plural y comprometido en torno y con las luchas indígenas a lo largo y ancho del Abya Yala (Latinoamérica). Luchas éstas no sólo referidas a procesos concretos de reivindicaciones y experiencias autonómicas, entendidas ya sea como construcción e implementación de autogobiernos indígenas o como formas específicas de ejercicio del derecho a la autodeterminación como pueblos, sino también a experiencias de resistencias y r-existencias por parte de sujetos con matriz comunitaria y base territorial en espacios rurales o urbanos.

En ese sentido, este libro comporta una continuidad de una publicación anterior denominada “Pueblos originarios en lucha por las autonomías: experiencias y desafíos en América Latina”, que fue editado con el apoyo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), en el cual se condensaron en buena manera tres años de construcción y debate colectivo. El grupo de trabajo continúa caminando y tejiendo, y en el camino nuevos/as compañeros/as se han sumado a la construcción y al debate. El presente libro constituye un nuevo fruto de dicho andar colectivo, en el que participan con sus aportes integrantes del grupo, así como un invitado especial, lo que permite mantener una línea propia que, pensamos, va consolidando una característica en las publicaciones colectivas que venimos realizando y que se proyectan hacia adelante

como Grupo de Trabajo. Para esta nueva publicación hemos contado con el apoyo de CLACSO, de la Editorial El Colectivo y del Grupo de Estudios Rurales - Grupo de Estudios de los Movimientos Sociales de América Latina (GER-GEMSAL) de la Universidad de Buenos Aires, a quienes no queremos dejar de agradecer por ayudarnos a compartir y hacer posible la circulación de estas producciones.

En las últimas décadas el debate en torno a las autonomías político-territoriales ha abierto, de particular modo en América Latina, un campo fértil de discusiones teórico-políticas sobre las alternativas sociales, políticas, territoriales y productivas desde innumerables experiencias locales surgidas desde el “subsuelo de la política” (Tapia, 2008). Dichos procesos autonómicos parecen cuestionar, por una parte, al capital, no solo como modalidad de acumulación/despojo económico sino como forma de organización humana y, por otra parte, a los mismos Estados nacionales, como modalidades de organización de la vida política de la sociedad (Zibechi, 2008). A la vez, gran parte de estos procesos autonómicos se presentan como espacios no sólo territoriales sino político-sociales donde se entretejen embrionariamente relaciones horizontales, cooperativas y de reciprocidad, además de una enorme diversidad de formas alternativas productivas, democráticas y de gestión de los “bienes comunes”. Así, en ocasiones, quienes luchan, se organizan, resisten, crean y construyen estos experimentos de reorganización social, sobre todo desde espacios subalternos, aluden a la palabra autonomía para nombrar esas prácticas.

Esta idea de autonomía pareciera cuestionar también, de manera radical, la misma concepción de democracia (liberal) que se habría cristalizado como dogma hegemónico y, acaso, como forma política dominante. De este modo, el tema de la autonomía indígena en particular adquirió singular importancia, tanto en los discursos y propuestas del movimiento indígena, como en los debates sobre la reconfiguración del Estado en América Latina (Burguete, González y Ortiz, 2010). La autonomía, como noción profundamente política, actualizará a la vez viejas discusiones teórico-políticas en torno a la autodeterminación, así como su relación respecto a otros conceptos tan empolvados como la emancipación, la democracia y la libertad dentro de las sociedades y de éstas en relación al Estado.

En ese marco, la noción de autonomía aparece además estrechamente asociada a la problemática cultural y territorial de las autonomías locales y a las reivindicaciones de los pueblos indígenas y originarios. Por tanto, la noción de “autonomía” presentaría en el plano teórico y político-práctico una comprensión multidimensional,

compleja y plural de su significado y sentidos; que van desde las ideas de “independencia” de la clase política y sus partidos, hasta una forma auto-organizativa de los pueblos indígenas; desde una forma de expresión de la protesta social hasta las posibilidades de la autorregulación generalizada de distintas colectividades; de la autogestión político-territorial hasta la emancipación social colectiva y/o comunitaria.

Esta amplia e intensa discusión sobre la temática en torno a las autonomías representa parte de una reflexión nuclear en este Grupo de Trabajo, no sólo en el sentido académico-teórico sino también porque refiere a fenómenos y procesos sociales actuales. La cuestión de las autonomías es parte, a su vez, de un debate decisivo para comprender nuestras realidades de acción política en América Latina; para pensar los cambios sociales y los procesos de transformación radical al interior de nuestras sociedades, así como para alimentar las discusiones sobre las posibles configuraciones de alternativas societales y civilizatorias. Sin embargo, si bien el abordaje de las autonomías constituye el eje principal de reflexión de este libro, el mismo no excluye otras temáticas y procesos que están vinculados. En esta publicación colectiva, así como en el trabajo mismo del GT, no son pocas ni menores las miradas puestas en diversos procesos y experiencias de carácter y alcance comunitario en torno a reivindicaciones, defensas y disputas políticas, socioculturales y territoriales protagonizadas por sujetos indígenas que tienen una relación y/o densidad societal y que atraviesan o están articuladas con luchas por autodeterminación y horizontes autonómicos, dentro o más allá de los marcos estatales.

Las luchas por la autodeterminación y los procesos autonómicos en toda América Latina asumen una importancia vital en tanto constituyen, a su vez, resistencias y r-existencias territoriales (Porto Gonçalves, 2010) frente al avance en todo el continente de modelos de desarrollo en los cuales priman lógicas extractivistas o neoextractivistas caracterizadas por la profundización de una dinámica de desposesión territorial y de naturaleza (bienes comunes) mediante la explotación de hidrocarburos, la megaminería, o la expansión de la frontera agrícola y forestal a través del agronegocio, las cuales afectan principalmente aquellos territorios ocupados tradicionalmente por comunidades campesinas e indígenas. Extractivismo, en tanto modalidad concreta y voraz de acumulación capitalista, que se basa no sólo en la obtención de productos primarios, sino también de la manera particular en que éstos se generan (con creciente sobreexplotación y constante expansión de las actividades a territorios antes considerados improductivos; con

actividades a gran escala; con la incorporación de tecnologías de avanzada; con un alto consumo de recursos no reproducibles, como agua, tierra fértil, biodiversidad; y mediante una dinámica propia que adquieren estas actividades en los territorios que ocupan). Asimismo, el modelo de desarrollo extractivista actualiza no sólo las dinámicas de despojo capitalista, sino también las relaciones de colonialidad, negando la especificidad de territorios y poblaciones y sus formas de vida, recreando relaciones de subordinación y explotación. Frente a este escenario encontramos la potencia de la organización y la acción colectiva de los diversos modos de resistencia territorial de sujetos sociales que ven amenazados sus espacios históricos, ancestrales y comunitarios y que se defienden creando y recreando sus formas de vida, reconstruyendo y reafirmando su identidad socio-territorial colectiva.

Es en ese marco que nos hemos propuesto expresar y compartir una pluralidad de visiones y abordajes teóricos, en vínculo con una diversidad de experiencias empíricas situadas específica y geográficamente, pero que comparten escenarios y elementos comunes en un estrecho diálogo a nivel regional.

Así, el primer artículo de esta compilación, “Disputar la autonomía. Estado Plurinacional de Bolivia y resistencias indígenas” de **Gaya Makaran**, nos invita a adentrarnos en el caso boliviano y preguntarnos por la definición de autonomía, en tanto conflicto principal entre los pueblos indígenas que luchan por ejercerla y reforzarla, y el Estado gobernado por el Movimiento al Socialismo (MAS), que pretende desarticularla y limitarla. La autora propone pensar la autonomía abandonando la perspectiva estadocéntrica, para interpretarla de manera amplia y plural, con un horizonte antisistémico de emancipación social. Para ello recupera la noción de autonomía social en tanto la capacidad de reproducir la vida en común, junto con sus espacios/territorialidades concretas, más allá y en contra del binomio Estado-capital, lo cual lleva a pensar las disputas por la definición y ejercicio de la autonomía a partir de sus múltiples dimensiones culturales, políticas y económicas. Asimismo, analiza los desafíos que enfrenta la construcción de autonomía por parte de los pueblos a la hora de resistir los embates del nacionalismo, el clientelismo y el desarrollismo extractivista, en tanto características principales y frentes de acción contra-autonómica de la política estatal.

Continuando en Bolivia, el artículo de **Patricia Costas** titulado “Pedir permiso’. Autonomías indígenas y Estado boliviano”, analiza las dificultades y límites que enfrentan los pueblos indígenas de Bolivia para materializar su derecho a la libre determinación y a su gobierno

propio, tal como lo manifiesta la Constitución Política del Estado Plurinacional. La autora presenta de manera ejemplificadora las trabas que deben enfrentar y los innumerables trámites burocráticos exigidos a los pueblos indígenas para acceder a la autonomía indígena. Nos señala que, si bien la nueva Constitución ha incluido demandas históricas de los pueblos indígenas vinculadas al ejercicio de la autodeterminación, las estructuras normativas y procedimentales que debían acompañar y profundizar la transformación del Estado, terminaron reforzando viejas estructuras políticas estatales de carácter colonial, que exigen a los pueblos “pedir permiso” para ser parte del Estado.

Con el aporte de **Pavel López** titulado “¿Un proceso de descolonización o un período de recolonización en Bolivia? Las autonomías indígenas en tierras bajas durante el gobierno del MAS”, continuamos pensando el actual tiempo sociopolítico que atraviesa este país andino-amazónico. Su artículo aborda la conformación del Estado Plurinacional y, en particular, la puesta en práctica de la “descolonización” y las “autonomías indígenas” en tanto propuestas incorporadas a la nueva Constitución de Bolivia por fuerza de los movimientos indígenas que las promovieron. De ese modo, analiza el modo en que dichas demandas, al igual que otros principios centrales en la Constitución Política del Estado, no sólo no han encontrado una materialización efectiva en la realidad, sino que enfrentan un proceso de recolonización territorial y de la política. Señala así que la descolonización, como condición y horizonte de transformación y refundación del Estado, más allá de constituir un concepto transversal y un término recurrente en el texto constitucional y en normas posteriores, no parece haber encontrado espacios de realización práctica en las políticas estatales ni de concreción en la estructura y funcionamiento del aparato estatal, sino que contrariamente se opera un evidente retroceso sociopolítico. En ese marco, nos invita a reflexionar sobre las autonomías indígenas, la autodeterminación y el ejercicio del autogobierno desde experiencias de resistencia socio-territorial y construcción de autonomías de las tierras bajas en Bolivia, asumiendo una postura crítica hacia aquellas retóricas que folclorizan y despolitizan el horizonte de descolonización, así como los mecanismos gubernamentales que controlan, limitan y subordinan la construcción de autonomías indígenas.

“Charagua Iyambae: Del fin del silencio guaraní a la construcción de la autonomía ‘sin dueño’” se titula el texto de **Rafaela Pannain** que nos permite conocer la experiencia concreta de conversión del antiguo municipio de Charagua en Autonomía Guaraní

Charagua Iyambae, la cual se constituyó en enero de 2017 en el primer gobierno indígena reconocido por el Estado Plurinacional de Bolivia. La autora presenta dicha experiencia en tanto parte del proyecto de reconstrucción territorial de la Nación Guaraní, con la formación de la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG) y la reorganización de las comunidades en capitánías, y enmarcada en los procesos de transformación del Estado boliviano que implicó la modificación de instituciones políticas a partir de la inclusión de formas de organización política y social diferentes de aquellas reconocidas hasta entonces. A la luz del proceso de construcción de la Autonomía Guaraní Charagua Iyambae se ponen de manifiesto ciertas dificultades y desafíos vinculados a la creación de una nueva institucionalidad ligada a las reivindicaciones históricas de los pueblos y naciones indígenas, así como conflictos y obstáculos que esa misma institucionalidad impone desde estructuras coloniales aún persistentes.

Desde otra geografía la experiencia organizativa mapuche es analizada por **Patricia Viera** en el artículo titulado “La autonomía como eje articulador de la lucha histórica reivindicativa del pueblo mapuche”, quien a partir del análisis de los procesos de recuperación de territorios ancestrales aborda la lucha por el ejercicio autonómico y la autodeterminación territorial del pueblo mapuche del Wallmapu en Chile. La autora propone apelar a la “memoria larga” para reflexionar sobre los actuales procesos de resistencia del Movimiento Autonomista Mapuche, entre los cuales se destacan las propuestas políticas del Consejo de Todas las Tierras y la Coordinadora Arauco-Malleco. Así, analiza distintas iniciativas que el pueblo mapuche ha desarrollado en su lucha por frenar el despojo y librarse de la dominación hegemónica por parte del Estado chileno, las cuales se encuentran atravesadas por la recuperación de la autonomía. En este punto invita a tener una mirada crítica para identificar los obstáculos y desafíos que enfrentaron y enfrentan dichas iniciativas.

El artículo “Invisibilizaciones, (re)emergencias y resistencias territoriales: La lucha campesina e indígena en la Argentina contemporánea” de **Luciana García Guerreiro, Gisela Hadad y Juan Wahren** nos invita a conocer a la luz del caso argentino el modo en que los mundos campesinos e indígenas no sólo han sido sistemáticamente subordinados, violentados y reprimidos mediante intentos reiterados de exterminio y/o asimilación de la otredad, sino también construidos como ausencia, ya sea a partir de su negación como también de una profunda inferiorización e invisibilización.

Desbordando dicha producción de ausencia, en contextos de avances neoextractivistas de desposesión territorial y de bienes comunes, emergen con su presencia las luchas territoriales de campesinos e indígenas que resisten y no se resignan a desaparecer, peleando por el reconocimiento de sus derechos y la autodeterminación en sus territorios. Los autores abordan dichas resistencias acercándonos a diversas experiencias de organización y lucha territorial campesinas e indígenas en Argentina, proponiendo una periodización que identifica y caracteriza analíticamente diferentes momentos en el período que va desde 1983 hasta la actualidad.

Continuando con el análisis de la realidad argentina, el aporte de **Giovanny Daza** titulado “Jóvenes indígenas en la ciudad. Espacialidades híbridas y nuevas sensibilidades” nos acerca dos experiencias de participación y organización juvenil indígena en zonas periurbanas de Quilmes y La Plata, localidades ubicadas al sur de la provincia de Buenos Aires. Nos muestra el modo en que el ser joven, y joven indígena en particular, es construido y reconfigurado por aspectos de la territorialidad urbana enlazados con procesos propios de la autoidentificación étnica. La experiencia del grupo de rap M.L.V. Crew, conformada por un grupo de jóvenes hijos de migrantes qom de la provincia de Chaco, expresa el modo en que espacios de expresión musical pueden acompañar y reforzar en los jóvenes su pertenencia qom y su autorreconocimiento como jóvenes indígenas a partir de la recuperación en las letras de sus canciones de la referencia a sus “raíces”, el modo de vida de sus antepasados y el territorio chaqueño como espacio geográfico del que provienen los mayores de su comunidad. Del mismo modo, a través de la experiencia de los jóvenes de la comunidad Qom-Yapé de Quilmes, el autor nos muestra la complejidad y dificultad que comporta el autorreconocimiento indígena en las ciudades, así como el rol fundamental que asumen los procesos de producción y reproducción de la memoria personal y colectiva.

La cuestión de la autonomía artesanal de los pueblos originarios es abordada en el artículo “El derecho a decir NO. Despojos simbólicos y autonomías del Pueblo Originario Kamsá” de **Gloria Barrera Jurado, Ana Quiñones Aguilar y Juan Carlos Jacanamijoy Juajibioy** a partir del caso del pueblo Kamsá del Valle de Sibundoy, Colombia. Se aborda principalmente el problema del despojo simbólico, haciendo referencia a todo tipo de robo, saqueo, usurpación, plagio, copia, falsificación, imitación o apropiación cultural de aquellas expresiones y producciones artesanales, así como de todo tipo de conocimientos ancestrales, de

los pueblos para su posterior mercantilización por parte de actores externos sin el consentimiento o aprobación de sus creadores-hacedores. Despojos materiales y simbólicos que se profundizan en el marco del avance de modelos de desarrollo extractivistas en los territorios. Asimismo, los autores señalan que las normas y mecanismos, tanto internacionales como nacionales, orientados a proteger los conocimientos colectivos y anónimos de los pueblos indígenas, no sólo no han sido suficientes sino que han limitado la autonomía artesanal de los pueblos. En ese contexto, se presenta cronológicamente la experiencia de resistencia del pueblo Kamsá y su derecho a decir No a las situaciones de despojo material y simbólico, así como el proceso de construcción de autonomía territorial en tanto creadores-hacedores de artesanías y simbología.

Por su parte, en su artículo titulado “Territorio y el ser decolonial: Pervivencia de las mujeres y los pueblos en tiempos de conflicto, paz y desarrollo”, **Sheila Gruner** nos presenta, desde una perspectiva dialógica, la temática de algunos movimientos étnicos y con base territorial en Colombia y Canadá. En ese sentido, este texto propone una mirada del actual contexto colombiano que, pese a estar marcado por el llamado “post-conflicto”, presenta señales de persistencia de escenarios y dinámicas de violencia que afectan principal y frecuentemente a sujetos precisamente víctimas de formas multidimensionales y sistemáticas de violencia, como las mujeres y los pueblos indígenas y afrodescendientes o, como nos lleva a mirar la autora, las mujeres racializadas. En ese sentido, nos invita a pensar, o más bien repensar, nociones y conceptos activos y movilizantes en torno al territorio y a los derechos territoriales para abordar temáticas relacionadas al desarrollo, al conflicto y a la paz, desde un marco teórico-epistemológico crítico, global, decolonial, anti-racista y despatriarcal, como señala Sheila. De esa manera, da cuenta de movimientos que estarían avanzado en la construcción de formulaciones ontológicas alternativas al desarrollo y que se expresarán en conceptos como el buen vivir, ubuntu y mino-bimaadiziwin, examinando de igual forma los esfuerzos de los pueblos indígenas y negros en Colombia en cuanto a la construcción de la paz, la defensa del territorio y de su autonomía.

Finalmente, “La escuela zapatista y el contagio de la autonomía. Aprender preguntando, de corazón a corazón” es el valioso aporte de **Jérôme Baschet**, como invitado especial en esta publicación colectiva, quien comparte una mirada sobre esta experiencia, dentro de las muchas, variadas y siempre sorprendentes iniciativas promovidas desde el movimiento zapatista con núcleo

en los territorios rebeldes del sureste mexicano. En este escrito, el autor nos acerca a una intensa y desafiante experiencia de transformación societal y emancipatoria, que de alguna manera estuvo siempre presente y motivando desde un inicio a nuestro Grupo de Trabajo, como es el proceso de lucha y construcción autonómica neozapatista en Chiapas. Desde esa experiencia autonómica rebelde indígena, ineludible a la hora de hablar y pensar sobre autonomías, Jérôme combina testimonio, reflexión y análisis, senti-pensando sobre la Escuelita zapatista convocada por el EZLN en los pueblos rebeldes y con las comunidades que son sus “bases de apoyo” en Chiapas. En ese sentido, el texto propone, por una parte, algunas consideraciones sobre la capacidad de invención de una “forma singular de transmisión de la experiencia política popular”, tal como nombra esa experiencia el propio autor, que tendría la virtud de hacer evidente una capacidad de articular una dimensión reflexiva y analítica con una dimensión sensible e intersubjetiva del intercambio y la elaboración colectiva de saberes, es decir, en cierto sentido lo que Boaventura de Sousa Santos llama una “ecología de saberes”. Por otro lado, este aporte plantea recoger las principales lecciones de la construcción de la autonomía, tal como los zapatistas la describen, con sus logros, sus límites y sus errores. De esta manera, el autor provoca a pensar de qué forma emerge una política sin el Estado como arte a la vez radical y humilde de auto-gobernarse y ejercer su libertad colectiva.

Hasta aquí un brevísimo adelanto de la riqueza y pluralidad de miradas, reflexiones, provocaciones y consideraciones que se despliegan en este libro, como una segunda entrega de nuestro Grupo de Trabajo sobre experiencias, procesos y escenarios vinculados a las autonomías indígenas en el Abya Yala (América Latina). Aunque no es posible abarcar en una publicación la gran multiplicidad, diversidad y complejidad de experiencias sociales, societales, políticas y territoriales de procesos autonómicos existentes en el subcontinente y más allá, les invitamos leer este esfuerzo colectivo que es parte de un proceso que está caminando y que se empieza a tejer entre investigadores/as latinoamericanos/as y del que, seguramente, vendrán nuevas producciones que sigan sumando al debate y reflexión sobre luchas, resistencias, disputas y construcciones autonómicas por parte de pueblos, organizaciones y movimientos indígenas.

Pavel C. López Flores y Luciana García Guerreiro

Bibliografía

González, Miguel; Burguete Cal y Mayor, Araceli y Ortiz T., Pablo (coords.) 2010 La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina (Quito: FLACSO/CIESAS/ UNICH).

Porto Gonçalves, Carlos Walter 2010 Territorialidades y lucha por el territorio en América Latina: Geografía de los movimientos sociales en América Latina (Caracas: IVIC).

Tapia, Luis 2008 Política salvaje (La Paz: CLACSO/Comuna/Muela del Diablo).

Zibechi, Raúl 2008 Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento (México D.F.: Editorial Bajo Tierra & Sísifo Ediciones).

Disputar la autonomía. Estado Plurinacional de Bolivia y resistencias indígenas

*Gaya Makaran**

Resumen

El título de nuestro ensayo hace alusión a la premisa de “disputar la hegemonía” al ubicar, sin embargo, la autonomía como *quid* de la cuestión y el eje alrededor del cual se articula el actual conflicto entre los pueblos y el Estado Plurinacional: los primeros en lucha para conservarla y reforzarla, este último empeñado en desarticularla y fosilizarla. Se trataría, de esta manera, de una disputa por quién y cómo define la autonomía, por su alcance y su viabilidad como proyecto político subalterno. El objetivo del artículo es mostrar esta disputa por la autonomía entre el Estado Plurinacional del gobierno del Movimiento al Socialismo (MAS) y los pueblos indígenas. De allí, organizaremos las diferentes dimensiones de la autonomía social en tres categorías principales: la cultural, la política y la económica, y analizaremos las políticas estatales, como el nacionalismo, el clientelismo y el desarrollismo extractivista, destinadas a anularla.

Palabras clave: Autonomía, pueblos indígenas, Estado plurinacional, nacionalismo, clientelismo, extractivismo.

* Investigadora del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la UNAM, México. Doctora en Ciencias de Literatura y Maestra en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Varsovia, Polonia. Sus líneas de investigación son las cuestiones étnicas, movimientos indígenas, Estado y nacionalismos en Bolivia y Paraguay. Es autora de libros: 2012 *Identities confrontadas: conflictos identitarios en Bolivia* (México: CIALC) y 2014 *Paraguay: nacionalismo y sus mitos* (México: CIALC). Correo electrónico: makarangaya@gmail.com

Abstract

The title of our essay alludes to the premise of “disputing hegemony” by locating, however, autonomy as the *quid* of the question and the axis around which the current conflict between indigenous peoples and the Plurinational State articulates: the first in struggle to conserve and strengthen it, the State determined to dismantle and fossilize it. This would be a dispute over who and how defines autonomy, and its scope and viability as a subaltern political project. The objective of this article is to show this dispute for the autonomy between the Plurinational State of the Movement to Socialism (MAS) and the indigenous peoples. From there, we will organize the different dimensions of social autonomy into three categories: cultural, political and economic, and we will analyze state policies, such as nationalism, clientelism and extractivist developmentism, aimed at nullifying it.

Keywords: Autonomy, indigenous peoples, plurinational state, nationalism, clientelism, extractivism.

Introducción

El siglo XXI empieza en América Latina con una efervescencia de los sectores subalternos en contra de los modelos dominantes del Estado nación y del capitalismo neoliberal. En Bolivia, las luchas históricas del movimiento indígena toman un nuevo impulso al desbordar los límites de la democracia liberal restringida desde aquel “subsuelo político salvaje” (Tapia, 2008), autónomo e insumiso que, partiendo de su experiencia “societal” alternativa (Tapia, 2002), pone en jaque al Estado colonial, proyectando su refundación profunda en clave plurinacional con la soberanía y la autodeterminación de las “naciones originarias”.

Como resultado de estos esfuerzos por “reconquistar” el poder político y el control social sobre los recursos y los territorios, llega al poder del Estado el gobierno del Movimiento al Socialismo (MAS), autodenominado “progresista” y “de movimientos sociales”, que se posiciona como portavoz y representante único de los anhelos populares de cambio y, al mismo tiempo, autor-ejecutor del plurinacionalismo. Desde sus inicios, el nuevo régimen ha intentado legitimarse a través de un discurso intelectualizado con pretensiones “científicas”, difundido tanto por la Vicepresidencia como desde el ámbito académico orbitante, que posiciona las luchas indígenas y populares en el campo de disputa por el Estado y por la hegemonía. Según estos planteamientos, disputar con éxito

la hegemonía y tomar el poder estatal permitió alcanzar el óptimo social soñado por Zavaleta, es decir, la construcción de un Estado integral reconciliado con la sociedad, su sociedad, de la cual sería la máxima expresión. De esta manera, los “hegemónicos” anunciaban su triunfo sobre posiciones “autonomistas” que, según ellos, en su ingenuidad romántica de querer “cambiar el mundo sin tomar el poder” (Holloway, 2010), renunciaron a la disputa por el Estado y claudicaron ante las fuerzas de derecha.

De ahí viene el título de este ensayo que hace alusión a la premisa de “disputar la hegemonía” al ubicar, sin embargo, la autonomía como *quid* de la cuestión y el eje alrededor del cual se articula el actual conflicto entre los pueblos y el Estado Plurinacional: los primeros en lucha para conservarla y reforzarla, este último empeñado en desarticularla y fosilizarla. Se trataría, de esta manera, de una disputa por quién y cómo define la autonomía, por su alcance y su viabilidad como proyecto político subalterno, y su persistencia frente a la arremetida de los “hegemónicos” que, una vez acomodados en el Estado, dirigen todas sus armas posibles para destruir cualquier forma autónoma de pensar, vivir, producir y organizarse.

Antes de pasar al estudio de caso, es necesario precisar a qué nos referimos cuando hablamos de “autonomía”, este concepto polisémico y susceptible de ser “secuestrado” para fines contrarios al mismo. Como todos sabemos, la disputa por el lenguaje y sus significados forma parte crucial e indisoluble de toda lucha social y, con mayor razón, la societal. No pretendemos aquí presentar una revisión exhaustiva de todas las posibles definiciones de la autonomía, según diferentes escuelas de pensamiento y tradiciones históricas. Tampoco es nuestro objetivo un aporte novedoso al debate teórico sobre la misma. Lo que se propone, en cambio, es una definición “estratégica” que nos guiará en este escrito y que será un punto de partida para las reflexiones y la columna vertebral de la argumentación. De ahí que proponemos abandonar la perspectiva etnocéntrica y elegimos interpretar la autonomía de manera amplia y diversa, desde el horizonte antisistémico de emancipación social, en el sentido expuesto, entre otros, por la socióloga mexicana Raquel Gutiérrez Aguilar:

la autonomía política de lo social orientada por la reapropiación de las condiciones materiales de la reproducción de la vida social más allá del capital –sí, autonomía muchas veces parcial, contradictoria y ambigua, aunque en tensión sistemática con la normatividad contemporánea impuesta por la acumulación del capital (Gutiérrez, 2015: 133).

De esta manera, la disputa por la autonomía que nos interesa mostrar consiste en pelear la capacidad de reproducir la vida en común, junto con sus espacios/territorialidades concretas, más allá y en contra del binomio Estado-capital. En este contexto, el Estado moderno, tal como surgió y como lo conocemos hoy, no es un ente neutral o vacío que puede ser llenado de contenidos por el que llegue al poder, ni una plataforma de diálogo y de un “contrato social” perfectamente moldeable por los ciudadanos, sino una estructura de múltiples dimensiones diseñada por y para el capital, una “forma política del capital” (Navarro, 2015: 48) profundamente contraria a las ambiciones de autonomía y emancipación social¹.

De ahí que la autonomía, llamémosla “radical”, que de ninguna manera es exclusiva de los pueblos indígenas, aunque sean precisamente éstos sus portadores y ejecutores históricos en Bolivia, va mucho más allá de lo que puede sugerir su definición liberal presente en el derecho internacional y las legislaciones nacionales, que la limita a ciertas formas de autogobierno sin proyección societal subordinado al gobierno “nacional” en cuestiones claves, sobre un territorio reducido y colonizado, en el marco de la división administrativa de un Estado nación y las políticas multiculturalistas del manejo de la diversidad, con objetivo de aislar y reducir la complejidad de lo autónomo. En contraste, las autonomías “rebeldes” se medirían por la capacidad de construir y defender otros modos de vida que contradigan la lógica del Estado-capital con un horizonte de la autodeterminación social. Su objetivo no sería aislarse, aunque a veces esto pueda parecer a primera vista, sino expandirse para construir una red interrelacionada que dispute con el Estado-capital la reproducción de lo social.

No queremos caer, sin embargo, en esencialismos, ni mucho menos discriminar a ninguna experiencia autónoma como la “no suficientemente radical o rebelde”; no nos interesan este tipo de juicios ni (des)calificaciones. De hecho, nos parece crucial retomar la definición de la autonomía que propone Raquel Gutiérrez al subrayar que ésta no se basa en la pureza, ni aislamiento o una autarquía obligatoria, tampoco en un “afuera” total, sino en un entramado complejo de relaciones con el Estado-capital, donde se negocia, cede y avanza, se puede aprovechar al Estado pero también se es aprovechado por él. La “impureza” de lo autónomo es lo que caracteriza la disputa por la autonomía, donde los esfuerzos permanentes del Estado por “legalizarla” para digerirla y pacificarla se encuentran con la respuesta creativa de “los de abajo” que, en su aceptación aparente de las

1 Véanse, por ejemplo, las reflexiones sobre el Estado moderno de John Holloway (2011).

reglas de juego, desde sus resistencias pretenden “secuestrarla” de vuelta y “rebelarla” en contra de este mismo Estado.

El objetivo de este ensayo es mostrar esta disputa por la autonomía entre el “Estado Plurinacional” del gobierno del Movimiento al Socialismo (MAS) y los pueblos indígenas. De allí, organizaremos las diferentes dimensiones de la autonomía social en tres categorías principales: la cultural, la política y la económica, enraizadas, aunque no siempre acotadas territorialmente. Estos tres aspectos de la autonomía, ordenados de manera horizontal y no jerárquica, se entrelazan y condicionan uno al otro, al ser todos indispensables para una autonomía social plena. Así que la guerra que le hace el Estado necesariamente contempla estas tres dimensiones, al coordinar sus esfuerzos y atacar los puntos neurálgicos de las resistencias indígenas que es el territorio, la organización propia y las formas tradicionales de reproducción de la vida más allá del Estado-capital. Más adelante se analizan las políticas del Estado diseñadas para anular la autonomía y las resistencias indígenas para conservarlas o reforzarlas. Antes, sin embargo, nos parece crucial esbozar algunos antecedentes históricos de las recientes luchas por la autonomía y/o refundación estatal, con la finalidad de contrastar el proyecto político de los pueblos con el que se lleva a cabo desde el gobierno del MAS.

Autonomía y resistencia, antecedentes históricos

La historia de los pueblos originarios en el territorio que después de 1825 llegó a llamarse Bolivia es una historia de autonomía y resistencia ante el despojo y la explotación, primero colonial y luego republicana. A pesar de las diferencias importantes entre el proceso de conquista y colonización de los pueblos de las tierras altas y las tierras bajas, que no es nuestro objetivo describir aquí, es común su condición de alteridad y marginación frente al proyecto del Estado nación imaginado por una minoría criolla-mestiza. De hecho, la República de Bolivia fue fundada sobre la negación de su realidad social y de su protagonista central, el “indio”, paralelamente con la persistencia de formas coloniales de jerarquización social, explotación y dominación cultural, que, posteriormente, se nombraron como “colonialismo interno” (González Casanova, 1969). Como consecuencia, surge en Bolivia un Estado “aparente”, sin hegemonía, incapaz de controlar su territorio ni disciplinar la sociedad zavaletiana “abigarrada”, donde coexisten y se superponen diferentes tiempos históricos, modos de producción e identidades étnicas, sin que se logre conjugarlos en un nosotros nacional único (Zavaleta, 1986).

Desde el punto de vista nacionalista, cuyo objetivo es la construcción de un Estado nación moderno “integral” y hegemónico, tal realidad ha sido presentada como obstáculo, debilidad o lacra histórica por superar. De esta manera, desde el Estado, sobre todo a partir de los años 1930 del siglo XX, se ensayaron diferentes políticas de integración poblacional y territorial a fin de homogeneizar a todos los habitantes del país en una comunidad de ciudadanos bolivianos modernos, disciplinados bajo un escudo y una bandera, fieles perseguidores del desarrollo y progreso de la Patria. Este sueño modernizador, inherente al nacionalismo, apostó por la conquista y la colonización, aunque en el lenguaje oficial se usara la palabra “integración” de los espacios “pre-modernos”, “bárbaros”, “retrasados” o “baldíos”, la cual se llevó promoviendo la penetración del capitalismo mundial y sus agentes o apostando por el desarrollo de un capitalismo nacional con el papel protagónico del Estado según la época, siempre en el contexto de una economía extractivista y dependiente.

Sin embargo, si miramos la realidad boliviana desde sus márgenes, desde aquellos espacios “pre-modernos” no “estatalizados” ni incorporados a la lógica del capital, aunque tampoco aislados o ajenos a las dinámicas “nacionales” y globales, veremos una riqueza de modos de vida autónomos y en resistencia, todo un gran entramado multisocietal (Tapia, 2002) comunitario que aprovecha su posición subalterna para cuestionar el poder dominante y su proyecto político. Se trataría de una autonomía histórica *de facto* que los pueblos indígenas han conservado y desarrollado ante un Estado que al marginarlos permitió, en contra de su interés de hegemonía, la existencia de espacios “otros” y en constante rebeldía que le disputan su monopolio político, económico, territorial y de violencia legítima. Así, los pueblos originarios, basándose en sus territorios ancestrales o, por lo menos, sobre la memoria de su existencia histórica en caso de que éstos hubieran sido parcelados y expropiados, articulados por las comunidades/*ayllus/tentas* con sus modos propios de organización y gestión política, como también de reproducción material y cultural, demostraron su capacidad de resistencia y de una proyección política mayor con un proyecto histórico propio, como lo prueban numerosos levantamientos y rebeliones indias tanto en la época colonial, como republicana. Si revisamos sólo algunas de aquellas experiencias de lucha, como la rebelión de Túpac Katari (1781-84), Pablo Zárate Willka (1899) o la batalla de Kuruyuki en el Chaco (1892), veremos con claridad la fuerza del proyecto político indígena de emancipación

y autodeterminación en contra del Estado-capital y sus agentes. Dicho proyecto no se puede explicar de otra manera sino con la autonomía que las sociedades originarias lograron conservar y reforzar. Una autonomía que, sobre todo desde las tierras altas, sirve como punto de partida para disputar la hegemonía con el Estado criollo, tomando en cuenta la ventaja numérica de la población indígena frente a la población criolla-mestiza que vive con un constante miedo de ser sitiada², junto con una recurrente conciencia india de constituir el pilar político y económico del país a pesar de su subalternización, como demuestran las palabras del líder aymara Felipe Quispe³: “si no había indios ustedes no serían gente” (Forest et. al, 2003).

De ahí, mientras que en las tierras bajas la autonomía social de los pueblos indígenas sirve como punto de partida para una reivindicación de autonomía territorial reconocida y garantizada por el Estado frente a diversos actores privados (colonos, transnacionales, latifundistas agroindustriales que invaden territorios indígenas y amenazan su reproducción material y cultural como pueblos⁴), en los Andes la autonomía *de facto* de las comunidades y *ayllus* legítima más bien la lucha por el Estado, para “indianizarlo” (postura de inclusión y reforma) o “refundarlo” (propuesta de cambio radical). La propuesta de refundación estatal, que pronto incorporará también los aportes desde las tierras bajas, se basa en un primer momento en el rechazo del Estado republicano *q'ara*⁵, sus estructuras, sus lógicas y su carácter racista y colonizado y postula su descolonización, lo que supondría, entre otros, una reterritorialización o reconstitución territorial, es decir: recuperación de los territorios ancestrales (tanto en las tierras altas, como bajas) despojados por la Colonia y la República, rechazo de la democracia liberal, de la representación partidaria y del modelo económico capitalista, desarrollista y extractivista.

Toda la rica historia de resistencias y luchas indias, basadas en su autonomía social tejida desde los márgenes de lo estatal

2 La figura del cerco se repite históricamente y toma cuerpo en acontecimientos concretos y tan distantes en el tiempo como el cerco a la ciudad de La Paz por Túpac Katari en 1871 o de Felipe Quispe en 2000.

3 Felipe Quispe, discurso en la Guerra del Agua del 1 de octubre de 2000.

4 La demanda autonómica de los pueblos indígenas de las tierras bajas se hace visible con la Marcha por el Territorio y la Dignidad de 1990 de Trinidad a La Paz. Su resultado es la legalización de las Tierras Comunitarias de Origen (TCO).

5 *Q'ara* en aymara significa “pelado”, palabra despectiva usada para denominar al “blanco”, criollo-mestizo o cualquiera que no pertenece al mundo indígena o viola sus mandamientos.

nacional, llega a un momento de acumulación y desborde en el periodo insurreccional 2000-2005, aquel tiempo que para muchos prometía un Pachakuti (Gutiérrez, 2009), es decir, un cambio radical de las estructuras coloniales de dominación política, económica y cultural sobre los pueblos originarios. Con la Guerra del agua en Cochabamba y el bloqueo de La Paz por el “ejército aymara” de Felipe Quispe en 2000, la Guerra del gas en 2003 que paralizó todo el país, protestas contra el gobierno de transición de Carlos Mesa, hasta la elección de Evo Morales en diciembre de 2005, se puso en evidencia el carácter ilusorio, “aparente” como diría Zavaleta, del Estado nación boliviano, “ingobernable”, que en su forma neoliberal suscitaba el más profundo rechazo de las clases populares e iba perdiendo el apoyo de las clases medias afectadas también por las medidas de ajuste. Las diferentes fuerzas de protesta que se manifestaron en aquel entonces: desde el katarismo e indianismo aymara, las autoridades tradicionales de *ayllus* y *markas* del altiplano (CONAMAQ), organizaciones indígenas del oriente (CIDOB), productores de hoja de coca de Chapare en Cochabamba, los sindicatos obreros (COB) y campesinos (CSUTCB), juntas vecinales de El Alto (FEJUVE), Coordinadora Regional por la Defensa del Agua de Cochabamba, hasta el partido MAS-IPSP de Evo Morales⁶; todas ellas al mismo tiempo unidas por el “cambio” y discrepantes en cuanto a su forma y alcance, en el primer momento decidieron apoyar el proyecto gubernamental para contrapesar las tendencias conservadoras representadas por el Consejo Nacional Democrático (CONALDE)⁷.

Si miramos las propuestas de cambio surgidas desde las organizaciones indígena-populares y recogidas en la Agenda de octubre de 2003 y de alguna manera en el programa electoral del MAS, posteriormente, encontramos entre su diversidad, no pocas veces contradictoria, algunos puntos clave comunes relacionados con la experiencia y la demanda de una “autonomía política de lo social

6 CONAMAQ – Consejo Nacional de Ayllus y Marcas del Qullasuyu; CIDOB – Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia, anteriormente Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano; COB – Central Obrera Boliviana; CSUTCB – Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia; FEJUVE – Federación de Juntas Vecinales; MAS-IPSP – Movimiento al Socialismo - Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos.

7 Algunas de estas organizaciones: CONAMAQ, CIDOB, CSUTCB, además de Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia - Bartolina Sisa (CNMCIOS-BS) y la Confederación Sindical de Comunidades Interculturales Originarias de Bolivia (CSCIOB), formaron el Pacto de Unidad con el objetivo de promover un proyecto constitucional conjunto. El Pacto de Unidad fue roto después de la VIII Marcha por el TIPNIS en 2011.

orientada por la reapropiación de las condiciones materiales de la reproducción de la vida social más allá del capital” (Gutiérrez, 2016: 133). Para que no nos acusen de “soñadores” y “revolucionarios de cafetería” que pretenden imponer a los movimientos proyectos más allá de lo que éstos realmente postulaban, citemos al Programa del MAS “Todo depende de nosotros mismos” para las elecciones de 2005 (MAS, 2005) que recoge algunos de los planteamientos indígenas que se creían “posibles” y “deseables” en aquella época y que pronto fueron borrados de la agenda oficialista. Tenemos, por ejemplo, la propuesta de la “nacionalización” de los recursos naturales que, sin embargo, propone más bien su socialización que estatalización:

Nuestras riquezas Renovables y No Renovables, incluyendo los yacimientos petroleros y las minas, pasarán a manos de las comunidades, para que las produzcamos y aprovechemos en forma organizada y unida sin amenazar el equilibrio de la Tierra ni la sobrevivencia de nuestros hijos y los hijos de nuestros hijos (MAS, 2005: 8, énfasis propio).

Igual, se postulaba la recuperación de tierras y territorios

para consolidar nuestras comunidades y nuestra manera de vivir y organizarnos, y fortalecer nuestra presencia en el territorio, no permitiendo la entrega de estas tierras a los capitalistas y transnacionales extranjeras, mediante el mercado libre de tierras, llevaremos adelante una ocupación territorial (...) [y para] tomar el control económico, administrativo, soberano y autogestionado, a nivel comunal, provincial, nacional (MAS, 2005: 12).

Para afianzar aquel proyecto “desde abajo” y “de la soberanía/ autodeterminación de los pueblos” se postulaba una Asamblea Popular Constituyente “por medio de Asambleas Populares Comunales, Provinciales, etc., en la cual tendrán participación todas las organizaciones sociales (quechuas, aymaras, guaraníes, obreros, universitarios, juntas vecinales, etc.)” (MAS, 2005: 19). Los fragmentos citados reflejan tan sólo una parte de las propuestas “refundadoras” que se barajaban en aquel entonces y que, se suponía, encontrarían su espacio de deliberación en una Asamblea Constituyente de carácter popular, sin la mediación de partidos políticos ni la presencia de las fuerzas de derecha.

Una vez consumada la histórica victoria del MAS y de su candidato presidencial Evo Morales, el 2 de julio de 2006 se celebraron

las elecciones a la largamente esperada Asamblea Constituyente, la misma que inició sus labores el 6 de agosto en la ciudad de Sucre bajo la presidencia de Silvia Lazarte, la primera mujer, y además quechua, en la historia de las Constituyentes bolivianas. Sin embargo, la Asamblea que ambicionaba “refundar el Estado boliviano”, nació marcada por el pecado original del liberalismo, es decir: tanto la elección de los constituyentes como la organización de la misma Asamblea siguieron el procedimiento liberal. Esto tuvo como consecuencia, primero, el monopolio partidario: fue el oficialista MAS el que concentró y filtró las diversas fuerzas del Pacto de Unidad, dejando a muchos líderes y organizaciones históricas indígenas-populares fuera; y, segundo, la sobre-representación de la derecha con posibilidad de boicotear cualquier intento de cambio⁸. Así, en nombre de una “Bolivia para todos” se abortaba el proyecto popular, al supeditararlo a los marcos de la “democracia restringida” y al negociarlo con la oligarquía. De ahí que el gobierno del MAS desde sus mismísimos inicios, igual que sus predecesores del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), apostó por la contención del desborde popular y su encauzamiento pacificador, a fin de asegurar la gobernabilidad y minimizar los daños que aquella oleada rebelde pudo haber producido al aparato estatal.

A pesar de todo lo mencionado, la Asamblea contó con la presencia mayoritaria de representantes del sector indígena-popular, aunque bajo los estándares del MAS, que se agruparon, simplificando, alrededor de tres principales corrientes políticas que podríamos llamar, siguiendo a Sue Iamamoto (2013): la indígena, la marxista y la nacionalista.

El proyecto “indígena”, aunque presentaba diferentes divisiones internas, en su conjunto postulaba una mayor autonomía de los pueblos indígenas frente al Estado, la soberanía y la autodeterminación del sujeto indio. En sus formas más radicales, dicho proyecto proponía la soberanía estatal de la población indígena y la superación del actual Estado boliviano; sin embargo, finalmente prevaleció la opción de un Estado plurinacional que en el marco de la unidad política garantizara el principio de la autodeterminación de las naciones originarias. Para este bloque (katarismo, indianismo, CONAMAQ, CIDOB, parte de la CSUTCB) lo plurinacional suponía no sólo una amplia autonomía de los pueblos indios (más allá

8 El ganador de las elecciones a la Asamblea Constituyente, el partido oficialista MAS, obtuvo 53% de los votos; sin embargo, no logró alcanzar los dos tercios exigidos para cambiar la constitución. Este “empate catastrófico” provocó varios enfrentamientos entre el MAS y la oposición, tanto en el seno de la Asamblea, como también en las calles.

de las autonomías territoriales) sino, sobre todo, una refundación política en el nivel nacional para que la nueva forma estatal plural reflejara la diversidad cultural y societal boliviana. Eso quiere decir que un Estado plurinacional forzosamente tenía que cambiar en cuanto al modelo político (rechazo al liberalismo republicano), económico (rechazo al capitalismo) y cultural (rechazo al monopolio cultural criollo-mestizo). En este sentido, la plurinacionalidad pretendía ser una alternativa a las políticas multiculturalistas de inclusión subordinada y a los reconocimientos superficiales, al plantear la necesidad de incorporar la diversidad de manera radical y real en un nuevo sistema económico y político. La plurinacionalidad significaría entonces la destrucción del modelo de Estado nación, la negación del proyecto nacionalista basado en una nación boliviana aglutinante y la prioridad de la soberanía de los pueblos indígenas y originarios por encima del mandato estatal (cuestión de tierras y territorios, recursos naturales, autogobierno, economía comunitaria, etc.).

También el proyecto “marxista”, que coordinaba a los diferentes sectores del bloque indígena-popular y de clase media, integró el enfoque plurinacionalista en su propuesta de cambio constitucional. Salvo algunas excepciones más ortodoxas que rechazaban la cuestión étnica-nacional, al optar por una mirada exclusivamente clasista, la mayoría de las organizaciones de izquierda marxista apoyaron la idea de un Estado plurinacional e intercultural. A la dimensión de la plurinacionalidad propuesta por el proyecto indígena, se añadió la mirada marxista con su premisa de superación del capitalismo y de la lucha de clases. Así, se planteó que la construcción de un Estado plurinacional no podía eludir el tema del conflicto económico existente en Bolivia y para constituirse necesitaba eliminar las relaciones de desigualdad y de explotación reproducidas por el latifundismo y el capitalismo tanto transnacional como estatal. En este sentido, el proyecto marxista criticaba despiadadamente a los planteamientos nacionalistas de “una Bolivia para todos”, al razonar que no es ni deseable ni posible una alianza entre los explotadores y los explotados. En cuanto a su visión del Estado, estas corrientes se distanciaron de las posturas estatistas, para apostar por el poder popular horizontal, por la autogestión de las colectividades tanto campesinas, como obreras y urbanas. Por consecuencia, se propuso una socialización de medios de producción en vez de su estatalización. Los dos proyectos descritos: el “indígena” y el “marxista”, en realidad siempre se han influido e interpelado mutuamente, al coincidir o distanciarse en

algunos puntos. A pesar de sus divergencias, pueden constituir un solo proyecto caracterizado por plantear la plurinacionalidad de manera radical como una deconstrucción profunda del Estado nación liberal capitalista y una real devolución de la soberanía al pueblo/los pueblos.

En el polo opuesto a estos planteamientos se encuentra el proyecto “nacionalista”, representado por las cúpulas del MAS y de las organizaciones afines como la CSUTCB, la Central Obrera Boliviana (COB), la Federación Sindical de Mujeres Campesinas de Bolivia “Bartolina Sisa” (FSMCB-BS) o las “bartolinas” y la Central Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB), posteriormente conocida bajo el nombre de los “interculturales”. Sus bases se derivan de los sectores populares: obreros, campesinos, cocaleros, urbanos, etc., que étnicamente pueden ser indígenas pero en su mayoría no mantienen las formas tradicionales comunitarias porque sus modos de vida y producción se basan en la propiedad individual de la tierra y muestran una importante integración a las lógicas del mercado capitalista, además de priorizar su identidad de clase por encima de la identidad étnica. Para el proyecto nacionalista la influencia del movimientismo revolucionario y de su ideología nacional-populista es más que evidente. Así, se recuperan muchas de las premisas y objetivos de la Revolución Nacional del 52, como el fortalecimiento del Estado como garante de los intereses populares, benefactor y redistribuidor de los bienes comunes. Dicho fortalecimiento se conseguiría a través de las nacionalizaciones (estatalizaciones) de los sectores estratégicos de la economía (capitalismo del Estado), junto con una vigorosa industrialización dirigida hacia la sustitución de importaciones⁹ y la progresiva modernización del país. Este Estado fortalecido afianza su relación cercana con el pueblo a través de las políticas sociales de redistribución de la renta y del clientelismo político, al defender la premisa de la unidad por encima del conflicto de clases. El bloque nacionalista apostó en la Asamblea por la construcción de una nación boliviana única, aunque diversa, de una Bolivia consensuada y para todos. Aquí reside la principal diferencia con la doctrina clásicamente nacional-populista: el reconocimiento de la pluralidad étnica y cultural de la sociedad boliviana y la necesidad de coordinar dicha diversidad en un todo nacional multicultural. Dada la coyuntura política, el bloque nacionalista incorporó una parte del discurso indígena sobre la plurinacionalidad,

9 La Industrialización por Sustitución de Importaciones, llamada también modelo ISI, fue promovida por la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial.

la interculturalidad y la defensa de la naturaleza, evidentemente en contra de sus verdaderas premisas, lo que dio como resultado un proyecto confuso y contradictorio, con una inquietante tendencia a atenuar el cambio exigido por las bases.

La existencia de estas tres visiones condicionó los trabajos de la Asamblea y dejó su inevitable huella sobre la nueva Constitución Política del Estado (CPE)¹⁰. Esto explica su carácter híbrido y confuso, más aún si tomamos en cuenta los retoques finales hechos a puerta cerrada con los representantes de la oposición (régimen de autonomías, conservación del latifundio existente, inclusión de referencias a la “nación boliviana”, etc.). Así, por un lado, la nueva CPE incorpora las premisas del proyecto indígena sobre el Estado plurinacional e intercultural, reconoce la existencia previa de las naciones originarias con su derecho a la autodeterminación, autonomía y particularidad socioeconómica y cultural. Al mismo tiempo, legitima las estructuras republicanas de poder, la democracia liberal y el modelo capitalista como predominantes; legaliza el latifundio preexistente (Art. 398); limita el derecho indígena a los recursos naturales renovables que se encuentran en sus territorios, al permitir su uso y aprovechamiento “sin perjuicio de los derechos legítimamente adquiridos por terceros” (Art. 30.17), y niega el derecho de las naciones originarias a los recursos naturales no renovables que “son de propiedad y dominio directo del pueblo boliviano, y corresponderá al Estado su administración en función del interés colectivo” (Art. 349); subordina a los procedimientos liberales y limita territorialmente la autonomía indígena, al conservar la división administrativa republicana en departamentos y municipios, y garantiza “los derechos legalmente adquiridos por propietarios particulares cuyos predios se encuentren ubicados al interior de territorios indígena originario campesinos” (Art. 394); posibilita la legalización de los transgénicos (Art. 409) y desconoce el concepto del poder social al mismo tiempo que refuerza el poder ejecutivo y el presidencialismo.

De ahí, la nueva Constitución, aunque recupera simbólicamente las reivindicaciones indígenas, no permite afianzarse realmente al Estado Plurinacional entendido desde la perspectiva indígena o marxista. La plurinacionalidad en el texto constitucional se expresa en el reconocimiento de la pluralidad de formas políticas, económicas

10 El proyecto de la nueva CPE fue aprobado en Oruro en diciembre de 2007 por dos tercios de votos en ausencia de la oposición. De aquí a ser aceptada en el referéndum nacional el 25 de enero de 2009 y oficialmente promulgada el 7 de febrero de 2009, había sido cuestionada, boicoteada y, al final, retocada por la oposición agrupada en el CONALDE.

y culturales oficializadas en el país, sin embargo, no logra establecer mecanismos para el ejercicio horizontal de dicha pluralidad, lo que en la práctica reduce las formas comunitarias/indígenas a los ámbitos locales, al prevalecer en el nivel nacional lo republicano, liberal y capitalista. De esta manera, la declaración presente en el Preámbulo constitucional de “dejar en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal”, en realidad no puede tomar cuerpo, y la ambición refundadora del Estado, concebida desde la premisa de la autodeterminación de pueblos y naciones, resulta truncada. A pesar de esto, la nueva Carta Magna podía ser aprovechada, si no para una refundación, por lo menos para una reforma interesante del Estado boliviano, puesto que permitía una interpretación “radical” de algunos de sus artículos. Esta posibilidad fue, sin embargo, abortada por el mismo gobierno del MAS que a través de las leyes secundarias contradujo las premisas constitucionales y pacífico, aún más, el posible carácter “revolucionario” de la misma.

Destruir la autonomía, políticas del Estado (Pluri)nacional

Como se ha visto, el MAS como formación política de oposición y, posteriormente, como el partido del gobierno, a pesar de sus ambiciones de presentarse como el portavoz del proyecto indígena-popular de refundación plurinacional se ubica, más bien, como una fuerza de contención, nacionalista, estadolatra y, además, profundamente autoritaria, cuya ambición, *per se* anti-autonómica, es la modernización capitalista del país. Estas tendencias, visibles, aunque todavía no evidentes, desde sus inicios, se desarrollan y potencializan una vez asentadas en el aparato estatal. De ahí que, a lo largo de los tres mandatos presidenciales, observaremos una galopante derechización del Estado Plurinacional, que se expresará con el acercamiento del gobierno a las oligarquías financieras y agroindustriales cruceñas, otrora enemigas, igual que a las empresas transnacionales que se convertirán en “socios no patrones” predilectos del gobierno y a las Fuerzas Armadas “forjadoras de la Patria”, con un distanciamiento brutal de las organizaciones y demandas indígenas.

Para no perdernos en la descripción de las características y medidas de este nuevo régimen plurinacional, nos concentraremos sólo en algunos aspectos que consideramos cruciales para ilustrar la ambición estatal de destruir la autonomía social/societal de los pueblos y naciones indígenas. Se analizará, entonces, la faceta nacionalista del gobierno que contradice la pluralidad estatal constitucionalmente declarada y atenta contra la autodeterminación y

soberanía de naciones originarias. Por una parte, este nacionalismo se vincula con el ataque contra la *autonomía cultural* de los pueblos, al pretender “bolivianizarlos” y aniquilar la etnicidad como base de la autodeterminación. La domesticación de lo étnico y su nacionalización permiten la destrucción del proyecto político autónomo, puesto que los convierten a todos en hijos de la Patria Bolivia, con una ancestralidad, territorialidad y cosmovisión única, la de la nación boliviana. La razón del Estado nación, expresada por este pensamiento nacionalista, es también contraria a la existencia de territorios autónomos, puesto que es el Estado quien debe tener el control absoluto de su territorio “nacional”, junto con sus poblaciones y sus recursos.

Esto nos lleva a la arremetida nacionalista contra la *autonomía política* de los pueblos, una apuesta por colonizar este subsuelo político rebelde y “salvaje” (Tapia, 2008), al infiltrar, cooptar, dividir y reprimir sus autoridades, organizaciones y luchas propias, con una lógica antidemocrática del monopolio partidista que, además de rechazar cualquier disidencia, pretende borrar las formas y espacios otros de entender y hacer la política y lo político.

A estos dos frentes de lucha contra-autonómica se suma un tercero, no menos importante, el de la conquista y colonización de espacios no-capitalistas, tanto al incorporarlos al mercado mundial, como al depredarlos según la lógica de “acumulación por desposesión” (Harvey, 2004). Este ataque a la *autonomía económica* de los pueblos se debe al modelo de desarrollo adoptado por el Estado Plurinacional neoextractivista y neodesarrollista, que coincide con la ambición política del nacionalismo de unificación poblacional y territorial y que se consigue a través de la penetración del capital, en el caso boliviano como país abastecedor de materias primas al mercado capitalista global. Si seguimos la crítica de la razón nacionalista que hace el intelectual boliviano Raúl Prada Alcoreza (2013), veremos que dicha ideología, seguida por las políticas concretas, legitima y refuerza el poder de la burguesía nacional (sin importar su procedencia étnica) vinculada orgánicamente con la burguesía internacional en el sistema-mundo capitalista, como lo definió Wallerstein. Ésta no sólo es incapaz de construir un régimen alternativo al capitalismo sino que ni siquiera puede realizar su pretensión de una soberanía o independencia económica, puesto que lo único que hace es “soldar las cadenas de la dependencia al complementarse con las estructuras de dominación y control mundial del capitalismo” a través de un Estado nación que “administra la transferencia de los recursos naturales

de las periferias a los centros del sistema-mundo” por la vía privada o estatal (Prada Alcoreza, 2013).

En los siguientes párrafos revisaremos con más detalle estos tres frentes de disputa autonómica, empezando por el nacionalismo como imposición identitaria y cultural, pasando a la cooptación y persecución de las organizaciones sociales como ambición del monopolio político, terminando por el neoextractivismo y neodesarrollismo como políticas de despojo y etnocidio.

Nación de naciones, ideología nacionalista contra la autonomía cultural

Cualquier régimen que pretende legitimarse como “revolucionario” y “de cambio” basará su discurso en la figura de quiebre y diferencia radical con el pasado inmediato. Este, llamémoslo, discurso refundacional, aunque ya se hace notable en el primer periodo de los gobiernos del MAS (alusiones al Pachakuti y lo inédito de la llegada al poder del primer “presidente indígena”), ganará importancia sobre todo en el periodo “plurinacional” (a partir de 2009) dada la necesidad de afianzar la impresión de novedad del Estado “refundado”. Así, en el discurso inaugural del Estado Plurinacional en ocasión de la entrada en vigor de la nueva CPE el 7 de febrero de 2009, el presidente Morales identificó el momento como histórico: “Hermanas y hermanos, es impresionante lo que estamos haciendo: de la rebelión de nuestros antepasados a la revolución democrática cultural; de la revolución democrática cultural *a la refundación de Bolivia...*” (Ministerio de la Presidencia, 2009: 118, énfasis propio). Con estas palabras el presidente se posiciona como continuador natural de las luchas indígenas previas (la rebelión de los antepasados) que, sin embargo, carecían de un proyecto político claro o por lo menos nunca lo hicieron realidad, al ser tan sólo “rebeliones”. Es entonces el gobierno del MAS que lleva a cabo la “revolución”, entendida como un proceso y un acto consciente, programático y, sobre todo, exitoso para terminar refundando el Estado boliviano (hecho consumado) con la proclamación de la nueva Constitución del Estado Plurinacional.

Este “nuevo” Estado necesita una nueva estética, reflejada en sus símbolos, su panteón de héroes “plurinacionales”, en la incorporación de nuevas fiestas cívicas¹¹, etc. De ahí que, por ejemplo,

11 Se trataría de la incorporación al calendario oficial de nuevas fiestas cívicas como el Año Nuevo Andino – Amazónico o *Willkakuti* el 21 de junio, día del solsticio de invierno; el Día de Acullico (de la hoja de coca) el 12 de marzo, o el Día del Estado Plurinacional el 22 de enero que, curiosamente, es la fecha de la toma de poder por el presidente Morales y no la entrada en vigor de la nueva CPE que oficializó al Estado

tendremos la *wiphala* (bandera del movimiento indígena andino), elevada a rango oficial; líderes históricos indios plasmados en las pinturas estatales; ceremonias “ancestrales” como la *ch’alla* (ofrenda a la Pachamama), con la participación de amautas y yatiris, indispensables a la hora de inaugurar alguna megaobra gubernamental; vestimentas y bailes indígenas que le dan un nuevo colorido a los actos cívicos; recuperación del sitio arqueológico de Tiwanaku como el escenario lo suficientemente “ancestral” para las tomas de poder del “presidente indígena” “ancestralmente” ataviado para tal ocasión; y un largo etcétera. Esta “indianización” simbólica del Estado que, por cierto, peca por ser andina y aymara-céntrica, tiene como objetivo reforzar la ruptura discursiva con el Estado nación colonial anti-indígena y legitimar la “refundación” estatal basada en teoría en “las naciones y pueblos indígena originario campesinos”.

No es nuestro objetivo analizar con detalle esta “nueva” estética estatal, sobre todo porque ya existen varios estudios sobre el tema (Bridikhina, 2009; Tórrez et al, 2014), pero también porque no la consideramos relevante para nuestros objetivos. Es decir, no negamos su impacto propagandístico y legitimador del nuevo régimen, lo que sí negamos es su “novedad” y su “autenticidad”. Más bien sostenemos que estamos ante una “invención de la tradición”, a decir de Hobsbawm y Ranger (2002) y “una teatralización del patrimonio” (García Canclini, 1999) de carácter típicamente indigenista, donde lo indígena se convierte en el adorno superficial, folclorizado y fosilizado a fin de legitimar políticas perfectamente anti-indígenas. Esta “exotización” de las prácticas culturales indígenas vaciadas de contenido no tanto recupera lo ancestral como lo inventa, a modo que ni siquiera la propia población originaria se pueda identificar con él. De ahí que, más que darle importancia a la superficie “plurinacional” del discurso oficialista, nos interesa analizar los elementos que responden al proyecto nacionalista profundamente colonial y colonizador¹² del gobierno del MAS, y no tanto sus desvíos “pluri”, “ancestrales”, “pachamámicos” y “descolonizadores” que en realidad no son más que una usurpación de símbolos y conceptos otrora rebeldes.

Si regresamos al discurso inaugural del Estado Plurinacional del año 2009, veremos que la cita que usamos para ilustrar el discurso

Plurinacional. Tendremos también algunas celebraciones que mantuvieron su fecha pero modificaron el significado, como, por ejemplo, el 12 de octubre que se transformó en el Día de la Descolonización.

12 El proyecto en sí es colonial en referencia al “colonialismo interno” y su carácter colonizado, pero, al mismo tiempo, es colonizador en referencia a su ambición y práctica política.

refundador del presidente continua para revelar el proyecto gubernamental pensado para la época pos-refundacional: "...de la refundación, y es mi pedido, con respeto, *de la refundación de Bolivia a la reconciliación de los originarios milenarios con los originarios contemporáneos*, respetando la igualdad de todos los bolivianos, de todas las bolivianas" (Ministerio de la Presidencia, 2009: 118, énfasis propio). De esta manera, una vez "refundada" Bolivia, se anuncia el fin de cierta época de reivindicaciones radicales que para el presidente ya no tienen sentido, puesto que la nueva Constitución y el gobierno como su garante aseguran la implementación del Estado Plurinacional incluyente y respetuoso con todas las identidades y culturas, unidas en un todo boliviano. De ahí que la "revolución cultural democrática" que era el lema de su primer mandato queda concluida y cede lugar a la "reconciliación" en marco de un nuevo Estado, una "Bolivia para todos", donde todos son bolivianos originarios. Como bien sabemos las reconciliaciones, sin una previa solución de problemas estructurales causantes del conflicto (sea éste étnico, de clase, político, etc.) y sin el trastocamiento profundo de las relaciones de poder, son indiscutiblemente reaccionarias y suelen servir a las clases dominantes. Esta negación oficialista del conflicto y la simultánea promoción de la unidad por encima de los intereses de clase/etnia/región etc. confirma claramente la inclinación nacionalista del discurso oficial.

En los festejos patrios destaca el protagonismo renovado de las Fuerzas Armadas que, por más *wiphala* que incorporen en sus uniformes, constituyen un referente directo de la simbología nacionalista, autoritaria y hasta criminal del Estado nación boliviano y que tradicionalmente "velan por la integración física y espiritual del territorio nacional y los bolivianos"¹³. Los desfiles militares, unidos a una muestra cada vez más ostentosa de armamento, acompañan las celebraciones de aniversarios patrios, como la del 188 aniversario de la Independencia boliviana de 2013 en la que el presidente Morales subido en un tanque elogió a las Fuerzas Armadas como "nacionalistas" (Contrainjerencia, 2013). No obstante, en los tiempos plurinacionales estas paradas se "enriquecieron" con la participación campesino-indígena, hecho que simbólicamente demuestra los esfuerzos gubernamentales por una incorporación subordinada de lo indígena-popular al poder del Estado nación. De esta manera, los "indios" con sus trajes tradicionales, enarbolando *wiphalas*, marchan al lado de los militares que sujetan banderas bolivianas, como una reencarnación del pacto militar-campesino en la dictadura del

13 Véase Decreto Supremo 14022 de Hugo Banzer de 1976.

Gral. Barrientos (1964-1969), y un símbolo de la unión de las “naciones étnicas” y la “nación política”. Como cuenta una de las cadetes militares en ocasión del desfile del 7 de agosto: “Ahora los desfiles se realizan con gente del campo, con señoras *que desfilan con mucho patriotismo, amor a la patria*, y ellos marchan en apoyo a las Fuerzas Armadas, no por otra cosa, porque las Fuerzas Armadas defendemos la patria...” (Bridikhina, 2009: 183, énfasis propio).

De esta manera, lo que hace el gobierno es reposicionar la figura de la nación y la patria bolivianas, hasta hace poco desprestigiadas y ajenas a una gran parte de la población, con un esfuerzo por reactualizar el discurso republicano y nacionalista. Es una apuesta por “una Bolivia diversa, pero unida”, donde las diferencias étnicas, regionales, de clase o ideológicas deben diluirse en un todo boliviano, bajo el rebozo de la Madre Patria, como aseguraba Evo Morales en su discurso patrio de 2013:

Queremos dar un mensaje a toda Bolivia, junto a las Fuerzas Armadas, con la parada militar, y la Policía Nacional. [...] al margen de que seamos indianistas, indigenistas, mestizos, criollos, todos somos originarios. *Unos son originarios milenarios, otros originarios contemporáneos, pero todos somos de esta Patria. Somos de nuestra querida Bolivia* (Ministerio de Comunicación 2013: 3, 22, énfasis propio).

La continuidad discursiva entre aquella República boliviana de 1825 y el actual Estado Plurinacional se hace más que evidente. La ruptura simbólica con el pasado unida a una denuncia de las injusticias históricas, visible todavía en el primer mandato de Evo Morales, desaparece sustituida por un relato confuso sobre lo patrio que borra cualquier rastro de fractura o conflicto: todos somos bolivianos, todos somos originarios, no existen víctimas, no existen verdugos. Las posibles divergencias tienen que diluirse en un Nosotros boliviano, sin importar si uno es criollo explotador o indio explotado, un indianista o un indigenista, un capitalista o un socialista, todos tienen que ser bolivianos, hijos de la Patria Bolivia, personificada por el gobierno del MAS apoyado en las Fuerzas Armadas.

Con este mensaje de una “originalidad” compartida por todos los habitantes de Bolivia, el oficialismo pretende negar el sentido de las luchas indígenas y se distancia claramente de las reivindicaciones del movimiento indio, del que otrora formaba parte, y de las premisas de la misma Constitución que en su artículo 2° subraya la existencia precolonial de las naciones indígenas como factor que legitima sus

demandas territoriales y su derecho a la autodeterminación. La reivindicación oficialista de la República muestra claramente el ocaso del Estado Plurinacional como proyecto, sustituido por un nacionalismo cada vez más conservador.

En resumen, la apuesta del oficialismo es por un Estado nación boliviano indianizado, aunque dicha indianización en los hechos no es más que una incorporación subordinada, folclorizada y discursiva de elementos culturales indígenas. Se trataría de un Estado republicano multicultural que respete las diferencias mientras se traduzcan en un nivel local, siempre dentro de un proceso unificador de una nación boliviana hegemónica. Esta última aparece como el fin supremo y un principio organizador: es el río caudaloso donde afluyen las demás identidades. Esta visión dista mucho de la plurinacionalidad promovida por el movimiento indígena, que significaría la articulación de lo diverso, respetando su integridad, sin necesidad de construir lo nacional boliviano como unidad. En este sentido no se trataría de una síntesis, sino de un sistema de vasos comunicantes, de células íntegras y autónomas comunicadas interculturalmente y horizontalmente, lo que negaría la necesidad de una identidad/entidad hegemónica.

Cientelismo, cooptación y persecución: la arremetida contra la autonomía política

Lejos de un cambio sustancial, la política boliviana en los tiempos del MAS se caracteriza por la perpetuación e incluso fomento de los vicios de las épocas anteriores, entre ellos el clientelismo, que se convierte en la base de construcción de coaliciones y apoyos políticos. El clientelismo es un fenómeno de larga data que deriva de la estructura misma del régimen político boliviano basada en el paternalismo señorial que nos lleva a identificar una cierta postura política de subordinación que asumen los “clientes” frente al Estado y sus funcionarios, al canjear pequeñas cuotas de poder por una pérdida total de autonomía política y moral, lo que Luis Tapia (2014) define, siguiendo a Etienne de la Boétie, como la “servidumbre voluntaria”.

La tendencia de seguir el camino de viejos vicios de la democracia representativa y de abandonar la senda del “otro poder” se hizo plasmable desde los primeros momentos del nuevo régimen cuando el MAS monopolizó la representación indígena-popular en la Asamblea Constituyente o cuando se dio la continuidad al régimen presidencialista y al sistema electoral liberal. Esta tendencia se reforzó con el tiempo con una clara preferencia del oficialismo

por la incorporación subordinada de las fuerzas sociales a través de la cooptación y la criminalización de la protesta.

La bonanza económica que estuvo viviendo Bolivia en la presidencia de Evo Morales, gracias al alza de precios mundiales de *commodities* (actualmente en baja) y un mayor excedente de los hidrocarburos “nacionalizados”, propició las prácticas clientelares y el uso discrecional de recursos por el gobierno, al convertirse éste en distribuidor de bienes y servicios a las poblaciones necesitadas, lo que reforzó el sistema de prebendas necesario para mantenerse en el poder y conservar los elevados apoyos electorales. Como apunta Luis Tapia, el gobierno apostó por “financiar una extensa red clientelar y prebendal con la que articula su base electoral” (Tapia, 2014: 32).

Este clientelismo tendría dos facetas: una individual de cooptar a los líderes sociales o intelectuales disque “orgánicos” a cambio de beneficios personales como la “pega” (puesto de trabajo), reconocimientos simbólicos y materiales (convertirse en el intelectual más citado y publicado), cuotas de poder y acceso a las nuevas oportunidades que se abren con el mayor peso estatal en la economía (empresas estatales, contratos, proyectos, etc.); la otra colectiva corporativista, en referencia a la compra de organizaciones sociales como los sindicatos, antes autónomos, críticos y beligerantes, que hoy se han convertido en fuerzas disciplinadoras del electorado a cambio de beneficios sectoriales (tierras y despenalización de la hoja de coca para los coccaleros, doble aguinaldo, influencia en el diseño legislativo, etc.). Igual encontramos la cooptación de las poblaciones humanas no organizadas, así llamadas masas votantes, a cambio de obras, la inversión estatal selectiva, políticas sociales focalizadas (bonos y becas) y el reparto de bienes. A eso hay que añadir que el clientelismo no se limita sólo a las clases populares, aunque es el que más nos fijamos por el interés que tenemos en los pueblos y organizaciones indígenas; en realidad sus diferentes formas se aplican también a las clases medias para ganar el apoyo de los profesionales y de la pequeña burguesía, igual que a la oligarquía pacificada gracias al apoyo gubernamental a sus intereses a nivel legislativo (legalización del latifundio existente o de los transgénicos), a nivel de inversión regional o por la entrega de concesiones y contratos millonarios, etc.

Este sistema de prebendas y regalos mostró su cara corrupta cuando salieron a la luz las irregularidades en el Fondo de Desarrollo Indígena Originario Campesino (FONDIOC) en inicios del año 2015. El Fondo, pensado originalmente para incentivar la inversión

productiva en las comunidades indígenas y cuyos fondos provenían de 5% del Impuesto Directo a Hidrocarburos (IDH), resultó servir a los funcionarios del MAS, indígenas o no, igual que a las Fuerzas Armadas y al gobierno en persona para financiar actos de corrupción individual y colectiva a favor del oficialismo, sin mencionar las situaciones del robo directo. Así, fueron malversadas sumas millonarias sin que ningún proyecto productivo se llevara a cabo (Saavedra, 2015).

El caso del FONDIOC merece nuestra atención, puesto que se ha convertido en el símbolo del clientelismo masista, al desnudar los mecanismos diseñados conscientemente desde el ejecutivo para asegurar la perpetuación política del partido, que sirvieron no sólo para cooptar y corromper a varios líderes indígenas y campesinos, sino también para castigar a organizaciones opositoras del gobierno que eran marginadas o excluidas del reparto de fondos, como la Asamblea de Pueblo Guaraní. Según las palabras de Carlos Mamani, profesor de historia y activista indígena de La Paz, citadas por Saavedra: “el Fondo estaba diseñado para favorecer la corrupción, tanto que podemos decir que éste era su verdadero fin” (Saavedra, 2016: 6). Otro de los dirigentes que fueron parte del Directorio del FONDIOC, Joel Guarachi, identifica lo sucedido, más que una anomalía del sistema, como una estrategia gubernamental anti-indígena premeditada:

Con la moral en alto y la conciencia tranquila, queremos denunciar que esto es sólo una estrategia para matar al campesino indígena originario y para matar los 500 años de resistencia y reserva moral. [...] Absolutamente, sin temor a equivocarme, el Presidente, el Vicepresidente, los ministros, han entregado en las comunidades los proyectos del Fondo Indígena, como si fuera gestión de ellos, han hecho campaña política con eso (Erbol, 2015).

Frente a esta creciente oleada de descontento indígena popular que inició simbólicamente todavía en el año 2010 con el rechazo de las masas alteñas al “gasolinazo”, y tomó fuerza con la marcha de TIPNIS en 2011, el gobierno no sólo incrementa las medidas clientelistas (la zanahoria), sino que aplica la represión y la criminalización de la disidencia (el palo), estas últimas visibles por ejemplo en la violenta represión de los indígenas marchantes por el TIPNIS en Chaparina (2011) o de los guaraníes defensores del territorio en Takovo Mora (2015). Además de la fuerza bruta contra los inconformes con las políticas de centralización antidemocrática y de la

primarización económica, el gobierno de Evo Morales emplea estrategias más sutiles como la deslegitimación discursiva, la infiltración y la división de las organizaciones indígenas autónomas. Sería el caso de la arremetida contra el CONAMAQ y la CIDOB, organizaciones que apoyaron la Marcha por el TIPNIS en 2011 y se salieron del Pacto de Unidad en protesta contra las políticas anti-indígenas del gobierno, que fueron primeramente penetradas por los miembros afines al MAS que decidieron de manera arbitraria elegir sus propias autoridades alineadas al oficialismo y, ante su desconocimiento por los consejos internos, las organizaciones fueron intervenidas por las fuerzas del orden y sus sedes tomadas por los seguidores del gobierno para asegurar desde el Estado la “legitimidad” de los nuevos líderes pro-masistas (Jornada net, 2012; Erbol, 2013). La división de las organizaciones en las “orgánicas” y las “masistas”, y la descalificación y la persecución penal de los líderes insumisos, se convirtieron en prácticas rutinarias de parte del gobierno “plurinacional”. Los esfuerzos gubernamentales por reforzar el monopolio del MAS, al aniquilar la autonomía y la unidad de los movimientos sociales, no difieren mucho de las prácticas del MNR de los años posteriores a la Revolución Nacional:

...el fantasma del proceso de 1952 que ronda peligrosamente el actual proceso político. Si en el pasado el gobierno de MNR convocó a sectores aliados (campesinos de los valles de Cochabamba) para enfrentarse con los sectores disidentes (proletariado minero), el gobierno de Evo Morales convocó cocaleros (aliados) para contraponer los indígenas del oriente (disidentes)” (Imamamoto, 2013: 238).

De esta manera, el clientelismo oficialista está reforzado por las medidas de persuasión menos amistosas que, además de romper las resistencias, tienen el objetivo de demostrar que la postura masista es la única posible y deseable. Los insumisos se arriesgan a perder no sólo las prebendas y beneficios que trae consigo el nuevo poder, sino incluso sus vidas y libertades. Se convierten en enemigos internos, traidores a la patria y agentes del imperio, conforme un discurso reciclado de los tiempos dictatoriales de Banzer (1971-1978). De ahí, frente a la insuficiencia del clientelismo clásico de “obras por votos”, el gobierno llega a emplear su versión mucho menos pacífica en tono de amenaza: “votos o garrotes”. La democracia boliviana tradicionalmente restringida que se abrió con el desborde de las fuerzas indígenas-populares, hoy en día parece cerrarse de manera inquietante, y el ideal de “mandar obedeciendo”

soñado por las bases fue, hace tiempo ya, sustituido por el “yo mando y tu obedeces” presidencialista. Existe, sin embargo, la esperanza de que el alcance del clientelismo político en Bolivia sea limitado por la tradición insumisa de las masas populares: el futuro no tan lejano mostrará si el *ama llunk'u* (no seas sumiso) subversivo logrará imponerse sobre las tendencias autoritarias y la longeva cultura clientelista de la sociedad boliviana.

Neoextractivismo y neodesarrollismo en contra de la autonomía económica

“No nos pueden decir que estamos destruyendo la naturaleza. Nos quieren obligar a nosotros a que no construyamos represas y nos dicen que no podemos hacer carreteras porque hay un arbolito ahí. Con esa carretera o represa vamos a tener más árboles, a veces hay que deshacernos de uno para hacer florecer otros 1.000 [...] En Bolivia tenemos 59.000 millones de árboles, no faltan...”

Álvaro García Linera (Página Siete, 2016b)

Con el presidente Evo Morales, entusiasta declarado de la cosmovisión indígena y Héroe Mundial de la Madre Tierra¹⁴, el respeto aparente a la Pachamama expresado en el paradigma del Buen Vivir se filtró a las nuevas leyes estatales, como por ejemplo la Ley de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien del 15 de octubre de 2012, permeando discursos presidenciales y hasta la política exterior, gracias al esfuerzo del canciller David Choquehuanca. Podríamos citar varios fragmentos de las intervenciones en los foros nacionales y, sobre todo, internacionales, cuyo mensaje se resumiría en los famosos “diez mandamientos de Evo”: 1. Acabar con el capitalismo; 2. Renunciar a la guerra; 3. Acabar con el imperialismo y colonialismo; 4. El agua como un derecho para todas las formas de existencia; 5. Energías limpias; 6. Respeto a la Pachamama; 7. Servicios básicos como derecho humano; 8. Consumo responsable y apoyo a la producción local; 9. Respeto a la diversidad económica y cultural; 10. Construir el socialismo comunitario en armonía con la Madre Tierra - Vivir Bien¹⁵ (Comité para la Anulación de la Deuda del Tercer Mundo, 2008). De esta manera, la “muerte del capitalismo” sustituido por el “socialismo comunitario”, junto con el cese del saqueo de los recursos naturales y la defensa de los territorios y culturas indígenas, se han convertido en el núcleo central

14 Título concedido por el presidente de la Asamblea de la ONU, Miguel D'Escoto, en agosto de 2009.

15 Los diez mandamientos fueron presentados por el presidente Evo Morales en la inauguración del VII Foro Indígena de la ONU en abril de 2008.

de los discursos del presidente en los foros internacionales, como muestra la siguiente cita: "...la Pachamama o la muerte, tenemos dos caminos: muera el capitalismo o muera la Madre Tierra, viva el capitalismo o viva la Madre Tierra..." (Morales, s/f: 3).

Sin embargo, si revisamos otras declaraciones del presidente, igual que las ideas difundidas por sus ministros, veremos que el discurso oficial presenta varias contradicciones. Así, el mandatario Morales en la toma de posesión en 2006, al mismo tiempo que declaraba el respeto a la Pachamama, avisó que "el nuevo régimen económico de nuestra Bolivia deben ser fundamentalmente los recursos naturales" nacionalizados e industrializados (Pineda, 2007: 143). La nacionalización e industrialización son también *ideé fixe* del vicepresidente García Linera. En su análisis *Del liberalismo al Modelo Nacional Productivo. Los ciclos de la economía boliviana* (2008) indica que, después de las épocas de políticas económicas defectuosas (liberalismo, estatismo nacionalista y neoliberalismo), en 2006 llegamos por fin al Modelo Nacional Productivo, según su parecer, el único acertado. Así, las nuevas políticas económicas se basan en el protagonismo del Estado: "...la presencia de un Estado fuerte y vigoroso que asume el protagonismo en la economía, que no es cola de nadie sino cabeza y director de la economía" (García Linera, 2008: 16); que, junto con sus socios del sector privado, puja por el desarrollo y la modernización del país.

Podemos preguntarnos qué tiene que ver este proyecto de construir, según las palabras de Linera: "una Bolivia industrial, vigorosa, que industrialice materias primas, gas, petróleo, minerales, madera, que mejore y potencie su agricultura" (García Linera, 2008: 21) con las declaraciones del presidente Morales sobre el Buen Vivir y la superación del capitalismo depredador. ¿Será este Buen Vivir tan sólo un bienestar social costado por el extractivismo?

La visión del vicepresidente coincide las metas de programa económico del gobierno, la Agenda Patriótica 2025, una apuesta del nacionalismo desarrollista financiada con la renta hidrocarburífera y créditos chinos, por la integración territorial del país y la subsunción real de sus espacios y habitantes al capital, en cumplimiento con el papel diseñado para Bolivia por el sistema-mundo actual, como abastecedora de materias primas, territorio de paso de la mercancía (Plan IIRSA) y productora de energía para las industrias vecinas. Como podemos leer en los folletos del Ministerio de Comunicación (2015: 33), la Agenda es una apuesta por "Bolivia conectada por aire, agua, cielo y tierra"¹⁶, que "con carreteras hace

16 En el folleto se presume de los proyectos de construcción de puentes grandes como el Mamoré entre Trinidad y San Ignacio de Moxos, de corredores bioceánicos,

historia”, se proyecta como el “corazón energético de Sudamérica” y “centro de exportación de alimentos”.

La ardua tarea de modernizar y desarrollar el país que se impuso el nuevo Estado, “líder de la economía”, se lleva en realidad por inversiones privadas, en su mayoría extranjeras, y en beneficio del capital transnacional. Estos “socios” del gobierno, a pesar de las “nacionalizaciones” o la supuesta “redirección estatal” de la economía, siguen siendo los actores principales, debido a la dependencia financiera y tecnológica del gobierno boliviano. En cuanto al sector extractivo, observamos una acelerada expansión de áreas de exploración y explotación hidrocarburífera y minera. Los gasoductos y pozos, que a lo largo de las últimas dos décadas iban surcando las tierras bajas de Bolivia, hoy en día se expanden con más vigor aún que en los tiempos neoliberales. Así, por ejemplo, en el territorio ancestral de los guaraníes operan los gigantes como Petrobras (Brasil), Total (Francia) y Repsol (España), aumentando la reserva estatal en dólares y aportando a una fugaz bonanza económica, al mismo tiempo que provocan la degradación ambiental y despojo territorial. Los supuestos beneficios de la explotación del gas contrastan con la situación de la población afectada, como denuncian los integrantes de las comunidades guaraníes: “Vivimos encima del gas, pero seguimos cocinando con leña, nuestras escuelas son un desastre y nuestros territorios siguen siendo ocupados por otros” (Gustafson, 2011: 57).

La invasión a los territorios indígenas, legalmente reconocidos por el Estado Plurinacional bajo la figura de los Territorios Indígena Originario Campesinos (TIOC) en sustitución de las anteriores Tierras Comunitarias de Origen (TCO), por las empresas transnacionales y la nacional YPFB (Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos), se lleva adelante sin consulta previa y en contra de todo tipo de legislación nacional e internacional sobre los derechos indígenas (la CPE boliviana, el Convenio 169 de la OIT, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, etc.), eso sí, avalada por el Decreto Supremo 2366 del 20 de mayo de 2015 que legaliza la exploración y explotación de hidrocarburos en áreas protegidas del país con el argumento de

aprovechamiento de los recursos hidrocarburíferos en todo el territorio nacional, en el marco de su carácter constitucional, estratégico y de interés público para el desarrollo del país; vinculado a la reducción de la extrema pobreza en

como el camino La Paz – Oruro – Cochabamba – Santa Cruz – Puerto Suárez hacia la frontera con Chile, o el proyecto del tren bioceánico en colaboración con Perú.

comunidades que habitan las áreas protegidas y la gestión integral de los sistemas de vida (Art. 1, énfasis propio).

Además de la intensificación de la exploración y explotación del gas, y en cumplimiento de lo anunciado en la Agenda Patriótica 2025, el gobierno del MAS busca desarrollar varios proyectos invasivos para la naturaleza y para los territorios y comunidades indígenas, como la megaminería, las grandes represas El Bala-Chepete (Amazonía) y Rositas (El Chaco), centros de energía nuclear o carreteras internacionales, que responden a intereses del nuevo imperio regional, Brasil. No es difícil de imaginar que este tipo de desarrollo llevado por el ejército de bulldóceres, tiene como la principal víctima no sólo la autonomía económica de los pueblos, sino que amenaza a su misma sobrevivencia.

Las resistencias indígenas al despojo de sus territorios y de bienes comunes se han hecho en los últimos años un constante en las relaciones entre el Estado Plurinacional y los pueblos. Fue el caso emblemático de la VIII Marcha por el TIPNIS en agosto-octubre de 2011 protagonizada por las comunidades indígenas de shimanes, yurakarés y mojeño-trinitarios, él que abrió simbólicamente esta nueva etapa del gobierno del MAS, abiertamente anti-indígena y represiva contra cualquier intento de oposición a su proyecto de desarrollo. La movilización de diferentes organizaciones indígenas, tanto de tierras bajas como de altas (CIDOB, CONAMAQ), apoyadas por algunas ONG y la sociedad civil en general, fue en contra de la carretera internacional¹⁷, exactamente su tramo San Ignacio de Moxos (Beni) - Villa Tunari (Cochabamba), que amenazó cruzar por la reserva nacional y territorio indígena, en violación abierta de todas las leyes y garantías estatales posibles: desde la misma Constitución hasta las normas del Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA), la Ley Forestal, la Ley del Medio Ambiente, el Reglamento de Áreas Protegidas, el Decreto Supremo 22610 que reconoció el territorio indígena, el Código Penal y el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Los indígenas movilizados en defensa de sus derechos como pueblos y en exigencia de una consulta previa, libre e informada, tuvieron que enfrentarse con la violencia y hostigamiento, tanto directos del aparato estatal y de sus aliados populares¹⁸ (represión

17 Financiada con créditos del Banco Nacional de Desarrollo Económico y Social del Brasil (BNDES).

18 Fue una tragedia para las luchas populares ver cómo sectores populares aliados del gobierno (cocaleros, “bartolinas” e “interculturales”) fueron movilizados en contra de sus antiguos compañeros de lucha en acciones de violencia directa que pretendían

en Chaparina), como indirectos a través de las descalificaciones de parte del gobierno que los acusaba de ser “agentes del capitalismo verde” manipulados por “algunos líderes corruptos” y las ONG, agentes del imperio y de la derecha.

El resultado de la lucha por el TIPNIS fue una derrota aparente del gobierno que tuvo que ceder ante las demandas indígenas, al permitir la Ley 180 que declaró la intangibilidad del territorio, además de una pérdida considerable de legitimidad como “gobierno indígena”. Sin embargo, pronto resultó que la famosa frase del presidente Morales “quieran o no quieran, vamos a construir la carretera” no se había pronunciado en vano. El gobierno con la Ley 222 sobre la consulta previa, intentó contrarrestar el alcance de la intangibilidad y llevó una “consulta” amañada, tergiversada, marcada por las prácticas clientelares, por una parte, y represoras, por otra, que le dio un “sí” a la construcción de la carretera. Igual son ya oficiales las declaraciones de la bancada del MAS de promover la modificación de la Ley 180 para construir “una carretera ecológica”, según ellos, ampliamente demandada por los habitantes del TIPNIS (Página Siete, 2017).

A los proyectos de desarrollo anteriormente mencionados se suman las políticas agrarias del gobierno, que no sólo no han logrado mayor cambio a favor de las poblaciones indígenas, sino que se llevan en su detrimento. De hecho, en el último lustro observamos un acercamiento inquietante entre el gobierno y los sectores de la derecha latifundista, sobre todo cruceña. Así, en vez de frenar a la agroindustria y de dividir el latifundio existente a favor de los campesinos y los pueblos originarios en apoyo a la producción comunitaria y sustentable, el gobierno del MAS legitimó el régimen de tierras injusto: la Constitución renegociada con la oposición reconoce el latifundio y garantiza los derechos de propiedad existentes incluso en los territorios indígenas (Art. 394 y Art. 399); les facilita a los empresarios agroindustriales la producción y la exportación a través de estímulos, créditos e inversiones en infraestructura, permite el uso de soya transgénica y está fomentando la extensión de la frontera agrícola sobre los bosques y territorios indígenas¹⁹.

frenar la marcha y asustar a los participantes.

19 El acercamiento entre el gobierno de Evo Morales y la otrora oposición cruceña se nota, entre otros, en la incorporación de los representantes de derecha en las filas del MAS: entre ellos el jefe de la barra de Oriente de la Unión Juvenil Cruceñista, “Chichi” Pérez (a partir del 2009); Gabriel Dabdoub, expresidente de la CAINCO, en 2007 acusado por el gobierno de conspirar con la embajada de Estados Unidos, que se convirtió en el candidato oficialista a la gubernatura de Santa Cruz; José Antonio Aruquipa, ex vocero de Tuto Quiroga, se convirtió en funcionario del Ministerio de

Si revisamos el documento *Mapa de Deforestación de las Tierras Bajas y Yungas de Bolivia 2000-2005-2010* de la Fundación Amigos de la Naturaleza (FAN-Bolivia, 2012), veremos que durante los gobiernos de Evo Morales la deforestación aumentó vertiginosamente e incluso fue más intensa que en los años del neoliberalismo²⁰. De hecho, tras un encuentro importante con los empresarios cruceños, el Viceministro de Tierras, Jorge Barahona, declaró que el objetivo estratégico del gobierno es ampliar hasta 2025 la frontera agrícola en 60%: de 5,6 millones a 9 millones de hectáreas²¹ (Paredes, 2013). Es un hecho también que las empresas agroindustriales extranjeras han comprado o arrendado más de un millón de hectáreas de tierra en Bolivia en los últimos años. El fenómeno de la extranjerización de la tierra es más notorio en el departamento de Santa Cruz, donde más de 70% de la soya cultivada pertenece a propietarios de origen extranjero, en su mayoría brasileños (Urioste, 2011). Si a la concentración y la extranjerización de la tierra añadimos rezagos graves en el saneamiento de terrenos en beneficio de campesinos y pueblos indígenas, muchas veces paralizado por el mismo Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA), no nos sorprenderán las denuncias como la de Justa Cabrera, guaraní, presidenta de la Confederación de Mujeres Indígenas de Bolivia y una de las líderes de la defensa del TPINIS:

Cuando éramos niños, nos sentaban y nos contaban las buenas y las malas historias. Nos hablaban de cómo encadenaban a los esclavos y de los capataces, a los que yo llegué a conocer. [...] A Evo lo comparo con el capataz de las transnacionales, se convirtió en su operador, se perdió el hombre (La Clase Info, 2011).

Reflexiones finales

La autonomía social de los pueblos originarios, mantenida a lo largo de los siglos, que les permitió resistir las embestidas coloniales y republicanas en contra de sus tierras, territorios y modos de vida, y preservar su alteridad radical frente al proyecto del Estado

Gobierno, y Roberto Ruiz pasó del partido opositor Podemos a Secretario General de la Gobernación de Tarija (EJU, 2014).

20 Si se trata de la pérdida total del bosque, en el periodo neoliberal de 2000 a 2005 se deforestaron 908 mil hectáreas, mientras que durante el primer mandato de Evo Morales de 2005 a 2010 éstas llegaron a ser 912 mil ha. La tasa anual de deforestación en los años 2000-2005 fue de 0.56% y en los años de 2005 a 2010 de 0.78% (FAN-Bolivia, 2012).

21 Véase Ley 337 de Apoyo a la Producción de Alimentos y Restitución de Bosques, promulgada el 11 de enero de 2013.

nación capitalista, hoy en día se encuentra en grave peligro, amenazada por el Estado Plurinacional que, se suponía, la iba a respetar. De esta manera, la lucha indígena por una refundación estatal capaz de garantizar su autodeterminación, control de territorios y recursos, formas más horizontales de la política y economías de lo común contrarias a la acumulación del capital, desembocó, paradójicamente, en un proyecto de hegemonía nacionalista, etnofágico, de monopolio político y de capitalismo dependiente desarrollista y extractivista, que no sólo no puede garantizar los derechos indígenas, sino que les resulta totalmente contrario. Como denuncia el informe de la Defensoría del Pueblo:

Los pueblos indígenas están siendo objeto de un sistemático mecanismo de descrédito y estigmatización, cooptación de sus organizaciones naturales e implementación de estrategias prebendales que no aportan a su desarrollo bajo sus propias visiones, y les niegan el derecho a implementar sus propias economías en el marco de una economía plural, sancionada por nuestra Constitución (Defensoría del Pueblo, 2016: 4).

El Estado Plurinacional en manos del gobierno del MAS constituye un muro de contención y un aparato de desarticulación de las resistencias de “los de abajo”, impensable todavía en la época neoliberal, y como tal es una herramienta perfecta de dominación capitalista en servicio de las oligarquías nacionales y mundiales. En nombre de lo ancestral se pretende minimizar la presencia societal de lo indígena, al promover la figura del indio permitido “moderno” y perfectamente asimilable por el régimen. La estrategia gubernamental diseñada para atacar y destruir la autonomía *de facto* en todas sus dimensiones, además de una colonización cultural, política y económica a través de la seducción o represión, supone aislar y reducir las experiencias insumisas en lo local, en unos territorios amputados (municipio), sin soberanía, subordinados a la “buena fe” del Estado y de su burocracia.

Este es el caso de las autonomías territoriales que, de ser una reivindicación histórica de los pueblos con un potencial rebelde, pasó a ser reappropriada y digerida por el régimen, para tomar forma de la Autonomía Indígena Originario Campesina (AIOC) reconocida por la CPE y acotada por la Ley Marco de Autonomías y Descentralización de 2010. No es nuestro objetivo en este momento analizar toda la complejidad del problema, dejamos esta tarea a nuestros compañeros y compañeras en este libro y nos limitamos tan sólo

a esbozar algunos puntos de partida para el debate. Así, según las opiniones de los líderes indígenas, recogidas por el informe de la Defensoría del Pueblo, éstos consideran la ley autonómica como: “una ley anti indígena porque no reconoce el territorio indígena”, junto con las demás ordenanzas que limitan, todavía más, el carácter de una autonomía indígena oficializada:

la Ley del Régimen Electoral, se desentiende de la condición plurinacional, comunitaria, autonómica e intercultural; la Ley de Deslinde Jurisdiccional, es una ley colonial que subordina plenamente la jurisdicción indígena originaria campesina a la jurisdicción ordinaria; la Ley de Derechos de la Madre Tierra y la Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien, son un atentado contra los derechos de los seres de la Madre Tierra, al subsumir a ésta al desarrollo integral matizando el desarrollo capitalista en su forma extractivista (Defensoría del Pueblo, 2016: 143).

En este contexto, es crucial volvernos hacia las resistencias y ver cómo desde allá se intentan “secuestrar” de vuelta los significados y alcances de la autonomía, incluida la territorial, muchas veces jugando en la cancha de lo legal, al aprovechar la AIOC como una estrategia política “por ahora” para ejercer su derecho a la autodeterminación con un horizonte mucho más radical del que permite el actual Estado y sus leyes: “Si no funciona el Estado Plurinacional, seremos la lanza de la independencia de los pueblos de la autonomía total”, como dijo Samuel Flores Cruz de la nación Qhara Qhara de Quila Quila Marka en Chiquisaca (Flores Cruz, 2016). Esta “autonomía total”, como la define Flores Cruz:

es autogobierno, es autodeterminación, es autoidentificación, es autogestión y un paso más será la independencia. [...] La importancia de reconstruir las naciones es recuperar territorio de nuestro sistema de gobierno, es decir, que como China u otra nación o Estado fuimos como Tawantinsuyu, en Bolivia fue el Qullasuyu, era una nación poderosa de los incas, fuimos guerreros los qhara qharas y por eso llevamos en la sangre recuperar nuestros espacios territoriales y autogobernarnos solos, sin partidos políticos.

¿Es posible la autodeterminación social y el control territorial de los pueblos en el Estado moderno, por más plurinacional que éste se denomine? ¿Podemos olvidarnos del capital y del sistema-mundo cuando planteamos refundaciones políticas? A lo mejor, en

vez de soñar con otro tipo de Estado, “esta vez sí realmente plural”, convendría llevar nuestra reflexión y acción, lo que muchos de hecho ya están haciendo, más allá del Estado. Son preguntas que los mismos sujetos rebeldes, indígenas o no, tendrán que contestarse pronto.

Bibliografía

Bridikhina, Eugenia (coord.) 2009 *Fiesta cívica. Construcción de lo cívico y políticas festivas* (La Paz: IEB).

Comité para la Anulación de la Deuda del Tercer Mundo 2008 *Los 10 mandamientos de Evo Morales para salvar el planeta* en <http://cadtm.org/los-10-mandamientos-de-evo-morales>>, 28 de abril de 2008.

Contrainjerencia 2013 “Evo Morales declara a las FFAA de Bolivia socialistas y antiimperialistas” en <<http://www.contrainjerencia.com/index.php/?p=72482>>, 8 de agosto de 2013.

Defensoría del Pueblo 2016 *Sin los pueblos indígenas no hay Estado Plurinacional. Situación de los derechos de los pueblos indígenas en el Estado Plurinacional de Bolivia* (La Paz: Defensoría del Pueblo).

EJU 2014 “¿Cómo el MAS pasó de ser un partido de coccaleros a reclutar a la derecha?” en <<http://eju.tv/2014/10/cmo-el-mas-pas-de-ser-un-partido-de-cocaleros-a-reclutar-a-la-derecha/#sthash.lnQEnsUy.dpuf>>, 4 de octubre de 2014.

Erbol 2013 “Originarios afines al MAS toman sede del CONAMAQ” en http://www.erbol.com.bo/noticia/indigenas/10122013/originarios_afines_al_mas_toman_sede_del_conamaq>, 10 de diciembre de 2013.

Erbol 2015 “Exmiembro del Directorio dice que se usó dinero de exFondioc en eventos” en http://www.erbol.com.bo/noticia/indigenas/04122015/exmiembro_del_directorio_dice_que_se_uso_dinero_de_exfondioc_en_eventos, 4 de diciembre de 2015.

FAN-Bolivia 2012 *Mapa de Deforestación de las Tierras Bajas y Yungas de Bolivia 2000-2005-2010* en <www.fan-bo.org/download/108/> 26 de noviembre de 2012.

Flores Cruz, Samuel 2016 Entrevista electrónica con Gaya Makaran, 1 y 3 de diciembre de 2016.

Galindo, Mario (coord.) 2007 *Visiones aymaras sobre las autonomías. Aportes para la construcción del Estado nacional* (La Paz: PIEB).

García Canclini, Néstor 1999 “Los usos sociales del patrimonio cultural” en Aguilar Criado, Encarnación (coord.) *Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio* (Granada: Editorial Comares).

García Canclini, Néstor 2008 “Del liberalismo al Modelo Nacional Productivo. Los ciclos de la economía boliviana” en *Revista de Análisis* (La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia) N° 3.

González Casanova, Pablo 1969 *Sociología de la explotación* (México: Siglo XXI).

Gustafson, Bret 2011 “Bolivian Resource Politics. Gas and Beyond” en *ReVista*, Harvard Review of Latin America, Año XI, N° 1.

Gutiérrez Aguilar, Raquel 2009 *Los ritmos del Pachakuti. Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia (2000-2005)* (México: Sísifo Ediciones, Bajo Tierra Ediciones, ICSH-BUAP).

Gutiérrez Aguilar, Raquel 2015 *Horizonte comunitario-popular. Antagonismo y producción de lo común en América Latina* (Cochabamba: Autodeterminación, SOCEE).

Harvey, David 2004 *El nuevo imperialismo* (Madrid: Akal).

Hobsbawm, Eric y Ranger, Terence 2002 *La invención de la Tradición* (Barcelona: Critica).

Holloway, John 2010 *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy* (México: Bajo Tierra).

Holloway, John 2011 *Agrietar el capitalismo: el hacer contra el trabajo* (Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla).

Hylton, Forrest y Thomson, Sinclair 2003 *Ya es otro tiempo el presente* (La Paz: Muela del Diablo).

Iamamoto, Sue A. S. 2013 *El nacionalismo boliviano en tiempos de plurinacionalidad. Revueltas antineoliberales, Asamblea Constituyente y Democracia Intercultural (2000-2009)* (La Paz: Tribunal Supremo Electoral).

Jornada net 2012 “Intervención de oficinas de la CIDOB por dirigencia paralela” en <<http://www.jornadanet.com/Hemeroteca/n.php?a=79723-1&f=20120728>>, 28 de julio de 2012.

La Clase Info 2011 “Bolivia: dirigente guaraní Justa Cabrera: ‘Evo capataz de las transnacionales’” en <<http://laclassa.info/internacionales/bolivia-dirigente-guarani-justa-cabrera-evo-capataz-de-las-transnacionales>>, 22 de septiembre de 2011.

MAS 2005 *Programa del MAS “Todo depende de nosotros mismos”* en CEMA Centro de Estudios Miguel Enriquez-Archivo Chile <www.archivochile.com>, 5 de mayo de 2009.

Ministerio de Comunicación 2013 *Discurso del Presidente de Estado Plurinacional de Bolivia en la sesión de honor de la Asamblea por el aniversario de la fundación de Bolivia e 6 de agosto de 2013* (La Paz: Ministerio de Comunicación).

Ministerio de Comunicación 2015 *Bolivia hacia la Agenda 2025. Informe Presidencial 2015* (La Paz: Ministerio de Comunicación).

Ministerio de Presidencia 2009 *La marcha por la nueva Constitución Política del Estado. Construyendo y conduciendo un nuevo país. Documento fotográfico y testimonial* (La Paz: Ministerio de la Presidencia, Vice-ministerio de Coordinación con Movimientos Sociales y Sociedad Civil).

Morales, Evo (s/f) “El cambio climático y la Madre Tierra” en *Discursos de Evo Morales* (s/l).

Navarro Trujillo, Mina Lorena 2015 *Luchas por lo común: antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales de México* (México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, Bajo Tierra Ediciones).

OEP 2016 *Resultados del Referendo Constitucional 2016* (La Paz: Órgano Electoral Plurinacional Bolivia) en <<http://www.oep.org.bo/>>, 23 de febrero de 2016.

OEP 2016b “Vice convoca Ponchos Rojos a movilizarse por represa El Bala” en <<http://www.paginasiete.bo/nacional/2016/12/12/vice-convoca-ponchos-rojos-movilizar-se-represa-bala-120118.html>>, 12 de diciembre de 2016.

OEP 2017 “El MAS apoya la modificación de la ley que protege el TIPNIS” en <<http://www.paginasiete.bo/nacional/2017/3/10/apo-ya-modificacion-protege-tipnis-130093.html>>, 10 de marzo de 2017.

Paredes, Jimena 2013 “Hasta 2025, Bolivia ampliará en 60% su frontera agrícola” en *La Razón* en <http://www.la-razon.com/index.php?_url=/economia/Bolivia-ampliara-frontera-agricola_0_1826817400.html>, 5 de mayo de 2013.

Pineda, Francisco 2007 *Evo Morales. El cambio comenzó en Bolivia. Vida, pensamiento y acción de gobierno del primer Presidente indígena* (Madrid: Almuzara).

Prada Alcoreza, Raúl 2013 “Crítica de la razón nacionalista” en *Rebelión* en <<http://www.rebelion.org/noticia.php?id=172395>>, 11 de agosto de 2013.

Saavedra, José Luis 2015 “Corrupción en el Fondo Indígena de Bolivia” en *Pukara* (La Paz) Año 9, N° 105.

Saavedra, José Luis 2016 “Fondo Indígena: corrupción y persecución política en ‘tiempos de cambio’” en *Pukara* (La Paz) Año 10, N° 114.

Tapia, Luis 2002 *La condición Multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo y modernidad* (La Paz: Muela del diablo/Cides-UMSA).

Tapia, Luis 2008 *Política Salvaje* (La Paz: CLACSO, Muela del Diablo, Comunas).

Tapia, Luis 2014 *El leviatán criollo* (La Paz: El Horizonte Interior).

Tórrez, Yuri y Arce, Claudia 2014 *Construcción simbólica del Estado Plurinacional de Bolivia. Imaginarios políticos, discursos, rituales y celebraciones* (Cochabamba: PIEB).

Urioste, Miguel 2011 *Concentración y extranjerización de la tierra en Bolivia* (La Paz: Fundación Tierra, FAO).

Zavaleta Mercado, René 1986 *Lo nacional popular en Bolivia* (México: Siglo XXI).

“Pedir permiso”. Autonomías indígenas y Estado boliviano

*Patricia Fátima Costas Monje**

Resumen

La Constitución Política del Estado Plurinacional (CPEP) ha proporcionado los cimientos para la transformación del Estado boliviano. Su aporte radica también en haber incluido en el texto constitucional las demandas históricas de los pueblos indígenas, entre ellas, el derecho a la libre determinación y su gobierno propio. En ese sentido, no se puede pensar en autonomías indígenas sin una necesaria y profunda transformación del Estado. Posterior a la promulgación de la CPEP, la estructura normativa y procedimental a cargo de instancias gubernamentales debían darle continuidad al proceso transformador que comenzó con la nueva Constitución; sin embargo, en su lugar, el proceso de conversión a las autonomías indígenas se ha ido desvirtuando. Si bien al inicio significó una oportunidad para materializar su anhelo de tener un gobierno propio, en los hechos se ha convertido en un proceso burocrático, confuso y lleno de trabas. La vieja política, disfrazada de nueva, se resiste a la transformación del Estado, de fuerte estructura colonial; en contraste, los pueblos indígenas deben “pedir permiso” para ser parte del Estado, tal como está, así como lo demuestran los trámites burocráticos para acceder a la autonomía indígena. La

* Patricia Costas Monje es socióloga, actualmente está cursando la Maestría en Género, política y sociedad con el PRIGEPP, afiliada a FLACSO Argentina. Las temáticas que ha abordado a lo largo de su carrera se enmarcan en la sociología de los movimientos sociales, análisis de la conflictividad, desarrollo rural, autonomías indígenas y género. Forma parte del Grupo de Trabajo: “Pueblos indígenas y procesos autonómicos” de CLACSO. E-mail: patycostasmonje@gmail.com

consolidación de las autonomías indígenas requiere de la voluntad soberana de los pueblos, como reza la Constitución, pero también de la voluntad política para que los funcionarios gubernamentales asuman la transformación del Estado desde adentro.

Palabras claves: Autonomías; pueblos indígenas; Estado; plurinacionalidad.

Abstract

The Political Constitution of the Plurinational State has provided the foundations for the transformation of the Bolivian State. Its importance also lies in having included in the constitutional text historical claims of indigenous peoples, including the right to self-determination and to their own government. In that sense, one cannot think of indigenous autonomy without a necessary and profound transformation of the State. Following the Constitution's promulgation, the normative and procedural structure of governmental agencies, should have given continuity to the process of transformation that began with the new Constitution. However, instead, the process of conversion to indigenous autonomies has been distorted. If it meant an opportunity to materialize indigenous people's desire to have governments of their own, in practice it has become a bureaucratic process, confusing and full of obstacles. The old politics, disguised as new, and still managed by the Bolivian state and colonial in structure, is not seeking the transformation of the State, but rather, it demands to "ask permission" to be part of the state, as it currently is. This is revealed by the bureaucratic procedures required for indigenous peoples to access indigenous autonomy. The consolidation of indigenous autonomy requires the sovereign will of the people, as the constitution says, but also political will, so that government actors can transform the state from within.

Keywords: Autonomy; indigenous peoples; State; plurinationality.

Introducción

No podemos pensar en la consolidación de las autonomías indígenas sin una necesaria y urgente transformación del Estado. La Constitución Política del Estado (CPE) (sancionada el 7 de febrero de 2009), establece la plurinacionalidad como nuevo horizonte societal. En otras palabras, reconoce, bajo un mismo Estado, la existencia de varias naciones y pueblos indígenas, con sus estructuras organizativas y territorio propios. Pero la nueva Constitución no sólo reconoce su existencia, sino también

el derecho al autogobierno, a constituirse en gobierno indígena. Entonces, la importancia de la CPE es que establece los elementos fundamentales para la construcción de autonomías indígenas y su incorporación a la estructura y organización territorial del Estado.

Posteriormente a la aprobación de la CPE, la construcción de autonomía indígena ha sufrido muchos reveses en el proceso de su implementación: trabas relacionadas con vacíos normativos y procedimentales, falta de apoyo logístico y económico, falta de capacidades técnicas por parte de funcionarios estatales, entre otros. Esto se ha visto reflejado en el retraso del proceso, ya que recién después de siete años de promulgada la CPE se conformaron gobiernos indígenas autónomos, como es el caso de Charagua (Santa Cruz), Raqaypampa (Cochabamba) y Uru Chipaya (Oruro). En el presente documento me interesa analizar las trabas y carencias que ha sufrido este proceso. A partir de este recorrido, quiero reflexionar si se están dando cambios en la estructura del Estado orientados hacia la consolidación plena de las autonomías indígenas, o si todavía está pendiente la conformación de un verdadero Estado plurinacional con autonomías, tal cual reza la Constitución. Para ello, revisaré los postulados de la CPE y de otros documentos normativos, y haré un recuento de los pasos que se han dado para la construcción de este nuevo tipo de gobierno indígena.

Es importante reivindicar el papel que jugaron las y los actores que decidieron encaminarse a la construcción de un gobierno propio. Pese a las trabas, continúan reivindicando firmemente su derecho a la autodeterminación.

La importancia de la nueva Constitución Política del Estado Plurinacional

La promulgación de la nueva Constitución Política (2009) simboliza un cambio de época. Su importancia radica en ser punto convergente que sintetiza años de demandas históricas. La construcción de autonomías indígenas, por ejemplo, lejos de ser una concesión del Estado o de un gobierno de turno, se ampara en la demanda histórica por parte de los pueblos y naciones indígenas por ejercer su autogobierno. La Asamblea Constituyente fue el escenario para la construcción de consensos, y en ella fue decisivo el papel de las organizaciones sociales y de los representantes de los pueblos indígenas para la constitucionalización de los derechos indígenas, incluido el de la libredeterminación y el autogobierno (Exeni, 2015: 99). Por otro lado, la Constitución es un punto de partida para la construcción del nuevo Estado Plurinacional porque inaugura

“un proceso de transición histórica de largo plazo” (Santos, 2012: 13), por su carácter transformador de las estructuras más profundas que daban sustento al Estado republicano. Entonces, con la Constitución se cierra un ciclo importante de época para la concretización de las demandas de los pueblos indígenas y, al mismo tiempo, es el inicio de importantes transformaciones.

Respecto a sus contenidos referidos a la institucionalidad indígena, su segundo artículo dice: “Se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía” (CPE, 2009). Para Tapia (citado en Exeni, 2015a: 148) es el artículo más radical porque marca la esencia de lo plurinacional al reconocer su existencia precolonial y su derecho al autogobierno según sus normas, instituciones, saberes, autoridades y procedimientos propios. Este reconocimiento pasa también por la incorporación de estas normas, instituciones y saberes propios a la estructura del Estado plurinacional, es decir que la institucionalidad indígena es incorporada a la nueva estructura estatal. Para ello, la Constitución establece las transformaciones necesarias que se requieren para incorporar a las autonomías indígenas dentro de la estructura estatal plurinacional.

La nueva estructura autonómica del Estado

La CPE reconoce 4 niveles de gobiernos autónomos: departamental, municipal, regional e indígena originario campesina¹, descritos entre sus artículos 277 y 286. Éstos se encuentran articulados y en coordinación con el nivel central. El texto constitucional desarrolla las facultades de estos gobiernos autónomos, definiendo a la autonomía como:

la elección directa de sus autoridades por las ciudadanas y ciudadanos, la administración de sus recursos económicos, y el ejercicio de las facultades legislativas, reglamentaria, fiscalizadora y ejecutiva, por sus órganos del gobierno autónomo en el ámbito de su jurisdicción y competencias y atribuciones (CPE, art. 272).

En el caso de las autonomías indígenas implica, además, el ejercicio del derecho de las naciones y pueblos indígenas a su gobierno propio (Exeni, 2015: 100). Esto se ve reflejado en el artículo 289 de la CPE: “La autonomía indígena originario campesina con-

1 La denominación “indígena originario campesina”, afirma Exeni, “es resultado de una suerte de transacción en la Asamblea Constituyente con el propósito de incluir, en igual jerarquía, a los pueblos indígenas de tierras bajas, las naciones y pueblos originarios de tierras altas y las comunidades campesinas” (2015a: 145). A lo largo del documento, me voy a referir a autonomías indígenas o autonomías indígena originaria campesinas, indistintamente.

siste en el autogobierno como ejercicio de la libre determinación de las naciones y los pueblos indígena originario campesinos". Luego acota (Art. 290, inc. II): "El autogobierno de las autonomías indígenas originario campesinas se ejercerá de acuerdo a sus normas, instituciones, autoridades y procedimientos, conforme a sus atribuciones y competencias, en armonía con la Constitución y la ley". Esto marcará un tratamiento diferenciado respecto a los otros tipos de autonomías, como veremos luego.

La construcción de los gobiernos autónomos

Respecto a la conformación de los gobiernos autónomos, la conversión de prefecturas a autonomías departamentales y de alcaldías a autonomías municipales es inmediata. La redacción y posterior aprobación de sus estatutos será gradual, a distintos ritmos, no se les da un plazo determinado ni tampoco es una condición previa para que entre en vigencia la autonomía. Así lo menciona el artículo 11 de la Constitución: "los municipios que no elaboren y aprueben sus cartas orgánicas ejercerán los derechos de autonomía consagrados en la CPE y la presente ley". Por su parte, la Ley Marco de Autonomías y Descentralización (LMAD) ratifica este hecho en su art. 61, inc. I para las autonomías departamentales y en el mismo artículo, inc. III para las autonomías municipales. Entonces, la conversión a autonomía no representa un quiebre a su gestión, sino que se realiza la transición mientras la administración pública continúa su trabajo.

Respecto a los actores involucrados en el proceso autonómico, como establece la ley, tanto la Asamblea departamental como el Concejo municipal son las instancias encargadas de la elaboración del Estatuto autonómico (para las autonomías departamentales) y las cartas orgánicas (para las autonomías municipales). Por tanto, la Asamblea Deliberativa, instancia encargada de elaborar ya sea el estatuto autonómico como la carta orgánica, estará compuesta por funcionarios y funcionarias de las instancias arriba mencionadas. Por tanto, la continuidad de los actores también garantizará la transitabilidad de un tipo de gobierno a otro.

El caso de las autonomías indígenas

El caso de las autonomías indígenas es diferente. No existe una estructura institucional previa, como es el caso de las autonomías departamentales o municipales. Sin embargo, hay dos vías para construir la autonomía indígena: la vía municipal y la vía territorial (LMAD, Art. 44). Esto es, sobre la base de la jurisdicción del

municipio o del territorio indígena puede crearse una autonomía indígena. El proceso comienza por una decisión de la población. La Constitución se refiere a que la conformación de la autonomía indígena se basa, por un lado, sobre los territorios ancestrales y, por otro lado, en la voluntad de su población (CPE, art. 290, inc. I). Esta decisión será expresada o reflejada mediante consulta: “la autonomía indígena basada en territorios indígenas [...] se constituirá por la voluntad expresada de su población en consulta” (CPE, art. 293, inc. I). En el caso de la vía municipal, la decisión de convertir un municipio en autonomía indígena “se adoptará mediante referendo” (CPE, art. 294, inc. II). En cuanto a la elaboración de los estatutos y los actores involucrados en el proceso autonómico también el desarrollo fue distinto. A continuación, detallaremos ambos aspectos.

¿Cómo comenzaron a andar las autonomías indígenas?

Pese a lo establecido por la Constitución, el proceso se inició de manera desorganizada. Si bien la CPE dio los lineamientos básicos para la construcción de las autonomías indígenas, tanto los requisitos como el procedimiento los derivó a otras leyes, como lo menciona en sus artículos: 290, inc. I; 291, inc. I; 292; 293, inc. II, III, IV; 294 y 295 (Foronda, 2017: 26). La Ley Marco de Autonomías y Descentralización sería la norma que proporcione las reglas del juego para la implementación de la estructura autonómica del país. Sin embargo, mediante Decreto Supremo N° 0231² se llamó a referéndum de acceso a las autonomías vía municipio, para diciembre de 2009; es decir, el mismo año de la puesta en vigencia de la Constitución y antes de la promulgación de la Ley Marco de Autonomías y Descentralización (N° 031), el 19 de julio de 2010. O sea, se llamó a conformar gobiernos autónomos indígenas cuando aún no se conocían los procedimientos para avanzar en el proceso. Entonces surge la pregunta: ¿por qué adelantar el referéndum sin tener claras las reglas del juego? Sin duda, la manera confusa en que comenzó este proceso influirá en posteriores trabas.

En este referéndum participaron 12 municipios, a los que se les consultó si decidían o no iniciar el proceso de conversión a autonomía indígena. Solo uno, Curahuara de Carangas, decidió rechazar la conversión. El resto: Jesús de Machaca, Totora Marka, Salinas de Garci Mendoza y Pampa Aullagas, Charazani, Mojocoya, Tarabuco, Chayanta, Charagua, Huacaya y Chipaya, comenzarían

2 El DS 0231, del 2 de agosto de 2009, establece los requisitos y procedimientos para la convocatoria y realización de referendo municipal de consulta para adoptar la condición de Autonomía Indígena Originario Campesina, a realizarse el 6 de diciembre de 2009 (Gaceta Oficial de Bolivia).

el proceso sin las reglas claras todavía. Posteriormente, Raqaypampa, un territorio indígena, se adhirió a la conversión. A continuación, pasamos a analizar algunas contradicciones en esta fase.

Contradicciones iniciales en la construcción de los gobiernos autónomos indígenas

Respecto al *cuándo*, la CPE se refiere a que se accederá a la autonomía indígena una vez manifestada la voluntad del pueblo: "se constituirá por voluntad expresada de su población en consulta" (CPE, art. 293, inc. I) y sometida a consulta: "la decisión de convertir un municipio en autonomía indígena [...] se adoptará mediante referendo" (CPE, art. 293, inc. II). Estos términos sugieren que el gobierno indígena comienza con la voluntad de la gente, ya sea expresada en consulta según sus normas y procedimientos propios o mediante referéndum. En la misma línea, el art. 50, inc. II de la ley MAD dice: "la conversión de municipio en autonomía indígena originario campesina se activa por iniciativa popular para referendo, impulsada por las autoridades indígena originario campesinas respectivas". Cabe señalar que los diversos y variados términos con los que se refieren al inicio del proceso (convertir, acceder, constituir en autonomía) han generado espacio a múltiples interpretaciones en las posteriores leyes y normas.

En cuanto a la *elaboración del Estatuto*, la Constitución en su artículo 292 dice: "cada autonomía indígena originario campesina elaborará su Estatuto, de acuerdo a sus normas y procedimientos propios, según la Constitución y la ley". La CPE no habla de su condicionalidad. Posteriormente, en su art. 61, inc. II, la LMAD establece que, tanto para las autonomías regionales e indígenas: "el estatuto autonómico es condición previa para el ejercicio de la autonomía". Esto marca una diferencia con los otros procesos. Mientras que para las otras formas de gobierno autónomas se les permite un proceso gradual de transición, para las autonomías indígenas el estatuto se convierte en la condición para avanzar en el proceso. Entonces, la primera traba es puesta en la LMAD porque la Constitución se refiere a que el Estatuto "entrará en vigencia como norma institucional básica de la entidad territorial" (Art.275), pero no la coloca como condición previa. ¿Por qué no hubo el mismo tratamiento que se le dio a las autonomías departamentales y municipales en las que el estatuto podía ser elaborado gradualmente, mientras los gobiernos autónomos comenzaban su gestión? ¿Por qué no fue suficiente el referéndum de 2009, donde fue expresada la voluntad del pueblo para conformar su gobierno?

Pasemos ahora a la conformación del *órgano deliberativo*, que es la primera etapa en la elaboración de los estatutos. En los otros procesos (departamentales, municipal) los encargados para redactar el estatuto autonómico (en el caso de las autonomías departamentales) y las cartas orgánicas (en el caso de las autonomías municipales) podían ser funcionarios públicos, que ocupaban sus horarios de trabajo, recibían un sueldo y apoyo logístico (un espacio, material de escritorio, asesoramiento, etc.). En el caso de las autonomías indígenas debían conformar su órgano deliberativo (una mini asamblea constituyente) que represente a la diversidad de actores sociales del municipio. Estos representantes deliberantes trabajarían *ad honorem*, sin salario, que no fue el caso de la Asamblea Constituyente. Estos representantes del órgano deliberativo, en muchos casos miembros de algún sindicato, organización comunal o institucional, debían cumplir con sus obligaciones en la Asamblea deliberativa sin recibir salario. Como Asamblea deliberativa tampoco contaban con un espacio para sesionar. Por tanto, debían distribuir su tiempo entre sus actividades económicas y la asamblea, aparte de las responsabilidades en el hogar, especialmente, en el caso de las representantes mujeres.

Entonces, tanto el cuándo, como la elaboración de los estatutos y la conformación del órgano deliberativo fueron los primeros cimientos sobre los que comenzó a construirse la autonomía indígena. Las indefiniciones y los obstáculos comenzaron a hacerse sentir en estos primeros pasos. Sin duda, dejar a las asambleas deliberativas sin una estructura institucional de soporte afectaría los próximos pasos, como veremos posteriormente.

Vacios en la transición y la conversión

En el caso de las autonomías indígenas, la CPE no se refiere a *la transición* de un tipo de estructura gubernamental a otro. La LMAD en su artículo 56, inc. II dice que “en el caso de los municipios que optaron por constituirse en autonomía indígena originario campesina, el mandato de las autoridades electas el 4 de abril de 2010 cesará el momento de la posesión del gobierno autónomo indígena originario campesino”. A diferencia de los otros procesos autonómicos, no se habla de transición³. Eso generó una serie de confusiones y posteriores confrontaciones con los gobiernos municipales

3 La Ley N° 017 se refiere en su artículo 20 a las autonomías indígenas y establece que los municipios que en 2009 accedieron a la AIOC funcionarían como gobiernos autónomos municipales transitoriamente hasta aprobar sus respectivos estatutos autonómicos, que debían ser elaborados mediante normas y procedimientos propios (Foronda, 2017: 27). Sin embargo, no se refiere al tipo de transición que correspondería.

de turno que sentían amenazada la continuidad de su gestión. En efecto, si su gestión terminaba cuando comenzaba la otra, por supuesto que había un interés en retrasar el proceso. En algunos municipios sobrevino la preocupación de que se eliminasen los partidos políticos en los futuros gobiernos autonómicos indígenas, lo que generó aún más oposición a que el proceso avance. Para Exeni (2015: 100), hubo una distancia e incompreensión de parte de las organizaciones políticas, empezando por el MAS⁴ y las organizaciones y movimientos sociales afines al partido de gobierno. Se temía que las autonomías indígenas afectaran la distribución del poder al interior de los municipios (Exeni, 2015: 103), por eso muchos miembros de base en los municipios, ya sea del MAS como de las organizaciones sociales afines, rechazaban el proceso. Entonces, la mayoría de los conflictos suscitados al interior de los municipios se debían a la sobreposición de estructuras políticas. En lugar de estas disputas de poder, se pudo haber establecido una etapa de transición a partir de acuerdos entre los sectores sociales para no afectar la continuidad de la gestión e incluir a la diversidad de actores bajo una estructura política diferente.

Otro elemento no definido con claridad fueron *los tiempos*. La disposición transitoria décima cuarta de la LMAD, establece que los municipios que optaron por la autonomía indígena debían aprobar sus estatutos autonómicos en el plazo máximo de 360 días. En el inc. II se añade que, en caso de no haberse aprobado el estatuto, se definiría un periodo de ampliación de otros 360 días máximo. Esto quiere decir que el tiempo máximo de elaboración del estatuto que establecía la LMAD terminaba en diciembre de 2011. El vacío normativo aquí radica en que no hay ninguna disposición en ninguna ley que establezca qué pasa si no se cumplen estos plazos. En ningún lugar dice, por ejemplo, que, de no cumplirse estos plazos, se revierte el proceso a autonomía indígena, o, de no conformarse el gobierno autónomo, nuevamente se llama a elecciones municipales⁵ en estos municipios en conversión a autonomía indígena.

Efectivamente, ningún proceso autonómico cumplió el cronograma establecido por la ley. La elaboración de sus estatutos autonómicos, en las condiciones descritas arriba, significó que el tiempo destinado a esa tarea estaba sujeto a la disponibilidad del tiem-

4 El MAS (Movimiento al Socialismo) es el actual partido político gobernante. Ya van 11 años como partido oficialista

5 Las elecciones municipales en Bolivia se celebran cada 5 años, la forma de elección de autoridades se basa en el sistema de partidos, aunque recientemente ha sido incluida la figura de agrupaciones ciudadanas (para el caso de quienes no pertenecen a ningún partido), pero el sistema de partidos sigue vigente.

po y los recursos económicos para sesionar. Los y las asambleístas tenían que aportar de sus propios ingresos económicos para asistir a las reuniones, en algunos casos para encargarse de la alimentación en las sesiones. En otros casos, contaron con el apoyo logístico y económico de instituciones o el gobierno municipal de turno para algunos gastos específicos. Lastimosamente, esto afectó la continuidad y periodicidad del proceso, ya que estos obstáculos influyeron a la hora de cumplir con los tiempos establecidos por la ley.

Esta situación dejó en vilo a los actores involucrados en las autonomías indígenas, ya que, no pudiendo cumplir con los plazos temían que el proceso sea revertido, aunque no había nada claramente definido. La Coordinadora Nacional de las Autonomías Indígenas Originarias Campesinas (CONAIOC), que agrupa a todas las autonomías indígenas en proceso, pidió al Tribunal Electoral Plurinacional que se dé paso a la elección de autoridades propias, sobre todo en el caso de los municipios que ya tenían avanzada la redacción de su estatuto autonómico, puesto que la elección de nuevos alcaldes y concejales implicaría más aletargamiento al proceso. Finalmente, el TEP decidió que la convocatoria a elecciones municipales para el 29 de marzo de 2015 incluiría a los municipios en conversión a autonomía indígena, otorgándoles el denominativo de alcaldes y concejales “provisionales” (Exeni, 2015: 96).

Hubo un accionar contradictorio por parte del gobierno, en el cálculo del cronograma (disposición transitoria de la LMAD); y las indefiniciones y la ausencia de estructura institucional. ¿Por qué no se resolvieron estos vacíos normativos y procedimentales para viabilizar este proceso? Esto evidencia la falta de voluntad política por parte de autoridades del gobierno central.

La burocratización del proceso de conversión a autonomía indígena o el “pedir permiso”

En lo que sí avanzó la institucionalidad estatal fue en la burocratización del proceso. La LMAD establece dos requisitos que deben ser otorgados por instituciones estatales, uno es el certificado de condición de territorios ancestrales y otro de viabilidad gubernativa. En el primero deben “demostrar” que los demandantes (en tanto pueblos indígenas) existieron ancestralmente sobre estos territorios; esto es, antes de la Colonia. En el segundo, deben “demostrar” que tienen capacidad de gobernarse. Estos requisitos podrían tener cierta lógica si estuviéramos hablando de una Constitución que *no menciona el reconocimiento de los pueblos indígenas* (artículo 2º) y su institucionalidad como parte

del Estado Plurinacional. Tendría sentido si, en lugar de ser un Estado plurinacional, se estuviera elaborando una política pública excepcional a "favor de ellos", o se estuvieran dando ciertos "privilegios" o "concesiones" a estos pueblos indígenas. Entonces, se puede evidenciar un accionar contradictorio entre la otorgación de estos certificados y el contenido de la Constitución y la LMAD, donde se dedica amplio espacio a la inclusión de la institucionalidad indígena en igualdad jerárquica en esta nueva ingeniería normativa.

Posteriormente, lejos de mejorar y simplificar su objetivo de "demostrar", este proceso se ha burocratizado más aún. Los requisitos que hay que presentar para recibir los mencionados certificados son complejos. Por ejemplo, para el certificado de condición de territorios ancestrales se requiere presentar la siguiente documentación (Foronda, 2017: 31): acreditación oficial de las autoridades a través de copia legalizada de acta de elección y/o designación en su cargo actual; y formulario de solicitud debidamente llenado que tendrá valor de declaración jurada. En el caso del acceso por la vía territorial, copia simple de uno de los siguientes documentos: estudio de caracterización, estudio de identificación de necesidades espaciales, registro de identidad del pueblo indígena originario o informe de necesidades y uso de espacio territorial, y original del título ejecutorial o de la certificación de saneamiento del TIOC (Territorio Indígena Originario Campesino), tramitado en el Instituto Nacional de Reforma Agraria. En el caso de la vía municipal se requiere demostrar que el pueblo o nación indígena habitó el territorio antes de la Colonia.

Para el certificado de viabilidad gubernativa deberán presentar (Foronda, 2017: 31): Estatuto orgánico y/o reglamento interno de los titulares del TIOC o norma de relación interna; Plan territorial o su equivalente con una vigencia no mayor a cinco años; datos del último censo comunal certificado por el INE o con respaldo estatal; fotocopia simple del certificado de ancestralidad y documento de compromiso firmado por las autoridades solicitantes que manifiesta la disponibilidad de brindar información requerida.

Como bien plantea Foronda (2017: 31), estos trámites demandan mucho tiempo para su cumplimiento y lógicamente ello tiene su incidencia en el avance del proceso. Volviendo a la disponibilidad de recursos y apoyo logístico, si a esto le agregamos el tiempo dedicado a la deliberación en asamblea para la redacción de los estatutos, más el tiempo dedicado a generar ingresos económicos propios, podemos imaginar lo moroso que se torna el proceso para los actores.

Sobre esta burocratización, los actores manifiestan: “Cada día aparecen uno y otro requisito. Esperamos a la ley marco (de autonomías) para que regule, y después sale el reglamento del SIFDE,⁶ con más requisitos” (testimonio de un miembro del órgano deliberante de Huacaya, Defensoría del pueblo, citado en Foronda, 2017: 27); o “Exceso de requisitos, la generación de trámites burocráticos nuevos y la tardanza en la resolución de los mismos son identificados por los pueblos indígenas como serios escollos en su afán de lograr el reconocimiento de su autonomía (Defensoría del pueblo, citado en Foronda, 2017: 31).

Este tipo de requisitos y su posterior burocratización ponen, una vez más, en entredicho la aplicabilidad del reconocimiento de la institucionalidad indígena en igualdad jerárquica. Estamos hablando de pueblos indígenas, en cuya existencia y sobrevivencia luego de varios siglos de colonialismo han desarrollado su propia institucionalidad, “la otra institucionalidad” parafraseando a Exeni (2015a: 147), una institucionalidad no inventada, no nueva, pero negada, despreciada y que hoy es “reconocida”. Agrego las comillas porque existen muchas trabas para ser incluida e integrada al Estado plenamente. Santos se refiere a esta difícil transformación, que puede durar mucho tiempo, y afirma:

la descolonización de las instituciones, de las prácticas y de las mentalidades es un proceso que va a durar mucho tiempo porque la realidad es mucho más colonial de lo que podemos imaginar y el colonialismo se manifiesta de muchas formas (Santos, 2012: 21).

Exeni interpela: “¿acaso las naciones y pueblos indígenas no son autónomos, sin estatutos escritos, sin permiso, desde hace siglos?; ¿a qué tanta barrera, tanto formalismo, para su reconocimiento estatal?” (2015: 97). Volviendo a Santos, se refiere a un momento, en este largo proceso de descolonización, donde todavía opera la vieja política, disfrazada de nueva (Santos, 2012). Entonces, surge la pregunta ¿estaríamos hablando de un Estado con estructuras coloniales todavía profundas? Esto es, puede darse que, bajo una estructura nueva, siga operando la vieja política bajo lógicas coloniales donde la institucionalidad indígena sigue siendo ajena, aceptada pero *exotizada*, y su inclusión se da todavía condicionada, “pidiendo permiso” y no bajo un nuevo modelo plurinacional de Estado.

6 El SIFDE es el Servicio Intercultural de Fortalecimiento de la Democracia, y forma parte del Órgano Electoral Plurinacional.

La estructura estatal de apoyo a las autonomías indígenas

El aparato estatal creado para la adecuación del Estado al nuevo modelo autonómico ha sufrido muchas modificaciones y, finalmente, una dramática reducción en enero de 2017. El Ministerio de Autonomías, en plural, fue creado a partir de la promulgación de la nueva Constitución con el objetivo de cumplir el mandato de migrar a una estructura estatal basada en autonomías. El Decreto Supremo N° 29894⁷ establecía que el Ministerio se dividía en 2 viceministerios: el Viceministerio de Autonomías (con las Direcciones Generales de Autonomía y acreditación competencial y Descentralización fiscal financiera) y el Viceministerio de Organización territorial (con las Direcciones Generales de Organización territorial y Límites). Posteriormente, con el Decreto Supremo N° 802, el Ministerio se modificó, creando el Viceministerio de Autonomías departamentales y municipales (con las Direcciones Generales de Autonomías municipales y Autonomías departamentales) y el Viceministerio de Autonomías indígena originario campesinas (con las Direcciones de Límites y Autonomías indígena originario campesinas) (Foronda, 2017: 31). Con el cambio de gabinete en enero de 2017, el Ministerio desapareció, pasando a las dependencias del Ministerio de la Presidencia como Viceministerio de Autonomías.

Por las condiciones antes descritas respecto al acceso a autonomías departamentales y municipales, la coordinación con el gobierno central era distinta. Mientras que, para las autonomías departamentales y municipales, el trabajo era sobre todo de coordinación y apoyo logístico; en el caso de las autonomías indígenas, el Ministerio se apoyaba con los gastos económicos de las sesiones de la asamblea deliberativa y también con orientación normativa respecto a los contenidos mínimos que establece la ley para que sus estatutos aprueben el "test" de constitucionalidad.

El apoyo técnico brindado por funcionarios del Ministerio o de alguna institución de cooperación fue diverso. Desde los técnicos que, tomando en cuenta los contenidos mínimos de la Constitución, intentaban "traducir" las demandas y propuestas de los actores a términos jurídicos, hasta los que se aferraban a modelos convencionales de redacción y los defendían fervientemente. Desde la perspectiva de los miembros de las asambleas deliberativas, Guarachi (2017) hace referencia al caso de los Uru Chipaya, donde algunos afirmaban que el apoyo técnico era bueno, pero otros

7 El Decreto Supremo N° 29894, del 7 de enero de 2009, establece la modificación de la nueva composición del Órgano Ejecutivo del Estado Plurinacional.

consideraban que perjudicaba al debate entre chipayas. Entonces, habrá que preguntarse en posteriores investigaciones hasta qué punto el apoyo técnico, si bien pudo haber alivianado el proceso en cuanto a sus orientaciones legales, en muchos casos ha moldeado o encuadrado el debate en vez de permitir a los pueblos indígenas expresarse, debatir y plasmar en sus estatutos su proyecto de gobierno. Por otro lado, Exeni muestra (2015a: 158) cómo en algunos casos “los estatutos indígenas se autolimitaron” para “evitar posibles observaciones de inconstitucionalidad” por parte del Tribunal Constitucional o, simplemente, para poder avanzar en la redacción debido al retraso sostenido. Esto muestra la limitada capacidad de movimiento que tenían las autonomías indígenas para ajustar su proyecto a las exigencias de un Estado que todavía arrastra estructuras coloniales.

Aquí vale la pena cuestionar si éste debía haber sido el papel del Estado en la construcción de autonomía indígena. El apoyo se concentraba, y sigue concentrándose en una dirección general de un Viceministerio. ¿El Estado no debería tener un abordaje transversal y trabajar en la construcción de las autonomías indígenas desde varias instancias, en vez de tratarse de un acompañamiento y asesoramiento técnico? Por ejemplo, una vez aprobado el estatuto autonómico, el nuevo gobierno indígena debe poner en marcha su gestión de gobierno que debe ser incorporado en los sistemas plurinacionales de planificación, económicos y otros sistemas de alcance sectorial (educación, salud, desarrollo económico, etc.). Mientras se desarrolla la etapa estatutaria, ¿el Estado no debió haber trabajado en generar capacidades propias para incluir a los gobiernos indígenas en la estructura estatal? Volviendo a la pregunta inicial, ¿cómo está avanzado la transformación del Estado para incorporar a las autonomías indígenas en su estructura?

Papel del Estado en la etapa estatutaria

La etapa estatutaria es compleja e involucra a diversos actores en sus distintas subetapas. Está compuesta de cinco subetapas: a) la conformación del órgano deliberativo para la redacción del proyecto estatutario (de la que ya habíamos hablado antes); b) la elaboración y aprobación del Estatuto según normas y procedimientos propios; c) el control de constitucionalidad ante el Tribunal Constitucional Plurinacional hasta obtener la declaración de constitucionalidad al 100%; d) la creación de la TIOC como unidad territorial para aquellos que adopten la vía TIOC; y e) la convocatoria y realización del referendo (Foronda, 2017: 32). La primera y la segunda subetapa, como

señalamos anteriormente, son de competencia de las asambleas deliberantes. Para el resto de las subetapas se debe coordinar con distintas instancias gubernamentales.

Entonces, poco a poco se fueron incorporando otras instancias gubernamentales como el Órgano Electoral Plurinacional (OEP) y el Tribunal Constitucional Plurinacional (TCP). El OEP tiene un papel importante en la aprobación de su Estatuto Autonómico y en la posterior elección de autoridades para la conformación de los gobiernos indígenas (Foronda, 2017). Por otra parte, también está prevista la supervisión del Servicio Intercultural de Fortalecimiento Democrático (SIFDE), dependiente del Tribunal Supremo Electoral (TSE), que tiene que "verificar" el ejercicio de la democracia comunitaria (Exeni, 2015a: 159).

Por su parte, el Tribunal Constitucional Plurinacional proporcionaría la Declaración de constitucionalidad al estatuto autonómico indígena, es decir, el visto bueno al estatuto autonómico para que sea sometido a consulta mediante referendo. El obstáculo que tuvieron que atravesar los procesos autonómicos, en esta oportunidad, fue en la retardación de los plazos para la revisión de los estatutos. Basándose en el Código Procesal Constitucional, se estableció que los proyectos de estatutos debían ser sometidos a control de constitucionalidad por un plazo de 65 días hábiles, que supone algo más de tres meses. Foronda analiza el tiempo de duración del control de constitucionalidad de los siete proyectos de estatutos autonómicos indígenas enviados, y verificó que los tiempos oscilaron entre los 8 meses y 8 días hábiles en el caso de Mojocoya, y el trámite más largo fue de Pampa Aullagas, con 18 meses y 8 días hábiles (Foronda, 2017: 34). Además, ninguno de los proyectos de estatutos obtuvo el 100% de constitucionalidad en la primera revisión, muchos tuvieron que ser enviados hasta 3 veces como es el caso de Uru Chipaya. En total, la duración de la revisión osciló entre 10 meses, en el caso de Mojocoya, y 23 en el caso de Pampa Aullagas. Ante la dilatación, el Tribunal tuvo que declarar "suspensión de plazos" para "recabar documentación complementaria", aspecto que no se aplica puesto que no hay otros documentos, sólo tiene que confrontar el Estatuto Autonómico con la Constitución (Foronda, 2017: 33). Entonces, se pueden evidenciar ciertas falencias en esta etapa debido probablemente a una excesiva carga de procesos que revisar por parte del TCP, un cronograma irreal, falta de recursos humanos especializados en la temática y vacíos en el diseño institucional de apoyo a las autonomías indígenas.

Como corolario, hay que reconocer que estamos ante una nueva etapa, puesto que 5 estatutos autonómicos indígenas ya han sido sometidos a referendo, de los cuales 3 fueron aprobados (Charagua, Uru Chipaya y Raqaypampa) y dos rechazados (Mojocoya y Totora Marka). Actualmente, Charagua, Chipaya y Raqaypampa ya tienen sus autoridades elegidas y están poniendo en marcha su gobierno autónomo.

La CONAIOC

Otra instancia que ha surgido en este proceso fue la Coordinadora Nacional de las Autonomías Indígena Originario Campesinas (CONAIOC). A finales del año 2010 y convocados por el Ministerio de Autonomías, se reunieron por primera vez autoridades originarias y otras organizaciones de los 11 municipios en proceso de conversión, con el fin de conocer los pasos a seguir para la consolidación de su gobierno autónomo (aún no estaba en vigencia la Ley Marco de Autonomías). La procedencia era diversa, provenían de diversas regiones del país; de diversa pertenencia étnica (aymaras, quechuas, kallawayas, guaraníes); unos se autoidentificaban indígenas y otros campesinos originarios. El elemento común era su anhelo de ejercer sus derechos a la libre determinación y a la territorialidad.

La CONAIOC, en tanto instancia de coordinación, consulta y concertación entre todas las Autonomías Indígena Originaria Campesinas (AIOC), se ha constituido en una pieza clave para el avance de las autonomías indígenas en el país. Asimismo, ha sido el espacio de encuentro entre los diversos procesos, tan diversos entre sí pero al mismo tiempo con tanto que compartir en términos de experiencias exitosas como de conflictos históricos comunes a cualquier proceso constitutivo (parecido a lo que fue la Asamblea Constituyente). Durante las plenarias se compartía la situación actual de cada proceso, se exponían inquietudes, se realizaban recomendaciones, se analizaban los vacíos normativos y procedimentales que hacen a todo proceso democrático, se elaboraban estrategias comunes y se delineaban los próximos pasos a seguir. La importancia de esta organización radica en que sus miembros se apoyaban mutuamente, a medida que avanzaban resolvían dudas y debatían en una actitud de asumir la responsabilidad de avanzar unidos en el proceso.

Sin duda, sin este importante espacio de coordinación y apoyo muchos procesos se habrían quedado en el camino. Y es que la libre determinación se tomó como una responsabilidad compartida entre los actores y no como una concesión por parte del gobierno. Pese a todos los obstáculos nunca se detuvieron en su determinación de

consolidar las autonomías indígenas. Es así que ellos mismos, en tanto actores principales de su propio devenir soberano, han generado las condiciones para crear espacios de debate y concertación con las diversas instancias del gobierno central que deben coadyuvar al proceso autonómico, ya sea el Órgano Electoral, el Tribunal Constitucional, la Escuela de Gestión Pública Plurinacional, entre otras instancias.

Es lamentable que la acumulación de madurez democrática que ha caracterizado a los actores de los procesos autonómicos indígenas, no ha sido adecuadamente acompañada por las instancias gubernamentales. Si bien las asambleas deliberativas se han demorado más de lo establecido, por elementos antes mencionados, han tenido que sobrellevar los vacíos tanto normativos como procedimentales, contribuyendo a la demora del proceso.

Conclusiones

La transformación del Estado es un proceso complejo, sobre todo si se buscan cambios profundos. La CPE ha jugado un papel clave al condensar las expectativas de las naciones y pueblos indígenas sobre su devenir y al mismo tiempo dar las pautas del modelo de Estado que se decidió construir colectivamente. Sin embargo, el posterior desarrollo normativo ha obstaculizado el proceso de transformación del Estado en muchos aspectos, como lo vimos en el caso del proceso de construcción de autonomía indígena. Debe surgir una nueva clase política que, empapada del paradigma de la plurinacionalidad, reencauce los principios transformadores y emancipadores que profesa la nueva Constitución. Lastimosamente no hubo la continuidad entre el momento constituyente y la construcción normativa posterior.

Desde los primeros cimientos de construcción de la autonomía indígena, los obstáculos fueron presentándose a medida que se avanzaba en el proceso. Una vez superada una etapa, la estatutaria, por ejemplo, surgían nuevas dudas e incertidumbres para avanzar y superar la siguiente etapa, su revisión constitucional. Lastimosamente, hay que agregar que, en este camino confuso, no hubo el acompañamiento adecuado por parte del aparato estatal para subsanar estas trabas; tampoco se proporcionó la estructura institucional mínima para poder avanzar sin tantas demoras e incertidumbres.

Falta mucho para avanzar en la generación de capacidades gubernativas de carácter plurinacional; esto es, mirar con otros ojos la gestión autonómica, la institucionalidad indígena y su integración

a la estructura estatal, desde un nuevo paradigma. Los pueblos indígenas han visto casi diluirse su anhelo de autodeterminación entre trámites y burocracia. Entre requisitos que “demuestren” (como con otros gobiernos de turno) que existen y que tienen capacidad de gobernarse, como si su propia existencia y la vigencia de sus estructuras organizativas no fuera suficiente “prueba”. En contrapeso, la decisión y convicción de los pueblos indígenas por alcanzar su anhelado gobierno propio se sostiene pese a las dificultades. Este aletargamiento no ha hecho que se pierda la expectativa y se avance hasta lograr la consolidación de su gobierno propio, como en el caso de Charagua, Raqaypampa y Uru Chipaya.

Como vemos, las autonomías indígenas, la plurinacionalidad y el Estado son elementos de una misma ecuación, que pueden establecer distintas combinaciones. La combinación efectiva de estos elementos debe ser el motor de la verdadera transformación del Estado boliviano.

Bibliografía

Exeni, José Luis 2015 "Autogobierno indígena, el desafío pendiente" en *La Migraña. Revista de análisis político* (La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia) N°14, pp. 96-103.

Exeni, José Luis 2015a "Bolivia: las autonomías indígenas frente al estado plurinacional", en Foronda, Miguel Ángel 2017 "Caminando por los senderos de la Autonomía Indígena Originario Campesina: diseño y avance de la política de implementación" en *Andamios* (La Paz) N° 3, Año 2, pp. 25-40.

Guarachi, Paulino 2017 "La Nación Uru Chipaya consolida su Autonomía Originaria" en *Andamios* (La Paz) N° 3, Año 2, pp.15-24.

Lang, Miriam, Cevallos, Belén & López, Claudia *¿Cómo transformar? Instituciones y cambio social en América Latina y Europa* (Quito: Fundación Rosa Luxemburgo / Abya-Yala), pp. 145-190.

Santos, Boaventura 2012 "Cuando los excluidos tienen derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad" en Santos, Boaventura de Sousa *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia* (Quito: Fundación Rosa Luxemburgo/ Ediciones Abya-Yala), pp. 11-48.

Documentos y leyes

Constitución Política del Estado Plurinacional, Gaceta Oficial de Bolivia, 07/02/2009.

Decreto Supremo N° 0231, Gaceta Oficial de Bolivia, 02/08/2009

Ley N° 031, Marco de autonomías y descentralización, Gaceta Oficial de Bolivia, 19/07/2010.

Estatuto de la Coordinadora Nacional de Autonomías Indígena Originaria Campesina (s/f.) (no publicado).

¿Un proceso de descolonización o un período de recolonización en Bolivia?

Las autonomías indígenas en tierras bajas durante el gobierno del MAS

*Pavel C. López F.**

Resumen

Dentro de los principales temas posicionados durante el proceso constituyente boliviano la década pasada, particularmente tuvieron una densidad y sentido de transformación profunda la “descolonización” y las “autonomías indígenas”, como condiciones para la construcción de un “Estado plurinacional”, en tanto demandas y propuestas de los movimientos indígenas que lograron ser incorporados en el actual texto constitucional. Sin embargo, al igual que otros principios y conceptos centrales/transversales en la Constitución, la descolonización habría sido relegado a un término meramente declarativo dentro de la retórica del gobierno del Movimiento Al Socialismo (MAS), sin una materialización efectiva en la realidad. Por el contrario, los últimos años parece consolidarse, cada vez más nítidamente, un proceso de recolonización territorial y un período político estadocéntrico. En este artículo se propone una mirada crítica en torno a la situación de las autonomías indígenas y con relación a las políticas gubernamentales y la propuesta de descolonización, desde la situación en las tierras bajas en Bolivia.

* Investigador social boliviano, asociado al Postgrado en Ciencias del Desarrollo CIDES-UMSA (La Paz, Bolivia). Doctor en Sociología (Florencia/Milán, Italia). Con una Maestría en Políticas Sociales y Planificación Estratégica del Territorio (Bologna, Italia); un Diplomado Superior en Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño (CLACSO) y una licenciatura en Derecho (Tarija, Bolivia). Actualmente es coordinador del GT “Territorialidades en disputa y re-existencia” e integrante del GT “Pueblos indígenas y procesos autonómicos” del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). E-mail: velpalopezflo@gmail.com

Palabras clave: Bolivia, tierras bajas, descolonización, autonomías indígenas, recolonización.

Abstract

Among the main issues posed during the bolivian constituent process in the last decade, there are particularly the “decolonization” and the “indigenous autonomies” with a density and a sense of true transformation and as conditions for the construction of a “pluri-national State”, from demands and proposals of the indigenous movements that were able to incorporate it in the present constitutional text. However, like other central / transversal principles and concepts in the Constitution, decolonization would have been relegated to a merely declarative term within the MAS government rhetoric, without materialization in the reality. In contrast, in the last years a process of territorial recolonization and a state-centric political tendency seems to be consolidating more and more clearly in Bolivia. In this article, it is proposed a critical look at the situation of indigenous autonomies, around of the government policies in relation to the proposal of decolonization, since the situation in the lowlands in Bolivia.

Keywords: Bolivia, lowlands, decolonization, indigenous autonomies, re-colonization.

Introducción

Han transcurrido ya casi dos décadas desde que se abrió aquel momento de intensidad y energía (re)fundante en Bolivia a partir del ciclo de movilizaciones societales, desde la llamada “Guerra del Agua” (2000) que continuará con la llamada “Guerra del Gas” (2003) y sus posteriores desenlaces políticos, en el que se mostró en crisis el entonces modelo neoliberal imperante, el caduco sistema político-partidocrático y los supuestos del propio Estado nación que producirían una agenda política popular desde los sujetos sociales histórica y sistemáticamente excluidos y subalternizados, en torno a la cual se fue reivindicando y posicionando, cada vez con mayor fuerza la necesidad de un cambio sociopolítico en el país. Asimismo, ha pasado más de un decenio desde que el MAS de Evo Morales asumió, por primera vez, el gobierno del país con la misión de cumplir esa agenda popular; casi otro tanto de tiempo desde que se deliberaba y discutía en una polémica, intrincada y disputada Asamblea Constituyente (2006-2008) la posible refundación y/o transformación del Estado, que resultó en la aprobación y posterior promulgación de la actual Constitución Política en Bolivia, hace ya

8 años, la cual establece la plurinacionalidad como fundamento de una nueva estatalidad en el país. En todo ese tiempo sin duda que ha corrido mucha agua bajo el puente de lo que se ha denominado, acaso de forma naturalizada y mecánica, como “proceso de cambio” en Bolivia.

En este periodo uno de los hilos fundamentales que se fue tejiendo en torno al imaginario de cambio, al menos en un inicio, sobre todo desde los sujetos políticos que posibilitaron y protagonizaron parte de los momentos mencionados, fue el referido a la descolonización como condición y horizonte de transformación y, acaso, de “refundación” del Estado (Santos, 2010) y de su relación con la sociedad o sociedades en Bolivia. No obstante, el tema de la descolonización, que fue una de las demandas centrales de los “movimientos sociales” (Tapia, 2008), en particular de gran parte de los sujetos sociales comunitarios indígenas y campesino-indígenas antes y durante el proceso constituyente en la década pasada, más allá de constituir un concepto transversal y un término recurrente en el texto constitucional y en normas posteriores, así como en la folclorizada retórica gubernamental, no parece haber encontrado algún espacio de realización efectiva en las políticas estatales ni gubernamentales o mostrar alguna señal de concreción en la estructura y funcionamiento del aparato estatal. Mucho menos habría indicios de que la descolonización, como una base para transitar a la construcción de un Estado Plurinacional, se haya producido o dado alguna señal en esa dirección. Por el contrario, en los años posteriores a la promulgación de la actual Constitución boliviana, resulta cada vez más evidente e innegable asistir a procesos de re-colonización desde el gobierno, ergo el Estado, en diversos ámbitos de la vida política, económica y territorial del país.

Es precisamente en relación a alguno de esos ámbitos sobre los que se proponen consideraciones en este breve texto, sin ahondar demasiado –lo que es parte de un trabajo más extenso actualmente en curso–, aunque sí a partir de algunos indicios con bases empíricas. Se aborda el tema de la descolonización con relación a una de las reivindicaciones que dentro de las propuestas de los movimientos sociales indígenas tuvo la potencia de disputar durante y después del proceso constituyente y la capacidad de incorporarse en el actual texto constitucional, expresando tal vez uno de los principales fundamentos de la idea de un Estado Plurinacional, como son las autonomías indígenas. Justamente, es sobre la deriva de las autonomías indígenas en Bolivia que interesa problematizar aquí algunas ideas que aporten a pensar la demanda autonómica indígena,

desde varios de los sujetos y movimientos comunitarios, particularmente desde una mirada en las tierras bajas del país, tal como se manifiestan las reivindicaciones de derechos colectivos, de defensa de territorios y territorialidades ancestrales, de autodeterminación y del ejercicio del autogobierno, en particular en tiempos en que desde el gobierno del MAS se apuesta por el control, la limitación y la subordinación de las autonomías indígenas, al desconocimiento o, incluso, a la negación de derechos colectivos, neutralizando, reduciendo y/o relegando de eso modo el horizonte de descolonización a una simple retorica estatal folclorizada y despolitizada.

El propósito aquí es lanzar algunas ideas a modo de provocaciones en tanto aportes al ineludible debate crítico que urge continuar para pensar el actual tiempo sociopolítico que atraviesa Bolivia, asumiendo asimismo la necesidad de ir precisando y analizando situaciones concretas de las realidades que se presentan en ámbitos territoriales/locales que posibiliten, a su vez, articular algunas consideraciones sobre el actual contexto general en el que se encuentra el país y la región, en particular en una perspectiva histórica reciente, post-constituyente¹ y de los escenarios abiertos o los horizontes que se abren para las reivindicaciones históricas de los sujetos sociales que siguen demandando, por una parte, la materialización del Estado Plurinacional y una real transformación del país, y por otra parte, vuelven a replegarse a sus núcleos territoriales comunitarios para, desde ahí, defender sus territorios y derechos colectivos como pueblos. Por ahí va este pequeño aporte a pensar las autonomías dentro de la disputa por la descolonización en un contexto de recolonización de los territorios y de la política en la actualidad de Bolivia.

Las autonomías indígenas en el nuevo Estado plurinacional

Una de las principales innovaciones de la actual Constitución Política del Estado (CPE) boliviana tiene que ver con el rediseño político-territorial que se instituyó a partir del régimen de autonomías en la nueva estructura y organización territorial del nuevo Estado Plurinacional, lo que implicaría, por lo menos en proyección y potencialidad, un proceso de desconcentración, democratización y redistribución del poder político en el territorio. De ese modo, en el marco de la reforma del Estado establecida en el actual texto constitucional, éste cambiaría sustancialmente su carácter al in-

1 Aquí identificamos el periodo post-constituyente, para fines analíticos, desde la aprobación de la Constitución en 2009 hasta el momento más tenso del conflicto del TIPNIS, entre el 2011 y el 2012, aproximadamente.

volucrar en su diseño diversos niveles de administración con base territorial. En ese escenario, la Constitución boliviana incorporó la figura de autonomía indígena originaria campesina (AIOC) como un nivel autonómico y entidad territorial específica, estableciendo que “La autonomía indígena originaria campesina consiste en el autogobierno como ejercicio de la 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” (CPE, Art. 289). De esta manera, el actual texto constitucional coloca como uno de sus núcleos de transformación político-territorial que trastocan la estructura misma del Estado a la temática de las autonomías indígenas, que en rigor se convierten en uno de los principales ejes de re-organización territorial del Estado y la propuesta que más le imprime a éste su condición y horizonte de posibilidad “plurinacional”.

En ese sentido, el reconocimiento constitucional de las autonomías indígenas se presentaba, dentro del horizonte de transformación estatal boliviano, como uno de los puntales y planteamientos más radicales para la concreción del Estado plurinacional, ya que implicaba no sólo el reconocimiento de tipo cultural de autonomía territorial en un país de condición multisocietal (Tapia, 2002) sino a la vez el desafío de descolonizar los históricos esquemas territoriales coloniales y neocoloniales de poder y dominación en Bolivia. En suma, específicamente el carácter de “plurinacionalidad” del Estado (constitucionalmente) tendría como uno de sus ejes centrales el reconocimiento y el mandato de implementación de autonomías indígenas como una propuesta y modalidad concreta para la construcción plural de una estructura estatal y de la necesidad de desmontar esquemas históricos de colonialismo interno (González Casanova, 1969), que se reproducían desde la fundación del país y se recrearon durante el siglo XX mediante las modalidades del Estado nación monocultural.

Sin embargo, desde estructuras gubernativas del actual “Estado Plurinacional”, en la actualidad predominan visiones y políticas económicas basadas en modelos extractivistas que estarían contradiciendo y atentando contra el sentido y alcance de las autonomías político-territoriales de los pueblos indígenas establecidas en el texto constitucional, afectando directamente y de forma brutal territorios y comunidades indígenas, acabando de ese modo con las condiciones de posibilidad de hacer efectiva la construcción de un Estado plurinacional. A su vez, esto estaría

generando e intensificando “conflictos socioambientales” (Martínez Alier, 2004) y reactivando movimientos de carácter “societal” (Tapia, 2008), de resistencia y defensa comunitaria de territorialidades y derechos colectivos, como ilustran los casos de las movilizaciones de resistencia territorial indígena en las tierras bajas de Bolivia, que estarían interpelando la orientación de la política estatal y disputando, en algunos casos desplazando, los sentidos de la “plurinacionalidad” como nuevo horizonte político de transformación estatal.

La Ley Marco de Autonomías: ¿avance o retroceso para las autonomías indígenas?

Después de entrar en vigencia la actual Constitución en 2009, en julio de 2010 se promulgó en Bolivia la Ley Marco de Autonomías y Descentralización (LMAD), norma dirigida a desarrollar y regular el régimen de autonomías y establecer las bases para la organización territorial del Estado. Desde el momento de detallarse la nueva configuración estatal, la lucha en torno a las autonomías indígenas estuvo condicionada por la tensión que se da entre el Estado, en particular el órgano ejecutivo bajo el control del MAS como partido gobernante con Evo Morales a la cabeza, y las organizaciones indígenas en Bolivia, ya durante el contexto de la elaboración de dicha ley (Garcés, 2013). En este escenario, en diciembre de 2009 once municipios se instituirán como autonomías indígenas en Bolivia. Es importante recordar que, mientras tanto, algunas organizaciones sociales comienzan a elaborar propuestas para la Ley Marco que será promulgada en 2010. El proceso de elaboración de la Ley fue complejo y, como en las otras leyes fundamentales, los pueblos indígenas manifestaron no haber participado y que sus propuestas no fueron incorporadas. Así, este proceso estuvo lleno de tensiones y de un entramado de estrategias políticas por parte del gobierno del MAS dirigidas a controlarlo. En ese sentido, en el contexto de la elaboración de la Ley se podrían identificar, a decir de Garcés (2013), al menos dos posiciones entre el gobierno del MAS y las organizaciones indígenas: de parte del primero se hace clara la voluntad de “reducir” los alcances de la autonomía indígena, mientras por parte de las organizaciones se demanda que su autonomía sea plena; es decir, que exprese su derecho de autodeterminación y autogobierno.

Será en ese escenario de tensión y posturas encontradas en torno al proceso de elaboración de la LMAD que se instalará el debate en torno a la delimitación y alcance político-territorial de las autonomías indígenas. Así, los temas que generaron críticas y

resistencias de parte de los actores indígenas estuvieron referidos entre otros a: las condiciones y requisitos para la conversión a Territorio Indígena Originario Campesino (TIOC); la subordinación de la autonomía indígena bajo los límites y parámetros del municipio; la tendencia a sujetar y/o subordinar a las AIOC hacia otras autonomías como la departamental; la reducción del alcance de la noción de “territorio ancestral”; el debate sobre el proceso de elaboración, aprobación y control constitucional para la “legalidad” de estatutos autonómicos indígenas; las competencias sobre los recursos naturales dentro de los territorios indígenas; y el derecho a Consulta de los pueblos indígenas y el cumplimiento de los convenios internacionales y de la propia CPE (Garcés, 2013). Así, como afirma Garcés (2013), lo que podrían haber visibilizado los debates y conflictos en torno a la LMAD acaso es la puesta en juego de la conservación del orden territorial republicano frente a la posibilidad de trastocar “plurinacionalmente” dicho orden. En esa línea, el debate en torno a la delimitación territorial de la autonomía indígena estaba relacionado con la posibilidad de afectar el ordenamiento territorial republicano y colonial. Dicha ley, según han afirmado varias de las críticas y observaciones por parte de organizaciones y de estudios especializados sobre el tema, introduce una serie de “candados”² legales que limitarían y/o imposibilitarían el acceso a las AIOC a gran parte de los pueblos indígenas. En años recientes, ya durante el período post-constituyente, las principales organizaciones indígenas de Bolivia, sobre todo de tierras bajas, cuestionaron esos “candados” y limitaciones para la autonomía indígena y la restricción de sus derechos como pueblos indígenas y naciones originarias, dentro de la mencionada ley, ya que esta norma mantiene y facilita la continuidad de los límites territoriales del viejo Estado nación republicano y del antiguo Estado colonial o restaurado Estado neocolonial.

Desde el período post-constituyente (2009-2012) se reconfigura nuevamente el campo político boliviano, que presentará desde entonces un escenario, no sólo de conflicto y contradicción, es decir, no solo entre el gobierno de Evo Morales y las principales organizaciones indígenas del país, sino que, a su vez, se producirán fisuras

² Dentro de esos “candados” y obstáculos para el acceso a las autonomías estarían, por ejemplo, la exigencia de un límite poblacional, la prohibición de afectar los límites territoriales de los departamentos y la necesidad de un “certificado de ancestralidad” (según parámetros “legales”) que garantice a los pueblos indígenas gozar de los derechos como pueblos, que están formalmente reconocidos en la NCPE. A partir de la promulgación de la LMAD, las autonomías indígenas quedaron limitadas dentro de las fronteras departamentales (Garcés, 2013).

y rupturas al interior de las alianzas entre las más importantes organizaciones campesinas e indígenas, como fue la unificación en torno al Pacto de Unidad como la expresión histórica más importante de articulación indígena-campesina de los últimos tiempos en Bolivia. En ese sentido, la ola de expansión del horizonte contrahegemónico (Tapia, 2011) que se abrió en la “coyuntura fundante” (Zavaleta, 2009) boliviana a inicios del siglo XXI y produjo una asamblea constituyente y reformas estructurales del Estado en Bolivia, en la actualidad estaría volviendo a replegarse a los núcleos de resistencia indígena.

En ese sentido, lo que se habría puesto en evidencia con el conflicto en el Territorio Indígena y Parque Natural Isiboro Sécure (TIPNIS) durante 2011 y 2012³ hasta la actualidad, es una clara postura del gobierno actual a través de lógicas y formas de negación y bloqueo del sentido profundo y del carácter mismo de la autonomía indígena establecida en la actual Constitución Política del Estado (CPE), norma fundamental que recoge el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de las Naciones Unidas sobre Pueblos Indígenas y que reconocen el derecho fundamental de los pueblos y naciones originarias a su autodeterminación. Este principio es el que se habría vulnerado, también, en los recientes casos del proceso autonómico del pueblo guaraní en el chaco boliviano y en los conflictos de resistencia y movilización de parte de este mismo pueblo en Takovo Mora, desconociendo las organizaciones históricas y representativas de los pueblos indígenas y sus procesos y formas de autoridad propia y, finalmente, desconociendo y vulnerando derechos colectivos fundamentales, al desplegar acciones represivas y autoritarias para la imposición de políticas gubernamentales extractivistas y de despojo socioterritorial.

La autonomía indígena Guaraní: entre la autodeterminación y la subordinación

El tema de las autonomías indígenas, como uno de los temas más polémicos del proceso constituyente de la década pasada y del período post-constituyente en Bolivia, tendrá como uno de los protagonistas principales al pueblo guaraní y a su organización matriz, la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG) y su reivindicación histórica por la reconstitución de su territorio ancestral, esta vez en torno

3 El conflicto en torno a la defensa indígena del TIPNIS en parte de la región amazónica del país tuvo como su máximo momento de visibilización las dos marchas indígenas (2011 y 2012) en defensa de este territorio frente a planes gubernamentales de imposición (inconsulta) de una carretera como parte de proyectos geopolíticos de infraestructura destinada a la extracción.

a la demanda de autonomía político-territorial. La demanda autonómica del pueblo Guaraní tendrá como trasfondo la tensión con el Estado por consolidar esa autonomía en un contexto de permanente conflicto en torno a los derechos territoriales, en particular referido al derecho de Consulta Previa y a tensiones frente a políticas gubernamentales extractivistas, principalmente de explotación de hidrocarburos en los territorios del Chaco guaraní, en diversas zonas de la región donde se encuentran la mayor cantidad de gas y petróleo del país. Así, una vez aprobada la nueva Constitución Política del Estado en Bolivia y con la apertura del periodo post-constituyente a partir del año 2009, comenzará a emerger una creciente tensión entre el gobierno del MAS con Evo Morales a la cabeza y los movimientos sociales, principalmente indígenas y campesino-indígenas, en torno a las disputas por los territorios y los “recursos naturales”. En este escenario, resulta central destacar el rol que tuvo el pueblo guaraní en las movilizaciones del periodo post-constituyente, donde es posible observar cómo las acciones colectivas de este movimiento indígena habilitarán un proceso de reconfiguración identitaria como pueblo.

La cuestión de la autonomía indígena aparecerá, así, como un horizonte concreto de las acciones colectivas de parte importante del pueblo y organización guaraní y de sus bases comunitarias en sus territorios comunitarios, como también se puede evidenciar en las demandas por el reconocimiento territorial y cultural en la defensa de los recursos naturales y de un Estado “plurinacional”. Con esas demandas, la nación guaraní exigirá no sólo autonomía territorial, sino que su visión tendrá horizontes reivindicativos que tienen que ver con la reconstitución de su territorio ancestral, lo que involucra también un control comunitario sobre los recursos naturales que están en ese territorio. En ese sentido, junto a la demanda de autonomía político-territorial, el pueblo guaraní exigirá al Estado el respeto al derecho a ser consultados sobre la explotación de recursos naturales (hidrocarburos), a ser “compensados” por los impactos socio-ambientales y/o a recibir y gestionar los beneficios directos por esta actividad. Así, resulta particularmente conflictiva la situación que se presenta en territorio guaraní donde se encuentra el mayor porcentaje de todas las reservas de hidrocarburos de Bolivia y donde actualmente operan los mayores campos de explotación gasífera a cargo de transnacionales extractivas petroleras y por parte del Estado. En ese escenario, las demandas y reivindicaciones del pueblo guaraní referidas al ejercicio pleno y real de sus derechos colectivos y la creciente demanda de autonomía territorial

y política tienen como eje central la reconstitución de su territorio originario, que expresa la reconstitución de su identidad colectiva como pueblo y como sujeto político que reivindica el autogobierno en sus territorios.

Con el nuevo escenario político jurídico configurado en Bolivia a partir de la actual CPE (2009), en particular modo en relación a la temática de organización territorial y de un nuevo régimen autonómico con la aprobación de la LMAD (2010), en diciembre de 2009 once municipios mediante referéndum se instituyeron como autonomías indígenas en el país, iniciando así su proceso autonómico. Para el caso del territorio guaraní en el Chaco boliviano, los municipios Charagua (en el departamento de Santa Cruz) y Huacaya (en el departamento de Chuquisaca) comenzaron sus procesos autonómicos referidos específicamente a la elaboración de sus “estatutos” de autonomía indígena; experiencias que significaron intensos procesos de consulta y discusión en las comunidades y sus instancias organizativas y donde, a la vez, se expresan un conjunto de principios, sentidos y cosmovisión como pueblo.

En el caso específico del municipio de Charagua, el camino para alcanzar su autonomía a partir de sus “usos y costumbres” resultará en el proyecto de Estatuto Autónomo Guaraní de Charagua Iyambae, aprobado en julio de 2012 por la asamblea autonómica guaraní de Charagua. Proceso que será considerado por sus protagonistas como parte central de la lucha autonómica del pueblo guaraní por la autonomía y un hito fundamental dentro del horizonte de reconstitución territorial como pueblo/nación. Así, este estatuto autonómico indígena, según normas estatales, fue sometido a un “referéndum aprobatorio” en el territorio de Charagua para que se comience a ejercer el autogobierno indígena y aprobado por la mayoría de la población de este municipio. Este recorrido autonómico indígena, habiendo cumplido con todos los requisitos exigidos por la CPE y la LMAD para ejercer su autogobierno, en el marco de lo legalmente establecido por el Estado Plurinacional, chocará con las modalidades, obstáculos y dilataciones de parte de las instancias estatales, lo que daría cuenta de una política estatal dirigida a subordinar bajo una lógica institucionalista y de sistemático control burocrático desde instancias estatales el carácter y los alcances de dicha autonomía indígena.

Aquí resulta fundamental considerar que en el caso de las Autonomías Indígena Originario Campesinas (AIOC) es la propia Constitución la que establece como un principio central la “preeminencia de pueblos indígenas y naciones originarias”, así como de sus territorios

ancestrales y la aplicación legítima de sus “normas y procedimientos propios” (usos y costumbres) en la definición de su autogobierno. Sin embargo, una resolución estatal por parte del Tribunal Constitucional Plurinacional declaró en 2014 incompatibles a 22 artículos del proyecto de Estatuto Autonomo Indígena de Charagua, a partir del denominado “control de constitucionalidad”. Dichas observaciones de 22 artículos por sus supuestas “incompatibilidades” con la CPE estaban referidas en su mayor parte a aspectos que cuestionan la definición y el ejercicio autónomo por “normas y procedimientos propios” del pueblo guaraní; en específico en lo referido a las formas institucionales o a la concepción de “territorialidad” que autodefine este pueblo para su autonomía. De ese modo, una lógica “legalista” del Estado será la que predomine y termine por subordinar al proyecto de estatuto indígena a una concepción formalista y monocultural de la CPE, acaso más monológica que “plurinacional”.

Se puede afirmar que el proceso de elaboración y aprobación del estatuto autónomo guaraní de Charagua que se desarrolló y concluyó mediante los procesos de usos y costumbres de este pueblo, encontró un momento de “retroceso” por parte del Estado. Esto llevó a que se condicione una modificación del proyecto de estatuto autónomo indígena para lograr viabilizar la autonomía indígena guaraní. Así, se haría evidente un tipo de autonomía que, luego de un proceso de construcción “desde abajo”, retornara a ser controlada “desde arriba” y subordinada al Estado. A pesar de todas estas dificultades, el Estatuto Autónomo Guaraní de Charagua fue aprobado en el referéndum autonómico en septiembre de 2015 por la mayoría de la población del (ahora) Municipio Indígena Autónomo.

En suma, sin pretender agotar lo que se pueda interpretar o argumentar sobre esta experiencia específica de construcción autonómica, se puede señalar que parte importante del pueblo guaraní fue asumiendo la responsabilidad de definir su propio destino y comenzado su proceso de autogobierno, al mismo tiempo que, como señala Morell (2013) “quizás sin proponérselo, han asumido la responsabilidad de dar forma al Estado Plurinacional”, así como de dotarle de nuevos contenidos a la democracia en un país tan diverso, pero también en un contexto mucho más amplio de lucha de los pueblos indígenas. Asimismo, el proceso de construcción de la autonomía guaraní de Charagua podría también leerse en un contexto de pugna entre distintos agentes sociopolíticos por la definición y control de espacios territoriales. En primer lugar, la organización política del pueblo guaraní, como uno de los ejes centrales para la reconstitución territorial de la

“nación guaraní”; en segundo lugar, la posición tradicional de las élites regionales y locales que, dentro de una visión más bien conservadora y neocolonial (Rivera, 2010), que se oponen a que “los indios” gobiernen lo que siempre consideraron “su territorio”; y en tercer lugar, el Estado que, más allá del discurso sobre el impulso a las AIOC, en la práctica se orientó más bien a una priorización de exigencias burocráticas de ritualidad institucionalista desde ámbitos estatales en el actual gobierno del MAS.

Asimismo podemos señalar que, en relación al tema de los derechos territoriales, es recurrente el tema de la defensa de la “territorialidad” indígena guaraní, concretamente ante lo que de cierta forma es percibido por parte de las comunidades y organizaciones de este pueblo como la “invasión de las petroleras” que, de un lado, han significado en algunos casos ingresos de “recursos económicos” para un supuesto “desarrollo”; por otro lado, esos recursos no siempre llegan a las bases de las comunidades y es identificado como un factor de destrucción de su territorio y de la naturaleza, afectando la propia vida de las comunidades e impidiendo el proceso de reconstitución territorial. Así, un tema concreto que ha sido reivindicado y exigido por el pueblo guaraní en el chaco boliviano es el derecho a la “consulta previa” para toda actividad relacionada a la explotación de “recursos naturales” en su territorio.

La situación de permanente asedio e imposición autoritaria de una territorialidad extractiva en el chaco boliviano y de vulneración sistemática de derechos colectivos reconocidos de las comunidades que lo habitan se hará evidente en el conflicto de la Tierra Comunitaria de Origen (TCO) guaraní Takovo Mora en agosto del 2015 en el norte de la región del Chaco Boliviano, cuando las comunidades indígenas del pueblo guaraní de esta zona se movilizaron en la defensa de su territorio comunitario legalmente reconocido, frente a los recientes decretos gubernamentales que permiten la exploración y explotación de hidrocarburos en áreas protegidas del país, entre ellas este territorio indígena. Esta movilización de las comunidades y organización indígena guaraní de Takovo Mora demandará, al igual que en el caso del TIPNIS, la realización por parte del Estado y del gobierno de la respectiva Consulta Previa, como un derecho colectivo establecido en la actual Constitución boliviana y en normas internacionales, en relación a los proyectos de explotación petrolera (cuatro pozos de explotación hidrocarbúrica que se encuentran en este territorio indígena) por parte de la empresa estatal Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos (YPFB). De ese modo, las comunidades

indígenas de este territorio exigieron y exigen ser consultados sobre la exploración/explotación de recursos naturales y, a la vez, demandan un resarcimiento por los daños ambientales en su territorio.

En ese escenario, uno de los aspectos que volverá a causar la indignación de los pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia y del resto del país, así como de la población boliviana en general, será la brutal represión con la que el actual gobierno del MAS respondió a la movilización de las comunidades indígenas guaraníes de Takovo Mora, que desencadenará en una escalada represiva por la violenta intervención policial con la que fue realizada, mediante avasallamientos violentos a casas particulares de dirigentes y comunarios, maltrato y amedrentamiento a ancianos, mujeres con hijos, niños y activistas de defensa de derechos humanos, etc. Esta nueva acción premeditada y represiva de parte del gobierno reeditará lo que sucedía cuatro años antes (en septiembre de 2011) con la brutal y planificada represión en la localidad de Chaparina a la VIII Marcha indígena en defensa del TIPNIS y hará evidente, una vez más, la faceta autoritaria y la actitud anti-indígena del gobierno del MAS, que abiertamente desplegará el uso y monopolio de la fuerza (policial) para aplicar su visión y su modalidad de “política territorial”. En este caso nuevamente para imponer de manera inconsulta, antidemocrática e, incluso, anticonstitucional su política extractivista asentada en la explotación/exportación de hidrocarburos, de una manera predominante y feroz en la región del chaco boliviano.

En ese sentido, las dificultades en el reconocimiento de los territorios indígenas se encuentran directamente asociadas a estas disputas con las políticas extractivas; ya que las zonas estratégicas para la extracción de petróleo y gas se encuentran en el territorio ancestral de la nación guaraní del chaco boliviano. Así, ésta es una de las principales razones por las cuales el tema de los derechos colectivos, en particular el derecho de Consulta Previa y el derecho de autodeterminación y el de la autonomía indígena, se presenta como uno de los temas de mayor complejidad, tensión y disputa en la actualidad del país y, a la vez, como un desafío histórico para este pueblo y para el conjunto de los pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia, con un particular carácter de tensión en un territorio que representa uno de los núcleos centrales del proyecto extractivista sobre el cual se basa (al menos económicamente) en los últimos años el gobierno del MAS.

Autonomía indígena y descolonización territorial

Las experiencias de resistencia socio-territorial y construcción de autonomías en las tierras bajas de Bolivia surgen como una modalidad de reivindicación histórica de un territorio ancestral, como se observa en el caso de la visión de reconstitución territorial de la nación guaraní y, por tanto de un imaginario socioterritorial anterior al Estado nación, e incluso a la colonia. En ese sentido, esta reivindicación tiene una carga histórica que cuestiona explícitamente el diseño político-territorial “colonial” sobre el que fue estructurado y organizado el territorio estatal boliviano y sus consecuentes dinámicas de des-territorialización para este pueblo. Pese a ese cuestionamiento, como vimos en el desarrollo de esta experiencia, finalmente el pueblo guaraní terminará accediendo y participando de los imaginarios territoriales del actual Estado en Bolivia. Sin embargo lo hará, precisamente, debido a que la nueva estatalidad “plurinacional” reconoce la autonomía indígena como un nivel territorial y un espacio para el autogobierno con la posibilidad de incorporar las formas de organización territorial, de autoridad y de prácticas socioculturales propias. Así, en la actualidad eso representará un tema no resuelto y en constante tensión entre este pueblo y el Estado y, en particular modo, en relación a las políticas extractivas que impulsa el gobierno del MAS.

De ese manera, ciertamente en varios aspectos, es posible señalar que el proceso de autonomía indígena que se presenta en la región del Chaco se expresa como una modalidad de descolonización político-territorial ya que, de un lado, se recupera la memoria anticolonial de resistencia sociocultural y de reivindicación de la reconstitución territorial de su pueblo como base para su efectiva autonomía y construcción de autogobierno y, de otro lado, se defiende una territorialidad en base a la exigencia del respeto al derecho de autodeterminación y a sus formas de ejercer su territorialidad. Es posible evidenciar así que en este escenario está implicada una lógica de des-territorialización donde emerge el elemento de “colonialidad” estatal o de “colonialismo interno” por parte del gobierno del MAS en la forma de entender el territorio; ya sea como esquema histórico sobre el que se impone el Estado nación territorial sobre otros imaginarios y construcciones socioterritoriales anteriores a éste, o como una actual política estatal y gubernamental desplegada sobre el territorio, a través de formas extractivas y/o de proyectos que viabilizan el extractivismo y el despojo. En ese sentido, es posible dar cuenta de formas de resistencia socioterritorial que impugnan y que disputan una lógica de des-territorialización histórica de

carácter colonial sobre sus territorios ancestrales y que en la actualidad podría estar mostrando señales de manifestarse bajo modalidades neo-coloniales, en forma de “territorialidad extractiva” o de “territorialidad de la dominación” (Ceceña, 2001) desde esferas estatales y a través de políticas y acciones gubernamentales.

En ese sentido, las mencionadas experiencias de resistencia socioterritorial indígena en el caso del pueblo guaraní, a partir de reconocer una forma político-territorial estatal mediante una “autonomía otorgada por el Estado” (Burguete, 2010) supone, a la vez, en mayor o menor grado, un modo de re-territorialización comunitaria y una forma de resistencia socio-territorial anticolonial, ya sea como organización y construcción autónoma frente a la posibilidad de mantener y reproducir formas de territorialidad estatal de raíz colonial (si se piensa más bien en la propuesta de reconstitución del territorio guaraní más allá de los actuales procesos de constitución de autonomías por vía formal/legal), así como una expresión de resistencia comunitaria y de defensa del territorio ancestral (reconocido como indígena y de propiedad colectiva), en base a la exigencia del ejercicio del derecho de autodeterminación y del derecho de consulta previa. Estas dos formas de construcción y resistencia estarían configurando formas de re-territorialización, en tanto tienen como eje movilizador la defensa de territorialidades comunitarias/ancestrales como fundamento de su imaginario colectivo como pueblos, es decir, como “territorios de vida” (Escobar, 2010). En ese sentido, constituyen a la vez formas de resistencia anticolonial bajo formas de “territorios en resistencia” (Zibechi, 2003) como en el caso de la construcción de autonomía política y autogobierno de la nación guaraní en el chaco boliviano.

En suma, en las tierras bajas de Bolivia algunos procesos autonómicos reivindicados y protagonizados por sujetos indígenas, como en el caso del pueblo guaraní en la región del Chaco, constituyen experiencias de movimientos sociales anclados en el territorio, desde donde: por un lado, han venido desplegando dinámicas de resistencia frente a recurrentes procesos de des-territorialización en distintos periodos de la historia de Bolivia (colonial, postcolonial, nacionalista, neoliberal) y ahora, acaso, “plurinacional” en tiempos actuales; por otro lado, también han logrado configurar y desplegar movimientos disruptivos, consiguiendo articularse políticamente, es decir devenir en “sujetos políticos” capaces de cuestionar la “gramática del poder” (Giarracca y Teubal, 2006) construyendo novedosas alternativas políticas y sociales desde sus territorios; es decir, han activado procesos de re-territorialización.

En este sentido son movimientos socioterritoriales (Mançano Fernandes, 2006) y, a la vez, “movimientos societales” (Tapia, 2008), sin dejar de ser movimientos de carácter y con horizonte descolonizador (Rivera, 2010), ya que en mayor o menor medida han cuestionado y/o impugnado esquemas de “neocolonialidad” territorial y están protagonizando, en los últimos años, algunos frentes de conflictos socio-ambientales y procesos de resistencia frente a modalidades de recolonización territorial desde el propio Estado y en particular desde políticas explícitas desde el Estado y “gobierno progresista” del MAS en Bolivia.

(In)Conclusión

Es posible afirmar que desde el período post-constituyente hasta la actualidad se han ido haciendo cada vez más evidentes y frecuentes modalidades de des-constitucionalización (Prada, 2012; Exeni, 2015) sistemática de los contenidos más transformadores de la CPE o, dicho de otro modo, de los contenidos más radicales y potenciales para un cambio plurinacional, sea tanto en la orientación como en el cuerpo de las normas posteriores al texto constitucional como con las políticas gubernamentales más concretas que afectan a los territorios. Esto estaría mostrando una clara tendencia por “des-plurinacionalizar” el marco constitucional vigente desde esferas gubernamentales, vulnerarlo o manipularlo en favor de los intereses de la actual orientación política/económica del partido gobernante y de sus aliados. Todo esto se comienza a hacer evidente desde la promulgación de la Ley Marco de Autonomías y Descentralización (2010) y su posterior norma reglamentaria, pero también en un conjunto de otras normas centrales, como la Ley Marco de la Madre Tierra y de Desarrollo Integral para Vivir Bien (2012), la Ley de Minería y Metalurgia (2014), entre otras, o como el Decreto Supremo N° 2366 (2015) sobre el aprovechamiento de recursos hidrocarburíferos en áreas protegidas, por mencionar algunas. De esta forma, resulta innegable y por demás explícita la concepción y el núcleo extractivista del gobierno del MAS, que más allá de alguna consideración meramente económica de su carácter y orientación, claramente alejado y a contramano del espíritu plurinacional, en particular referido al mandato constitucional de una “economía plural”, está teniendo impactos socioterritoriales con claras señales autoritarias, anti-comunitarias y hasta de “racismo estatal” (Tapia, 2015). Es justamente este último aspecto el que muestra de forma más contundente una clara tendencia anti-plurinacional o des-plurinacionalizadora por parte del gobierno del MAS en los últimos años.

De ese modo, será precisamente el carácter racista, además de un componente claramente clasista del nuevo Estado (Tapia, 2015), que se viene desplegando por parte del gobierno de Evo Morales y que está reconfigurando y definiendo la relación entre el Estado/gobierno y los movimientos indígenas, es decir, las modalidades de la “forma primordial” (Zavaleta, 1982) en la Bolivia contemporánea. Esta situación se ilustra de manera clara, tal como señala Tapia (2015), en la negación del reconocimiento de parte del gobierno a las organizaciones y pueblos indígenas como sujetos políticos y en toda la reciente y actual ocupación re-colonizante de sus territorios.

En ese contexto, las autonomías indígenas que se proyectaron durante y después del proceso constituyente como una forma de materializar y concretizar el tránsito desde un Estado nación monocultural y mononacionalista puesto en crisis por los movimientos sociales y societales desde principios de este siglo en Bolivia hacia un Estado plurinacional, como una propuesta y modalidad específica de descolonización del territorio, de la política y la sociedad, ergo del propio Estado, hoy no son un tema de interés estatal, más allá de una suerte de proceso burocrático/electoral, ni mucho menos constituye una prioridad para el actual gobierno del MAS. Por el contrario, estas autonomías indígenas impulsadas por los mismos sujetos sociales comunitarios que abrieron y disputaron ese proceso constituyente la década pasada, a pesar de haber logrado habilitar un proceso de elaboración y aprobación de estatutos autonómicos o generar la acción colectiva por la defensa de derechos colectivos reconocidos como pueblos, se presentarían hoy como procesos de resistencia y disputa frente a las actuales políticas y acciones desde esferas estatales. Se manifiestan así como formas de interpelar las orientaciones y efectos de políticas gubernamentales dirigidas a imponer de forma autoritaria, inconsulta y violenta una concepción del territorio (sobre todo de territorios comunitarios) como espacios a (re) colonizar y ser explotados como mera fuente de “recursos naturales” y en donde las poblaciones que los habitan o se suben al “tren del desarrollo” o son un estorbo para el mismo, en esta nueva concepción/versión del proyecto de un Estado nación recreado y relanzado por el MAS, travestido de plurinacional. Sin embargo, a pesar de todo este proceso de recreación del colonialismo interno (Rivera, 2010; Tapia, 2014) desde ámbitos estatales/gubernamentales, las autonomías indígenas continúan expresando la vigencia y la necesidad de espacios societales donde el imaginario y el espíritu de la plurinacionalidad cobra alguna materialidad y aún tiene sentido como posibilidad transformadora y descolonizadora.

Bibliografía

Burguete Cal y Mayor, Araceli 2010 “Autonomía: la emergencia de un nuevo paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina” en González, Miguel, Burguete Cal y Mayor, Araceli y Ortiz T., Pablo (coords) *La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina* (Quito: FLACSO-Ecuador).

Ceceña, Ana Esther 2001 “La territorialidad de la dominación. Estados Unidos y América Latina” en *Revista Chiapas* (México: ERA-IIEC) N° 12.

Escobar, Arturo 2010 *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes* (Colombia: Universidad del Cauca).

Exéni, José Luis 2015 “Bolivia: Las autonomías frente al estado plurinacional” en *¿Cómo transformar? Instituciones y cambio social en América Latina y Europa* (Quito: Fundación Rosa Luxemburg / Abya Yala), pp. 145-190.

Garcés, Fernando 2013 *Los indígenas y su Estado (pluri) nacional: una mirada al proceso constituyente boliviano* (Cochabamba: JAINA / FHyCE – UMSS / CLACSO).

Giarracca, Norma y Teubal, Miguel 2006 “Democracia y neoliberalismo en el campo argentino. Una convivencia difícil” en Grammont, Hubert (coord.) *La construcción de la democracia en el campo latinoamericano* (Buenos Aires: CLACSO).

González Casanova, Pablo 1969 *Sociología de la explotación* (México: Siglo XXI).

Mañano Fernandes, Bernardo 2005 “Movimientos socio-territoriales y movimientos socio-espaciales” en *Observatorio Social de América Latina* (Buenos Aires: CLACSO), N°16.

Martínez Alier, Joan 2004 *El ecologismo de los pobres: Conflictos ambientales y lenguajes de valoración* (Barcelona: ICARIA/FLACSO).

Morell, Pere 2013 “Etnografía de una autonomía indígena en construcción”. Tesis de Maestría Universidad de Barcelona (versión en español).

Prada, Raúl 2012 *Descolonización y Transición* (Quito: Fundación Rosa Luxemburgo / Abya Yala).

Rivera Cusicanqui, Silvia 2010 *Ch'ixinakax utxiwa: Reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* (Buenos Aires: Ediciones Tinta Limón).

Santos, Boaventura de Sousa 2010 *Refundación del Estado en América Latina, Perspectivas desde una epistemología del Sur* (Lima: IIDS/ PDGT).

Tapia, Luís 2002 *La condición multisocietal: multiculturalidad, pluralismo, modernidad* (La Paz: CIDES-UMSA / Muela del Diablo).

Tapia, Luis 2008 *Política Salvaje* (Buenos Aires: Muela del Diablo / CLACSO).

Tapia, Luis 2011 “La configuración de un horizonte contrahegemónico en la región andina”, *Utopía y Praxis Latinoamericana, Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*. Venezuela (Zulia: Universidad del Zulia), N° 53, pp. 119-125.

Tapia, Luis 2014 *Dialéctica del colonialismo interno* (La Paz: Auto-determinación).

Tapia, Luis 2015 *La hegemonía imposible* (La Paz: Autodeterminación).

Zavaleta Mercado, René 1982 “Problemas de la determinación dependiente y la forma primordial”, en VV. AA., *América Latina: Desarrollo y perspectivas democráticas* (Costa Rica: FLACSO), N° 2, pp. 55-83.

Zavaleta Mercado, René 2009 “La autodeterminación de las masas” en Luis Tapia (comp.) (Bogotá: Siglo del Hombre Editores / CLACSO).

Zibechi, Raúl 2003 “Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos” en *Revista OSAL* (Buenos Aires: CLACSO), N° 9.

Charagua Iyambae: Del fin del silencio guaraní a la construcción de la autonomía “sin dueño”¹

*Rafaela N. Pannain**

“La autonomía indígena es la condición y el principio de libertad de nuestro pueblo que impregna el ser individual y social como categoría fundamental de antidominación y autodeterminación”.

Asamblea del Pueblo Guaraní APG
hacia la Asamblea Constituyente

Resumen

La Autonomía Guaraní Charagua Iyambae se convirtió en enero de 2017 en el primer gobierno indígena reconocido por el Estado Plurinacional de Bolivia. La conversión del antiguo municipio de Charagua en “Autonomía Indígena Originario Campesina” está inserta en el proyecto de reconstitución territorial de la Nación Guaraní, relacionado al fin de un siglo de “silencio guaraní”. La formación de la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), la reorganización de las comunidades guaraníes en capitánías y la actuación de

1 Esta investigación fue realizada con el auspicio de la Comissão de perfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) y de la Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), proceso 2010/17678-1. Agradezco el apoyo de las autoridades guaraníes de Charagua Iyambae y de Santiago Puerta para la realización de esta investigación.

* Doctora en Sociología, Universidade de São Paulo. Investigadora postdoctoral en el Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP). Becaria de la Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

sus representantes durante el período crítico vivido por Bolivia en la primera década del siglo XXI, dan cuenta del fin de ese silencio. Fue en un contexto nacional de conflictos y disputas en torno del derecho –entonces ya reconocido por la Constitución boliviana– de los pueblos y naciones indígenas a autogobernarse, que se dieron los primeros pasos en la construcción de la Autonomía Guaraní Charagua Iyambae. Así como el territorio, la autonomía aparece como una necesidad para la preservación y revalorización del modo de vida guaraní. La autonomía indígena es vista entonces como una nueva etapa de un largo proceso de liberación de ese pueblo.

Palabras clave: Autonomía indígena, Charagua Iyambae, Estado Plurinacional de Bolivia, guaraní, Asamblea del Pueblo Guaraní.

Abstract

In January 2017, the Guaraní Autonomy Charagua Iyambae became the first indigenous government recognized by the Plurinational State of Bolivia. The establishment of this indigenous autonomy is part of the project of territorial reconstitution of the Guaraní Nation – related to the end of a century of “silence”. The foundation of the Assembly of the Guaraní People, the reorganization of the Guaraní communities in “capitanías”, and the agency of their representatives during the political crisis of the first years of the 21st century, reveal the end of the silence. The first steps of the “Autonomía Guaraní Charagua Iyambae” took place in a national context of disputes concerning the indigenous peoples right to self-government, recognized by the new Bolivian Constitution of 2009. As the territory, the autonomy is seen as a need for the preservation of the Guaraní way of life and as a new stage of a long path towards their liberation.

Keywords: Indigenous autonomy, Charagua Iyambae, Plurinational State of Bolivia, Guaraní, Assembly of the Guaraní People.

Introducción

Desde el comienzo de los años 2000 fuertes movimientos populares guiaron importantes transformaciones sociales, económicas y, principalmente, políticas en Bolivia. La caída de presidentes y el desplazamiento de los partidos tradicionales del centro del poder llevaron a un líder campesino, Evo Morales, a la presidencia del país y transformaron el MAS-IPSP, partido creado como instrumento político de movimientos campesinos, en la principal fuerza política boliviana. En ese escenario, el protagonismo de organizaciones

sociales, principalmente de campesinos e indígenas, garantizó cambios en la estructura estatal.

A partir de la promulgación de la nueva Constitución en 2009, Bolivia se convirtió en un Estado Plurinacional, reconociendo la existencia de diferentes naciones y pueblos indígenas dentro de su territorio. Además de la importancia simbólica de ese reconocimiento, sus consecuencias prácticas son fundamentales e implican la superación de dos aspectos de una crisis de correspondencia, que son en parte responsables por el ciclo de crisis políticas iniciado en 2000: el primero, entre la diversidad cultural de la población y los sujetos gobernantes; y el otro, entre las instituciones políticas estatales y la diversidad de matices culturales presentes en el país (Tapia, 2007: 49). La superación de esos desajustes presuponía la posibilidad de pensar "de otro modo la condición estatal", "ensayar una imaginación política distinta, diferente, alternativa a la del orden existente y heredado" (Vega, 2010: 111).

Boaventura de Sousa Santos explica que la plurinacionalidad demanda una heterogeneidad institucional del Estado, interna a las instituciones, "siempre que en el seno de la misma institución estén presentes diferentes modos de pertenencia institucional en función de los derechos colectivos" y externa, "siempre que la dualidad institucional paralela y/o asimétrica sea la vía para garantizar el reconocimiento de las diferencias" (2013: 84-5).

De esa forma, el Estado Plurinacional, por un lado, modificó instituciones políticas estatales a partir de la inclusión de formas de organización política y social existentes, diferentes de aquellas reconocidas por el Estado hasta entonces. Tal inclusión se dio, por ejemplo, con el reconocimiento de la jurisdicción indígena originaria campesina en un mismo nivel jerárquico de la jurisdicción ordinaria, o con la posibilidad de que pueblos indígenas elijan miembros de la Asamblea Legislativa Plurinacional a partir de normas propias. Por otro lado, el nuevo Estado reconoce formas de organización política locales.

Como consecuencia del reconocimiento de la existencia de diferentes formas de organización político-social presentes en el territorio boliviano y del derecho a la libre determinación de los pueblos y naciones indígenas, a éstas se les abrió la posibilidad de conformar gobiernos autónomos. La conversión de municipios es una de las vías previstas por la Constitución para la conformación de una "autonomía indígena originaria campesina". La segunda vía es la conversión de Territorios Indígenas Originarios Campesinos.

La Constitución define procedimientos distintos para las dos vías. En el caso de un territorio indígena originario campesino, la población puede optar por la alteración por medio de procedimientos propios. En el caso de los municipios, un referendo debe ser organizado por el órgano electoral.

Así, por la primera vez, en diciembre de 2009 la población de 11 municipios bolivianos aprobó su conversión a la autonomía indígena. Dentro de esos municipios, se encontraba Charagua, cuya población, seis años más tarde, aprobaría el estatuto que establece las normas para la organización de la autonomía. Finalmente, el 8 de enero de 2017, Charagua se convirtió en la primera autonomía indígena originario campesina de Bolivia con la posesión de los nuevos representantes electos.

La conversión del municipio de Charagua está inserta en el proyecto de reconstitución territorial de la Nación Guaraní. Veremos, en un primer momento, cómo ese proyecto está relacionado a la reorganización de sus comunidades en las décadas de 1980 y 1990, después de un período calificado por los guaraníes como un largo silencio. La participación guaraní en las rebeliones populares durante los primeros años del nuevo siglo y su actuación durante los debates constituyentes para garantizar la inclusión de la autonomía indígena en el nuevo texto constitucional, ilustran el fin de ese silencio. En seguida, presentaré la Autonomía Guaraní Charagua Iyambae, la dinámica de su proceso de construcción y las dificultades enfrentadas por sus promotores. Finalmente, argumento que la nueva autonomía, bautizada de Iyambae, “sin dueño”, aparece en el discurso de los actores locales como una liberación de diferentes opresiones a las cuales los guaraníes fueran sometidos: el trabajo análogo a la esclavitud, la actuación de los partidos políticos y la falta de perspectivas económicas locales que llevan al trabajo agrícola de temporada.

El fin del “silencio Guaraní”

Durante la Colonia y el inicio de la República, el territorio ocupado por el que hoy llamamos pueblo guaraní sufrió fuerte presión por parte de actores estatales, representantes de la Iglesia Católica y hacenderos. Aunque eventualmente perdieran parte de su territorio, los guaraníes resistieron de forma relativamente eficaz las innumerables invasiones y los intentos de control del poder central hasta 1892 (Pifarré, 2015). En ese año fue organizada una insurrección guaraní liderada por Apiaguaiki Tumpa, culminando en la Batalla de Kuruyuki, en la cual los kereimba (guerreros)

fueron masacrados por tropas de gobierno. El Estado republicano intensificó entonces el proceso de despojo del territorio guaraní. Expulsados de sus tierras, muchos se fueron a vivir en misiones jesuitas mientras otros fueron a trabajar en haciendas, en un régimen análogo a la esclavitud. La desarticulación de sus comunidades llevó a un gran desplome demográfico de la población guaraní y a su inmigración, principalmente hacia la Argentina. En el discurso de sus representantes, esa masacre aparece como un punto de quiebre en su historia, desencadenador de un largo período de silencio.

Se considera que el silencio guaraní –en ocasiones también entendido como un período de reorganización– habría durado un siglo, llegando a su fin con la creación de la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG). Su fundación, en 1987, fue resultado de un proceso de articulación de los pueblos indígenas de las tierras bajas iniciado en el período de transición democrática, a fines de la década de 1970 y al inicio de la década siguiente, que culminará con la creación de la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB) en 1982. La APG reunió a los guaraníes de los departamentos de Santa Cruz, Chuquisaca y Tarija. Como en el caso de la CIDOB, a la cual la APG se afilió, organizaciones no gubernamentales fueron importantes en el proceso de formación de la organización guaraní, habiendo actuado de forma destacada el Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA), creado por los jesuitas.

Si el nacimiento de la APG es interpretado como el fin del “período de silencio” iniciado en Kuruyuki, es también percibido como el inicio del proceso de reconstitución territorial de ese pueblo, en la medida que estimuló la organización de las capitanías zonales, reuniendo a las comunidades guaraníes. Esas capitanías tienen como autoridad máxima el (la) mburuvicha guasu (capitán(a) grande o primer(a) capitán(a)) y funcionan de forma bastante autónoma, reafirmando la forma de organización históricamente descentralizada del pueblo guaraní. La APG aparece de ese modo como una instancia de coordinación.

La articulación guaraní se dio entonces en diferentes niveles, partiendo del regional en dirección al local. Paralelamente, la organización se introdujo en diferentes debates nacionales y durante el ciclo de crisis políticas (2000-2008) la APG tuvo un papel central. Sus representantes se involucraron al lado de los sectores subalternos cuando, por ejemplo, adhirieron a una huelga de hambre con otros pueblos indígenas de las tierras bajas en 2003 o cuando ocuparon campos de gas en 2005 (Hylton y Thomson, 2005).

En el aniversario de 113 años de la masacre de Kuruyuki, en enero de 2005, mientras en Santa Cruz de la Sierra era organizado un cabildo con cerca de 300 mil personas en defensa de la autonomía departamental², la Asamblea del Pueblo Guaraní se reunía en Kuruyuki denunciando la falta de solución para el problema de la esclavitud enfrentado por el pueblo guaraní y los resultados insatisfactorios del proceso de saneamiento de tierras. A sus reivindicaciones fueron incorporadas demandas de todos los sectores subalternos, como la nacionalización del gas y la convocatoria de una Asamblea Constituyente para “refundar la nación boliviana a partir de los pueblos indígenas-originarios, de las comunidades, de las juntas vecinales, de los comités de barros, de los sindicatos obreros y de las clases medias empobrecidas”³.

La alianza de diferentes organizaciones indígenas y campesinas en Bolivia llevó a la formación del Pacto de Unidad en septiembre de 2004, con objetivo de crear propuestas comunes para la convocatoria de la Asamblea Constituyente y para la nueva constitución. La APG participó de la elaboración de las propuestas del Pacto pero mantuvo su agenda propia. En su propuesta para la Asamblea Constituyente, se afirma: “lo que pretendemos es generar una visión propia de País desde nuestra realidad y con participación de los históricamente excluidos”. Así, al lado del Consejo Nacional de Markas y Ayllus del Qullasuyu (CONAMAQ) y de la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB), la APG formó el Bloque Indígena (Valencia y Égido, 2010). Esas organizaciones coincidían en muchos puntos que las colocaban en discordancia con las organizaciones de matriz campesina, más próximas al MAS, partido de Evo Morales que había electo la mayoría de los asambleístas constituyentes.

En medio de los debates constituyentes, los guaraníes tuvieron una actuación destacada en la Comisión de Autonomías por medio de su representante, Avilio Vaca (originario de la Capitanía de Parapitiguasu, en Charagua), y de asesores de la APG. En esa comisión las organizaciones indígenas contaban con apenas un representante más, Evaristo Pairo Maraza, del CONAMAQ.

Sin tener el apoyo de la mayoría de los miembros de la Comisión de Autonomías, la inclusión de la autonomía indígena en la nueva

2 Esta información se encuentra disponible en <http://narcosphere.narconews.com/notebook/irene-roca-ortiz/2005/01/santa-cruz-la-mascara-de-carnaval-de-la-autonom%C3%ADa>, consultado el 02/01/2017.

3 Pronunciamento disponible en <http://archivos.bolivia.indymedia.org/es/2005/01/14456.shtml>, consultado el 02/03/2014.

constitución se concretizó gracias a la fuerte presión de las organizaciones indígenas, a partir del bloqueo de carreteras del Chaco por la APG, con la organización de la VI Marcha Indígena por la CIDOB y la ocupación de la Casa Argandoña por el CONAMAQ.

Después de la aprobación de la primera versión del texto constitucional, el proceso de construcción de la autonomía indígena en Bolivia se mantuvo como un espacio de disputa y concertación, no apenas con aquellos actores que siempre se colocaron contra este proyecto, sino igualmente entre las organizaciones y el gobierno y entre las comunidades indígenas y el Estado. La promulgación de la nueva Constitución fue un paso fundamental, pero no definitivo, en la construcción del nuevo "Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías" (CPE, art. 1, 2009). Las nuevas reglas indicaban que una nueva lógica estatal debería ser creada. Sin embargo, este proceso ocurriría a partir de instituciones y lógicas que habían sobrevivido al ciclo de graves crisis políticas de los años anteriores.

Fue en ese contexto nacional de conflictos y disputas en torno del derecho, reconocido por la Constitución boliviana, de los pueblos y naciones indígenas a autogobernarse, que se dieron los primeros pasos en la construcción de la Autonomía Guaraní Charagua Iyambae.

El camino para la autonomía

Localizado en el sur del departamento de Santa Cruz, en las llamadas tierras bajas bolivianas, Charagua era el mayor municipio del país en extensión territorial, con una superficie superior a 74 mil kilómetros cuadrados. Gran parte de ese territorio es ocupado por dos parques nacionales, Otuquis y Kaa Iya del Gran Chaco, y por el Área de Conservación e Importancia Ecológica de la Nación Guaraní Ñembi Guasu.

Según el censo de 2012, viven aproximadamente 32 mil personas en Charagua, 89% de las cuales residen en la zona rural. La mayoría de esos habitantes son guaraníes y están divididos en cuatro capitánías: Bajo Isoso, Alto Isoso, Charagua Norte y Parapitiguasu. Las dos últimas fueron creadas en la década de 1980, a partir de la reorganización de las comunidades locales, resultado directo de la formación de APG. Bajo y Alto Isoso sobrevivieron al proceso de desorganización supra comunal ocurrido en otras partes del territorio guaraní durante el "largo silencio" y su principal autoridad durante la segunda mitad del siglo XX, el mburuvicha

guasú Bonifacio Barrientos Iyambae, tuvo un papel destacado en la articulación regional de los pueblos de las tierras bajas.

Además de las cuatro capitánías guaraní, Charagua cuenta con dos centros urbanos: Charagua Pueblo y Estación Charagua, donde viven guaraní, migrantes del altiplano principalmente dedicados al comercio y karai (“blancos y mestizos”). Estos últimos llegaron a Charagua a partir del siglo XIX y adquirieron tierras, muchas veces de forma ilegal, transformándose en grandes propietarios ganaderos. Este grupo, que funcionaba con una lógica rentista, agraciados con subsidios estatales, fue hegemónico en la política local hasta hace poco tiempo (Albó, 2012). Otro grupo social importante son los menonitas, que viven en colonias bastante autónomas, dedicadas principalmente a lo agropecuario⁴. Su gran crecimiento demográfico aliado a las técnicas de agricultura intensiva y no sustentable crean una necesidad constante por más tierras, generando potencialmente un punto de conflicto con los guaraní a pesar de las buenas relaciones entre esos dos grupos (Albó, 2012).

En el referendo realizado en 2009, la conversión del municipio de Charagua a la autonomía indígena originario campesina fue aprobada por 56% de la población. En los centros urbanos la conversión fue rechazada por 62% de los electores. En Charagua Norte y Parapitiguasu fue aprobada por una gran mayoría, 84% y 72%, respectivamente, mientras en las capitánías de Alto Isono y Bajo Isono, el “sí” ganó con 52% y 56% (Puerta y Arandia, 2010). Las diferencias entre la alta aprobación en el referendo en Parapitiguasu y Charagua Norte y la victoria por un pequeño margen en las capitánías de Isono es explicada por el mayor compromiso en la campaña del referendo por las autoridades de las dos primeras y por la histórica proximidad de las autoridades de Isono con las élites políticas departamentales, que se posicionaron contra la autonomía indígena.

Después de la aprobación popular, el paso siguiente fue la formación de la Asamblea Autnómica de Charagua. Esta debía estar compuesta por 45 representantes guaraní de las cuatro capitánías, electos en asambleas zonales, y 14 representantes de la población minoritaria intercultural, siete para cada centro urbano⁵. Parte del

4 “Al igual que otros anabaptistas, como los amish (de origen suizo), los menonitas han desarrollado una cultura muy propia y tradicionalista, marcada por su interpretación cristiana pacifista y su vida sencilla mayormente rural, que los aparta de otras formas más modernas y “mundanas” [...] En 1957 arribaron a Bolivia junto con otros grupos menores que se asentaron en otros países” (Albó, 2012: 75).

5 Según las reglas definidas para la elección de los representantes guaraní, “el Quórum requerido para la realización de la Asamblea Zonal para la elección se realizará

sector urbano, no obstante, se negó a participar de aquel proceso. Después de alguna negociación, representantes de Estación Charagua, formada principalmente por migrantes guaraníes y del Altiplano, fueron electos para la asamblea.

Hubo varios intentos de diálogo con los sectores urbanos. Durante el funcionamiento de la Asamblea Autonomía, propagandas en la radio y en la televisión invitaban a la población urbana a participar de la construcción del estatuto. En una de esas convocatorias el presidente de la Asamblea, René Gómez, decía: "el estatuto que estamos realizando no es tan solamente para los guaraníes, sino que es para todos los que vivimos en el municipio de Charagua". "Que ahora es la lucha con papel y lápiz. Y eso se refleja aquí. Ya no es hacer campaña sucia por acá, utilizando recursos, comprando dirigentes, ya no es. Debieran presentarse aquí. ¿Son buenos opositores, no son? proponiendo propuestas, debatiendo frente a frente, par a par", convocaba Ronal Andrés, representante de Charagua Norte. "No sentimos celos, formemos parte, vengamos, seamos parte de ese proceso de construcción. Porque aquí se está construyendo un sistema de gobierno participativo, comunitario y representativo, además", afirmaba Marco Antonio Casiano, representante de Estación. "La autonomía guaraní es una autonomía de todos" era el lema de la propaganda. En efecto, la interculturalidad es un tema de importancia central para las autonomías indígenas formadas a partir de la conversión de municipios, pues la inclusión de actores externos es fundamental.

A pesar de la campaña por la participación de todos los sectores locales, Charagua Pueblo no eligió representantes para la Asamblea Autonomía y, de modo coherente con su opción de no participar de la política local o nacional, los menonitas solamente acompañaron algunos eventos organizados por los propulsores de la autonomía, sin contribuir directamente en su construcción.

Además de las dinámicas locales, el debate en torno de la autonomía en Charagua reflejaba la polarización política nacional. La autonomía indígena aparecía como un proyecto apoyado por el MAS mientras las élites locales se revelaban alineadas a la política opositora departamental. Los que no querían la autonomía indígena eran aquellos que estaban con las autonomías departamentales, explica

con presencia de la mayoría (50% más uno) de los delegados y de las delegadas del total de las comunidades miembro de cada capitania zonal. La asamblea zonal para la elección será conducida por la mesa de presidium y sus miembros son elegidos y elegidas por la asamblea zonal mediante aclamación, consenso o en la forma que la asamblea determine" (Procedimiento de elección de asambleístas indígenas miembros del órgano deliberativo autonómico guaraní en Charagua).

Carlos Sánchez, de Charagua Norte⁶. Corroborando la afirmación de Sánchez, Belarmino Solano, vice-presidente de la Asamblea Autónoma, confirma que “el tema de la construcción de la autonomía no fue fácil. Entonces siempre habían los partidos políticos, en ese caso, la derecha, ¿no? A través de los Verdes. En el sentido de que ellos desanimaban. Decían que era un proceso ilegítimo, ilegal”⁷. Los intentos de intimidación y soborno por parte de la oposición son apuntados igualmente por diferentes actores que participaron del proceso de construcción autónoma en Charagua. Dentro de ese contexto, la participación del presidente Evo Morales y la presencia de los sucesivos ministros y de técnicos del Ministerio de Autonomías en eventos en el municipio fueron importantes para afirmar la legitimidad del proceso de construcción de la autonomía guaraní y consolidar el apoyo de las bases urbanas del MAS.

Además de las dificultades políticas, los representantes de la Asamblea Autónoma debían enfrentar otros desafíos importantes. Primero era necesario apropiarse de los marcos jurídicos del Estado boliviano dentro de los cuales debía ser construido el estatuto. Al mismo tiempo, a pesar de estas reglas, se trataba de construir algo nuevo, ya que eran pioneros en la construcción de la autonomía indígena originario campesina en Bolivia. En ese proceso, Belarmino Solano explica que el único punto de partida que tenían eran los estatutos zonales (de las capitánías) y que, de estos, tomaron muchas cosas para la elaboración del estatuto, como los valores, los principios y las formas de trabajo⁸. Conjuntamente, en diferentes momentos, los representantes de la Asamblea Autónoma recorrieron las comunidades guaraníes para recoger propuestas.

Durante el proceso de conversión del municipio, las capitánías guaraníes de Charagua contaron con el apoyo del Centro Arakuaarenda y de la ONG CIPCA. El primero nació en 1986, bajo la experiencia de la parroquia de la compañía de Jesús, con un enfoque de educación popular de Paulo Freire. El Centro se encarga de formar nuevos líderes, para facilitar la comunicación entre las comunidades, fortalecer las organizaciones, bien como apoyar a la producción⁹. Un año después de la creación del Centro, en sus instalaciones fue fundada la Asamblea del Pueblo Guaraní. Ese sería también el escenario donde, dos décadas más tarde, se

6 Entrevista con la autora, Charagua, noviembre de 2013.

7 Entrevista con la autora, Charagua, noviembre de 2013.

8 Entrevista con la autora, Charagua, noviembre de 2013.

9 Entrevista de Marcelo Alberto Quelca, director del Centro Arakuaarenda, con la autora, Charagua, junio de 2013.

reunieron los miembros de la Asamblea Autonómica Guaraní en Charagua. Por su parte, el CIPCA –que trabaja en Charagua desde 1976 con proyectos de desarrollo económico local y acompañando las demandas del pueblo guaraní por territorio– fue elegido para administrar los recursos donados por el órgano de cooperación del gobierno español para el proceso de conversión del municipio a la autonomía guaraní.

El primer esbozo elaborado por las seis comisiones formadas por los asambleístas fue entonces presentado en las comunidades guaraníes de Charagua y en los centros urbanos, y sus principales normas fueron divulgadas por medio de la radio y la televisión. Fue realizada igualmente una Asamblea Inter zonal, reuniendo las cuatro capitánías, en la cual el estatuto fue aprobado (Anzaldo y Gutiérrez, 2014).

Una vez redactado el estatuto autonómico, con el apoyo de técnicos de diferentes áreas y consultores jurídicos, este fue entregado al Tribunal Constitucional Plurinacional el 31 de octubre de 2012 para el “control de constitucionalidad” previsto en la Ley Marco de Autonomías y Descentralización Andrés Ibáñez. El Tribunal tardaría más de un año para emitir su primer parecer. Las autoridades guaraníes presionaron por una respuesta del Tribunal Constitucional Plurinacional con diferentes viajes a la ciudad de Sucre, donde este se localiza. Se temía que la demora generase desmovilización e incluso escepticismo en el proyecto autonómico.

Sin embargo, el tiempo de espera impuesto por los trámites burocráticos fue también un tiempo de socialización del estatuto en las comunidades. Las reuniones, en ocasiones en guaraní, otras en español, contaban con una gran presencia de comunarias y comunarios. Los encuentros reproducían la forma de organización política local, que tiene las asambleas como espacio privilegiado de participación de la población. En asambleas comunales y regionales como esas, los representantes de las diferentes comunidades habían sido indicados para redactar el estatuto. Se destaca la gran participación de las mujeres en las asambleas, en la elaboración del estatuto y en cargos de autoridad. Mujeres como Ruth Yarigua que, una vez electa para el cargo de autoridad máxima de la Capitanía de Charagua Norte en 2012, se tornó la principal portavoz del proceso de construcción autonómica en Charagua por un largo periodo.

La primera respuesta del Tribunal Constitucional vino el 6 de diciembre de 2013, declarando 23 de los 101 artículos del estatuto autonómico incompatibles con la Constitución Política del Estado

boliviano. Al mes siguiente, una nueva versión de este fue presentada al Tribunal que, finalmente, en junio de 2014, declaró constitucional el estatuto.

La población de Charagua fue consultada, en septiembre de 2015, con respecto a la aprobación del nuevo Estatuto de la Autonomía Indígena Guaraní Iyambae. En los días que antecedieron el referendo, el vicepresidente Álvaro García Linera y el presidente Evo Morales participaron de eventos en Charagua. Aunque no apoyasen explícitamente el voto por la aprobación del estatuto, la presencia de esas autoridades y del ministro de autonomías en el municipio indicaba claramente el apoyo del gobierno a la autonomía indígena¹⁰. En efecto, a pesar de las fuertes críticas de líderes nacionales de la Asamblea del Pueblo Guaraní al gobierno central, en Charagua Evo Morales recibió 4.191 votos, del total de 9.450 votantes inscritos en las elecciones presidenciales de 2014. Al año siguiente, a pesar de la movilización de las autoridades de las cuatro capitánías para que el referendo sobre el estatuto fuese convocado antes de las elecciones municipales de marzo, la demora de los órganos responsables en convocar la consulta llevó a los charagueños a elegir un segundo alcalde “transitorio”. En esa elección, diferente de lo que ocurriera en la elección municipal precedente, el MAS lanzó un candidato en alianza con la organización guaraní y fue escogido el Profesor Belarmino Solano, vice-presidente de la Asamblea Autónoma de Charagua. Solano había sido elegido asambleísta por la capitania de Bajo Isoso y era un representante bastante comprometido en la construcción de la autonomía indígena guaraní. De este modo, la alianza que resultó vencedora evidenciaba el apoyo del MAS a la autonomía indígena local.

En los días que antecedieron al referendo de aprobación del estatuto autonómico, en septiembre de 2015, la polarización era evidente en las calles de Charagua Pueblo. Un cartel firmado por juntas vecinales convocaba a votar por el “no”, “por la defensa del voto universal”, “para poder elegir democráticamente a nuestras autoridades”, “para defender la Igualdad entre el campo y la ciudad” y “para defender la identidad y la religiosidad de todos”. En otra pancarta, también firmada por las juntas vecinales, se leía: “no al racismo, no a la exclusión, no a la división, no al estatuto”, al mismo tiempo, sin embargo, se dirigía a los guaraníes defendiendo

10 García Linera participó en la inauguración de las obras del Pozo Itaguazurenda X3, en la Capitania de Parapitiguasu. Evo Morales estuvo en Charagua un día antes del referendo para firmar el contrato para las obras de la carretera El Espino-Charagua-Boyube.

el voto contra el estatuto en función del supuesto riesgo de que “quedamos expuestos a que el indígena originario del occidente colonice nuestras tierras e impongan sus usos y costumbres”.

“Los afiches son totalmente falsos”, afirmaba Ronal Andrés, ex-asambleísta y ahora mburuvicha guasu de Charagua Norte, entre medio de abucheos y aplausos, en un evento organizado por el Tribunal Electoral Departamental de Santa Cruz días antes del referendo. El representante de la campaña por el NO respondió que no eran contrarios a la autonomía, pero sí al estatuto que no habría “tomado en cuenta a los quechuas, los aymaras, los ganaderos, los menonitas y los transportistas”. Acusaba igualmente a la ONG CIPCA de ser responsable por la autonomía, añadiendo que “por muchos años hemos vivido en paz con los indígenas” y, por fin, declaraba que si el estatuto fuese aprobado “los hermanos guaraníes van a tener que aceptar lo que digan sus capitanes”¹¹. Con esa frase, el portavoz de la oposición indicaba una preocupación de los migrantes indígenas del Altiplano habitantes de los centros urbanos con lo que llaman falta de control social de los guaraníes en relación a sus autoridades.

La campaña de la oposición llegaba a las comunidades guaraníes más próximas al centro urbano. En un evento de socialización del estatuto organizado por las autoridades de Charagua Norte, un comunario comentaba: “dicen que si va por el sí, nos van a quitar nuestras casas, nuestras tierras”¹². Era una campaña basada en rumores y mentiras, denunciaban las autoridades guaraníes. La comunidad había participado de la redacción del estatuto, afirmó un mburuvicha del directorio de la capitania. Estaba en el libro de actas. Tampoco era la primera vez que el estatuto era socializado en aquella comunidad, agregaba. No obstante, durante el debate con los presentes, era evidente que aún había dudas en relación al contenido del estatuto y acerca del alcance y significado de la consolidación de la autonomía indígena. Las autoridades guaraníes visitaban diferentes comunidades de las cuatro capitánías para socializar el estatuto, aunque por falta de recursos esos eventos y visitas habían sido retomados poco antes de la consulta.

Una semana antes del referendo, los cuatro capitanes grandes estuvieron presentes en un evento en Isoso. A pesar de las disputas a su interior y de las divergencias entre sus autoridades, en aquel momento las cuatro capitánías aparecieron unidas. Era un hecho

11 Evento en el coliseo del Colegio Fe y Alegría, en Charagua Pueblo, el 15 de septiembre de 2015.

12 Evento de socialización del estatuto en Charagua Norte, el 14 de septiembre de 2015.

importante porque, aunque la autonomía indígena sea una propuesta de la APG Nacional, fueron Parapitiguasu, Charagua Norte, Alto Isoso y Bajo Isoso los que lideraron el proceso en Charagua, reflejando la independencia de las diferentes capitanías guaraníes en relación a la APG.

En la consulta sobre el estatuto, este fue aprobado por 53,25% de la población del municipio. El resultado no sólo refleja la resistencia del sector urbano a la conversión a la autonomía, o al estatuto; indica igualmente no haber un amplio consenso entre los guaraníes. Aunque las cuatro capitanías sean las demandantes de la conversión del municipio en autonomía indígena, es patente que sus dirigentes no se comprometieron de la misma forma en el proceso de conversión.

Entre agosto y septiembre de 2016 fueron elegidas las nuevas autoridades de la autonomía indígena. Cada una de las seis zonas de la autonomía –las cuatro capitanías y los dos centros urbanos– eligió cuatro representantes para el Ñemboati Reta (Órgano de Decisión Colectiva), dos para el Mborokuai Simbika Iyapoa Reta (Órgano Legislativo), y un para el Têtarembiokuai Reta (Órgano Ejecutivo). Como estaba previsto en el estatuto, cada zona escogió la forma de elección de sus representantes. En Charagua Norte y Alto Isoso, delegados de las comunidades reunidos en asamblea eligieron algunos de los representantes por voto abierto y otros por voto secreto. En la asamblea zonal de Parapitiguasu, se optó por el voto secreto de los delegados de las comunidades; mientras en Bajo Isoso, después del debate en asamblea, los representantes fueron escogidos por consenso. En los centros urbanos, Charagua Pueblo y Estación Charagua, se prefirió el voto universal y secreto. Finalmente, en una Asamblea Inter zonal, realizada en la comunidad de San Lorenzo en Charagua Norte, Belarmino Solano (vice-presidente de la Asamblea Autonomica y alcalde de Charagua) fue escogido con aclamación para el cargo de Têtarembiokuai Reta Imborika - TRI, (Responsable de la Gestión y Administración Pública). Fueron electos igualmente los tres responsables por los parques nacionales y por el Área de Conservación e Importancia Ecológica de la Nación Guaraní Ñembi Guasu¹³.

13 Aunque la paridad de género esté prevista en el estatuto charaguense, en las primeras elecciones para representantes de la autonomía, en 2015, fueron elegidos 27 hombres y 19 mujeres. La disparidad se explica por la elección de tres representantes hombres para los parques nacionales y para la unidad de conservación ecológica y, principalmente, por la composición del Têtarembiokuai Reta, con seis hombres y una mujer.

La autonomía y la liberación guaraní

Si la Revolución Nacional de 1952 desencadenó la reforma agraria en las tierras altas bolivianas¹⁴, en el oriente –las llamadas tierras bajas– ocurrió una “reforma agraria al revés”. Como resultado de las políticas de los gobiernos de René Barrientos y Hugo Banzer, en las décadas de 1960 y 1970, se consolidó un sistema de latifundios en el oriente. Hasta entonces, en el departamento de Santa Cruz, el área utilizada para agricultura por pequeños productores superaba la superficie cultivada por haciendas (Soruco, 2008: 53). Sin tener en cuenta la histórica presencia indígena en la región, Barrientos y Banzer distribuyeron tierras entre sus aliados políticos; las nuevas propiedades tenían miles de hectáreas y, en algunos casos, decenas de miles.

El resultado para la provincia de la Cordillera, donde está localizada Charagua, es descrito por Xavier Albó:

de las 78 comunidades “libres” de toda la Provincia Cordillera, 35 (19 en Charagua, todas en el Isoso) tenían menos de una hectárea cultivable por habitante y sólo siete (todas ellas en el Piedemonte de Charagua) superaban las siete hectáreas por habitante (Albó, 2012: 47).

El desarrollo de la agroindustria del departamento de Santa Cruz generó la creación de “grandes propiedades [ganaderas] con una incidencia muy significativa sobre todo en el sur del Municipio de Charagua”, explica Albó (2012: 48).

Las reformas políticas de la década de 1990 tuvieron gran impacto en la organización de la población guaraní de Charagua, en la medida en que la Ley 1715 de 1996, conocida como Ley INRA, tornó posible la titulación colectiva de territorios indígenas como “Tierras Comunitarias de Origen” (TCO). Se trataba de un título agrario colectivo, no pasible de división, venta o reversión, concedido a pueblos y comunidades indígenas que ocupaban históricamente determinada área¹⁵. Los guaraníes de Charagua postularon entonces tres demandas de TCO: Isoso, Parapitiguasu y Charagua Norte.

En diferentes regiones, el reconocimiento de la posesión de la tierra por medio de TCO es visto como una oportunidad para avanzar en la liberación de “comunidades cautivas”. Al reconocer a los indígenas su derecho sobre parte del territorio boliviano se abrió,

¹⁴ La reforma agraria de 1953 ocurrió después de la ocupación de haciendas por la población rural en el occidente boliviano.

¹⁵ La creación de las TCO fue una conquista de las organizaciones indígenas que se movilizaron durante los debates para la elaboración de la Ley INRA.

para parte de la población guaraní, la posibilidad de reproducción de la vida afuera de haciendas que emplean un sistema de trabajo análogo a la esclavitud.

Una moradora de Puente Viejo, comunidad guaraní próxima a la Camiri, contaba que nació en el norte argentino, para donde su mamá había escapado producto de la “esclavitud”. Hace algunos años ella escuchó que “había acabado la esclavitud”, decidiendo entonces vivir en Bolivia, en una TCO. Sin embargo, decía, “eso aún no acabó, aquí cerquita aún existe”. Esa narrativa ilustra una “historia de esclavitud” que continúa muy presente en el relato de los guaraníes, no apenas como referencia al pasado sino igualmente como denuncia de la existencia de comunidades cautivas aún hoy. Contra esa historia de opresión, explotación y usurpación, la autonomía indígena es repetidamente calificada como una demanda de “nuestros abuelos” y como el camino de la construcción de la libertad. “El tema de la autonomía no es de ahora. El pueblo guaraní siempre buscó la libertad”, explica una autoridad de APG.

Por estipular que las TCO debían ser administradas por los mismos indígenas, la Ley INRA tendría otra importante consecuencia. En Charagua, la creación de las TCO es entendida como un primer paso en la construcción de una autonomía local, con la elaboración de los Planes de Gestión Territorial, como explica Marcelo Alberto Quelca, que apoyó el proceso autonómico de Charagua como asesor¹⁶. Puerta y Arandia corroboran tal afirmación al detallar que esos planes, principalmente en el caso de Charagua Norte y Parapitiguasu, potencializaron la capacidad de la organización local de negociar con otros actores, como petroleras y el gobierno, y, “lo más importante, fortalecieron sus reflexiones y propuestas respecto a las autonomías indígenas” (Puerta y Arandia, 2010: 5).

Si las TCO fueron una importante conquista para los guaraníes, ellas no atendían las necesidades de la población indígena que continuaba sometida a las elites locales. En la década de 1990, la reforma de descentralización administrativa abrió un nuevo espacio por la lucha del poder local. Así, paralelamente a la lucha por la consolidación de sus TCO, las capitánías de Charagua decidieron disputar espacios dentro del consejo municipal y la propia alcaldía.

A partir de la Ley de Participación Popular (LPP) de 1994 y de la Ley de Descentralización Administrativa (LDA) de 1995, se posibilitó la creación de municipios rurales y se ampliaron las competencias y el pase de recursos en favor de los gobiernos municipales. Entre

16 Entrevista con la autora, Charagua, junio de 2013.

1994 y 2006, los recursos recibidos por el municipio de Charagua aumentaron de 600 mil bolivianos a un poco más de ocho millones de bolivianos (Albó, 2012: 115), transformando el gobierno local en un espacio fundamental de disputa.

En las primeras elecciones realizadas después de la reforma, tres de los seis representantes electos para el municipio eran guaraníes: dos por la alianza entre la APG y el partido Movimiento Bolivia Libre (MBL) y un representante de Isoso, electo por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR). A partir de 2004, con el fin del monopolio de los partidos políticos, se permitió la participación de "agrupaciones ciudadanas" en las elecciones. Con esa nueva posibilidad, la organización guaraní en Charagua, con la sigla "APG Charagua Norte", eligió tres representantes en las elecciones municipales de aquel año y Claudio López, originario de Parapitiguasu, asumió como el primer alcalde guaraní del municipio. Para aquello, fue necesaria una alianza con el MAS, el MNR y con la agrupación ciudadana "Cambio Charagua" (CACHA) (Albó, 2012). Ruth Yari-gua, antigua capitana grande de Charagua Norte y actual asambleísta departamental de Santa Cruz, explica ese proceso:

Y así donde hemos empezado hace varios años, cuando nos dimos cuenta de que de repente era mejor buscar la forma cómo poder participar tanto orgánicamente o si bien en los espacios locales que son las alcaldías. [...] por medio de la organización, hemos tenido esa alianza con las otras capitánias y preparando nuestra propuesta de cómo vamos a incidir dentro de un gobierno municipal. Pero bueno, como no había nuestra propia sigla hemos tenido que acceder por otros partidos, ¿no? Tradicionales. Haciendo ya alianza, algunos convenios, pero siempre respetando nuestro principio como APG, ¿no? Entonces de esa manera hemos logrado algunos espacios con algunos hermanos guaraníes, estando en la alcaldía. Pero siempre se veían que siempre ellos estaban un poco discriminados dentro de esa sociedad, porque eran guaraníes y los otros karai [...] entonces eso también, íbamos organizando orgánicamente, ¿no? Siempre lo hemos preparado así, orgánicamente [...]. Entonces eso ha sido una mejor estrategia para nosotros, preparándonos, organizándonos, preparando la estrategia para lanzar la propuesta y de esa manera hemos ganado espacios por capitania, los concejales. Pero después decimos, todavía nos falta ¿Por qué no seguimos? Y de pronto ya cuando aparece la Ley de Participación Popular y otras leyes también para que tengamos el derecho

de formar nuestra propia sigla. A partir de eso también que Charagua Norte preparamos nuestra propuesta para que podamos tener nuestra propia sigla. Entonces una vez socializando con las cuatro capitanías y también con la zona urbana, porque era bueno tener algunas alianzas en el área urbana. Sabíamos que los ganaderos, los comités cívicos jamás iban a estar de acuerdo, pero la parte de los comerciantes, de los profesores y algunas asociaciones de acá, de transportistas, que también son las clases bajas digamos que nos decían acá en Charagua. Entonces con ellos concretamos una propuesta.

En 2010, después de la aprobación en referendo de la autonomía indígena en Charagua, el Tribunal Superior Electoral decidió que habría elecciones para alcaldes en los once municipios en conversión a la autonomía indígena originario campesina. Ellos deberían administrar los municipios transitoriamente, hasta la aprobación de los estatutos autonómicos en referendo. Al mismo tiempo, esas elecciones representaban una oportunidad para el MAS de expandir su base y consolidarse como fuerza política hegemónica. En el caso de Charagua, la estrategia electoral adoptada por el partido lo alejó de la organización guaraní. Si bien la APG apoyó al MAS en todas las consultas en los años precedentes, en 2010 la organización y el partido lanzaron candidatos diferentes al gobierno municipal. En esa elección compitieron a la alcaldía por primera vez tres candidatos guaraníes: por la APG, por el MAS y por los Verdes, sigla creada por el gobierno departamental de Santa Cruz. Los candidatos del MAS y de los Verdes eran de Isoso, el distrito indígena más poblado de Charagua y tradicionalmente más apartado de la APG. De esa forma, los partidos políticos utilizaron la conocida división entre *avas* (guaraníes de Charagua Norte y Parapitiguasu) e *isoseños* para disputar el control del poder local.

Fue electo Domingo Mérida de los Verdes. Su victoria influyó de manera importante el proceso autonómico de Charagua, pues, al mismo tiempo en que la Asamblea Autonómica redactaba el estatuto de la nueva autonomía guaraní, el gobierno municipal “transitorio” era controlado por un grupo aliado a las élites políticas del departamento de Santa Cruz, que se había posicionado contra la posibilidad de construcción de autonomías indígenas en Bolivia.

Es en este escenario que el fin de los partidos políticos aparece entre las motivaciones presentadas por los actores para la conversión del municipio de Charagua en una autonomía guaraní. La postura crítica a la forma de organización partidaria refleja

la evaluación negativa que los actores realizan de los diferentes acuerdos entre representantes guaraníes y los partidos tradicionales. Carlos Sánchez, candidato a la alcaldía de Charagua por la APG en 2010, afirma que siempre luchó contra los partidos políticos porque "nos manejan"¹⁷. Carlos Bazán, electo para el consejo municipal por la APG, en 2004, y que más tarde participaría de la redacción del estatuto en Charagua, corrobora la explicación de Sánchez al afirmar que el modelo municipal nunca favoreció a los guaraníes, que fueron usados como escalera por partidos políticos¹⁸.

La constatación de la derrota de las alianzas con los partidos políticos, descritos como perjudiciales al pueblo guaraní, apareció repetidas veces durante la presentación del estatuto en las comunidades. En uno de estos eventos, un miembro de la Asamblea Autónoma decía:

Nuestros abuelos siempre decían queremos ser autónomos. ¿Pero autónomos en qué sentido? Que no sean otras personas que decidan por nosotros. Que no sean otras personas que decidan bueno Aguarati que sea de tal forma. ¿Qué han hecho daño a nosotros? Los partidos políticos. En la familia nos peleamos. Uno está con el verde, otro con el azul, otro con el amarillo¹⁹. Entre hermanos empezamos a pelearnos. Pero dentro del gobierno indígena de la autonomía guaraní, la única política va a ser de una convivencia, de una manera más humana, porque los partidos políticos aquí los vamos a pisotear, los vamos a enterrar ahora porque ya nos han hecho pelear harto²⁰.

En ese mismo evento, otro representante guaraní afirmaba que "si alguien dice que no [a la autonomía], es porque quiere seguir siendo manejado. Yo ya no quiero ser manejado. Y no quiero que sea manejado como han sido manejados nuestros antepasados". El representante concluía al respecto de la influencia de los partidos políticos en la división de la organización local:

Y eso es lo que no queremos que haiga con esa autonomía indígena. Hay capitanes y autoridades paralelos. ¿Por qué? Porque hace rato hablábamos de partidos políticos, y es por eso. Porque esos partidos políticos están metidos dentro

17 Entrevista con la autora, Charagua, noviembre de 2013.

18 Entrevista con la autora, La Paz, noviembre de 2012.

19 En Bolivia, cada partido es asociado a un color.

20 Evento de socialización del estatuto autonómico en Bajo Isoso, el 21 de junio de 2013.

de nuestra organización o dentro de nosotros como pueblo indígena.

Belarmino Solano, entonces vicepresidente de la Asamblea Autónoma de Charagua²¹, explicaba que el sistema municipal “ha sido una imposición, ¿no? Con el tema de la colonización. Eso no responde a nuestra realidad. No responde a nuestro ñande reko”. Sobre las motivaciones de la autonomía indígena, Solano declaraba:

Y cansados de mucho atropello y abusos que nos hacían los partidos tradicionales, ¿no? Entonces que también el pueblo guaraní puede vivir sin los partidos políticos y puede vivir mejor sin que nadie esté por encima de uno. Entonces esas son las motivaciones necesarias en el sentido de decirle basta a quienes se han servido de la costilla del pueblo guaraní y que el pueblo guaraní empiece a pensar por su propio desarrollo, ¿no? Entonces esas son las grandes motivaciones que nos han dado y pues como la ley la sustenta ahora, nos ha dado esa posibilidad de que nosotros podemos hacer política directa, ¿no? En el sentido de poder elegir nuestras autoridades y de poder manejar los recursos también. De manera directa pero siempre bajo esa transparencia²².

Otra motivación central presentada por los actores para la construcción de la autonomía indígena es la posibilidad de controlar los recursos locales, permitiendo un mayor “desarrollo”. Aunque tengan su propia tierra titulada colectivamente, la venta de la fuerza de trabajo en haciendas de la región sigue siendo importante para el sustento económico de las familias de buena parte de la población guaraní rural de Charagua, principalmente de Isoso. La autonomía indígena es entonces presentada por aquellos que participaron de su construcción como una perspectiva de desarrollo de la economía local y, consecuentemente, de liberación del trabajo en la zafra.

La posibilidad de mejorar las condiciones de vida de los habitantes guaraníes del municipio era repetidamente presentada como una de las ventajas de la autonomía indígena durante los encuentros de socialización del estatuto autonómico en Bajo Isoso. Con la autonomía, y la posibilidad de controlar el desarrollo económico local, ya no sería más necesario ir a trabajar en zafra, argumentaba un miembro de la Asamblea Autónoma de Charagua, explicando el nuevo estatuto en un evento de socialización:

21 En agosto de 2016, Belarmino Solano fue elegido Tëtarembiokuai Reta Imborika (TRI – Responsable de la gestión y administración pública).

22 Entrevista con la autora, Charagua, noviembre de 2013.

¿Qué pasa ahora en cada una de las comunidades del Isoso? La mayoría está en la zafra. Y eso, ¿por qué se van? Porque no hay fuente de trabajo. Pero ¿qué tal si le buscamos recursos económicos, que no salgan a la ciudad, que no se vayan a otras partes? Entonces que estén con su familia, con sus hijos, con sus madres, con su abuelo, compartiendo la misma olla. Pero va a haber de qué sobrevivir con el tema de la producción²³.

En ese sentido, la posibilidad de desarrollo local debe ser entendida como una etapa importante para vivir "sin dueño". En efecto, los objetivos de la autonomía indígena son aún más amplios. Como explica Solano, la principal preocupación de los representantes de la Asamblea habría sido la estructura del gobierno, "estructúralo bien a favor de las bases". La preocupación en "rescatar los valores" guaraní aparece en el discurso de Carlos Sánchez cuando opina sobre las "lógicas" de la autonomía indígena, "porque ya estamos perdiendo el idioma, ya estamos perdiendo el compartimiento", como resultado de este proceso, argumenta:

Al fin y al cabo el pueblo guaraní va a ser nombre no más. Después va a ser historia no más. Que así eran los pueblos indígenas, que así eran los guaraní van a decir. Queda ya en nombre no más, en estudios no más. En investigaciones no más. Cuando podríamos fortalecernos a través de una autonomía entre todos [...] El tema de volver otra vez. No volver como antes. Sino algunas partes, valorar, rescatar los valores, tampoco vamos a vestir todingos de abarca, ¿no?²⁴

El papel de la autonomía en el rescate de esos valores aparece igualmente en los eventos de socialización del estatuto:

Y esa autonomía está en manos de nosotros, para que nosotros podamos seguir fortaleciéndonos más, poder conseguir lo que queremos y poder vivir tal como queremos. Vivir con nuestra familia. O para que nuestra familia que quiere pueda vivir mejor que lo que vivimos ahora. Decíamos que ya no podemos recuperar todo. Pero que sí se va a recuperar o no más podemos perder, podemos mantener tal como estamos ahora, con esa autonomía. Porque si esa autonomía no se va adelante, seguramente se va perdiendo más nuestra cultura, nuestras tradiciones²⁵.

23 Evento de socialización del Estatuto Autonómico en la Capitanía de Bajo Isoso, el 21 de junio 2013.

24 Entrevista con la autora, Charagua, noviembre de 2013.

25 Evento de socialización del Estatuto Autonómico en la Capitanía de Bajo Isoso,

Román Vaca, Segundo Capitán de Bajo Isoso, corrobora esa percepción:

Todo lo que el estatuto contiene es como una historia, digamos. Como vivíamos antes. Y eso es lo que se quiere recuperar. Hablamos de valores, de cultura. Entonces todo eso es lo que queremos recuperar. Porque antes los guaraní compartíamos todo lo que teníamos. Pero ahora ya poco existe de eso. Por ejemplo, para un almuerzo, ellos invitaban a todo el barrio, y era un plato común. Entonces todos comiendo ahí. Terminaban eso y se iban a otra casa [...] Otra cosa era la cuestión del trabajo. Cuando uno no podía hacer o avanzar su trabajo, decía uno: quiero que me ayuden. Entonces el dueño del trabajo hacía preparar chicha, la cantidad que él quería, preparaba los alimentos y uno iba y trabajaba medio día. Unas cuatro a cinco horas. Comía su almuerzo ahí, tomaba su chicha, hacía una pequeña fiesta. Que eso ahorita ya no hay. Entonces es eso que queremos recuperar [...] Parece que la cultura, lo hemos agarrado de otra cultura ajena. Ahorita nadie quiere hablar guaraní. Peor si sale a estudiar fuera de su comunidad. Ya no quiere saber del guaraní. Pero ahorita el estado reconoce el idioma. Y es una obligación para un karai ahorita que sepa ya sea guaraní, quechua o aymara. Una de las tres lenguas tiene que aprender. Entonces cómo nosotros nos vamos a correr ahora de nuestro idioma cuando la Constitución dice eso. Entonces eso es también lo que nos motiva a hacer nuestra autonomía indígena. Como decía hace rato, eso nos abre la puerta para poder acceder en muchos otros ámbitos, digamos. Para poder seguir mejorando. Por eso que el título dice “para vivir bien”²⁶. Porque ahorita, con ese municipio que estamos, es como si estuviéramos encerrados en el cuarto con la puerta cerrada, ni la ventana abierta²⁷.

Consideraciones finales

El largo período transcurrido entre la aprobación de la autonomía indígena en Charagua, en diciembre de 2009, y la conversión del municipio con la posesión de las nuevas autoridades, en enero de 2017, evidencia las dificultades en crear una nueva institucionalidad ligada a las reivindicaciones históricas de los

el 21 de junio 2013.

26 Vaca se refiere al Título 1 del Estatuto de la Autonomía Guaraní Charagua Iyambae, Yaiko Kavi Páve (Para Vivir Bien).

27 Entrevista con la autora, Charagua, junio de 2013.

pueblos y naciones indígenas y, al mismo tiempo, que respete marcos legales de una lógica estatal que, en cierta medida, se pretende revertir. No se trata más de autonomías de facto construidas en la práctica cotidiana de las comunidades indígenas, y si de otra forma de autonomía, reconocida y regulada por el Estado. Una autonomía aún más limitada en función de "candados" denunciados por las organizaciones indígenas, surgidos con la renegociación de la primera versión del texto constitucional en 2008 y con la Ley Marco de Autonomías y Descentralización, pero, al mismo tiempo, una autonomía con recursos económicos.

A los constructores de la autonomía indígena en Charagua les correspondió, una vez familiarizados con las normas estatales, recuperar los valores y las demandas de la población guaraní. Queda claro en los discursos de sus representantes que el estatuto fue pensado para reestructurar la organización política local a partir de prácticas consideradas autóctonas, indicando las asambleas comunales, zonales y la autonómica (ñemboatimi, ñemboati y ñemboati guasu) como los principales órganos de decisión de la autonomía. Como pioneros, ellos elaboraron un estatuto que es una apuesta en una nueva forma de organización, construida en la intersección de las lógicas estatal y comunal.

Fueron muchos los obstáculos encontrados en este camino, como el largo tiempo de espera para el análisis del estatuto por el Tribunal Constitucional y para la convocatoria del segundo referendo. A este podemos añadir algunas cuestiones internas de la organización guaraní local y la fuerte oposición de pobladores del centro urbano, aún más evidente después de la elección de las nuevas autoridades de la autonomía, entre agosto y septiembre de 2016, cuando representantes de sectores urbanos anunciaron la expulsión de la ONG CIPCA, por su apoyo al proceso autonómico.

Una vez superados esos obstáculos, y con la concretización de la autonomía guaraní en enero de 2017, nuevos desafíos aparecen para los guaraníes de Charagua Iyambae. Podemos destacar dos: el primero se refiere a la necesidad de romper con una "estructura colonial" que desvaloriza formas de hacer política y saberes distintos de aquellos reconocidos en el campo de la política institucional. Para ello, será necesario invertir en la apuesta de valorización de las asambleas y de la decisión colectiva presente en el estatuto autonómico y no reproducir por inercia la forma de organización municipal vigente hasta entonces.

En segundo lugar, parece central la cuestión de la explotación de recursos naturales presentes en el territorio de Charagua, tal como afirma Belarmino Solano, ex vicepresidente de la Asamblea Autónoma y actual Tëtarembiokuai Reta Imborika (Responsable de la Gestión y Administración Pública), “sentados encima del tesoro, somos los más pobres”²⁸. En Charagua Iyambae, así como en gran parte del territorio guaraní, están localizadas grandes reservas de hidrocarburos. Se espera que ahora, organizados como autonomía indígena, los guaraníes puedan tener mayor poder de decisión respecto de la explotación de esos recursos y, si acaso optan por permitir-la, que la autonomía le otorgue amplitud a su voz y que impongan condiciones que les sean más favorables.

La primera autonomía indígena originario campesina de Bolivia está inserta en el proyecto de la Nación Guaraní de reconstrucción de su “territorio ancestral”. Así como el territorio es central para la reproducción de su ñande reko (modo de ser), la autonomía es entendida como un proceso de liberación de las innumerables opresiones sufridas por los guaraníes desde la derrota en Kuruyuki y la garantía de que sus valores serán preservados. De esa forma, muchas autoridades de la Asamblea del Pueblo Guaraní y representantes del proceso autonómico de Charagua Iyambae establecen la importancia de que este sea consolidado para garantizar que otros municipios y Territorios Indígena Originario Campesinos guaraníes se conviertan a la autonomía indígena. En ese sentido, la experiencia de Charagua Iyambae indica un camino posible y sus diferentes obstáculos. El éxito de ese proyecto, sin embargo, no dependerá solamente del empeño de los guaraníes de Charagua y de otras partes sino también de la disposición del gobierno central en promover nuevas conversiones.

28 Entrevista con la autora, Charagua, noviembre de 2013.

Bibliografía

Albó, Xavier 2012 "El Chaco Guaraní Camino a la Autonomía Indígena" en Cuadernos CIPCA (La Paz: Ministerio de Autonomías/ GIZ/Cooperación Bolivia Alemania/ CIPCA) N° 79.

Anzaldo, Alejandra y Gutiérrez, Magaly 2014 "Avances y desafíos de la Autonomía Guaraní Charagua Iyambae" en T'inkazos N° 36, pp. 81-91.

Hylton, Forrest y Thomson, Sinclair 2005 "The chequered rainbow" en *New Left Review* N° 35 (1), pp. 41-64.

Pannain, Rafaela N. 2014 "A crise do Estado boliviano e a autonomia indígena", Tesis de Doctorado (São Paulo: USP/ Programa de Pós-graduação em Sociologia).

Pifarré, Francisco 2014 (1989) *Los Guaraní-Chiriguano. Historia de un Pueblo* (La Paz: Fundación Xavier Albó/Centro de Investigación y Promoción del Campesinado).

Puerta, Santiago y Arandia, Marcelo 2010 "Charagua, líder en las reivindicaciones del pueblo guaraní, avanza a la Autonomía Indígena" en *Mundos Rurales* N°2, pp. 4-10.

Soruco, Jimena (coord.) 2008 *Los barones del Oriente. El poder en Santa Cruz ayer y hoy* (Santa Cruz: Fundación Tierra).

De Sousa Santos, Boaventura 2013 (2010) *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur* (La Paz: Plural Editores/CESU-UMSS).

Tapia, Luis 2007 "Una reflexión sobre la idea de Estado plurinacional" en *OSAL* N° 22 pp. 47-63.

Tapia, Luis 2010 "El Estado en condiciones de abigarramiento" en Álvaro García Linera et al. *Estado como campo de lucha* (La Paz: CLACSO/Comuna/Muela del Diablo) pp. 97-128.

Valencia, María del Pilar y Égido, Iván 2010 *Los pueblos indígenas de tierras bajas en el proceso constituyente* (Santa Cruz: Cejis/Editorial Imprenta El País).

Vega, Oscar 2010 "Estado plurinacional. Elementos para el debate" en Oscar Vega Camacho et al. *Descolonización en Bolivia. Cuatro ejes para comprender el cambio* (La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria) pp. 109-134.

La autonomía como eje articulador de la lucha histórica reivindicativa del pueblo mapuche¹

*Patricia Viera Bravo**

Resumen

La autonomía se levanta hoy como una de las demandas reivindicativas más importantes del nuevo ciclo de movilizaciones de los pueblos indígenas en América Latina que surge en la década de los noventa. Como una expresión utópica del derecho a la auto-determinación de los pueblos, la autonomía parece inalcanzable en términos absolutos, inasible, muchas veces criticada por la falta de posibilidades concretables dentro de los desafíos cotidianos que deben enfrentar las comunidades rurales pertenecientes a estos pueblos. En este artículo, a través de un recorrido por algunas de las experiencias organizativas mapuche más relevantes desde el periodo pos-ocupacional, buscamos desentrañar elementos que nos permitan comprobar que la reivindicación de la autonomía como pueblo mapuche ha sido un objetivo primordial para estas organizaciones –aunque no explícito en estos términos–, como una dimensión indisoluble de la recuperación del territorio despojado. En la actualidad, el Movimiento Autonomista Mapuche, mediante

1 Este texto ha sido elaborado a partir del tercer capítulo de la tesis “Resistencia al despojo capitalista desde los proyectos autonómicos de comunidades mapuche”, trabajo presentado por la autora para la obtención del grado de Doctora en Estudios Latinoamericanos en la Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM.

* Posdoctorante del Departamento de Geografía Económica del Instituto de Geografía de la Universidad Nacional Autónoma de México. Doctora en Estudios Latinoamericanos de la misma institución universitaria. Maestra en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional de San Martín de Buenos Aires. Titulada de Ingeniería Civil Industrial en la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile, de donde es oriunda.

las propuestas políticas del Consejo de Todas las Tierras y, principalmente, de la Coordinadora Arauco-Malleco, continúa vigente en la búsqueda de recuperar un sentido de nación mapuche. Y esto pasa, necesariamente, por reivindicar un territorio usurpado para beneficio de intereses capitalistas, materializados hoy en la industria forestal que se ha expandido en el *Wallmapu*, el territorio ancestral del pueblo mapuche.

Palabras clave: Autonomía, organizaciones mapuche, movimiento autonomista, pueblo mapuche, recuperaciones, forestales.

Abstract

Autonomy arises as a paramount claim among indigenous populations in Latin America. Such demand, which has appeared within a new cycle of protests emerged during the nineties, has been criticized due to the lack of both applicability and relevance for today's rural reality where these populations live. Autonomy, thus, has been branded as unattainable and elusive. This article addresses some of the most relevant experiences of community organization that mapuche people have utilized to counteract the land spoliation suffered from the post-occupation period. In this regard and since the early twentieth century, demands requiring the right of the mapuche people to exist and to decide about their social reproduction have arisen. The proposals developed during the last century will be briefly reviewed in order to understand how Autonomous Mapuche Movement, which includes the political stances of *Consejo de Todas las Tierras* and the *Coordinadora Arauco-Malleco*, seeks to regain an awareness as Mapuche nation. Achieving this aim implies taking back the land grabbed by the capitalist dispossession process, currently carried out by forestry companies that have extended all over the *Wallmapu*, the ancestry land of the Mapuche people.

Keywords: Autonomy, mapuche organizations, autonomist movement, mapuche people, recoveries, forest.

Introducción

El carácter reivindicativo de las actuales demandas del denominado Movimiento Autonomista Mapuche se fundamenta en la “memoria larga” (Rivera, 2010: 78) de las luchas y procesos históricos que se remontan a un glorioso pasado de autonomía nacional en lo que fuera el territorio ancestral, o *Wallmapu*, como se denomina hoy al país mapuche. Sin embargo, esta memoria larga se construye

también desde el dolor de los hechos recordados y transmitidos sobre el posterior e irrevocable despojo territorial que comienza con la ocupación militar del ejército chileno, en la segunda mitad del siglo XIX². Por lo tanto, para analizar el actual Movimiento Autonomista Mapuche se vuelve obligatorio remontarnos a épocas pasadas que, a pesar de su lejanía en el tiempo, aún se encuentran vigentes en cada núcleo de este pueblo. Recuerdos presentes, tanto en los relatos orales como en los silencios que denuncian la ignominia padecida. Tal como el historiador mapuche Pablo Marimán menciona, es necesario destacar la larga duración de este movimiento por la autonomía mapuche que, desde el periodo pos-ocupación, ha presentado un “carácter de continuo” hasta llegar a los hechos que, en 1997, expresan el surgimiento de un nuevo ciclo reivindicativo, mal llamado *conflicto mapuche* (en Tricot, 2013: 13).

Por lo tanto, a continuación, presentamos distintas iniciativas con que sectores del pueblo mapuche han intentado históricamente frenar el despojo y librarse de la dominación hegemónica por parte del Estado de Chile, atravesadas por un hilo conductor: la recuperación de la autonomía, cuyos destellos pueden verse reflejados en las prácticas cotidianas sociales y productivas de las reducciones. Es en estos espacios desechados por el capital³ donde las comunidades sobrevivientes fueron obligadas a establecerse después de la ocupación militar. La fragmentación del territorio ancestral en una especie de archipiélago de reducciones debilitó fuertemente a la sociedad mapuche, imponiendo nuevas condiciones a partir de las cuales se debió reorganizar la vida. Si bien el aislamiento de las comunidades debilitó la capacidad de articular una resistencia frente a los poderes privados y estatales que los sometieron, la unidad básica de la antigua territorialidad mapuche, denominada *lof*, encuentra en estas reducciones un espacio donde sobrevivir mediante la reproducción de las prácticas sociales y productivas con que este pueblo ejerció, cotidianamente, su autonomía hasta fines del siglo XIX.

De esta forma, la organización social y política mapuche logró persistir en el tiempo a través de la adaptación de sus sentidos y tradiciones a los nuevos escenarios, sin abandonar el objetivo de reivindicar la posesión sobre el territorio despojado. Basados

2 Ver antecedentes del despojo territorial en Viera (2015).

3 Después de la ocupación militar, que se extendiera desde 1862 hasta 1883, el proceso de radicación replegó a las familias mapuche sobrevivientes a las zonas marginales, las cuales correspondían, en total, a menos del 6% del territorio original. Estas tierras habrían sido despreciadas por los grandes intereses capitalistas debido a sus características de difícil accesibilidad o deficiente potencial productivo.

en prácticas comunitarias ancestrales de producción y formas de organización social y política que les ha permitido mantener la cohesión interna y las alianzas estratégicas con comunidades de otros territorios, para los habitantes de las reducciones, la autonomía no representaría, entonces, una utopía inalcanzable –a menos que se plantee en términos absolutos y esenciales–. Más bien, ha sido una estrategia de sobrevivencia como sujetos y como pueblo, ejercida en distintas prácticas cotidianas, en el sentido de “auto-actividad” relativa a los poderes hegemónicos que los han sometido (Modonesi, 2011: 20-21).

Primeras iniciativas pos-ocupación por la defensa de la tierra

Al mismo tiempo que las celebraciones del primer centenario de la República de Chile buscaban demostrar la entrada del país en el camino hacia el progreso, en 1910 surgía la primera organización mapuche pos-ocupación. Enarbolando el objetivo fundamental de la defensa de la tierra –mantenido por todas las organizaciones mapuche desde entonces–, la Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía posicionó a la educación estatal como el medio principal para llevar a cabo un “proceso equilibrado de integración” (Bengoa, 2008: 382). A pesar de lo criticable que esta demanda puede parecernos en la actualidad (ya que se la identifica como un instrumento de asimilación y aniquilación de la cultura mapuche), la Sociedad Caupolicán manifestó el interés de un sector de este pueblo por explorar aquellas vías institucionales que le permitieran interpelar al Estado chileno en condiciones de mayor simetría. En este sentido, habría que entender su visión de la educación como una estrategia para abrir canales de negociación, dentro de los códigos del vencedor, lo que les facilitaría alcanzar objetivos primordiales tales como proteger y ampliar las escasas tierras radicadas, además de denunciar los diversos abusos y maltratos padecidos dentro del proceso de desposesión, que parecía no tener límite. Perseguendo estos mismos fines, en 1918 se conforma la Federación Araucana, liderada por el carismático Manuel Aburto Panguilef, la cual radicalizó la defensa del pueblo mapuche reivindicando su institucionalidad tradicional. Sin embargo, en lo que podríamos leer como otro esfuerzo por adaptarse a las reglas impuestas por el nuevo escenario adverso, la figura que escoge para plantear su proyecto político es la de una República Indígena.

Dos décadas más tarde, se crea, en 1938, la Corporación Araucana para aunar fuerzas a partir de la fusión de la Federación Araucana y de la Sociedad Caupolicán, encabezada por otro importante

líder, Venancio Coñoepán, quien imprime su sello enfocado en la independencia económica como condición vital para establecer una relación más igualitaria con la sociedad chilena. Influenciado por su participación en el Primer Congreso Indigenista de Pátzcuaro, realizado en 1940, Coñoepán reconoce la necesidad de intervenir y dirigir las instituciones y políticas estatales que operaban directamente en los asuntos indígenas. En esta línea, la búsqueda de aliados llevó a la Corporación Araucana a adherirse a la campaña del candidato a la presidencia Carlos Ibáñez del Campo, quien al asumir su mandato en 1952 nombró a Coñoepán como Ministro de Tierras y Colonización. Durante su administración además se apoyó la exención de contribuciones en tierras indígenas no comunitarias y la creación de la Dirección de Asuntos Indígenas con fondos para otorgar créditos agrícolas (Foerster y Montecinos, 1988: 128-129, 214, 216). Una de las estrategias promovidas por la Corporación Araucana y la Dirección de Asuntos Indígenas fue la constitución legal de “cooperativas, sociedades, o asociaciones de carácter económico”⁴, como herramienta para que las comunidades pudieran acceder a diversos beneficios crediticios y programas sociales de salud y educación, como un intento por superar la situación de subordinación y rezago económico en que quedaron sumidas después de la ocupación.

Además, en 1953, dos candidatos de la Corporación son elegidos diputados, lo cual, sumado a los logros anteriores, constituyó un momento de avances sin precedentes para una organización mapuche dentro del marco de acción estatal. Sin embargo, el inusitado poder que comienza a acumular la Corporación Araucana dentro de la sociedad chilena, comienza a generar suspicacias entre la oligarquía chilena, acusando a la Corporación de ser una “especie de movimiento racista” (Foerster y Montecinos, 1988: 223) por pretender instaurar medidas especiales de protección sobre sus tierras. Además, fue señalada como obstaculizadora del desarrollo nacional, por oponerse a la división de sus propiedades comunitarias. La atribución de la responsabilidad del atraso económico a la existencia de reducciones indígenas se expresa, dentro del debate de la época, en el señalamiento de estas comunidades como un

cinturón suicida que estrangula la vida económica de la capital de La Frontera [por lo cual] una ley de excepción es urgente para desalojar a los indígenas de los terrenos del *hinterland* de Temuco, que ellos no saben explotar en cultivo

4 Artículo 3° del decreto ley N° 56 del 25 de abril de 1953.

intensivo y en científica rotación de su producción (Foerster y Montecinos, 1988: 224).

Lamentablemente, cabe señalar que esta distorsión de la lucha del pueblo mapuche ha sido recurrente a lo largo de su historia, como parte de la estrategia de los grandes poderes económicos y políticos para legitimar el despojo y criminalizar la resistencia que genera. Al facilitar la integración de las tierras mapuche al régimen de propiedad privada individual, se alimentaba, a su vez, la concentración de tierras para conformar el latifundio, cuyo aumento de poder se retroalimentaba en las corridas de cerco y otros varios tipos de fraude. Frente a esto, la reducción se convirtió en el último bastión del pueblo mapuche, cuya sobrevivencia dependía, en gran parte, de la defensa de la integridad de las comunidades. Sin embargo, la Corporación, siguiendo la línea de las políticas desarrollistas de la época, excluye el modo tradicional de organización económica y social mapuche de la fórmula que persigue resolver la inviabilidad económica del minifundio indígena.

Por otro lado, la gestión de los Juzgados de Indios –única vía institucional ofrecida por el Estado para que las comunidades entablaran sus reclamos por usurpaciones indebidas de predios– cayó en el desprestigio por la absoluta ineficacia de su gestión. Esto motivó la búsqueda de otras estrategias más directas de lucha, registrándose las primeras tomas de terreno a mediados de los años cincuenta, acciones que se vuelven más frecuentes durante la década siguiente. Pese a estas iniciativas, no se logró frenar el proceso de división y enajenación de hijuelas, permitiendo la constante ampliación de los latifundios con la incorporación de parcialidades de los Títulos de Merced⁵ (Aylwin, 1996: 7). De esta manera, se fue generando una situación insostenible de desigualdad en la distribución de las tierras y de los ingresos, hecho que se expresó en la creciente pauperización de la clase campesina, entre los cuales se contaba a los comuneros mapuche.

5 Título de Merced corresponde al título de propiedad que otorgaba la Comisión Radicadora de Indígenas la cual, creada a partir de una ley promulgada el 20 de enero de 1883, asignaba a los miembros de un *lof*, bajo criterios arbitrarios e imprecisos, las tierras que el Estado consideraba suficientes para su subsistencia. De esta manera, se cometió una segunda expropiación que aún pesa en la memoria histórica de las comunidades mapuche: dentro de los Títulos de Merced, que la Comisión expedía a nombre de la República o de los indígenas reconocidos como poseedores, sólo se reconocieron como tierras efectivamente habitadas a las *rukas* (vivienda familiar) con sus respectivas chacras, excluyendo todas las tierras comunitarias, tales como espacios ceremoniales, sectores de pastoreo y recolección, y fuentes de agua y bosques (González et al., 2007a: 10).

Avances durante la reforma agraria

En el marco de una reforma agraria iniciada incipientemente en 1962, cinco años más tarde comienza un proceso de recuperación de tierras por parte de aquellas comunidades mapuche que no habían obtenido resultados mediante la gestión de los Juzgados de Indios. Con una serie de acciones directas, obligan al gobierno a considerar la aplicación de los mecanismos expropiatorios establecidos en la nueva ley de reforma agraria N° 16.640 promulgada ese mismo año. Estas iniciativas, llevadas a cabo principalmente en las comunas de Lumaco y Ercilla de la región de la Araucanía, lograron visibilizar a nivel nacional lo que en la época fue categorizado como *problema mapuche*, motivando que el gobierno realizara la primera expropiación en respuesta a las movilizaciones en 1969. Con este hito, se sentó un precedente que legitimó mecanismos de ocupación como las *corridas de cerco* y las *ocupaciones de fundos* con la expectativa de una solución definitiva a décadas de reclamaciones.

El historiador chileno Martín Correa describe estas prácticas de recuperación que fueron apoyadas por el Movimiento Campesino Revolucionario (MCR) y por el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR). Mientras las *ocupaciones de fundos* fueron el mecanismo no institucional para recuperar predios establecidos dentro de territorios que pertenecían ancestralmente a una comunidad determinada, las *corridas de cerco* fueron ejercidas para restituir los límites originales reconocidos por los Títulos de Merced entregados durante la radicación. Esto implicaba recurrir al mismo procedimiento con el que, durante décadas, los nuevos colonos y latifundistas los fueron despojando indebidamente de sus tierras:

consistía en un trabajo colectivo que identificaba la línea antigua del Título de Merced, hacía las excavaciones para colocar las estacas del deslinde y luego trasladaba el cerco al límite señalado en el antiguo título. Los trabajos generalmente se iniciaban durante la noche y concluían al día siguiente (Correa et al., 2005: 127).

Estos mecanismos de recuperación de tierras se intensificaron con la ascensión de Salvador Allende a la presidencia, en 1970, en medio de la radicalización en que ingresa el proceso de reforma agraria. En particular, el pueblo mapuche logra un trato singular para sus reivindicaciones, diferenciándolas, por primera vez, de las demandas de la clase campesina que se expresaban en la consigna “la tierra para el que la trabaja”, y dentro de las cuales la dirigencia política los había encasillado. Como un hecho inédito, entre enero

y febrero de 1971, fueron abordados en conjunto los trasposos de tierras a comunidades mapuche bajo la categoría de *restitución de tierras usurpadas*, en el denominado Cautinazo, por realizarse en la provincia de Cautín. Además, en 1972, mediante la promulgación de la Ley Indígena, se intenta frenar el proceso de división de comunidades y restituir tierras en litigio, considerando el mecanismo de expropiación. Estas tierras devueltas eran organizadas como unidades de producción dentro del modelo cooperativista o comunitario de explotación, siendo integradas al proyecto nacional, pero sin buscar la asimilación cultural de las comunidades mapuche beneficiadas.

Sin embargo, todos estos avances fueron revocados por la dictadura cívico-militar que se implanta a partir de 1973. Junto con el Parlamento, fueron disueltos los partidos políticos y toda organización social, incluyendo las asociaciones y cooperativas agrícolas mapuche, las cuales fueron reprimidas con especial ensañamiento por la tensión que se había acumulado durante la última etapa de la reforma agraria. El recuento es desolador:

de las 40 organizaciones mapuches que existían hacia fines del año 1972 y que en diversos niveles representaban al Pueblo Mapuche, nada se supo de ellas ni de sus dirigentes después del golpe militar de 1973, desapareciendo por completo el movimiento indígena nacional, corriendo la misma suerte que el movimiento social y popular chileno en general (CVHNT, 2003: 447).

Reorganización durante el régimen dictatorial

Sin ninguna fuerza ciudadana en condiciones de oponerse, el nuevo régimen llevó a cabo un profundo proceso de contrarreforma agraria, restituyendo la mayor parte de los predios expropiados y parcelando los asentamientos beneficiados por la reforma. Muchos de estos predios fueron entregados, por montos insignificantes, a los grandes grupos económicos del sector agroexportador, quienes se encargarían de controlar la actividad forestal emergente (Aylwin, 2002: 10). Por otro lado, en 1979 se intentó terminar con la figura de propiedad comunitaria mapuche –y desestructurar su organización social– mediante la modificación de la Ley Indígena por los D.F.L. N°2.568 y D.F.L. N°2.750. Con estos decretos se intensifica el proceso de división de las comunidades remanentes mediante su parcelación en lotes individuales y la eliminación de las excepciones legales hacia los mapuche al establecer que “las hijuelas

resultantes de la división de las reservas, dejarán de considerarse tierras indígenas, e indígenas a sus dueños o adjudicatorios” (Valenzuela y Oliva, 2007: 302). La abrupta disminución de las tierras necesarias para la subsistencia básica⁶, en beneficio del sector forestal, sumerge en la pobreza a las comunidades rurales mapuche, obligando a migrar a un porcentaje importante de sus miembros hacia los principales centros urbanos del país.

Frente a la crítica situación que debieron enfrentar las comunidades mapuche, como principal núcleo social de este pueblo, y dentro de un contexto de rearticulación social del país, a finales de los años setenta comienzan a surgir diversas organizaciones mapuche, muchas de ellas apoyadas por sectores de la Iglesia Católica y por organizaciones civiles. En 1978, surgen los Centros Culturales Mapuche, que logran organizar una extensa red de comunidades a escala nacional dentro de un proyecto político que retoma la histórica reivindicación de “la *Tenencia de la tierra y su vida en la Comunidad* [...] que garantice su continuación como pueblo étnico” (Gacitúa, 1992: 30; énfasis original). Se insistió en la urgencia de generar condiciones que le permitieran al pueblo mapuche sobrevivir como tal, lo cual implicaría desarrollar una política de autogestión y autodeterminación de las propias prioridades (Marimán et al, 2006: 235). Derivada de los Centros Culturales, en 1980, se conformó la Asociación Gremial de Pequeños Agricultores y Artesanos, o *Ad mapu*, básicamente con los mismos objetivos de

restitución de tierras, y su defensa de la comunidad y la cultura mapuche y en esto asume la causa común con otros movimientos indígenas del continente, fundamentalmente a partir de la creación del Consejo Indio Sudamericano CISA en 1980, donde tuvo una activa participación (Marimán et al, 2006: 236).

En estas demandas se incorporó el concepto de identidad como un intento por “generar una base común de identificación” (Gacitúa, 1992: 41) que englobara las prácticas sociales y políticas que les permitirían a los mapuche sobrevivir como pueblo. De esta forma, podemos deducir que los fundamentos reivindicativos de este nuevo movimiento mapuche se establecieron sobre la triada “Tierra – Identidad – Sobrevivencia” (Gacitúa, 1992: 30), enfatizando la

6 En la región de la Araucanía, mientras el promedio de superficie por hijuela resultó ser el más bajo –menos de 6 ha. por hijuela–, los índices de pobreza registran los más altos del país: un 29,3 % de indigencia y un 30,3 % de pobres no indigentes, es decir, un 60 % de la población regional se encontraba bajo la línea de pobreza. (CVHNT, 2003: 456).

necesidad de recuperar, junto a la tierra, el control político sobre ella y sobre todas las dimensiones simbólicas de la cultura mapuche. En este último aspecto, se exhortó a rescatar el idioma *mapudungún* y la historia desde una perspectiva propia como pueblo.

En 1987, las organizaciones mapuche se reúnen en la llamada Coordinadora Unitaria Mapuche *Futa Trawun Kiñewan Pu Mapuche* para plantear sus demandas, ahora más enfocadas en la perspectiva de los derechos colectivos de los pueblos, que comienza a ganar terreno en el ámbito jurídico internacional. Se exige, principalmente, el reconocimiento constitucional como pueblo y su derecho a la autodeterminación, además de empezar a trabajar propuestas relacionadas con los conceptos de territorio y autonomía, todo en consonancia con los derechos que serán reconocidos en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), publicado en 1989. En este mismo año, el nuevo escenario político que en Chile abre las puertas al cambio de régimen, vía electoral, empuja a las principales organizaciones de un movimiento mapuche dividido a reunirse con colectivos *aymara* y *rapa nui* para elaborar conjuntamente un petitorio que será planteado en Nueva Imperial. Este acuerdo obligó a la nueva presidencia, que asume en 1990, a generar las condiciones para solucionar los principales problemas territoriales y los cambios jurídicos requeridos para ello, creándose la Comisión Especial de los Pueblos Indígenas (CEPI).

Movilizaciones en el periodo de transición a la democracia

En 1990, dentro del nuevo contexto de la llamada *transición a la democracia*, la participación de *Ad mapu* en las negociaciones con el nuevo orden institucional provoca otro quiebre interno. Para desmarcarse de estos diálogos, se crea la Comisión contra la Celebración del V Centenario, en sintonía con las protestas indígenas de todo el continente que exigen resignificar la fecha como una invasión genocida y reconocer sus derechos como descendientes de los habitantes originarios. Luego, esta Comisión daría origen al Consejo de Todas las Tierras (CTT) o *Awkiñ Wallmapu Ngüla*, encabezado por el carismático *werken*⁷ Aucán Huilcamán. Esta organización se posicionó rápidamente en los medios a través de la realización, entre 1991 y 1992, de una serie de *recuperaciones simbólicas* en las comunas de Carahue, Collipulli, Galvarino y Purén de la región de la Araucanía. Estas recuperaciones consistían en ocupar predios reclamados para la realización de ceremonias tradicionales y

7 Autoridad tradicional que en *mapudungún* significa “mensajero”, siendo portavoz o vocero de su comunidad u organización.

conversatorios, esencialmente. Al respecto, los líderes del CTT declararon que “el proceso de recuperación de nuestras tierras no es una acción antojadiza, sino que busca salvaguardar nuestra existencia y futuro. Responde al estado de pobreza y usurpación permanente de nuestro último recurso que es la tierra” (Correa y Mella, 2010: 215–216)⁸. Además, deslindados del orden institucional establecido por el nuevo gobierno, pidieron al Estado la restitución del territorio ancestral, proponiendo “que desde el Bío-Bío al sur exista una instancia con facultades políticas y jurídicas para determinar el destino de esa región, porque hay dos nacionalidades, dos culturas en esa zona” (Huilcamán, 1992: 59).

A pesar de actuar al margen del orden estatal, el CTT planteó disponer de participación política y representación garantizada a través de cuotas proporcionales en todas las instituciones del Estado, al mismo tiempo que solicita reivindicar el sistema de autoridades tradicionales, tales como *lonko*, *machi*, *weupife*, *ngenpin* y *werken*. Por otra parte, convencidos de la necesidad de unificar las fragmentadas fuerzas políticas y sociales del pueblo mapuche, el CTT emprendió diversas actividades, entre las que destaca el establecimiento de la bandera *wenufoye* como símbolo de la identidad mapuche, ampliamente reconocida en la actualidad.

Si bien las demandas reivindicativas se habían mantenido vigentes durante la década de 1980, éstas se vieron fortalecidas y actualizadas en el marco del nuevo ciclo de movilizaciones de los pueblos indígenas y del corpus de derecho internacional que las legitima. Estas demandas son expresadas en las recuperaciones simbólicas que retoman las acciones directas como medio de presión. No obstante su carácter pacífico, los latifundistas y propietarios forestales se sintieron amenazados por las declaraciones de los líderes del CTT. El recuerdo traumático que los grandes hacendados guardaban de las tomas de terrenos y expropiaciones que pusieron en riesgo su patrimonio durante la última etapa de la reforma agraria, los lleva a solicitar al gobierno que tome medidas al respecto.

La administración de Patricio Aylwin responde a las presiones, realizando el primer acto de criminalización post dictadura en contra de la movilización mapuche. En 1992 se produce un violento desalojo, por parte de carabineros, de comuneros que realizaban una recuperación, resultando condenados a distintas penas de presidio 144 miembros del CTT bajo la Ley de Seguridad del Estado, por usurpación y asociación ilícita. Este caso será llevado ante la

8 El Diario Austral, Temuco, 22 de octubre de 1991.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) de la OEA, entablando la primera demanda mapuche en contra del Estado de Chile, ante una instancia internacional, “alegando la violación de derechos consagrados en la Convención Americana de Derechos Humanos (1969)” (Colectivo, 2003: 227). En 1998, la parte querrelante consiguió un fallo favorable que obligó al Estado a suscribir un acuerdo de solución que reparara los daños morales y económicos a los afectados (Foerster y Montecinos, 1988: 37).

Por su parte, cabe destacar el rol que, una vez más, han desempeñado los medios de comunicación en la tergiversación del movimiento mapuche. En primer lugar, las acciones del CTT comienzan a ser cubiertas dentro del apelativo de *conflicto mapuche* –antes llamado *problema mapuche*–, el cual oculta al Estado y a los grandes capitales como contraparte con una responsabilidad histórica. Asimismo, tal como sucediera para validar la ocupación militar del siglo XIX, la campaña mediática se convirtió en un instrumento primordial para generar apoyo en la sociedad chilena frente al aparato represivo que desde entonces se ha desplegado en la región. Las acciones reivindicativas y defensivas de los comuneros comenzaron a ser catalogadas como “acciones extremistas”, “atentados indígenas”, “elementos subversivos”, además de asegurar conexiones con el “Ejército Guerrillero Patria Libre y al Movimiento de Izquierda Revolucionario (MIR)” (Correa y Mella, 2010: 215–216)⁹. Mientras tanto, se omite información sobre el actuar de las fuerzas especiales de carabineros y de guardias forestales en la zona, invisibilizando a los grandes poderes que representan y que actúan en este conflicto.

Políticas indígenas en el marco de la expansión de los monocultivos forestales en el *Wallmapu*

El modelo neoliberal implantado en Chile a partir de la dictadura de Pinochet fue heredado por los gobiernos democráticamente electos desde 1990 junto con el nuevo ordenamiento del territorio nacional que se efectúa a partir de 1974, y dentro del cual al sector forestal se le asigna un papel preponderante¹⁰. Sin embargo, las regiones destinadas para esta actividad –por presentar amplias superficies de suelo con aptitud preferentemente forestal– coinciden con el territorio que las organizaciones mapuche reivindican como ancestral. Las regiones del Biobío (VIII), de la Araucanía (IX) y de Los Lagos (X) –y la región de los Ríos (XIV) a partir de su creación

9 Diario El Mercurio, 12 de diciembre de 1997.

10 Para más detalles de los antecedentes del posicionamiento de este sector en la economía nacional, ver Viera (2015: 17-20).

en 2007–, pasan a conformar la zona forestal del país, actividad que se basa en el monocultivo intensivo de pino radiata y eucalipto, y en medidas de fomento a la producción que implican una serie de subsidios estatales.

Los principales incentivos, otorgados por el Estado de Chile a inversionistas privados para la expansión del sector, fueron establecidos en el Decreto ley N° 701, promulgado en 1974 y aún vigente:

además de los numerosos beneficios otorgados por este decreto, como los subsidios directos a la producción, exención de tributos sobre tierras y recursos, y la inexpropiabilidad de los predios forestales, el gobierno se encargó de proveer, en forma casi gratuita, tierras con aptitud forestal a los grupos económicos interesados¹¹ (Viera, 2015: 18–19).

Los resultados de estas medidas se reflejan en un sostenido crecimiento de la superficie explotada y de los montos de exportaciones hasta la fecha. No obstante representar una participación de alrededor del 4% del PIB nacional, existen una serie de críticas al sector silvícola: su contribución al sector laboral nacional no alcanza al 2%¹², sumado a la precariedad de sus contrataciones y condiciones laborales. Como consecuencia de las frecuentes malas prácticas de explotación, tenemos una disminución de los bosques de especies nativas –y, en consecuencia, de la biodiversidad que anidan–, además de las fuentes acuíferas. La tala rasa ha provocado la degradación y erosión de los suelos, lo que disminuye su nivel de productividad dramáticamente. La utilización de agrotóxicos contamina las fuentes de agua para regadíos, ganado e incluso las de consumo humano.

Tal como hemos señalado, la mayor parte de las plantaciones forestales (alrededor del 70%) se ubican dentro del antiguo territorio mapuche y, por lo tanto, en la zona donde se encuentran diseminadas las reducciones que han resistido al proceso de expropiación. Varias de éstas han quedado cercadas por monocultivos de pinos y eucaliptus que han ocupado predios cuya propiedad está siendo reclamada, muchas veces, por estas comunidades. Si a esto sumamos los efectos socio-ambientales negativos que este tipo de actividad

11 Entre los grupos económicos más favorecidos por los incentivos y por la oleada de privatizaciones, se encuentran Angelini, Matte, Larrain y Cruzat, llegando a concentrar, en 1977, el 88% de la propiedad forestal en sólo 14 empresas, correspondiente a 276.401 hectáreas.

12 Cifras disponibles en anuarios del Instituto Forestal (INFOR), del Instituto Nacional de Estadísticas (INE), y en el sitio web de la Corporación Chilena de la Madera (CORMA). En http://www.corma.cl/portal/menu/recurso_forestal/industria_forestal

trae a la población circundante, podemos comprender el alto grado de conflictividad entre la explotación forestal en expansión y las comunidades mapuche que continúan siendo reducidas dentro de su territorio ancestral. En Viera (2015: 19), además, se describen algunos de los principales problemas socio-económicos a los que se han visto enfrentadas las comunidades contiguas a las forestales: las redes comunitarias básicas de producción y apoyo son desarticuladas, lo que impide prácticas como la minga o el sistema de medierías; y desaparecen los escasos puestos de trabajo asalariado que eran ofrecidos por los fundos agrícolas, dando paso a trabajos especializados y esporádicos que son cubiertos por empleados que las empresas traen desde afuera de las localidades. Como resultado de todo lo anterior, proporcionalmente al crecimiento de la superficie de plantaciones forestales, se fue incrementando la pobreza en las comunidades, hasta niveles que no permitían cubrir las necesidades básicas para la sobrevivencia.

Las políticas implementadas, desde 1990 por los gobiernos democráticos, no ayudan a revertir esta situación agravada por el proceso de despojo reiniciado durante la dictadura, que consistió en: la división de comunidades (retomada con los decretos de 1979) y el traspaso de derechos de agua a propietarios particulares (a partir del Código de Aguas de 1981). Además, considerando que la legislación chilena separa la propiedad de la tierra y la de sus recursos y usos productivos, en 1996 el Estado había otorgado “144 concesiones mineras –nacionales y extranjeras– en tierras de comunidades mapuche, en virtud de la aplicación de la normativa privatizadora” (Correa y Mella, 2010: 208). En oposición a las expectativas generadas, el nuevo régimen no sólo mantiene el modelo neoliberal primario exportador, sino que lo profundiza consolidando la posición de los diversos sectores que más contribuían a la economía nacional. Es así como en las últimas décadas se ha intensificado la construcción y operación de grandes centrales hidroeléctricas, termoeléctricas y centrales de pasada, además de las actividades de minería, piscicultura y turismo, y proyectos de inversión en infraestructura y servicios, cuyo impacto en la población local y en el medioambiente no ha sido debidamente estudiado ni considerado. Los intereses de los capitales invertidos dentro del régimen de privatización de los recursos naturales han sido superpuestos a los derechos civiles y colectivos. Esto explica la preeminencia que han tenido las leyes sectoriales –agua, pesca y minería, principalmente– por sobre el alcance de los acuerdos internacionales suscritos por el Estado chileno, y de la nueva Ley

Indígena de 1993. El anteproyecto original de esta ley sufrió cambios tan esenciales en el parlamento que desde su promulgación resultó ser “una norma hoy obsoleta ante los avances en el reconocimiento y protección de los derechos de los pueblos indígenas en el derecho internacional y comparado” (FIDH, 2006).

A pesar de ser el primer instrumento jurídico chileno que ha reconocido la existencia del pluralismo étnico, esta ley omite una de las solicitudes fundamentales del Acuerdo de Nueva Imperial: incluir la categoría *pueblo* según los lineamientos establecidos por el derecho internacional. El reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas continúa pendiente hasta la fecha, calificado, por el sector más conservador del parlamento, como inconstitucional e inaceptable, debido a que el pueblo chileno debiera ser el único reconocido. El mismo recelo impidió reconocer la categoría *territorio*, en vez de los conceptos que finalmente se incluyeron en la ley: *tierras indígenas* y *áreas de desarrollo indígena*. El reconocimiento de las tierras ocupadas históricamente por comunidades indígenas se restringió sólo a aquellas cuyos derechos estén inscritos en el registro de tierras indígenas y que tengan algún título entregado por el Estado: Títulos de Merced, Títulos de Comisario o Títulos de Realengo y Radicaciones (BCN, 1993: artículo 12). Esto contraría al derecho internacional que establece que las tierras tradicionales o ancestrales son aquellas tierras “a las que [los pueblos indígenas] hayan tenido tradicionalmente acceso para sus actividades tradicionales y de subsistencia” (ONU, 2006: artículo 26) y, además “en las que han vivido desde tiempo inmemorial [...] son las de sus antepasados, y las que esperan legar a sus descendientes. En algunos casos, podrían comprender las recientemente perdidas” (OIT, 2006).

Para responder al compromiso de la defensa de la tierra, presente en el Acuerdo de Nueva Imperial, se crea el Fondo de Tierras y Aguas Indígenas (FTAI) como parte de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), pero no se le otorgan los fondos suficientes para resolver las demandas de tierras y el acceso a recursos básicos. La gestión del FTAI ha presentado una serie de problemas en el proceso de entrega de tierras: situaciones de especulación en precios cobrados por predios en conflicto, que reducen drásticamente el poder adquisitivo del Fondo para nuevas adquisiciones; alrededor de un tercio de las tierras entregadas han correspondido a predios distintos a los reclamados por la comunidad, algunos de los cuales eran requeridos por otras comunidades (González et al., 2007a: 5); la mayor parte de las tierras que se han contabilizado

como traspasadas, en realidad han sido objeto del programa de saneamiento y regularización de la propiedad indígena, otorgando títulos a comunidades que ya habitaban de facto esas tierras. Sólo un pequeño porcentaje ha correspondido a “tierras incorporadas al patrimonio indígena” (Toledo, 2005: 101).

Por otro lado, se han elaborado programas de desarrollo, como política estatal, dentro de un enfoque de superación de la pobreza, con carácter asistencialista y provisorio, permitiendo sentar “las bases de un nuevo sistema clientelar en la relación ciudadanía-Estado” (Toledo, 2005: 73). Un ejemplo de lo anterior son los Programas de Desarrollo Territorial Indígena (PDTI), dependientes del Instituto de Desarrollo Agropecuario (INDAP), los cuales fueron creados para impulsar proyectos de desarrollo en comunidades indígenas a través de la entrega de montos de 100 mil pesos chilenos anuales por familia (menos de 150 dólares¹³) como apoyo a la producción, lo cual es claramente insuficiente para el objetivo enunciado. Sin embargo, dado el estado de precariedad de los postulantes, estos programas han operado muchas veces como un mecanismo para recompensar a aquellos comuneros que se mantengan dentro de la vía institucional, como forma de moldear al *buen mapuche* beneficiario de las políticas indígenas “de subsidio agrícola y planes de mejoramiento educativo en las comunidades rurales mapuches, cuya definición no es la de ser indígenas, sino ‘pobres’” (Foerster y Vergara, 2002: 37–38).

Nuevas movilizaciones por la autonomía

La expansión forestal y los decepcionantes resultados de las políticas indígenas, implementadas por los primeros gobiernos democráticos, empuja a las comunidades mapuche a buscar vías no institucionales para resolver su precaria situación, siguiendo los pasos trazados por el Consejo de Todas las Tierras. A principios de los años noventa, los predios reclamados –ya sea como tierras antiguas o parte de Títulos de Merced– que se encontraban en propiedad de privados dedicados a la actividad forestal, son ocupados pacíficamente bajo la figura de *recuperación simbólica*. Sin embargo, el amedrentamiento policial y de los guardias forestales compele a las comunidades movilizadas a adoptar una estrategia alternativa más radical de confrontación directa para defender el territorio. De esta manera, a partir de 1997, surge un nuevo ciclo de movilizaciones de organizaciones y comunidades mapuche que, afectadas

13 Según valor del Dólar Observado en la página del Banco Central de Chile, al 25 de mayo de 2016, US\$1 equivale a 692 pesos chilenos.

por la escasez de tierra y la pobreza que se acentúa con la crisis económica mundial, optan por acciones más radicales. Uno de los hitos que marcan este inicio se lleva a cabo el 1° de diciembre de ese mismo año: tres camiones de la forestal Arauco –una de las más importantes del país– son quemados en la comuna de Lumaco, de la región de la Araucanía, por un grupo de comuneros mapuche.

A partir de entonces, se suceden una serie de hechos entre los que destaca el reemplazo de las recuperaciones simbólicas por las *recuperaciones productivas* que consisten, básicamente, en hacer ingreso a un predio, “derribar las plantas forestales (eucaliptos y pino insigne para la construcción celulosa [sic.] o quemar casas, bodegas y cosechas de algún latifundista. Luego sembrar papas, tomates, trigo, etc.” (Pairicán y Álvarez, 2011: 73–74), para beneficio de la comunidad. Las primeras recuperaciones productivas se llevan a cabo en la misma comuna de Lumaco, para recobrar las tierras antiguas en manos de forestal Bosques Arauco (Correa y Mella, 2010: 218). En este contexto, en 1998, se crea la Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco Malleco (CAM), la cual pasa a ocupar un lugar central en la radicalización de las demandas territoriales de las comunidades que representa. Esta organización se plantea como un Movimiento Nacionalista Autónomo Mapuche, exigiendo el reconocimiento constitucional del carácter plurinacional de Chile. En palabras de su propia dirigencia:

señalamos que el único logro político real y a largo plazo es el reconocimiento de la existencia de la NACIÓN MAPUCHE y la devolución de espacios territoriales necesarios para el desarrollo de nuestro pueblo [...] [nuestra] estrategia tiene como eje central la recuperación de predios que hoy día se encuentran en disputa principalmente con empresas forestales y que son considerados por nuestras comunidades como espacios sagrados para la sobrevivencia y la reproducción de nuestra cultura (Aylwin, 2002: 25; énfasis propio, mayúsculas originales).

Para la CAM, la legitimación de las autoridades tradicionales mapuche como interlocutores válidos sería una condición primordial para el establecimiento de relaciones horizontales y simétricas con las entidades estatales. El CTT planteaba lo mismo, pero la radicalidad de la estrategia propuesta por la Coordinadora para reconstruir la nación mapuche independiente de la chilena la vuelve más visible y más temida por el oficialismo. Para restaurar el territorio donde reproducir la cultura y el ordenamiento particular

de la sociedad mapuche, la CAM planteó partir por una recuperación parcial de 200 mil hectáreas de tierras que se encontraban en manos de empresas forestales, en las provincias de Arauco y Malleco. Ejerciendo lo que denominan *control territorial*, los mapuche podrían comenzar a recuperar su autonomía, enfrentando a las empresas forestales como principales agentes del sistema capitalista: “la CAM estimó que el pueblo mapuche estaba en un proceso de exterminio y que la única manera de resistir el exterminio, era otorgándole un carácter anti-capitalista a la resistencia mapuche” (Pairicán y Álvarez, 2011: 73).

Otro elemento fundamental de los planteamientos de este movimiento lo encontramos en la exaltación del pasado de independencia y auge económico del pueblo mapuche, previo a la ocupación militar chilena, es decir, en la citada “memoria larga”. Este periodo comienza a ser reivindicado con más fuerza, como referente para la actual lucha por el restablecimiento del territorio y por la liberación nacional: “es importante para los mapuche el tema de la memoria histórica, saber que nosotros éramos un pueblo libre, un pueblo originario” (Tricot, 2013: 62)¹⁴. De este glorioso pasado de resistencia, la CAM rescata la figura del guerrero, o *weichafe*, el cual rápidamente se convierte en un modelo, principalmente para los jóvenes activistas mapuche, con el cual se recupera “la legitimidad de la violencia política histórica en la lucha contra la dominación de antaño [...] para ser aplicada bajo el nuevo contexto sociopolítico de fines del siglo XX y principios del XXI” (Pairicán y Álvarez, 2011: 71).

Cabe indicar que, según un documento anónimo de la CAM, publicado en 2001, las acciones directas emprendidas son caracterizadas como “acciones mínimas de sabotaje que han afectado a las empresas forestales y a sus guardias paramilitares”, y se señala enfáticamente que “el uso de la violencia por parte de la Coordinadora está restringido al ámbito de la defensa del Territorio y de la autodefensa de las comunidades, y no responde a planteamiento ofensivo alguno”, denunciando que, por el contrario, “la práctica de la violencia ha sido hasta ahora patrimonio exclusivo del Estado chileno y de los empresarios forestales que ven amenazados sus intereses en las zonas de conflicto” (Marimán, 2012: 191). Efectivamente, las diversas “acciones de sabotaje” y las recuperaciones productivas de predios forestales obstaculizaron las labores de las empresas forestales en la zona, lo cual comenzó a verse reflejado en el retroceso de la tendencia al crecimiento en superficie plantada y en montos de exportación del sector entre los años 1996 y 2000.

¹⁴ Entrevista al líder de la CAM Héctor Llaitul.

Las iniciativas de los comuneros organizados resultan eficaces para golpear el rostro del capitalismo en la región, siendo consideradas como una amenaza al crecimiento de uno de los sectores más importantes para la economía del país. Por lo mismo, la respuesta de las autoridades no se hizo esperar.

A la par de los primeros procesamientos judiciales a comuneros, a fines de 1997 se intensificó la presencia policial permanente en las comunidades en conflicto, ante las presiones de los empresarios afectados. Desde entonces se han hecho frecuentes, hasta el día de hoy, las acciones de amedrentamiento, montajes, maltrato físico y psicológico –incluyendo a ancianos y a niños–, allanamientos, destrucción de viviendas y cosechas e, incluso, la utilización de armas de fuego en contra de comuneros en toma pacífica, con resultados de muerte¹⁵. Por otra parte, el director de CONADI de la época, Domingo Namuncura, advirtió que “desde ahora en adelante, todas aquellas personas que se tomaran las tierras de las empresas forestales o de particulares, serían excluidos de la lista del Fondo de Tierras que impulsa esta entidad [abril, 1998: 3]” (Mella, 2001: 175). Sin embargo, ni las amenazas, ni la represión, ni las mesas de diálogo lograron frenar las movilizaciones. Esto llevó al gobierno a aplicar la Ley de Seguridad del Estado a cinco comuneros mapuche cuyas acciones –ataques incendiarios y emboscadas en contra de empresas forestales (del Valle, 2002; González et al., 2007b: 65)– fueron tratadas como causas penales que habrían afectado la propiedad particular y los bienes públicos.

Más tarde, durante el sexenio del presidente Ricardo Lagos, en consonancia con la coyuntura internacional del atentado a las Torres Gemelas, se agregó el calificativo de *terrorista* a las acciones procesadas judicialmente. En este contexto, a partir de 2002 se aplica la ley N°18.314, conocida como Ley Antiterrorista¹⁶, en

15 Durante la administración de Ricardo Lagos, muere en 2002 Alex Lemún, un estudiante de 17 años, por un disparo en la cabeza por parte de un efectivo policial, en el Fundo Santa Elisa de Ercilla perteneciente a la empresa forestal Mininco. Durante la presidencia de Michelle Bachelet mueren: Juan Lorenzo Collihuín Catril, lonko de 71 años, a manos de efectivos de carabineros que le disparan a quemarropa en 2006, en el marco de un allanamiento; Matías Catrileo, estudiante universitario de 22 años, muerto por un funcionario GOPE, en 2008, por disparos por la espalda en el Fundo Santa Margarita de Vilcún, propiedad del agricultor Jorge Luchsinger; y en 2009, Jaime Facundo Mendoza Collío, de 24 años, por impacto de bala proveniente de funcionarios del GOPE durante una ocupación pacífica del Fundo San Sebastián de Angol, propiedad de Sergio González Jarpa.

16 Esta ley data de 1984 y fue creada para procesar acciones violentas de grupos políticos armados que intentaban destabilizar el régimen dictatorial, lo que explica la dureza de sus disposiciones: duplicación de condenas normales, eliminación de beneficios como la libertad provisional, uso de testigos anónimos, entre otras.

al menos seis procesos contra autoridades tradicionales y dirigentes que presuntamente habrían participado en actos ilegales. No obstante la presión ejercida por organismos internacionales¹⁷, y el consecuente compromiso de no volver a aplicar esta ley en el contexto del conflicto mapuche, el gobierno de Michelle Bachelet continuó utilizándola para procesar a comuneros por atentados incendiarios en fundos forestales. Además, las denuncias por abusos perpetrados por parte de las fuerzas policiales en contra de comuneros mapuche, fueron tratados en tribunales militares, quedando impunes, hasta la fecha, la mayoría de los casos (*Human Rights Watch*, 2004: 6).

Uno de los hechos más relevantes en la respuesta represiva estatal se lleva a cabo a fines de 2002: tras un sigiloso trabajo de inteligencia, entra en acción la denominada Operación Paciencia, con el objetivo de desarticular a las principales organizaciones que participaban en el conflicto mapuche, siendo detenidos varios activistas de las provincias de Arauco, Malleco y Cautín (Correa y Mella, 2010: 239). De esta manera, se efectúa “la casi lograda desarticulación de la organización Coordinadora Arauco-Malleco (CAM), que hoy por hoy cuenta con muchos de sus líderes en la cárcel, sancionados bajo la inspiración de la ‘Ley Antiterrorista’, heredada del régimen dictatorial” (Marimán, 2012: 61).

Mientras tanto, en forma paralela a estas políticas de criminalización, en el año 2001 el gobierno lanza el Programa Orígenes, el cual, como principal política de desarrollo para los pueblos indígenas, buscaba contener posibles focos de conflicto. Con el cofinanciamiento del Banco Interamericano de Desarrollo (BID) y del Estado chileno, este programa se ejecuta considerando que la principal deuda histórica que el Estado mantenía con el pueblo mapuche se relacionaba con su rezago económico, por lo cual

se cae en la cuenta que la superación de la pobreza indígena a través de la aplicación de “políticas con identidad” permitiría la pacificación del conflicto mapuche y el aislamiento de

17 Entre los principales informes que cuestionan el actuar del Estado de Chile en relación al trato con los mapuche en conflicto y que hacen recomendaciones al respecto, están: Informe del Relator Especial Rodolfo Stavenhagen, sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas de su misión a Chile, ONU (2003); *Human Rights Watch* (2004); el Informe en Misión internacional de investigación de cambio en la política hacia los pueblos indígenas, de FIDH (2006); Observaciones finales del Comité de Derechos Humanos sobre los informes presentados por Chile con arreglo al artículo 40 del pacto de la ONU (2007); el Informe del Relator Especial James Anaya sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas de la ONU (2009).

los grupos más radicalizados que se enfrentan con las forestales y las fuerzas policiales (Bello, 2007: 194).

Aparte de la falta de recursos y tierras, que vuelve fácilmente manipulables a las familias a través de la entrega de incipientes fondos, el requisito de configurarse como “asociación indígena” con personalidad jurídica para ser sujeto de beneficios, obliga a las comunidades a incorporarse en la institucionalidad legal, debiendo someterse a las pautas de comportamiento político dictadas desde el oficialismo.

La utilización de los dispositivos de represión y control implementados por el Estado de Chile resultó efectiva para disminuir las movilizaciones, lo que ha permitido continuar con la implementación de megaproyectos y restaurar cierto nivel de confianza para que las empresas forestales retomen sus actividades, tal como se expresó en el aumento de las cifras de exportación del sector a partir de 2001. En su conjunto, las políticas descritas contribuyeron a debilitar lo que se ha denominado Movimiento Autonomista Mapuche, el cual no ha alcanzado a cristalizar en una propuesta única las distintas posiciones existentes al interior de la sociedad mapuche, aunque las acciones continúan hasta el día de hoy. Se suele inferir que las dificultades que presenta el pueblo mapuche para articular las diferencias tras un objetivo común se deben en gran parte al tipo de estructuración interna descentralizada de su sociedad, fundamentada en la autonomía local de cada comunidad, que antiguamente recaía en el *lof*. Sin embargo, no podemos desconocer el importante rol que la serie de políticas estatales enumeradas ha tenido, operando sistemáticamente para dividir y reprimir cualquier intento de movilización fuera de los canales institucionales dispuestos por el gobierno.

Propuestas autonómicas basadas en el Control Territorial

Los hechos de Lumaco inauguraron una nueva etapa en el Movimiento Autonomista Mapuche, cuya relevancia se refleja en el hecho que –como señala el sociólogo chileno Tito Tricot–

ha logrado posicionar temas, elaborar demandas, implementar acciones y articular una narrativa sustancialmente distinta a las precedentes y ha realizado la interrelación de elementos culturales, territoriales, identitarios, mnemónicos y políticos, en la perspectiva de un cambio cualitativo en la relación con el Estado chileno, sustentado en una demanda autonómica (Tricot, 2013: 22).

Este nuevo periodo de movilizaciones, liderado por la CAM, logra situar al fortalecimiento de las prácticas productivas y sociales que se desarrollan dentro de las comunidades como el eje central de la nueva resistencia al capitalismo. Esto, porque en la dirigencia de la Coordinadora

consideraron a las comunidades como el único sector del pueblo mapuche que podía nutrir la lucha con los elementos culturales, filosóficos, políticos y religiosos mapuche que de por sí necesitaría el proceso para desarrollarse y crecer. Y [...] desde donde resultaba más efectivo golpear al sistema de dominación, representado en su aspecto económico por las empresas transnacionales forestales (CAM, 2001).

Una vez ocupados los predios, en el corto plazo debía alcanzarse el objetivo táctico de lograr ejercer el control material y político de esos espacios por parte de las comunidades, desde donde “reconstruir fuerza social mapuche para alterar las condiciones históricas actuales, que son enormemente desfavorables” (CAM, 2001). El *control territorial*, como nuevo concepto de recuperación, en el largo plazo “apuntaría fundamentalmente a realizar los primeros eslabones de la Autonomía política, que se complementaba con el derecho a la autodefensa del terreno en disputa” (Pairicán, 2011: 73)

Observando el proceso de radicalización de las recuperaciones productivas para llegar a ejercer el control territorial –cuyo auge se extiende hasta los primeros años de la década del 2000–, podemos inferir que, tanto en la praxis como en el discurso de los dirigentes, ha operado la conciencia de que, para sostener el control político del territorio, una condición central es lograr la autonomía económica. Esto implicaría prescindir del apoyo económico del Estado como punto de inicio para construir un proyecto de carácter autónomo. El hecho de traspasar al Estado el deber de resolver los problemas de las comunidades mapuche, las sumergiría en lo que llamaron *la pasividad del necesitado*: “otorgarle ese papel es al mismo tiempo privarse de la responsabilidad propia y, además, colocarse en una posición de subordinación respecto a quien los ayuda y provee” (Foerster y Vergara, 2002: 40).

Entonces, el control territorial, como proceso, pasaría por reforzar la organización de las prácticas productivas que permitan asegurar una base económica “que sacaría tanto a los mapuche de la pobreza, como detendría el éxodo mapuche fuera de su territorio, y crearía las condiciones materiales para el regreso de los mapuche de la diáspora” (Marimán, 2012: 192). Esto, manteniendo la capacidad

de decidir sobre todos los aspectos que competen al espacio compartido, dentro de sus propias estructuras de participación y representación. En palabras del fallecido *lonko* Pascual Pichún Paillalao:

la primera demanda es la tierra, sin ella no somos nada; los mapuche somos como un pasto que nace de la tierra y de ahí surgen todas las estructuras mapuche. Pero no son solamente las tierras, necesitamos autonomía como territorio (en Tricot, 2013: 324)¹⁸.

De esta forma, los lineamientos de la CAM logran conjugar su visión estratégica de reconstrucción como pueblo autónomo dentro de su territorio nacional, con el modo de vida que cotidianamente se desarrolla en las comunidades como reducto de la cultura mapuche. En ellas es donde se han mantenido, tanto en la memoria como en la experiencia, las formas de ordenamiento social y las estructuras políticas de participación y de toma de decisiones que han permitido que la autonomía se continúe expresando, aun en estos espacios tan restringidos que pulsán por expandirse y articularse entre sí.

En la actualidad, varias comunidades que han emprendido el largo proceso hacia el control territorial, a partir de las recuperaciones iniciadas en los años noventa, se encuentran implementando proyectos colectivos para recomponer la territorialidad ancestral dentro de los predios ocupados. A partir del acto de restaurar los espacios comunitarios ancestrales, se han logrado recuperar las prácticas sociales y políticas que otorgan la base para recomponer el antiguo tejido social mapuche, actualizado en los derechos colectivos que internacionalmente se reconocen a todos los pueblos. Fundamentalmente, esto se expresa en el reordenamiento del espacio en torno a lugares tradicionales como el *nguillatuhue*¹⁹, las zonas de pastoreo, las reservas de bosque nativo, los *menoko*²⁰ y su *lawen*, las canchas de *palin* (juego ceremonial), entre otros²¹.

18 Entrevista al *lonko* Pascual Pichún, 2010.

19 *Nguillatuhue* corresponde al lugar donde se realiza el *nguillatún*, una de las ceremonias comunitarias más importantes para el pueblo mapuche, fundamental para mantener su cohesión social.

20 En Neira (2012: 318) se define *menoko* como “ojo de agua, vertiente o sitio pantanoso con abundante vegetación”, el cual se encuentra revestido de diversos significados de relevancia cultural y sagrada. El mantenimiento del equilibrio saludable entre todos los elementos y habitantes que interactúan en un lugar permite la presencia del *lawen* (hierbas medicinales) y del *ngen* (fuerza espiritual tutelar que habita y protege ese espacio). El *menoko*, entre otros sitios ecológicos, sólo existe en condiciones específicas de humedad y de biodiversidad, las que, al ser afectadas, deterioran toda la red de vida asociada y dificultan las prácticas medicinales tradicionales.

21 Un caso emblemático corresponde a la comunidad de Temulemu, comuna de Traiguén, y su lucha por reivindicar la propiedad del fundo Santa Rosa de Colpi de dos

El trabajo en que se encuentran las comunidades que actualmente buscan recuperar el control de sus territorios, implica determinar en conjunto la mejor forma de habitarlo y los pasos a seguir para recomponer, por medio de las prácticas cotidianas, los fragmentos que aún quedan de lo que fuera el territorio ancestral. En experiencias como la recomposición del *lof* tradicional mapuche, en el marco del Movimiento Autonomista, se están reivindicando los “saberes sometidos” (Foucault, 2002: 20) contenidos en las prácticas productivas y culturales con que se ordenaba la vida en el territorio antiguo. Entonces, el derecho a la autodeterminación de los pueblos, como en el caso mapuche, se encuentra validado en el conocimiento –contenido en la memoria transmitida por generaciones– de su territorio ancestral, de su cultura y de su lucha histórica por la sobrevivencia. Por lo tanto, sus proyectos autonómicos, más que un horizonte utópico, plantean una posibilidad viable enraizada en procesos sociales que han existido realmente y que se mantienen vigentes en las prácticas y en la historia de sus comunidades.

Reflexiones finales

Paradójicamente, el confinamiento sistemático al que han sido relegados los pueblos indígenas les ha permitido continuar desarrollando formas y caminos propios para organizar y reproducir la vida en sus reducciones. Sin embargo, para el sistema hegemónico estas reducciones representan reservas estratégicas de recursos donde el capital sobreacumulado puede diferir sus inversiones. De esta forma, aquellos espacios que podrían calificarse como marginales, en realidad, se encuentran considerados dentro de la totalidad del proyecto civilizatorio de la modernidad capitalista, lo cual nos enfrenta a lo ilusorio de las opciones dicotómicas indígena/capitalismo de corte esencialista. Más bien, podemos observar que comunidades indígenas mantienen aún relaciones sociales y productivas que no han sido totalmente subsumidas al orden capitalista, conservando la aptitud natural del ser humano para proveerse las condiciones necesarias para la vida, fundamentando, de esta manera, sus iniciativas autonómicas.

En el caso del pueblo mapuche, el actual movimiento por la autonomía nacional estaría dando continuidad a un proceso histórico de largo alcance que se ha desarrollado tempranamente como reacción a la ocupación militar del Wallmapu. Tal como hemos descrito, aún persisten en la memoria y en las prácticas cotidianas de las comunidades mapuche algunos atisbos de esa autonomía

mil hectáreas traspasadas desde Forestal Mininco (Viera, 2015).

perdida. Entonces, como proyecto político, este movimiento se sostiene en décadas de lucha incansable por recuperar tanto el territorio ancestral como el derecho de autodeterminarse como pueblo, adoptando las distintas formas institucionales y organizativas que más han convenido en cada época. Y hoy existe la conciencia de que la autonomía, como un objetivo estratégico realizable, depende de cambios fundamentales que podrían tardar varias generaciones más, como un horizonte utópico hacia el cual avanzar como sociedad. El Movimiento Autonomista Mapuche sabe que todavía no existen las condiciones necesarias para recuperar la independencia arrebatada, lo cual implicaría una reestructuración del mismo Estado nación que la suspendió.

Aunque la reivindicación autonómica ha estado presente en todas las organizaciones que han surgido después de la ocupación militar, en el contexto actual, es la CAM la que ha sabido establecer metas concretas que, a través de un proceso paulatino de recuperaciones productivas, ha permitido a los comuneros recibir los beneficios directos de su trabajo colectivo. Si bien el logro de resultados ha sido un importante aliciente para fortalecer las luchas sociales, en este caso deben invitarnos a tener una mirada crítica para identificar los obstáculos y desafíos propios de este tipo de iniciativas.

Una problemática frecuente ha sido la división interna que producen los apoyos económicos estatales y de instituciones internacionales, como el BID y el Banco Mundial (BM). Las visiones idealizadas sobre la naturaleza prístina del sujeto indígena –similar a la noción del *buen salvaje*– inducen también a la fragmentación de las distintas posturas que genera en los movimientos, impidiendo analizar los escenarios reales y complejos en que la ruralidad mapuche debe sobrevivir y generar sus expectativas con respecto a las condiciones de vida deseadas. Muchas veces tiende a confundirse la tradición cultural con formas de producción o con condiciones materiales en las cuales no reside la identidad de un colectivo o de un pueblo, aunque sí son parte de su historia. Por esta confusión, suele juzgarse la incorporación de tecnologías o de ciertas comodidades como una pérdida de los conocimientos o de las formas de vivir ancestrales.

Para comprender el verdadero significado de una propuesta autonómica como alternativa dentro del sistema hegemónico, debemos reconocer que sus fundamentos residen en los valores y principios en que se continúan desarrollando las relaciones sociales. La recomposición de los vínculos entre distintas comunidades se basa en la reciprocidad y en el compromiso de renovar y fortalecer estas alianzas,

voluntad que se expresa en antiguos protocolos ceremoniales, como en el *nguillatún*. La restauración de su autonomía económica se asienta en los principios de la redistribución y la producción para el consumo propio, y no en la conservación de métodos y herramientas de producción utilizados por sus antepasados, mucho menos eficientes que otras opciones actualmente disponibles. Reconstruir el *lof* es reconstruir una territorialidad; es rescatar una visión sobre la vida y sobre las relaciones humanas –y con su entorno– libres de la explotación y de la centralidad del valor de cambio que son propias del capitalismo. Aunque todavía queda tiempo para cosechar los frutos de los emprendimientos autonómicos, hoy nos dan un ejemplo de perseverancia y resiliencia, reivindicando el derecho de vivir como pueblo bajo los propios parámetros y principios que, heredados de sus antepasados, se renuevan en el contacto con otras experiencias en el mundo y en la lucha incansable de las comunidades del *Wallmapu*.

Bibliografía

Aylwin, José 1996 *Antecedentes Histórico – Legislativos* (Temuco: Instituto de Estudios Indígenas. Universidad de La Frontera).

Aylwin, José 2002 *Tierra y Territorio Mapuche: Un análisis desde una perspectiva histórico-jurídica* (Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera).

BCN 1993 *Ley N° 19.253 – Ley Indígena* (Santiago: Ministerio de Planificación y Cooperación).

Bello, Álvaro 2007 “El Programa Orígenes y la política pública del gobierno de Lagos hacia los pueblos indígenas” en Yáñez, Nancy y Aylwin, José (comps.) *El gobierno de Lagos, los Pueblos Indígenas y el Nuevo Trato* (Santiago de Chile: LOM Ediciones).

Bengoa, José 2008 (1985) *Historia del Pueblo Mapuche* (Santiago de Chile: LOM Ediciones).

CAM 2001 “Cinco mentiras sobre la Coordinadora Arauko–Malleco y el Movimiento Mapuche” en <<http://www.mapuche.info/news02/rebelion010712.html>>.

Colectivo 2003 *Los derechos de los pueblos indígenas en Chile: informe del programa de derechos indígenas* (Santiago: LOM Ediciones).

Correa, Martín y Mella, Eduardo 2010 *Las razones del “illkun”/ enojo. Memoria, despojo y criminalización en el territorio mapuche de Malleco* (Santiago: Lom Ediciones y Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas).

Correa, Martín; Molina, Raúl y Yáñez, Nancy 2005 *La reforma agraria y las tierras mapuches: Chile 1962–1975* (Santiago de Chile: Lom Ediciones).

CVHNT 2003 *Informe Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato* (Santiago de Chile).

del Valle, Carlos 2002 “El proceso judicial de 12 mapuches en Chile: entre el racismo de estado y la violencia del lenguaje” en *Revista Razón y palabra* (México) N° 26.

FIDH 2006 *CHILE: Posibilidades de cambio en la política hacia los pueblos indígenas’. Informe: Misión internacional de investigación* (San José de Costa Rica).

Foerster, Rolf y Montecinos, Sonia 1988 *Organizaciones, Líderes y Contiendas Mapuches (1900 – 1970)* (Santiago: Editorial CEM).

Foerster, Rolf y Vergara, Jorge 2002 “Permanencia y Transformación del Conflicto Estado– mapuches en Chile” en *Revista Austral de Ciencias Sociales* (Valdivia: Universidad Austral de Chile) N°6.

Foucault, Michel 2002 *Defender la sociedad* (México: Fondo de Cultura Económica).

Gacitúa, Estanislao 1992 “Hacia un Marco Interpretativo de las Movilizaciones Mapuches en los Últimos 17 Años” en *Nütram* (Santiago: Ediciones Rehue) Año VIII, N° 28.

González, Karina; Meza–Lopehandía, Matías y Sánchez, Rubén 2007a *Política de Tierras y Derechos Territoriales de los Pueblos Indígenas en Chile* (Temuco: Observatorio de Derechos de Los Pueblos Indígenas).

González, Karina; Mella, Eduardo y Lillo, Rodrigo 2007b “La política de criminalización del movimiento mapuche bajo el sexenio de Lagos” en Yáñez, Nancy y Aylwin, José (comps.) *El gobierno de Lagos, los Pueblos Indígenas y el Nuevo Trato* (Santiago de Chile: LOM Ediciones).

Harvey, David 2004 *El nuevo imperialismo* (Madrid: Ediciones Akal).

Holloway, John 2006 *Contra y más allá del capital* (Buenos Aires: Herramienta).

Huanacuni Mamani, Fernando 2010 *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas* (La Paz: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas – CAOI).

Huilcamán, Aucán 1992. “Queremos poder compartido” en *Nütram* (Santiago: Ediciones Rehue) Año VIII, N° 28.

Human Rights Watch 2004 *Indebido proceso: Los juicios antiterroristas, los tribunales militares y los mapuches en el sur de Chile* (Human Rights Watch y Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas) Vol. 16, N° 5.

Marimán, José 2012 *Autodeterminación. Ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI* (Santiago: LOM Ediciones).

Marimán, Pablo; Caniuqueo, Sergio; Millalén, José y Levil, Rodrigo 2006 *¡...Escucha, winka...!* (Santiago: LOM Ediciones).

Mella Abalos, Magaly 2001 *Movimiento Mapuche en Chile 1977–2000. Un estudio por medio de la prensa escrita* (Santiago: Universidad Academia de Humanismo Cristiano).

Modonesi, Massimo 2011 “El concepto de autonomía en el marxismo contemporáneo” en *Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y el Estado* (México D.F.: Sisifo Ediciones, Bajo Tierra) 19–47.

Modonesi, Massimo 2010 *Subalternidad, antagonismo, autonomía: marxismos y subjetivación política* (Buenos Aires: CLACSO; Prometeo Libros).

Neira Ceballos, Zoia 2012 “Espacios ecológico–culturales en un territorio mapuche de la región de la Araucanía en Chile” en *Revista de Antropología Chilena* (Chungará) Vol. 44, N°2.

OIT 2006 1989 *Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes* (Santiago: Oficina Internacional del Trabajo).

ONU 2006 *Aprobación de la “Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los Pueblos Indígenas”* (Consejo de Derechos Humanos, Naciones Unidas).

Pairicán, Fernando 2013 “Lumaco: la cristalización del movimiento autodeterminista mapuche” en *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* (Santiago de Chile: Departamento de Historia, Universidad de Santiago de Chile) N° 1, Vol. 17, pp. 33–57.

Pairicán, Fernando y Álvarez, Rolando 2011 “La Nueva Guerra de Arauco: La Coordinadora Arauco Malleco en el Chile de la Concertación de Partidos por la Democracia (1997–2009)” en *Revista www.izquierdas.cl*.

Rivera Cusicanqui, Silvia 2010 *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua 1900–1980* (La Paz: La mirada salvaje).

Toledo Llancaqueo, Víctor 2005 *Pueblo mapuche derechos colectivos y territorio: desafíos para la sustentabilidad democrática* (Santiago de Chile: Ediciones LOM).

Tricot, Tito 2013 *Autonomía Mapuche* (Santiago de Chile: Ceibo Ediciones).

Valenzuela, Mylene y Oliva, Sergio 2007 *Recopilación de legislación del estado chileno para los pueblos indígenas 1813–2006* (Santiago de Chile: Librotecnia).

Viera Bravo, Patricia 2015 “La reconstrucción del lof tradicional mapuche como alternativa contrahegemónica de organización social y productiva” en *Inter Espaço* (Grajaú: Universidade Federal do Maranhão) N° 3, Vol. 1.

Invisibilizaciones, (re)emergencias y resistencias territoriales: La lucha campesina e indígena en la Argentina contemporánea¹

*Luciana García Guerreiro**

*Gisela Hadad***

*Juan Wahren****

Resumen

El presente artículo aborda la problemática campesina e indígena en Argentina, partiendo de asumir que tantos unos como los otros han sido construidos por el pensamiento y poder dominante como “ausencias”. Dar cuenta de esa presencia ausente, en el marco de (re)emergencias indígenas y campesinas a nivel latinoamericano, así como de la importancia que asume la lucha territorial en los escenarios de avance neoextractivista, es parte de los objetivos del mismo. Asimismo, este trabajo busca identificar analíticamente

1 El presente artículo es una versión más extensa del texto “De (re)emergencias y resistencias territoriales: la lucha campesina e indígena en la Argentina contemporánea” publicado en la Revista de Estudios Marítimos y Sociales [En línea] el 27 de julio de 2018, URL: <https://estudiosmaritimossociales.org/archivo/remss-13/dossier-wahren/>

*Socióloga (UBA), Integrante del Grupo de Estudios Rurales y del Grupo de Estudios sobre Movimientos Sociales en América Latina (GER-GEMSAL), Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA), Co-Coordinadora del Grupo de Trabajo “Pueblos indígenas y procesos autonómicos” (CLACSO).

** Socióloga (UBA), Magíster en Estudios Latinoamericanos (UCM, Madrid) y Dra. en Ciencias Sociales (UBA). Becaria Post-doctoral del CONICET. Integrante del Grupo de Estudios Rurales y del Grupo de Estudios sobre Movimientos Sociales en América Latina (GER-GEMSAL), Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA). Docente de la Cátedra de Sociología Rural (Fac. Cs. Sociales, UBA). Miembro del Grupo de Trabajo “Pueblos indígenas y procesos autonómicos” (CLACSO).

***Sociólogo, Magíster en Investigación en Ciencias Sociales y Doctor en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigador Asistente del CONICET en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG). Coordinador del Grupo de Estudios Rurales y del Grupo de Estudios sobre Movimientos Sociales de América Latina (GER-GEMSAL). Docente de “Sociología Rural” en la Carrera de Sociología (UBA). Integrante del Grupo de Trabajo “Desarrollo Rural: Estudios Críticos” (CLACSO).

diferentes momentos de las luchas y resistencias de las organizaciones y comunidades campesinas e indígenas desde 1983 a la actualidad, centrándose en los procesos organizativos y de construcción de alternativas políticas y económicas de las comunidades.

Palabras claves: Campesinado, pueblos indígenas, acción colectiva, colonialidad, territorio, autonomía.

Abstract

This article approaches the peasant and indigenous issues in Argentina, starting with the assumption that both of them have been constructed by the thought and dominant power as “absences”. To refer to this absent presence, within the framework of indigenous and peasant (re)emergencies at the Latin American level, as well as the importance of the territorial struggle in the scenario of neo-extractive advance, is part of the objectives of it. This paper also seeks to identify analytically different moments of the struggles and resistance of peasant and indigenous organizations and communities from 1983 to the present, focusing on the organizational processes and the construction of political and economic alternatives of the communities.

Keywords: Peasants, indigenous people, collective action, coloniality, territory, autonomy.

Introducción

La actualidad política y económica de la Argentina nos presenta un escenario donde los sectores populares y subalternos de la sociedad se ven diariamente avasallados en sus derechos y perseguidos por defenderlos. La implementación de un modelo económico excluyente basado en la extracción desmedida de recursos, la explotación de los territorios y el arrinconamiento de las poblaciones que los ocupan, se viene profundizando sin que se vea afectado siquiera por los cambios de gobierno. Las comunidades campesinas e indígenas de la región –sujetos permanentes de persecución, despojo y difamación– históricamente han resistido, y aún hoy resisten, el avance de una lógica territorial excluyente, que no tiene un lugar reservado para ellos. Como sostiene Svampa,

hoy son comunidades enteras, entre ellas, indígenas y campesinos, víctimas del racismo endémico, los que devienen un obstáculo, una piedra en el camino frente a la expansión del “progreso”. Frente a esto, vuelven aquellas preguntas que invocan la memoria larga, atravesada por el genocidio originario,

acerca de cuál es el lugar que la Argentina contemporánea y los modelos de desarrollo hoy imperantes, le reservan a las comunidades y pueblos indígenas (Svampa, 2017: s/p).

En ese marco, en el presente artículo se aborda el modo en que en Argentina los mundos campesinos e indígenas no sólo han sido sistemáticamente subordinados, violentados y reprimidos mediante intentos reiterados de exterminio y/o asimilación de la otredad, sino también construidos como ausencia, ya sea a partir de su negación como también de una profunda inferiorización e invisibilización. Asimismo, se reflexiona en torno a los procesos de (re)emergencia indígena y campesina que, en toda América Latina y también en Argentina, han generado en las últimas décadas una mayor visibilización de la lucha de estos pueblos por el reconocimiento de sus derechos y autodeterminación territorial.

Para comprender los escenarios en que dichas luchas campesinas e indígenas tienen lugar, en un tercer apartado, se analiza el patrón de desarrollo dominante, caracterizado por una profundización de aquellas dinámicas extractivistas de desposesión territorial y de los bienes comunes, y cuyos principales damnificados son precisamente los territorios campesinos e indígenas. En este marco, la dimensión territorial asume una significación particular, en tanto resultado de permanentes procesos de resignificación y disputa, donde los actores sociales producen y reproducen la cultura, la economía, la política, en definitiva, la vida en común. Por último, se intenta identificar y caracterizar analíticamente diferentes momentos en las luchas campesinas e indígenas en Argentina, durante el período que va de 1983 a la actualidad.

La “ausencia” campesina e indígena en Argentina

“No trate de economizar sangre de gauchos. Este es un abono que es preciso hacer útil al país. La sangre de esta chusma criolla, incivil, bárbara y ruda, es lo único que tienen de seres humanos”.

Carta de Domingo F. Sarmiento a Bartolomé Mitre,
20 de septiembre de 1861.

“Por los salvajes de América siento una invencible repugnancia sin poderlo remediar. Esa calaña no son más que unos indios asquerosos a quienes mandaría colgar ahora si reapareciesen. Lautaro y Caupolicán son unos indios piojosos, porque así son todos. Incapaces de progreso. Su exterminio es providencial y útil, sublime y grande. Se los debe exterminar sin ni siquiera perdonar al pequeño,

que tiene ya el odio instintivo al hombre civilizado”.

Domingo F. Sarmiento,

El Progreso, 27 de septiembre de 1844.

La conformación del Estado nación argentino como un territorio integrado da cuenta de exterminios, invisibilizaciones, explotaciones y despojos para con la vida, la población y la naturaleza que habitaba y habita la región. En efecto, la configuración del territorio nacional se basó en una falsa idea de homogeneidad, que operó subordinando a las llamadas “economías regionales” a un desarrollo nacional que tenía como centro a la región pampeana, excluyendo y silenciando una gran heterogeneidad de actores sociales, con sus historias y culturas (Barbetta, 2009). José Luis Grosso sostiene que

el indio, “bárbaro e infiel”, era enemigo de la “civilidad”, la “razón” y el “progreso”, nueva “episteme” de la nacionalidad. Masacre, encarcelamiento, mercado de mano de obra servil, dispersión de las pertenencias comunitarias, fragmentación de las unidades familiares, seducciones, bloqueos y mimetismos fundaron un “espacio de muerte”, que reconvirtió a “indios” salvajes y domesticados en “ciudadanos argentinos” (2008: 22).

Señala que de ese modo operó la hegemonía nacional, realizando dos movimientos ideológico-tecnológicos a partir de los cuales estableció

un plano homogéneo de ciudadanía, y, dentro de él, simplificó toda la densidad de las identidades “provinciales” y las reconstruyó como matices imperfectos del modelo primario, porteño-céntrico. [...] Las élites porteño-céntricas borrarón, hicieron “desaparecer”, las “diferencias” oscuras de la población mayoritaria, ya no toleradas en un imaginario europeizante (Grosso, 2008: 27-28).

Del mismo modo, el modelo de desarrollo dominante en la actualidad incluye un entramado de acciones empresariales y políticas gubernamentales que alientan procesos de descampesinización, de desarticulación de pueblos indígenas, de eliminación de aquellos modos de vida que incomodan al progreso y desarrollo capitalista, mediante diversas acciones y dispositivos basados no sólo en el ejercicio de la violencia directa hacia las poblaciones y sus modos de vida, sino también en el desprecio y descrédito hacia las culturas campesinas e indígenas. Como afirma Mignolo, allí es una vez más la retórica de la modernidad, lo que se dice y se hace en nombre del progreso, lo

que “legitima la guerra (simbólica y material) a los obstáculos que dificulten o se opongan a la salvación y al progreso” (2008: 11).

Así, autores como Aníbal Quijano (2003), Edgardo Lander (2003), Walter Dignolo (2008) y Enrique Dussel (2003), entre otros, desarrollan un *corpus* conceptual en torno a la noción de “colonialidad del poder” para hacer referencia a cierta organización colonial del mundo que implica, a su vez, la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria, en base a un ordenamiento racial de las diferencias. Se trata del establecimiento de un sistema de clasificación social basado en una jerarquización racial y sexual, y en la formación y distribución de identidades sociales superiores e inferiores: blancos, mestizos, indios, negros (Walsh, 2008). Por su parte, Quijano (2003) sostiene que este patrón de poder moderno / colonial ha servido a los intereses tanto de la dominación social como de la explotación del trabajo bajo la hegemonía del capital. El patrón de poder colonial opera, según este autor, a partir de la naturalización de jerarquías raciales que posibilitan la reproducción de relaciones de dominación territoriales y epistémicas, que no sólo garantizan la explotación capitalista de unos seres humanos hacia otros, sino que también subalternizan los conocimientos, experiencias y formas de vida de quienes son así dominados y explotados. La colonialidad del poder, en tal sentido, constituye la “otra cara” de la modernidad y del desarrollo capitalista, que en combinación conforman un patrón hegemónico de poder colonial / moderno, capitalista, patriarcal y eurocentrado (Lander, 2003). Esta colonialidad del poder / saber opera en los diferentes espacios de la vida social, y se manifiesta fuertemente (como también sutilmente) en el modo en que las subjetividades / intersubjetividades producen y recrean inferiorizaciones y ausencias (García Guerreiro, 2012).

Ahora bien, muchas veces la colonialidad del poder, del saber y del ser, que construye y reproduce inferiorizaciones e invisibilidades, desigualdades y objetivaciones, persiste también cuando intentamos construir nuevos pensamientos y teorías, aún desde paradigmas críticos. Boaventura de Sousa Santos (2006) nos alerta cuando habla de la existencia de una “monocultura del saber y el rigor” ligada al desarrollo de la razón moderna. Desde esta monocultura se sostiene que el único saber riguroso es el saber científico y, por lo tanto, otros conocimientos no tienen la validez ni el rigor de éste. Esta monocultura reduce a lo inmediato, contrae el presente, eliminando mucha realidad que queda afuera de las concepciones científicas de la sociedad, porque hay prácticas sociales que están basadas en conocimientos populares, conocimientos indígenas, conocimientos campesinos, conocimientos

urbanos, que no son evaluados como importantes o rigurosos. Y como tal, todas las prácticas sociales que se organizan según este tipo de conocimientos no son creíbles, no existen, no son visibles (Santos, 2006: 23). Esta manera de producir y reproducir conocimientos provoca constantemente “epistemicidios” de esos otros saberes, a la vez que un gran “desperdicio de experiencia”. En ese marco, “lo rural” –y en particular los territorios y saberes campesinos e indígenas– ha sido históricamente despreciado por considerarse un espacio estático, residual, proveniente de un pasado arcaico, en contraposición con los modernos y dinámicos espacios urbanos. Así, los pueblos indígenas y el campesinado son considerados por muchos –e incluso desde las teorías críticas– como resabios precapitalistas, cuyo destino será la desaparición y/o su integración y reconversión a formas modernas y capitalistas de organización, incluso denominados como “prepolíticos” (Hobsbawm, 2001).

Esto es aún más profundo en países como Argentina, donde la “cuestión campesina e indígena” hasta finales del siglo XX fue prácticamente silenciada (o más bien convertida en ausencia, en términos de Boaventura de Sousa Santos). Como alertan Barbetta *et al.* (2014), existe cierto rechazo a reconocer la presencia campesina en Argentina siendo que las políticas públicas, y el andamiaje conceptual que las sustenta, producen lo campesino como inexistente o bien definen las realidades campesinas en términos de carencia a partir de categorías tales como pequeño productor familiar, minifundista, pobre rural; es decir, sujetos limitados o desposeídos de capacidad o agencia, carentes de potencia tecnológica (o incapaces de incorporarla), poseedores de tierras insuficientes o improductivas, sin aptitudes para integrarse a los mercados y a la gestión productiva, refugiados en su propia pobreza, ineficientes para acumular capital, inviables en términos productivos, etcétera. Lo mismo ha sucedido con los pueblos indígenas, sobre todo a partir del relato de la extinción y/o asimilación de las distintas etnias luego de los procesos de genocidio masivo perpetrados hacia finales del siglo XIX en la región pampeana-patagónica y en la región chaqueña y del noreste del país. La “presencia ausente” (Gordillo y Hirsh, 2010), resultado de una construcción explícita de la invisibilidad indígena por parte del Estado argentino, fue la forma de existencia a la que los sobrevivientes de las masacres fundacionales del país fueron reducidos; “ausencia” que comenzaría a revertirse en los últimos 30 años.

Así, los esquemas de pensamiento occidentales y urbanocéntricos no resultan apropiados para comprender las heterogéneas realidades latinoamericanas, por reproducirse bajo los mismos patrones

de poder colonial, que imponen una racionalidad medios-fines que objetiviza a los otros, racializados, negados como seres humanos, como creadores de cultura, objetivizando a su vez a la naturaleza. Por ello, y teniendo en cuenta que los conocimientos que producimos son siempre “conocimientos situados” epistémica y geopolíticamente en espacios de poder, en términos de Walter Mignolo (2008), creemos necesario adoptar una mirada que “desde el sur” nos permita generar teorizaciones que acompañen las experiencias y resistencias de los diversos movimientos campesinos e indígenas a lo largo de nuestro continente. De allí la importancia de las miradas decoloniales que nos acompañen en esa ruptura epistemológica para la construcción de pensamientos críticos y emancipadores. En este punto puede ser útil la propuesta de Santos (2006) de poner en práctica una “sociología de las ausencias”, para demostrar que lo que no existe es producido activamente como no existente, descartable, no viable, invisible a la realidad hegemónica; y una “sociología de las emergencias” que, partiendo de experiencias emergentes, nos dé pistas o señales para construir alternativas posibles.

Siguiendo a Grosso (2008), en algunos casos los sujetos ausentes surcan subrepticamente el espacio identitario local y nacional ya que, aunque pocas veces se autorreconoce la identidad y ascendencia indígena, ni lo “indio”, ni lo “negro” se renuncian; por el contrario, en muchos casos se los guarda y se los simboliza en las expresiones culturales que constituyen la identidad. Ejemplo de ello son las leyendas, las fiestas paganas y las múltiples lenguas que resisten en los diferentes territorios; pero también la reciprocidad que brota en los espacios productivos y comunitarios de las familias campesinas y en las comunidades indígenas, en tanto práctica en tensión y como expresión de resistencia frente a la modernidad colonial que avanza al ritmo del monocultivo, la agricultura industrial especializada y la rentabilidad del capital (Álvarez y García Guerreiro, 2013).

El campesinado y las poblaciones indígenas, tal como señala Barbetta (2012), se erigen en una clase de sobrevivientes a un proceso en el cual se articularon todas las formas históricas de control de trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno al capital y del mercado mundial, imponiendo una sistemática división racial del trabajo (Quijano, 2000). Dicha supervivencia se hace posible por la existencia de formas ancestrales y comunitarias de organizar y comprender la producción y la economía. Es decir, si bien se trata de experiencias que incluyen procesos novedosos de aprendizaje y (re)creación [lo que Boaventura de Sousa Santos (2000)

denomina “campos de experimentación social”], las mismas parten de saberes y formas de organización comunitarias presentes en la cultura campesina e indígena (el trabajo familiar, las mingas, el “trabajo vuelto”, entre otras). Pero, principalmente, son parte de un ejercicio permanente de resistencia, en el cual la organización y la defensa comunitaria de la vida se vuelven centrales.

El sentido emancipador de estas experiencias puede encontrarse, al decir de Quijano, en que en las mismas se observan elementos como la re-emergencia de la reciprocidad, ya sea en la organización de la producción, del intercambio y la reproducción, la comunidad como estructura de autoridad colectiva, la igualdad social de los individuos dentro de la diversidad y de la heterogeneidad de identidades individuales y colectivas, la horizontalidad de las relaciones entre los individuos de todas las identidades, las relaciones de uso y de reproducción con los otros seres vivos, y una cultura de corresponsabilidad en la existencia del universo (Quijano, 2008: 15).

Reemergencia indígena y campesina en Argentina

“Sufrimos una invasión y colonización forzada. Fuimos obligados a nacionalidades ajenas, ser argentinos o chilenos, cristianizarnos, asumir formas culturales ajenas y luego ser mano de obra barata del colono rico, de los terratenientes, y ahora de las empresas extractivas. Y nos rebelamos ante eso porque es una situación colonial que tiene directa relación con el robo del territorio del pasado y que aún se mantiene. (...) Los pueblos indígenas son uno de los últimos bastiones de resistencia de la humanidad. Lamentablemente esta sociedad capitalista es suicida, antihumana, y los pueblos indígenas tienen formas de vida que se contraponen al sistema capitalista.

Pueblos que han mantenido vidas comunitarias, sostenibles, sin intervención del Estado. Los pueblos indígenas son una alternativa para estos modelos de vida modernos e inhumanos. Por eso se ve a los indígenas como un peligro para el capitalismo”.

Facundo Jones Huala, Lonko de la comunidad Pu Lof
en resistencia Cushamen, Pueblo Mapuche,
reportaje desde la cárcel (*Página/12*, 23/07/2017)

En el transcurso de los últimos años del siglo XX y los primeros del XXI, la presencia indígena y campesina se hizo evidente en todos los países de América Latina, en algunos casos de forma más conflictiva que otros –como podrían ser el zapatismo en México, los mapuche en Chile, los pueblos que conforman la CONAIE en Ecuador, el MOCASE en Argentina o el MST en Brasil–, pero en

todos cobran una relativa notoriedad. En el caso indígena lo que se evidencia es que las recientes movilizaciones han cambiado cualitativamente respecto de las anteriores expresiones de indigenidad en la región.

Distintos autores han intentado explicar los motivos de la “emergencia” de estos actores. Una de las voces más escuchadas es la de Bengoa (2007), quien al acuñar esta expresión enumera una serie de factores explicativos del surgimiento de la movilización indígena contemporánea, haciendo referencia a la convergencia de tres elementos que darían lugar a un escenario propicio para el surgimiento de la movilización indígena. En primer lugar, se refiere al proceso de globalización, un fenómeno que a su parecer ha modificado sustancialmente las relaciones intra e inter grupales a nivel mundial. La globalización en su dimensión económica supone una intercomunicación sin precedentes entre las economías mundiales y una mutua dependencia de las mismas, con sus consecuencias en los ámbitos locales que terminan adaptando sus producciones a la demanda global y satisfaciendo así las “exigencias” del capital por sobre los requerimientos de las poblaciones. Esto afecta principalmente a los sectores que tienen una inserción económica precaria, ya que la adaptación requerida no está al alcance de las mismas (como en el caso paradigmático de la producción agropecuaria en sus distintas modalidades a lo largo y a lo ancho de cada país), mas no afectaría centralmente a los actores sociales con inserciones marginales, cuyas economías familiares ya estaban relegadas en el contexto económico de cada región. En este caso su subsistencia no estaba tan estrechamente ligada a los vaivenes del mercado laboral y productivo, por lo que en cierta medida este aspecto de la globalización no modificó sustancialmente su inserción –ya de por sí deficitaria y vulnerable– a las economías nacionales.

Al mismo tiempo la globalización es un proceso cultural que, al decir de Bengoa, intensifica las particularidades de los grupos minoritarios, conduciéndolos a una permanente afirmación identitaria de tipo defensiva. La necesidad de hacer evidentes los rasgos identitarios que diferencian a los grupos es promovida por la tendencia a la homogeneización cultural que genera el proceso global. En este sentido, Segato (2002) señala que lo que define a la globalización en sí es la ambigüedad y la inestabilidad, que hace que, en algunos casos, se genere una mayor homogeneización cultural y, en otros, una creciente diversificación y una intensificación del pluralismo cultural. En el caso de los pueblos indígenas se ponen en marcha diversos mecanismos en esta dirección: procesos de etnogénesis, radicalización

de las identidades existentes, readscripción étnica, entre otros, que posicionan al sujeto indígena como nuevo actor en este escenario.

Así, aunque en muchos casos probablemente no haya una relación directa o evidente entre la reemergencia y la globalización, todos estos elementos generaron un clima de época que se volvió propicio para el surgimiento de estos actores y reclamos, por lo que cada nuevo proceso organizativo que fuera surgiendo sería leído en la misma línea de demandas, sería inteligible para la sociedad y gozaría *a priori* de cierta aceptación.

Contribuyendo a generar este tiempo y espacio favorable a los reclamos indígenas, Bengoa (2007) menciona en segundo lugar al fin de la Guerra Fría. Dado que el mundo entero se vio atravesado por este proceso de más de cuarenta años, era muy difícil abstraerse de esa lógica al momento de plantear un discurso político. Los pueblos indígenas no fueron la excepción, dado que las insurrecciones, levantamientos, protestas o cualquier otra expresión antisistémica que hubiera en esos años era rápidamente leída en los términos maniqueos de comunismo-capitalismo. Los sucesos que marcaron el fin de esta etapa posibilitaron también la expresión de discursos identitarios independientes de la lógica dicotómica Washington-Moscú, como fue el caso de las demandas indígenas, de allí su importancia como factor facilitador del surgimiento de los movimientos sociales relativamente autónomos.

Finalmente, Bengoa (2007) menciona como último elemento el proceso de modernización de los Estados latinoamericanos, que implicó el achicamiento de las incumbencias de los mismos y la pérdida de estructuras de contención e integración de la ciudadanía. Al perderse la función integradora del Estado muchos grupos indígenas dejaron de estar subsumidos en categorías sociales clasistas, como la de campesinos o trabajadores rurales, y esto les permitió emerger con sus especificidades de pueblo. Esta situación está representada en lo que Bengoa (2003) caracteriza como un desplazamiento de la identidad campesina a la indígena que forma parte de los fenómenos que fueron presentándose en los sectores rurales en los últimos treinta años.

Así, dicho proceso de modernización del Estado, al decir de Gros, generó “una crisis en los modelos tradicionales de control económico, ideológico, social y político que mantenían subyugados a numerosos grupos” (2000: 99), y el fin del modelo asimilacionista que los Estados intentaban implementar, con éxito dispar, para con sus poblaciones originarias. Para este último autor, la concurrencia de

varias situaciones vinculadas con el proceso de modernización, explican lo que él llama el “despertar indígena”. Por un lado, la extensión de la educación formal, que llevaría a un incremento del bagaje cultural de las poblaciones y a la constitución de una suerte de “elite escolarizada”, que habría de ser importante en el momento de generar las estructuras organizativas de los movimientos. Al mismo tiempo un número importante de individuos se habrían visto impedidos a migrar a las ciudades por causa del aumento demográfico en las zonas rurales, de la masificación de la economía de mercado y de la presión de los capitales sobre los territorios y sus “bienes comunes naturales” (Seoane, 2012), todos factores que llevan a una pauperización de las comunidades.

Finalmente, tanto para los colectivos indígenas como campesinos, cabe mencionar un último componente del escenario, que es caracterizado como proceso de arrinconamiento y despojo. Siguiendo el trabajo del GER (2004), el desalojo compulsivo de los campesinos e indígenas producto de los avances del modelo del agronegocio ha sido una constante en los últimos años. En sus inicios este modelo económico se expandió en las tierras más rentables de las zonas productivas privilegiadas de cada país –en el caso argentino, la región de la Pampa Húmeda–; sin embargo, a medida que nuevos avances tecnológicos eran incorporados, más tierras se volvieron aptas para la siembra de los llamados *commodities*, y las poblaciones campesinas e indígenas que ancestralmente habitaban dichos territorios, comenzaron a ser un “estorbo”, una incomodidad para los capitales inversores. Se despliega así un proceso de “arrinconamiento” que implica prácticas de desplazamiento y/o confinamiento de los territorios, llevadas a cabo por distintos actores del modelo hegemónico, así como la inhibición de las prácticas que permiten la reproducción económica y social de los sujetos mencionados. Por su propia lógica, el modelo económico del agronegocio genera acciones tendientes a provocar estas consecuencias, a saber: 1) desregulaciones de precios que afectan directamente a los productores; 2) destrucción de puestos de trabajo; 3) contaminación con agrotóxicos de los territorios vecinos a las explotaciones del agronegocio; 4) cercamientos; y 5) socavamiento de las prácticas trashumantes, entre otros procesos. Todas esas variables se conjugan de distintas maneras provocando muchas veces el éxodo voluntario y silencioso de las poblaciones rurales a los pueblos aledaños y/o a las grandes ciudades, pero, al mismo tiempo, este proceso desencadena una inesperada lucha en las poblaciones afectadas que resisten los

desalojos (generalmente violentos) de los territorios, a pesar de la desigualdad de condiciones que presentan.

Paralelamente a los procesos que señalamos precedentemente, la reemergencia indígena en América Latina se ve acompañada por la creación de una serie de normativas y organismos gubernamentales con el fin de reconocer derechos culturales, identitarios y territoriales a los pueblos indígenas. Como sostiene Toledo Llancaqueo,

en América Latina, desde los años ochenta del siglo XX, los indígenas, con su reclamación de un status y derechos como pueblos, entraron a disputar en la arena pública el encuadre y tratamiento de la cuestión étnica frente a los estados. Más aún, directa o indirectamente, pusieron en cuestión los proyectos nacionales imaginados por las elites que construyeron los estados en el siglo XIX (2005: 71).

En Argentina, la incorporación al Convenio 169 de la OIT y la reforma constitucional en el año 1994, que reconoce la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas, conllevaron la adopción de medidas y legislaciones especiales, tanto a nivel nacional como provincial, con el fin de garantizar el respeto a la diversidad cultural y el reconocimiento efectivo de derechos indígenas (conformación del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas a través de la ley 23.302; Leyes 26.160 y 26.554 que estipulan el relevamiento a nivel nacional y el consecuente reconocimiento territorial de las posesiones y territorios comunitarios indígenas, como también la suspensión de desalojos a comunidades -normativa que, sin embargo, hasta la fecha no termina de implementarse en gran parte de los territorios indígenas en disputa, y que está sujeta a su periódica prórroga-; la creación del Consejo de Participación Indígena (CPI) como forma de incorporar la representación indígena dentro del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI); la Ley 26.522 de Servicios de Comunicación Audiovisual que incorpora el derecho a la comunicación con identidad; entre otras).

Sin embargo, a pesar de las expectativas que generaron dichas legislaciones e instituciones nacionales y provinciales en gran parte de los pueblos y dirigentes indígenas, lo que ha imperado hasta el momento ha sido la falta de implementación y el incumplimiento de las mismas, quedando los pueblos y comunidades a la espera de que se hagan efectivos sus derechos, mientras deben enfrentarse día a día al avance de modelos de desarrollo que los excluyen, reprimen y acorralan, y que dan continuidad a los mismos patrones coloniales de siglos (Briones, 2005; Carrasco, 2002).

En este contexto, las comunidades y pueblos indígenas padecen la falta de implementación e incumplimiento de las normativas en materia de derechos indígenas que fueron creadas en las últimas décadas. Un ejemplo elocuente de esta situación es el incumplimiento en la implementación del relevamiento de las posesiones y territorios comunitarios indígenas, estipulado por la ley 26.160, que del total del presupuesto (60 millones de pesos)² con el que se contaba para tal fin, en 2013 se verificó la utilización del 76,41% del mismo (45.847.32763 pesos) para relevar sólo el 24% del total de las comunidades, de las cuales únicamente el 12,48% del total fue concluido efectivamente (ENDEPA, 2013). Asimismo, desde que dicha ley fue sancionada en 2006 se multiplicaron los desalijos y sólo en casos excepcionales se aplicó la norma. Como sostiene Carrasco,

sin medidas efectivas de protección a la posesión y propiedad de las tierras “que tradicionalmente ocupan”, la indefensión jurídica de las comunidades indígenas se profundiza porque a la par que el Estado se confiesa impotente para evitar la invasión de las tierras indígenas y la destrucción de sus recursos naturales, alienta una política de inversiones destinada a organismos multinacionales, empresas nacionales y extranjeras para la instalación en las mismas de emprendimientos productivos de diversa índole (Carrasco, 2002: s/r).

La emergencia indígena en América Latina se da en el marco de la implementación de un paradigma de desarrollo en el cual las comunidades indígenas, junto con otras poblaciones rurales subalternizadas, se erigen como principales damnificadas. Veremos a continuación las implicancias de dicho proceso.

Neodesarrollismo y neoextractivismo como modelo de desarrollo

“Hay que perforar la cordillera como un queso gruyere”

José Luis Gioja, Gobernador de la provincia de San Juan,
en la Cumbre Binacional de Gobernadores de Argentina-Chile
(2014)

El actual patrón de desarrollo en América Latina se enmarca en la lógica de lo que se conoce como *extractivismo* o *neoextractivismo* (Svampa, 2015; Gudynas, 2009; Leff, 2005; Svampa y Viale, 2014; entre otros), siendo la Argentina un acabado exponente del mismo.

2 Según tipo de cambio oficial el momento de la publicación de este artículo, un dólar (US\$ 1) es equivalente a cuarenta pesos argentinos (\$40).

El modelo extractivo se caracteriza por la profundización de una dinámica de desposesión territorial y de bienes comunes naturales³ que implica un aumento de la dependencia económica de los países implicados en un creciente proceso de reprimarización de la economía (Giarracca y Teubal, 2013b), lo cual afecta gravemente a poblaciones históricamente desposeídas y postergadas –campesinos, indígenas, pobladores de zonas marginales a las economías nacionales, entre otros–. Este proceso se desarrolla en un escenario político y económico de nuevo orden, caracterizado por Svampa (2012) como la etapa del Consenso de los *Commodities*, un momento posterior al decenio del Consenso de Washington, donde se da paso al crecimiento económico basado en la exportación de bienes primarios sin valor agregado, cuyo comportamiento económico responde a las mismas lógicas de los mercados financieros a nivel global (Giarracca y Teubal, 2013a).

Siguiendo esta definición, el extractivismo no sólo representa a las actividades económicas tradicionalmente consideradas de este modo –la explotación de hidrocarburos y la megaminería, por ejemplo– sino también a la expansión de la frontera agrícola y forestal a través del agronegocio y los biocombustibles. No se trata solamente de la obtención de productos primarios, sino también de la forma en que éstos se generan –con creciente sobreexplotación y constante expansión de las actividades a territorios antes considerados improductivos–; de la gran escala que adquieren las actividades; del destino de exportación que presentan; de la incorporación de tecnologías de avanzada; del alto consumo de recursos no reproducibles (agua, tierra fértil, biodiversidad) que implican; y de la dinámica propia que adquieren estas actividades en los territorios que ocupan (Svampa, 2015; Giarracca y Teubal, 2013). Respecto de esto último, Svampa (2015) señala que la ocupación intensiva del territorio en lógicas de enclave –con el consecuente desplazamiento de las poblaciones locales y un desplazamiento de las actividades económicas regionales– y la

3 Optamos por la noción “bienes comunes naturales” (Seoane, 2012) tomando distancia de aquellas visiones desarrollistas que entienden los bienes naturales como recurso a ser explotado y convertido en pura mercancía y atendiendo, a su vez, al carácter de patrimonio natural, social o cultural, que pertenece a la comunidad y cuyo valor rebasa cualquier precio de mercado (Svampa, 2013). Cabe señalar en este punto la confluencia entre la matriz indígena-comunitaria, la defensa del territorio y el discurso ambientalista, que Maristella Svampa caracteriza como “giro ecoterritorial”, que se expresa en la defensa del carácter de bienes comunes de los bienes naturales, así como en el cuestionamiento al modelo de apropiación y explotación privada y/o estatal de los mismos en el marco de proyectos extractivistas (Seoane, 2012; Svampa, 2012; 2013; Massuh, 2012).

transformación de las empresas extractivas en un actor social total, son algunas de sus características prominentes.

La consolidación del modelo de producción extractiva en Latinoamérica actualiza las relaciones de colonialidad (Quijano, 2003) que han atravesado la región desde hace siglos, remontándose a los tiempos de la conquista. El modelo avanza sobre territorios y poblaciones negando la especificidad de cada uno y sus formas de vida, recreando relaciones de subordinación y explotación que retrotraen a un pasado no demasiado lejano. Sin embargo, un número considerable de estos pobladores afectados por emprendimientos de minería a cielo abierto, explotaciones de hidrocarburos a través de la fractura hidráulica o *fracking* o la plantación de cultivos transgénicos con la lógica del agronegocio, por nombrar las actividades más recurrentes, se encuentran resistiendo su avance o afianzamiento en una lucha desigual que lleva casi dos décadas. A pesar de la disparidad en términos legislativos que se encuentra en las provincias y municipios afectados –desde territorios con legislaciones que protegen total o parcialmente a los mismos de este tipo de actividades a otros con una total ausencia de la misma–, en todas es posible encontrar organizaciones que disputan con empresas y gobiernos las alternativas productivas para la región. El auge de las actividades extractivas en la Argentina ha generado la emergencia de cientos de conflictos que se hallan en distintas etapas de organización y despliegue de las resistencias.

En este sentido, es posible encontrar asambleas de ciudadanos autoconvocados emblemáticas como las de las ciudades de Esquel (provincia de Chubut), que lleva 15 años de lucha; Famatina y Chilecito (La Rioja) o Tinogasta (Catamarca), todas ellas con una fuerte presencia regional, así como otras más recientes –Loncopué (Neuquén) o Jáchal (San Juan) son ejemplos de éstas– que han ido desarrollando un potente discurso y praxis anti-minero, y anti-extractivismo en general. Asimismo, muchas agrupaciones indígenas y campesinas han ido afianzando acciones de oposición y resistencia en tanto se ven fuertemente afectadas por el avance de los desmontes para producción de monocultivos transgénicos o explotación forestal, así como por los desplazamientos territoriales provocados por los proyectos de explotación minera y/o hidrocarburífera. Algunas de ellas también se remontan a más de una década de acción visible; es el caso de las organizaciones mapuche en las provincias de Río Negro y Neuquén, el Qullamarka en Jujuy y Salta, organizaciones campesinas como el MOCASE en Santiago del Estero, el MOCAFOR en Formosa, la UST en

Mendoza, el Movimiento Campesino de Córdoba, entre otros, que han configurado un mapa de resistencias a lo largo y ancho de Argentina.

La territorialidad campesina e indígena en la Argentina contemporánea

“El territorio es para nosotros la farmacia y el supermercado
(...) Para qué vamos a pedir escuelas, para qué vivienda, para
qué vamos a pedir salud si no hay territorios donde los pueblos
indígenas puedan estar”

David Sarapura referente del Pueblo Kolla,
Coordinadora Qollamarka de Salta, 2010.

Para reflexionar en torno a los movimientos campesinos e indígenas resulta pertinente presentar algunos apuntes teóricos sobre la dimensión territorial de estos actores sociales. Para ambos movimientos la cuestión del territorio aparece como una dimensión central, tanto para el análisis académico como para la propia cotidianidad de los actores sociales. En efecto, el territorio, y las disputas asociadas a los usos y significados acerca del mismo, atraviesan la propia identidad de los pueblos indígenas y las comunidades campesinas que los defienden cotidianamente frente al avance de empresas extractivas, ya sean ligadas al agronegocio, los hidrocarburos, la megaminería, o emprendimientos forestales, entre otras.

En este sentido, definimos al territorio como un espacio geográfico atravesado por relaciones sociales, políticas, culturales y económicas que es resignificado constantemente por los actores que lo habitan y hacen uso de él, configurando un escenario territorial en conflicto por la apropiación y reterritorialización del espacio y los bienes naturales que ahí se encuentran. Se configura, en definitiva, un territorio yuxtapuesto atravesado por relaciones de diálogo, dominación y conflicto entre diversos actores sociales, así como por sus diversos modos de utilizar y significar esos mismos territorios y bienes comunes (Wahren, 2011).

El territorio aparece entonces como una categoría compleja, móvil, en permanente proceso de resignificación y disputa. En efecto, la idea de territorio no puede separarse de la noción de conflicto entre diferentes actores sociales en un proceso dinámico de territorialización / desterritorialización / reterritorialización que implica, a su vez, una reificación de las identidades sociales de los actores que habitan y practican esos territorios. En última instancia, el

territorio es un espacio multidimensional donde los actores sociales producen y reproducen la cultura, la economía, la política, en definitiva, la vida en común.

El geógrafo brasileño Bernardo Mançano Fernandes (2005) utiliza el concepto de “movimiento socioterritorial” para dar cuenta de aquellos movimientos sociales donde su acción colectiva y su proceso identitario se encuentran íntimamente ligados a sus procesos de territorialización. En estos casos es donde se introduce la problemática del territorio como un espacio en disputa, construido por actores sociales antagónicos que resignifican ese espacio geográfico determinado, lo habitan, lo transforman y lo recrean de acuerdo con sus intereses y formas de vida y de reproducción social específicas. Así, los territorios se configuran sobre espacios geográficos, pero al mismo tiempo se conforman como espacios sociales y simbólicos, atravesados por tensiones y conflictos. El territorio aparece dotado de sentidos políticos, sociales y culturales. Los pueblos indígenas y los movimientos campesinos son ejemplos paradigmáticos de estos movimientos socio-territoriales, donde además la afirmación de su propia territorialidad potencia su construcción de autonomía. En este sentido, consideramos con Zibechi (2003) que la presencia del territorio y la cultura de los actores subalternos en los intersticios de las relaciones de dominación, son las que habilitan los procesos autonómicos.

Este proceso de territorialización de los movimientos sociales genera una disputa concreta en el territorio que adquiere, entonces, un sentido político. Esta disputa en la “interface territorial” implica así una confrontación de mundos sociales y políticos con otros actores (por ejemplo, el Estado, las empresas y organismos no gubernamentales). Es este mismo anclaje territorial o esta construcción de territorialidad la que da una característica singular a estos movimientos y, a modo de hipótesis, se podría reflexionar si no es esta misma territorialidad la que permite a estos movimientos reconstruir identidades y lazos sociales de manera perdurable en el tiempo (y en un territorio específico).

Los procesos de territorialización campesinos e indígenas son intrínsecos a la (re)emergencia de las identidades ancestrales/tradicionales que, resignificadas por los procesos de globalización y de reconfiguración estructural producidos por el neoliberalismo y el extractivismo en sus territorios y, a la vez, por los propios procesos de resistencia y acción colectiva que protagonizan los pueblos indígenas y las comunidades campesinas, transforman su principal demanda –que durante todo el siglo XX era el acceso y la (auto)gestión

de la tierra— en la demanda por el territorio, lo cual implica un cambio cualitativo tanto en términos materiales como simbólicos. Efectivamente, la lucha por el territorio contiene a la histórica demanda de acceso y gestión de la tierra (por ejemplo, a través de la reforma agraria), pero a su vez la desborda al significar al territorio como un proceso integral que da cuenta de, justamente, un cambio radical en las relaciones sociales que implica un espacio geográfico que es (auto)gestionado por el movimiento campesino o indígena donde, además del acceso a la tierra, se propone una forma productiva y/o una organización política diferente a la hegemónica. Asimismo, la organización de la vida y la producción se comprende, en especial en el caso de las comunidades indígenas, en reciprocidad con la naturaleza, de acuerdo a las creencias tradicionales y a los ciclos productivos de la propia naturaleza, donde aparecen, contingentemente, espacios autogestionados en torno a la salud, la educación, la regeneración cultural, la autodefensa e, incluso, el ejercicio de la autodeterminación territorial y el autogobierno. El territorio implica una cierta apropiación de la tierra (sea esta individual, colectiva, cooperativa o comunitaria) pero también de las fuentes de agua, el monte, el subsuelo, el paisaje, así como sus múltiples usos y, principalmente, una forma de relacionamiento con la naturaleza en donde, para el caso campesino e indígena, por ejemplo, no prima la utilización de la misma como mercancía, tal como ocurre en la forma de territorialización hegemónica del capital extractivo.

En este sentido, podemos denominar como “territorios insurgentes” a aquellos territorios practicados de manera preponderante por los movimientos sociales, donde se ponen en práctica “campos de experimentación social” (Santos, 2003) o “formas societales” (Tapia, 2008) que van “más allá” de la territorialidad hegemónica del sistema/mundo colonial, hetero-patriarcal y capitalista sobre los territorios, y donde las relaciones entre quienes habitan esos territorios y la naturaleza se dan en el marco de vínculos de reciprocidad signados por la capacidad de los propios actores sociales de autogestionar esos territorios y los bienes comunes naturales que ahí se encuentran. De esta manera, el carácter disruptivo de los movimientos sociales encuentra un espacio donde desplegarse plenamente conformando una nueva forma societal, política, económica y cultural anclada en el territorio y con una duración temporal mayor a la de la irrupción en la esfera pública como rebelión o acontecimiento. Retomando la idea de latencia de la acción colectiva de los movimientos sociales (Melucci, 1994), planteamos que el territorio habitado y practicado habilita una dimensión disruptiva

–y a su vez creativa– de los movimientos sociales que se mantiene en el espaciotiempo a partir de la recreación de prácticas y discursos que van “más allá” de la política institucional y con una temporalidad que trasciende las acciones colectivas de protesta focalizadas en el momento de visibilidad en el espacio público.

Esta territorialidad subalterna, al no estar escindida del conjunto de la sociedad, mantiene la disruptividad en relación con el sistema/mundo hegemónico que signa la territorialidad dominante. En este sentido, los “territorios insurgentes” no se encuentran exentos de conflictividad social pues, si bien las formas predominantes de habitarlo y significarlo son las de los propios movimientos sociales, se encuentran atravesados por estos dispositivos de dominación hegemónicos y, en ese sentido, la construcción de la territorialidad insurgente es siempre relativa. Así como no es posible una hegemonía perfecta de la dominación hegemónica, pues siempre aparecen grietas o suturas (Laclau y Mouffe, 2004), lo mismo puede afirmarse de la territorialidad contrahegemónica, que nunca se encuentra totalmente suturada, sino, por el contrario, en permanente disputa y tensión.

Momentos en las luchas campesinas e indígenas en Argentina (1983-2017)⁴

“Somos hombres y mujeres, jóvenes, viejos y niños organizados. Empezamos desde abajo. En la lucha nos hicimos compañeros. Desarrollamos la lucha por nuestro territorio, por el agua, por las semillas criollas, por nuestro trabajo. Marchamos con alegría siempre. Nacimos en selvas, quebradas y montañas. También nacimos en las ciudades. Somos todos parte de la tierra, porque sentimos que la tierra no tiene dueños. Trabajamos cuidando la naturaleza porque nos da los alimentos, las plantas que nos protegen la salud, los ranchos, las herramientas”

Movimiento Nacional Campesino Indígena (MNCI)

La reconfiguración identitaria: una (re)emergencia desde la latencia (1983-1992)

En el marco de los procesos de recuperación del sistema democrático representativo en la Argentina desde fines del año 1983, (re)aparecen en la escena pública algunos viejos y nuevos

4 Cabe aclarar que los procesos de resistencia, organización y lucha campesina e indígena que se mencionan en este apartado son ilustrativos, siendo imposible dar cuenta de su totalidad, por lo que no es pretensión de este artículo ser exhaustivo en la descripción.

movimientos sociales que marcarán la agenda de los conflictos sociales en América Latina por las siguientes décadas; entre ellos, los movimientos campesinos y los movimientos indígenas. Como ya se ha señalado, estos actores colectivos han sido históricamente invisibilizados política, cultural y académicamente (Domínguez, 2009; Barbetta et al., 2014) por un relato que configuraba una Argentina que, a diferencia del resto de América Latina, no tenía población indígena, campesina ni afrodescendiente.

Con dicha (re)emergencia se abre un ciclo de acción colectiva por parte de estos movimientos sociales signado por un proceso de reconstrucción del entramado organizativo y comunitario, caracterizado, a su vez, por una escasa irrupción en el espacio público con el formato de protesta social. En efecto, en este período las acciones de estos colectivos sociales estuvieron más bien marcadas por procesos organizativos y de reconstrucción identitaria que podemos caracterizar a partir de la noción de “latencia” (Melucci, 1994), la cual da cuenta justamente del momento en que se producen los replanteos y cambios en la construcción de significados, se generan nuevos códigos y se negocian internamente las estrategias de las acciones colectivas. En este marco se inscriben el surgimiento de organizaciones como el Movimiento Campesino de Santiago del Estero (MOCASE) que, si bien se conforma como tal a nivel provincial en 1990, se da como corolario de un proceso organizativo previo entre distintas comunidades y organizaciones campesinas a nivel local, que comenzaron a articularse en defensa de sus territorios desde principios de la década del ochenta. Del mismo modo, la reconfiguración del Movimiento Agrario de Misiones (MAM) a partir de 1986 da cuenta de una recuperación de la experiencia organizativa de las Ligas Agrarias en la zona, que habían sido ferozmente reprimidas y desarticuladas durante la última dictadura militar.

Simultáneamente, se van reconfigurando una serie de espacios organizativos previos junto con la creación de nuevas y diversas organizaciones de pueblos indígenas tanto a nivel local, como provincial y nacional. Por ejemplo, en el año 1971 se crea la Confederación Indígena Neuquina (CIN), antecedente de la Confederación Mapuche Neuquina (“la Confe”) –la organización mapuche más grande de Neuquén– que desde la década del noventa va a estar presente en gran parte de las resistencias indígenas en la provincia. Lo mismo sucede con el Consejo Asesor Indígena (CAI), una de las principales organizaciones mapuche de Río Negro, durante la década del ochenta. Con antecedentes desde fines de la década del ’70, el CAI tiene su origen en 1984, cuando una gran nevada deja a los crianceros de la

zona en situación de emergencia, la cual se constituye en el escenario que proporciona las bases para una discusión de fondo sobre la situación de los mapuche en la zona. Con el auspicio de promotores sociales, muchos de ellos mapuche, y ante la inminente discusión en las comunidades que llevó luego a la sanción de la Ley 23.302, el CAI toma la forma de organización permanente y referente en Río Negro, que junto con otras comunidades terminarán articulando la Coordinadora del Parlamento del Pueblo Mapuche (CPPM-RN) de esa misma provincia.

Al mismo tiempo el pueblo kolla en las provincias de Jujuy y Salta, presente tanto en las zonas de quebrada y puna como en las yungas, también retoma un proceso organizativo desde las propias comunidades signado por su reconfiguración identitaria y por las luchas por el reconocimiento de sus tierras ancestrales. Es el caso de las comunidades kollas de las yungas en Salta, atravesados por el conflicto territorial con el Ingenio San Martín del Tabacal, que ocupaba gran parte de las tierras comunitarias, disputando además fuentes de agua y el uso del monte y la selva, vitales para la reproducción de la vida comunitaria. Conflicto que, a su vez, tiene como particularidad que muchos de los comuneros eran o habían sido explotados como trabajadores precarizados de las zafras de azúcar de este y otros ingenios de la provincia, así como de Jujuy y Tucumán.

Cabe mencionar que todo este proceso organizativo de los pueblos indígenas y las organizaciones campesinas tuvo en varios casos una fuerte influencia de la Iglesia Católica, particularmente de los sectores más progresistas ligados a la Teología de la Liberación. El caso más paradigmático se dio en la provincia de Neuquén con el Obispo Jaime de Nevaes quien fue impulsor de los procesos de reconstitución de las organizaciones mapuche. Asimismo, desde la iglesia se denunciaban las condiciones precarias de la vida cotidiana de las comunidades indígenas (Aizicson, 2014). También puede destacarse el rol del Obispo Olmedo en la provincia de Jujuy y la acción a nivel nacional que lleva a cabo hasta el día de hoy el Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA) que, si bien perdió gran parte de su influencia y radicalidad, sigue siendo un espacio importante de acompañamiento a los procesos organizativos de los pueblos indígenas. Con respecto a las organizaciones campesinas es notoria también la influencia y el accionar de curas y párrocos de base en los procesos organizativos, tanto del MAM como del MOCASE, sobre todo durante los años ochenta en el proceso de reorganización del MAM y en el caso del MOCASE en el proceso organizativo previo

de las distintas centrales campesinas por región, que luego se fusionarán al conformar el MOCASE a principios de los noventa.

Este proceso de influencia de la Iglesia, ligado a lo que Svampa (2008) y Zibechi (2003) señalan como una de las principales vertientes que conforman a los movimientos sociales latinoamericanos, va a perder fuerza en el segundo ciclo de los movimientos campesinos e indígenas, cuando las acciones colectivas se radicalicen en defensa de sus territorios y cuando el proceso identitario, sobre todo el indígena donde la recuperación de la cosmovisión ancestral muchas veces se fue dando en contraposición con la religiosidad católica, fue acrecentando las diferencias con la Iglesia Católica, sobre todo con la estructura hegemónica de la misma, profundamente conservadora y que nunca aceptó la acción evangelizadora de la Teología de la Liberación (e incluso la combatió).

Asimismo, el debilitamiento progresivo de las posturas más progresistas dentro de la Iglesia generó un alejamiento de estos movimientos sociales, a partir del cual muchos religiosos optaron por romper con la Iglesia y formar parte plena de los movimientos. Así se va dando un lento, pero profundo, proceso de “secularización” de estos movimientos sociales que dieron pie, entre otras razones, al proceso de resistencia al neoliberalismo desde la noción de territorio como espacio de vida y de reconfiguración identitaria de los pueblos indígenas y comunidades campesinas.

Las resistencias al neoliberalismo: de la tierra al territorio (1992–2002)

Luego de este primer período que resultó en la conformación de espacios de articulación y reagrupamiento para muchos de los pueblos indígenas de Argentina –tanto hacia adentro de cada pueblo como entre diferentes pueblos y naciones indígenas– estos actores sociales, junto con los incipientes movimientos campesinos (tanto los que se regeneraban a partir de las experiencias de los años setenta como los nuevos agrupamientos) empezaron a protagonizar acciones de resistencia que afloran en los mundos rurales, fundamentalmente, contra el avance de las reformas neoliberales impulsadas por el gobierno nacional de Carlos Menem.

Esta es una etapa donde tanto los pueblos indígenas como los movimientos campesinos empiezan a cobrar cierta autonomía del Estado, pero también de la Iglesia y los partidos políticos. Con un fuerte énfasis en la lucha cultural y la reconstrucción identitaria de los pueblos indígenas, muchas veces fragmentados por los límites de la jurisdicción estatal (provincial y/o nacional), se van conformando

las primeras organizaciones indígenas y campesinas autónomas a nivel provincial. A comienzos de este período los movimientos luchaban por el acceso y/o reconocimiento a sus tierras ancestrales, así como resistían el avance de emprendimientos del naciente agronegocio que comenzaba a ampliar, con cada vez más ímpetu, la frontera agropecuaria (Teubal y Giarracca, 2008).

Como señalan Gordillo y Hirsch (2010), las luchas en este período estuvieron fuertemente ligadas a conflictos por la tierra, entre las cuales se destacan la lucha mapuche en Pulmarí (Neuquén) por tierras en propiedad de una empresa estatal; las movilizaciones de los kollas de San Andrés (Salta) entre 1993 y 1997 por la titularización de sus tierras, que recupera la memoria del “malón de la paz” de 1946; la lucha de la Asociación Lhaka Honhat (Nuestra Tierra) en el Chaco salteño por los lotes fiscales 14 y 55, en el marco de la cual en 1996 se tomó durante 23 días un puente internacional y se llevaron a cabo acciones legales ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos y la OEA; entre otras.

De esta manera, el complejo proceso de reconstitución identitaria se conjugó con la defensa territorial. La clásica demanda por el acceso a la tierra se va transformando paulatinamente en una demanda más integral de (auto)gestión y/o autodeterminación del territorio, aunando las dimensiones productivas con las culturales e identitarias, incluso las políticas ligadas a la autogestión del territorio en todas sus esferas. En este proceso, la estrategia defensiva en torno a la tierra se vuelve también en una estrategia propositiva donde lentamente se van construyendo alternativas societales en esos “territorios insurgentes”; espacios en que las comunidades campesinas y los pueblos indígenas van conformando diversas experiencias de vida en contraposición con las formas hegemónicas capitalistas y coloniales. Estas construcciones, cabe resaltar, se encuentran atravesadas por contradicciones y por las propias lógicas de dominación del sistema mundo hegemónico, pero su horizonte de sentido, como proyecto societal alternativo, se enmarca en prácticas de autonomía, solidaridad y reciprocidad no capitalistas.

En este punto cabe mencionar la experiencia de las ferias francas, que se desarrolla en la provincia de Misiones y luego se expande a varias provincias argentinas. A comienzos de la década de los noventa, el Movimiento Agrario de Misiones (MAM), junto con otras organizaciones e instituciones de la provincia, abrió la discusión y la búsqueda de nuevas estrategias económicas para las familias agricultoras, lo cual resultó en el año 1995 en la creación de la primera feria franca en la ciudad de Oberá, como

una alternativa para los pequeños agricultores misioneros. La experiencia de las ferias francas puede pensarse además como una de esas alternativas que refiere a procesos de resistencia y disputa territorial en las cuales asume protagonismo la recuperación de prácticas agroecológicas, la organización de la economía en base a necesidades familiares y/o comunitarias y, principalmente, la producción de alimentos sanos para mercados locales donde se establece una relación más directa entre productor y consumidor.

En este período, en el caso del pueblo mapuche, se conforma la Confederación Mapuche de Neuquén y en Río Negro la Coordinadora del Parlamento Mapuche de Río Negro, mientras que el Consejo Asesor Indígena (CAI) se consolida e incorpora en su seno a distintas comunidades de todo el ámbito provincial. Así, el pueblo mapuche profundiza su proceso de reconfiguración cultural identitaria (en algunos casos en franca contradicción con la Iglesia Católica, que anteriormente los promovía), a la vez que van cobrando fuerza hacia finales de la década del noventa los procesos de recuperación de territorio ancestral. Cabe señalar que una característica del pueblo mapuche en particular (y de los pueblos indígenas de Argentina en general) es su fragmentación entre las distintas organizaciones provinciales y dentro de las mismas provincias existen diversos nucleamientos de comunidades indígenas divergentes.

En la provincia de Neuquén la organización más importante de este período es “la Confe”, pero coexiste con otras comunidades más ligadas a la Iglesia Católica y ENDEPA, así como con otras más cercanas al poder político provincial hegemónico, el Movimiento Popular Neuquino (MPN). Como señala Aizicson,

En Argentina [...] el pueblo mapuche re-comienza un largo camino de luchas en donde se combinan diversos factores que hacen a esta experiencia particularmente rica: su desprendimiento de la tutela eclesial (en especial de la figura de Jaime de Nevares), la reivindicación identitaria de cara a los 500 años del descubrimiento de América, la defensa de territorios frente al avance de las políticas privatistas, el conflictivo despegue del partido gobernante neuquino y de sus políticas estatales, más las propias luchas internas que derivaron en la constitución de la Confederación Mapuche de Neuquén (Aizicson, 2014: 1).

En la provincia de Chubut el proceso organizativo más importante de este período fue la “Organización Mapuche–Tehuelche 11 de Octubre” cuyo objetivo era lograr la autonomía territorial mapuche-tehuelche frente al Estado, tanto argentino como chileno. En

este sentido, aparece como la organización indígena más radical en ese entonces, pues sus planteos eran críticos de la propia figura del Estado nación. El mismo abarcaba diferentes comunidades en toda la provincia, aunque su núcleo organizativo principal se anclaba en la zona de Esquel. En el caso de Río Negro, este período es el momento de mayor visibilidad del CAI, que asume una representación con alto consenso entre las comunidades de base, divididas en distintas jurisdicciones: el CAI Zona Andina, el CAI Zona Atlántica y el CAI de la Línea Sur. En esos años la problemática mapuche comienza a ser visible no sólo para los no indígenas de la región, sino también para las propias comunidades –sobre todo las “del campo”– que se cuestionan y problematizan la identidad, a partir de la interpelación de los propios dirigentes mapuche. Con el tiempo éste será el germen de múltiples procesos de readscripción y auto-reconocimiento étnico, algunos de los cuales mencionaremos en el siguiente apartado.

En el caso del pueblo kolla, si bien la conformación de organizaciones a nivel regional fue más tardía (con la constitución del Qullamarka en la provincia de Salta en 2007, que reclama la autogestión territorial comunitaria de más de un millón de hectáreas), ya desde mediados de los noventa va a confluír, en algunos casos como el de las yungas, en la recuperación de la noción de *ayllus*, y en la provincia de Jujuy en la conformación de la Red Puna y Quebrada de Humahuaca como espacio de articulación y referencia regional, que contiene en su seno –no exenta de tensiones– las identidades indígenas y campesinas.

El movimiento campesino, por su parte, comienza una etapa de expansión organizativa en un doble movimiento: por un lado, un proceso defensivo del territorio frente al ya mencionado avance de la frontera agropecuaria (Giarracca y Teubal, 2008), que comienza a arrinconar y despojar a los territorios habitados por las comunidades campesinas; por otro, un proceso de recuperación identitaria y de recuperación de tierras improductivas que son ocupadas para ser puestas en producción bajo lógicas propias de las organizaciones campesinas, en contraposición con el modelo productivo del agronegocio. Esta última forma de acción colectiva comenzó en este período, pero se extenderá con mayor fuerza durante el ciclo siguiente.

El movimiento que muestra un mayor crecimiento es el MOCASE, que se expande por casi toda la provincia y se convierte en una organización paradigmática para otros movimientos sociales rurales y urbanos por combinar la radicalidad de las acciones de protesta

por medio de la acción directa (cortes de ruta, grandes movilizaciones, etc.) con la práctica de la autodefensa territorial para evitar los desalojos y la construcción de una territorialidad contrahegemónica o “insurgente” en los territorios en disputa. De esta manera, el ejemplo del MOCASE fue importante para experiencias organizativas de otras provincias que habilitarán, entre otros factores, la conformación de organizaciones como el Movimiento Campesino de Córdoba (que a su vez nuclea a la Unión Campesina de Traslasierra, Valle Buena Esperanza, la Organización de Campesinos Unidos del Norte de Córdoba, la Asociación de pequeños productores del Noreste de Córdoba y la Unión Campesina del Norte), la Red Puna en Jujuy, el Movimiento Campesino de Formosa, entre otras.

Las resistencias al (neo)extractivismo: entre la mayor institucionalización y el giro eco-territorial de las luchas por la (re)creación de otros mundos de vida (2002–2017)

En esta etapa se dan procesos simultáneos en torno al accionar de los movimientos indígenas y campesinos. Por un lado, se produce un afianzamiento de la (re)construcción territorial donde se despliegan estas formas societales alternativas en el marco de una profundización y consolidación del modelo extractivo que implicó un nuevo avance por sobre los territorios indígenas y campesinos. Como vimos, el modelo extractivo se ve consolidado por diversos factores; entre ellos, la devaluación y la suba de los *commodities* alimentarios, los minerales y los hidrocarburos –suba que se explica en parte por el fuerte aumento de la demanda de estos productos por parte de China e India– y la lógica de funcionamiento del capital financiero especulativo que desde comienzos de siglo comenzó a operar fuertemente en los mercados internacionales de *commodities*.

Por otro lado, se da un proceso de reconstitución de la institucionalidad estatal del cual los movimientos campesinos e indígenas –o por lo menos algunas de sus organizaciones más importantes– no fueron ajenos. Este último ciclo se enmarca en un proceso de reinstitucionalización de la política en el que, a partir de los gobiernos kirchneristas, se relegitiman algunas de las instituciones estatales, y formatos políticos institucionalizados en general, donde diversos movimientos sociales que habían protagonizado las resistencias al neoliberalismo asumen posiciones cercanas a los gobiernos de Néstor Kirchner y Cristina Fernández de Kirchner, incluyendo en esta constelación de movimientos sociales algunas organizaciones campesinas e indígenas, así como movimientos territoriales urbanos, fábricas recuperadas, entre otros.

Como señala Briones (2015) para el caso indígena, durante este período se conjugó desde el gobierno una visión neodesarrollista con un ideario “nacional y popular” que permitió ciertas transformaciones, pero con límites muy concretos a la implementación efectiva de los derechos indígenas reconocidos. Se llevan a cabo en este período importantes reconocimientos y avances en cuanto a la política desarrollada desde el Estado hacia los pueblos indígenas, entre los cuales se destacan: la creación en 2004 del “Consejo de Participación Indígena” como forma de incorporar la representación indígena dentro del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI); la constitución del Consejo de Coordinación dentro del INAI en 2008 incorporando indígenas como asesores; la Ley 26.160, que en 2006 suspende por cuatro años los desalojos de comunidades indígenas judicializadas y ordena el relevamiento de las tierras de comunidades de todo el país; la Ley 26.522 de Servicios de Comunicación Audiovisual, incorporando demandas de derecho a la comunicación con identidad; la creación en noviembre de 2010 del Registro Nacional de Organizaciones de Pueblos Indígenas (RENOPI). En este marco, los movimientos y pueblos indígenas, o más bien sus referentes, son convocados a participar y transformar sus realidades desde adentro de lo estatal, así como a transformar el Estado desde adentro (Briones, 2015). En dicho escenario, las discrepancias entre los movimientos indígenas en torno a la marcha por el Bicentenario⁵ tendieron a articularse como parte del antagonismo generalizado que, en apariencia, estaría partiendo la sociedad entre “kirchneristas-antikirchneristas” (Briones, 2015).

Pero simultáneamente a este proceso de institucionalización de algunos movimientos sociales y un reflujo de las acciones colectivas de protesta, emergen en distintas geografías del país una serie de conflictos que se han denominado como “socio-ambientales” (Svampa, 2012) en lo que esta misma autora ha denominado el “giro eco-territorial” de las luchas. Una multiplicidad de actores sociales locales (entre ellos los pueblos indígenas y movimientos campesinos que ya venían resistiendo en sus territorios) van convergiendo en estas disputas, que rearticulan las luchas por el territorio, así como permiten converger, no sin tensiones y desafíos, a las nacientes asambleas ciudadanas

5 En el año 2010 los pueblos indígenas se diferenciaron del resto de las organizaciones sociales con una propuesta paralela de “celebración” del Bicentenario: una marcha federal que congregó a representantes de los pueblos kolla, qom-toba, mapuche, diaguita, lule, huarpe, wichi, mocoví, guaraní, vilela, sanavirones y guaycurú, entre otros, y que luego de atravesar diez provincias, presentó sus reclamos históricos en la Casa de Gobierno, con una recepción por parte de la presidenta Cristina Fernández que no hizo lugar a las principales demandas territoriales.

de distintos pueblos de las provincias con movimientos campesinos y comunidades indígenas, así como organizaciones ecologistas. Es por ello que planteamos que la apertura de este nuevo ciclo en las disputas por el territorio da cuenta de la ampliación de los actores involucrados y la consolidación de la demanda territorial-ambiental que complementa las demandas anteriores del acceso a la tierra y al reconocimiento político y cultural. El territorio y lo ambiental en sentido amplio aparecen como los elementos estructurantes y ordenadores de estas luchas.



Marcha de pueblos originarios de todo el país en el marco de las celebraciones del bicentenario argentino. Buenos Aires, mayo de 2010 (Foto: Luciana García Guerreiro)

Uno de los eventos iniciales paradigmáticos fue, en 2002, la oposición al emprendimiento megaminero en la ciudad de Esquel, provincia de Chubut, en el que un *referéndum* local dio que más del 80% de la población se oponía a la instalación de la minera. En esta localidad se conformó una asamblea de vecinos autoconvocados que llevó a cabo varias acciones de protesta y visibilización de las demandas, articulándose por un tiempo, aunque no sin tensiones, con comunidades mapuche de la zona que también se oponían al emprendimiento megaminero. Otro conflicto destacable, sobre

todo por representar un proceso de construcción conjunta de la resistencia anti-minera, es el que tuvo lugar en Loncopué, Neuquén. Allí, entre 2007 y 2012, diversos colectivos –asambleas de vecinos, asociaciones de fomento rural y la comunidad mapuche Mellao Morales– se articularon *ex profeso* para impedir la instalación de una empresa minera en territorio indígena. Esta lucha desembocó en la realización de un *referéndum* de carácter vinculante, a diferencia del realizado en Esquel, que viene impidiendo hasta el día de la fecha la presencia de explotaciones mineras a cielo abierto en la zona.

Luchas como éstas se multiplicaron por toda la región cordillerana con distintos movimientos que enfrentaban emprendimientos megamineros ya establecidos o en sus facetas exploratorias, que se fueron articulando con otras luchas socioambientales bajo la identidad de Unión de Asambleas Ciudadanas y que, justamente por su crítica a los modelos de desarrollo dominantes, encontraron en las comunidades campesinas e indígenas una referencia para la construcción de alternativas y como “otras formas de organizar la vida”, lo que en algunos casos permitió su articulación en la lucha.

Por otro lado, cabe mencionar también que, en el marco de la lucha por el reconocimiento de sus derechos y sus territorios, diferentes pueblos lograron reconstruirse y recuperar su fuerza, así como el vínculo entre ellos. Es el caso, por ejemplo, de la Unión de Pueblos de la Nación Diaguita (UPND), que se comienza a conformar durante los primeros años de 2000, reuniendo pueblos y comunidades diaguitas de diferentes provincias (Salta, Tucumán, Catamarca, La Rioja y Santiago del Estero), uniendo sus luchas y reclamos. Uno de los principales conflictos territoriales que enfrenta esta organización en la zona andina es con las empresas mineras y, en particular, con la emblemática minera Bajo La Alumbrera que desarrolla sus actividades, extrae recursos, contamina los cursos de agua y tierra en territorios indígenas, afectando a su vez los entramados sociales de las poblaciones y generando divisiones en el seno de las familias de las comunidades. Así, las comunidades de la UPND al juntarse buscan fortalecerse mutuamente en la defensa de sus territorios frente a los reiterados e innumerables conflictos con terratenientes, que se presentan como supuestos dueños; disputas que en algunos casos llegan a situaciones de violencia extrema, como es el caso del asesinato del comunero diaguita Javier Chocobar el 12 de octubre de 2009.

Por su parte, el proceso organizativo del pueblo mapuche continuó consolidándose y expandiéndose, a la vez que fragmentándose,

pues nuevas comunidades fueron creando nuevos espacios de articulación dentro de cada provincia, así como se fueron dando diferentes rupturas dentro de las organizaciones que se habían conformado desde los años ochenta. De ese modo, en la provincia de Neuquén la Confederación siguió creciendo y sumando nuevas comunidades, pero también otras abandonaron esa organización de segundo grado y conformaron articulaciones por fuera de la misma, como por ejemplo las comunidades de la región de Zapala, Winkul Newen entre ellas, que optaron por estrategias organizativas y de protesta diferenciadas frente a las empresas de hidrocarburos que actúan en sus territorios. Un proceso similar sucedió con el pueblo mapuche de las provincias de Río Negro y Chubut. En esta última emergió en los últimos años una organización de tinte más radical y autónomo, Movimiento Mapuche Autónomo del Puelmapu (MAP), inspirada en el movimiento radical mapuche de Chile que combina la ocupación de tierras ancestrales con metodologías de acción directa en los Pu Lof en Resistencia de Cushamen y Zungun Cura. También en Chubut surge el Frente de Lucha Mapuche Campesino (FLMC), donde desde la comunidad Pillan Mahuiza se continúan las luchas autonómicas planteadas por la Organización 11 de Octubre, pero también se plantean algunas diferencias con la misma. La principal referente del FLMC es Moira Millán quien más adelante, en 2016 y 2017, impulsará la Marcha de Mujeres Originarias, un espacio que articula como novedad a diferentes mujeres de diversos pueblos indígenas de Argentina. En 2016 realizaron una importante movilización hacia la ciudad de Buenos Aires y luego en 2017 un Foro en la ciudad de Bahía Blanca donde se pusieron en debate tanto el rol de las mujeres indígenas como la propia noción de “argentinidad”, en un proceso de articulación que aún permanece abierto y con una enorme potencialidad para seguir creciendo.

La resistencia mapuche encuentra también expresión en el territorio que se asienta sobre la formación Vaca Muerta (ubicada mayormente en la provincia de Neuquén, aunque se extiende hasta el sur de Mendoza, y norte de Río Negro), que es presentada como la “gran promesa” para la extracción de hidrocarburos no convencionales en Argentina. Allí las comunidades Campo Maripe, Paynemil y Kaxipayiñ –algunas formando parte de la Confederación Mapuche Neuquina– llevan adelante una fuerte resistencia al *fracking* como forma privilegiada de extracción hidrocarburífera. Asimismo, en mayo de 2017, se produjo una nueva recuperación territorial en una zona cercana a las mencionadas: la de la comunidad Fvta Trayen, en el paraje Tratayén, que comienza a plantearse la misma

lucha, la cual fue duramente reprimida por la policía provincial en septiembre de 2017. A estas experiencias de resistencia y organización se suma el accionar de los pequeños productores ganaderos de la zona, también llamados crianceros o puesteros, quienes aún sin contar con organizaciones que los nucleen, llevan a cabo una solitaria y aguerrida defensa de sus formas tradicionales de producción y reproducción de la vida.

En la provincia de Formosa, Qopiwini Lafwetes se constituye en un espacio de coordinación de los pueblos originarios qom, pilagá, wichi y nivaclé de Argentina, conformada en el año 2015 a partir del acampe que realizaron en la Ciudad de Buenos Aires, reclamando por condiciones dignas de vida y contra la represión a sus comunidades por parte de los gobiernos provinciales. Su máximo referente es Félix Díaz de la comunidad qom Potae Napocna Navogoh. A propósito de esta comunidad, en los últimos años fue noticia por sus reclamos al gobierno de la provincia de Formosa, iniciados en 2007 y cuya apoteosis tuvo lugar en 2010, cuando se nacionalizó el conflicto a partir de la feroz represión a un corte de ruta que llevaban a cabo. El hostigamiento a los miembros de la comunidad, y a su *qarashé* (cacique) Félix Díaz en particular, refleja una interna de las dirigencias indígenas a nivel nacional, pero fundamentalmente, abre el juego a otros actores políticos para subsumir la cuestión indígena a la lógica dicotómica gobierno-oposición, que en este caso toma forma en el enfrentamiento entre el ENOTPO (Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de los Pueblos Originarios) y el Consejo Plurinacional Indígena, oficialista y opositor respectivamente. Ambos espacios de articulación mantuvieron un fuerte contrapunto en 2013, que fragmentó aún más a los pueblos indígenas.

En torno al movimiento campesino, durante los primeros años de este período se observa una multiplicación de experiencias de organización y resistencia campesina en diferentes provincias del país, como es el caso de la creación en la provincia de Mendoza de la Unión de Trabajadores Sin Tierra (UST) y la Organización de Trabajadores Rurales de Lavalle (OTRAL) entre el año 2001 y 2002; en Misiones de la Comisión Central de Tierras de Pozo Azul (CCT), la Unión de Trabajadores Rurales del Noreste Misionero (UTR), las organizaciones Productores Unidos de Santiago de Liniers (PUSALI) y Productores Independientes de Piray (PIP); entre otras. Asimismo, se dan una serie de articulaciones entre las que se destaca la creación en el año 2003 del Movimiento Nacional Campesino Indígena (MNCI) que, como resultado de una década de articulación previa en torno a la Mesa Nacional de Productores Familiares, agrupa a organizaciones

de base y de segundo grado de diferentes provincias: el Movimiento Campesino de Córdoba (MCC), el Movimiento Campesino de Santiago del Estero (MOCASE), la Unión de Trabajadores Sin Tierra de Mendoza y San Juan (UST), la Red Puna y Tierra Fértil de Jujuy, Encuentro Calchaquí de Salta, COTRUM de Misiones, el Movimiento Campesino de Neuquén (MCNN) y el MNCI Buenos Aires (con núcleos organizativos principalmente en algunos distritos del conurbano bonaerense). El MNCI, a su vez, articula a nivel internacional participando de la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC) y la Vía Campesina (VC). Otro espacio de articulación es el que se dio en torno al Frente Nacional Campesino (FNC), en el marco del denominado conflicto entre “el campo” y el gobierno en 2008, compuesto por el Movimiento Campesino de Santiago del Estero de Los Jurés, el Movimiento Agrario de Misiones (MAM), el Movimiento Campesino de Jujuy (MOCAJU) y el Movimiento Campesino de Formosa (MOCAFOR).

Cabe mencionar también las múltiples articulaciones en la lucha que se fueron gestando entre diversas organizaciones campesinas y movimientos sociales urbanos –movimientos de desocupados, organizaciones universitarias, empresas recuperadas y cooperativas, etcétera–, que aunaron fuerzas para acciones que van desde la realización de movilizaciones y protestas en el espacio público, hasta la construcción de propuestas como redes de comercialización solidaria. Sobre algunos de los factores que pudieron facilitar dichas articulaciones, Domínguez señala que

la noción de progreso, como valor absoluto, anclada en el desarrollo de la gran industria, bajo el auspicio exclusivo de la ciencia moderna, ha entrado en crisis. Con esto se revitalizan viejos saberes y formas de vida, o se ensayan nuevas perspectivas de desarrollo, que complementándose mutuamente se cristalizan en prácticas como la agroecología, las medicinas alternativas, el comercio solidario o justo, las tecnologías no convencionales, etc. Se recuperaron y revalorizaron las prácticas campesinas o indígenas, como si estas conformaran pistas o huellas de caminos que fueron trunca- das pero que guardaron un potencial que hoy puede servir para recrear la vida en la encrucijada de la modernidad. A diferencia de otras épocas, en la actualidad las poblaciones urbanas sienten una gran simpatía hacia las demandas de las organizaciones campesinas e indígenas, como si estas trajeran ahora creativas novedades entre sus viejas recetas (Domínguez, 2005: s/p).

Por su parte, en el año 2006 se crea, en el ámbito del Secretaría de Agricultura, Ganadería y Pesca, el Foro de Organizaciones Nucleadas de la Agricultura Familiar (FONAF), con la pretensión de generar un espacio institucional de representación de las organizaciones campesinas e indígenas dentro del Estado. Esta institucionalización de organizaciones campesinas y de productores familiares buscó incluir dentro de las políticas gubernamentales las demandas de estas organizaciones, pero al mismo tiempo evidenció la intención de cooptación y desactivación de las luchas que las organizaciones campesinas e indígenas llevaban adelante. Asimismo, como expresión de la mayor institucionalización que asume el sector, cabe mencionar que en 2008 el Programa Social Agropecuario (PSA), una de las pocas políticas orientadas a apoyar a nivel nacional los mundos campesinos e indígenas, es convertido en Subsecretaría de Desarrollo Rural y Agricultura Familiar (Decreto 571/08), incorporando en su seno a importantes referentes e integrantes de los movimientos campesinos⁶.

Lo que se observa en este período es una mayor relevancia del Estado en las demandas e interpelaciones, tanto de las organizaciones campesinas como indígenas, que llevan incluso en varios casos a disputas por la participación en la gestión del mismo o parte del mismo. Con respecto a las políticas llevadas adelante hacia los sectores campesinos e indígenas durante los gobiernos kirchneristas en el marco de un modelo económico neoextractivista, Svampa sostiene que

durante doce años, el kirchnerismo promovió un discurso de protección de los derechos humanos, que a veces incluía, aunque la mayor parte de las veces no, los derechos colectivos de los pueblos indígenas; y, al mismo tiempo, impulsó la expansión del extractivismo en los territorios ancestrales, lo que trajo como consecuencia la apertura de un nuevo ciclo de criminalización y de violación de derechos humanos de los pueblos originarios (Svampa, 2017: s/p).

Como recuerda Aranda, en las últimas décadas hemos sido testigos de una larga y silenciada lista de asesinatos rurales: Javier Chocobar (octubre de 2009, diaguita de Tucumán), Sandra Juárez (marzo de 2012, Santiago del Estero), Roberto López (noviembre de 2010, qom de Formosa), Mario López (noviembre de 2010, pilagá

6 Posteriormente, en 2014, se creará la Secretaría de Agricultura Familiar (Decreto 1030/2014) con el objetivo de ponderar la política hacia el sector, la cual en 2017 volvería a ser convertida en Subsecretaría de Agricultura Familiar (Decreto 302/2017).

de Formosa), Mártires López (junio de 2011, de Chaco), Cristian Ferreyra (noviembre de 2011, Santiago del Estero), Miguel Galván (octubre de 2012, lule-vilela de Santiago del Estero), Celestina Jara y Lila Coyipé –beba de 10 meses– (ambas qom de La Primavera, Formosa), Imer Flores (enero de 2013, qom de Chaco), Juan Daniel Díaz Asijak (enero de 2013, qom de La Primavera), Florentín Díaz (22 de mayo de 2017, qom de Chaco), entre otros aún más ocultos y silenciados (Aranda, 2017).

Sin embargo, y lamentablemente, desde fines de 2015 la persecución y el hostigamiento hacia las comunidades indígenas que luchan por el reconocimiento de sus territorios ancestrales, se profundizó (Svampa, 2017). Hay varios dirigentes indígenas encarcelados en situación irregular, entre los cuales destacan el lonko mapuche Facundo Jones Huala y el dirigente wichi Agustín Santillán, ambos detenidos y encarcelados por reclamar el respeto y aplicación de los derechos que le corresponden. A esto se suma la desaparición forzada de Santiago Maldonado, en el marco de una represión perpetrada por la Gendarmería Nacional en territorio mapuche en resistencia en la Pu Lof de Cushamen, en la provincia de Chubut.

Reflexiones finales

En las últimas décadas la acción y organización de los movimientos campesinos y los pueblos indígenas de América Latina ha sido uno de los rasgos sobresalientes de los procesos de conflicto y movilización social, tanto a nivel continental como global. Como vimos, Argentina no fue una excepción a este protagonismo, pese a los reiterados procesos de invisibilización hacia estos “sujetos incómodos”. En efecto, la (re)emergencia indígena y campesina se asienta en un proceso de múltiples dimensiones yuxtapuestas en el espacio-tiempo, que desbordan –tanto en el plano simbólico como material– este proceso de invisibilización. Por un lado, se da un proceso de reconfiguración identitaria donde se reactualiza el sujeto campesino e indígena, a partir de la conjunción de identidades ancladas en prácticas tradicionales con modos organizativos propios de las experiencias sindicales (y en algunos casos también partidarias) del siglo XX, así como de las lógicas de los movimientos sociales que irrumpen en la escena política latinoamericana desde los años sesenta del siglo XX hasta principios del siglo XXI.

Por otro lado, resultan relevantes una serie de leyes y normativas que desde el ámbito internacional van penetrando, como resultado de la histórica lucha de los movimientos indígenas, el entramado legal de los países latinoamericanos que comienzan a incorporar con

rango constitucional los diversos tratados internacionales en torno al reconocimiento cultural y territorial de los pueblos indígenas, al mismo tiempo que –en el marco de reformas constitucionales más amplias– se introducen directamente en las cartas magnas de los distintos países artículos que reconocen explícitamente o implícitamente estos derechos. Esto conlleva nuevas herramientas legales para los pueblos indígenas, así como una relegitimación de las demandas por el territorio y la identidad de las comunidades. De la mano de estas reformas en los marcos legales, se generan, tanto a nivel nacional como provincial, instituciones gubernamentales directamente relacionadas con las problemáticas indígenas. Si bien nunca terminan de perder cierto carácter colonial en su conformación y funcionamiento y quedan muchas veces como instituciones que no son apropiadas por el conjunto de los pueblos indígenas, en algunos pocos casos han generado políticas públicas concretas y consensuadas con gran parte de las organizaciones indígenas que permitieron avances sustanciales en el reconocimiento de los derechos indígenas.

Ahora bien, esta (re)emergencia también está vinculada a procesos de resistencia frente al avance de un modelo de desarrollo extractivo que se caracteriza por la profundización de una dinámica de desposesión territorial y de los bienes comunes naturales, mediante la explotación de hidrocarburos, la megaminería, o la expansión de la frontera agrícola y forestal a través del agronegocio, afecta principalmente aquellos territorios ocupados tradicionalmente por comunidades campesinas e indígenas. Múltiples son los conflictos territoriales que se han generado a partir de la profundización de dichas lógicas extractivas y del modelo del agronegocio que, a su vez, han conllevado articulaciones entre actores diversos (campesinado, comunidades indígenas, vecinos autoconvocados, movimientos desocupados, empresas recuperadas, etcétera) en la resistencia frente a un modelo de desarrollo colonial y neoliberal que niega y excluye a gran parte de la población y sus territorialidades por considerarlas un “obstáculo para el progreso”.

En la actualidad, la contrapartida de los procesos de lucha de los pueblos es el avance del Estado que, criminalizando y judicializando a quienes resisten el modelo, intenta contener y desarticular la organización social. Los últimos años han sido prolíficos en materia de dirigentes sociales y militantes agredidos, heridos, muertos y hasta desaparecidos, demostrando que el poder económico se vale de las herramientas de la institucionalidad estatal para avanzar y quitar obstáculos del camino. La sinergia de ambos actores se

constituye en un frente prácticamente invencible, sobre todo para quienes luchan desde un lugar tan inferior en términos de recursos políticos y económicos.

Sin embargo, los pueblos resisten y lo hacen desde convicciones tan fuertes que por momentos logran socavar la feroz avanzada extractivista. Como hemos visto, los mundos de vida campesinos e indígenas comportan cuestionamientos y búsquedas que desafían los esquemas de pensamiento propios de la modernidad capitalista, así como el patrón de poder colonial dominante, promoviendo la construcción de relaciones más justas, solidarias y de reciprocidad entre las personas y la naturaleza, en las que la política, la economía y la subjetividad se complementan, en vez de ser compartimentos estancos y, a la vez, jerárquicos entre sí. La riqueza de estas propuestas es seguir resistiendo, seguir creando, seguir siendo desde su identidad indígena y campesina, aun cuando objetivamente parecería imposible que en tan desigual disputa la balanza se incline a su favor.

Todo parece indicar que en los años por venir seguirán siendo estos sujetos incómodos quienes, entre otros actores sociales, mantengan los procesos de resistencia y creación de alternativas societales frente a la colonialidad, el extractivismo y el neoliberalismo que conllevan la actual etapa del sistema mundo hegemónico capitalista, moderno, patriarcal y colonial.

Bibliografía

Aiziczon, Fernando 2014 “Características del activismo mapuche en Neuquén” en *Revista de Historia*, [S.l.], N° 15, pp. 1–17, diciembre. Disponible en: <<http://revele.uncoma.edu.ar/htdoc/revele/index.php/historia/article/view/869/901>>. Fecha de acceso: 26/5/2017

Álvarez, Sergio y García Guerreiro, Luciana 2013 “De campesinidades, resistencias y tensiones en la construcción de economías para la vida. El caso del Semillero de Quimilij (Santiago del Estero, Argentina)”, en Boris Marañón (comp.) *Descolonialidad y cambio societal, experiencias de solidaridad económica en América Latina* (México DF: CLACSO, UAM Xochimilco).

Aranda, Darío 2017 “Reportaje desde la cárcel al líder mapuche Facundo Jones Huala ‘Mi detención es un montaje político y judicial’”, en *Página/12* Disponible en: <<https://www.pagina12.com.ar/51906-mi-detencion-es-un-montaje-politico-y-judicial>>. Fecha de acceso: 30/07/2017

Barbetta, Pablo, Domínguez, Diego y Sabatino, Pablo 2014 “La persistencia de una incomodidad: repensando el campesinado en la Argentina” en *Século XXI, Revista de Ciências Sociais*, Vol. 4, N° 1, pp. 91–113, enero/julio.

Barbetta, Pablo 2009 *En los bordes de lo jurídico. Conflictos por la tenencia legal de la tierra en Santiago del Estero*. Tesis Doctoral no publicada. Universidad de Buenos Aires.

Barbetta, Pablo 2012 *Ecologías de los saberes campesinos: más allá del epistemicidio de la ciencia moderna. Reflexiones a partir del caso del Movimiento Campesino de Santiago del Estero Vía Campesina* (Buenos Aires: CLACSO).

Bengoa, José 2003 “25 años de estudios rurales” en *Sociologías* (Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul) Año 5, N° 10.

Bengoa, José 2007 *La emergencia indígena en América Latina* (Buenos Aires: FCE).

Briones, Claudia (Ed.) 2005 *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad* (Buenos Aires: Antropofagia).

Briones, Claudia 2015 “Políticas indigenistas en Argentina: entre la hegemonía neoliberal de los años noventa y la “nacional y popular” de la última década” en *Revista Antípoda* (Bogotá) N° 21, enero-abril.

Carrasco, Morita 2002 “Una perspectiva sobre los pueblos indígenas en Argentina” en <http://www.cels.org.ar/common/documentos/informe_2002_cap_11.pdf>

Domínguez, Diego 2005 “¿Movimiento campesino en la Argentina?” en blog La Otra Historia, <<http://vivalatinoamerica-vivalatinoamerica.blogspot.com.ar/2008/11/movimiento-campesino-e-indigena-en.html>>.

Domínguez, Diego 2009 “La lucha por la tierra en Argentina en los albores del Siglo XXI. La recreación del campesinado y de los pueblos originarios”. Tesis doctoral, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Dussel, Enrique 2003 “Europa, modernidad y eurocentrismo” en Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO).

ENDEPA 2013 *Nueva advertencia sobre la inejecución de la ley 26.160. La brecha entre las declaraciones y la realidad en materia de derechos territoriales indígenas*, Formosa.

García Guerreiro, Luciana 2012 “Aportes para una economía para la vida, aprendizajes desde los mundos campesinos” en Boris Maraño (comp.) *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial* (Buenos Aires: CLACSO).

GER/Grupo de Estudios Rurales 2004 “Desalojos y arrinconamientos de campesinos y comunidades indígenas en la Argentina” *Realidad Económica* (Buenos Aires: IADE) N° 203.

Giarracca, Norma y Teubal, Miguel 2008 “Del desarrollo agroindustrial a la expansión del agronegocio: el caso argentino” en Mançano Fernandes, Bernardo (Org.) *Campesinato e agronegócio na América Latina: a questão agrária atual*, (San Pablo: CLACSO-Expressão Popular).

Giarracca, Norma y Teubal, Miguel 2013a “Introducción” en Giarracca, Norma y Teubal, Miguel (coords.) *Actividades extractivas en expansión ¿Reprimarización de la economía argentina?* (Buenos Aires: Ed. Antropofagia).

Giarracca, Norma y Teubal, Miguel 2013b “Las actividades extractivas en la Argentina” en Giarracca, Norma y Teubal, Miguel (coords.) *Actividades extractivas en expansión ¿Reprimarización de la economía argentina?* (Buenos Aires: Ed. Antropofagia).

Gordillo, Gastón y Hirsch, Silvia 2010 “La presencia ausente: invisibilizaciones, políticas estatales y emergencias indígenas en la Argentina” en Gordillo, Gastón y Hirsch, Silvia (comps.) *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina* (Buenos Aires: La Crujía).

Gros, Christian 2000 *Políticas de la Etnicidad: Identidad, Estado y modernidad* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia).

Grosso, José Luis 2008 *Indios Muertos, Negros Invisibles: Hegemonía, Identidad y Añoranza* (Córdoba: Encuentro Grupo Editor).

Gudynas, Eduardo 2009 “Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual” en AA.VV. *Extractivismo, política y sociedad*. (Quito: CAAP/ CLAES).

Hobsbawm, Eric 2001 *Rebeldes Primitivos. Estudios sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX* (Barcelona: Crítica).

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal 2006 *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).

Lander, Edgardo (comp.) 2003 *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO).

Leff, Enrique 2005 “La geopolítica de la diversidad y el desarrollo sustentable. Economización del mundo, racionalidad ambiental y reapropiación social de la naturaleza” en *Revista del OSAL* N° 17, Año VI.

Mancano Fernandes, Bernardo 2005 “Movimientos socio-territoriais e movimientos socio-espaciais” *OSAL* N° 16 Enero-Abril (Buenos Aires: CLACSO).

Massuh, Gabriela (ed.) 2012 *Renunciar al bien común. Extractivismo y (pos)desarrollo en América Latina* (Buenos Aires: Mardulce).

Melucci, Alberto 1994 “¿Qué hay de nuevo en los nuevos movimientos sociales?” en Laraña, Enrique y Gusfield, Joseph (eds.) *Los nuevos movimientos sociales: de la Ideología a la Identidad* (Madrid: CIS).

Mignolo, Walter 2008 “La opción descolonial” en *Revista Letral* N° 1.

Quijano, Aníbal 2000 “Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina” en Lander, Edgardo (comp.) *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO).

Quijano, Aníbal 2008 “Solidaridad’ y capitalismo colonial / moderno” en *Otra Economía*, Vol. II, N° 2.

Santos, Boaventura de Sousa 2000 *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia* (Bilbao: Desclee) Vol. 1.

Santos, Boaventura de Sousa 2006 *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social. Encuentros en Buenos Aires* (Buenos Aires: CLACSO).

Segato, Rita Laura 2002 “Identidades políticas y alteridades históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global.” *Nueva Sociedad* (Buenos Aires) N° 178.

Seoane, José 2012 “Neoliberalismo y ofensiva extractivista. Actualidad de la acumulación por despojo, desafíos de Nuestra América” en *Theomai* [en línea] julio-diciembre). En <http://revista-theomai.unq.edu.ar/NUMERO%2026/Seoane%20-%20Ofensiva%20extractivista.pdf>

Svampa, Maristella 2008 *Cambio de época. Movimientos sociales y poder político* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores / CLACSO).

Svampa, Maristella 2012 “Consenso de los commodities, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina” en *Revista del OSAL* N° 32 (Buenos Aires: CLACSO).

Svampa, Maristella 2013 “Consensus de los Commodities’ y lenguajes de valoración en América Latina” en *Nueva Sociedad* N° 244, marzo-abril.

Svampa, Maristella 2015 “¿El desarrollo en cuestión? Algunas coordenadas del debate latinoamericano” en Svampa, Maristella (coord.) *El desarrollo en disputa. Actores, conflictos y modelos de desarrollo en la Argentina contemporánea* (Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento).

Svampa, Maristella 2017 “¿Hecho inaugural o continuidad en los parques? La desaparición forzada de Santiago Maldonado y la situación de los pueblos indígenas” en <http://www.laizquierdadiario.com/Hecho-inaugural-o-continuidad-en-los-parques>.

Svampa, Maristella y Viale, Enrique 2014 *Maldesarrollo. La Argentina del extractivismo y el despojo* (Buenos Aires: Katz).

Tapia, Luis 2008 *Política Salvaje* (La Paz: CLACSO / La Muela del diablo).

Toledo Llancaqueo, Víctor 2005 “Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina: 1990–2004. ¿Fronteras indígenas de la globalización?” en Dávalos, Pablo (Comp.) *Pueblos indígenas, estado y democracia* (Buenos Aires: CLACSO).

Wahren, Juan 2011 “Territorios Insurgentes: La dimensión territorial en los movimientos sociales de América Latina” Ponencia presentada en las IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. (Buenos Aires).

Walsh, Catherine 2008 “El interculturalizar de la nueva Constitución ecuatoriana. Encuentros y desencuentros con la Carta boliviana” en *Cuarto Intermedio* (Cochabamba).

Zibechi, Raúl 2003 “Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos” en *Observatorio Social de América Latina*, N° 9 (Buenos Aires: CLACSO).

Jóvenes indígenas en la ciudad. Espacialidades híbridas y nuevas sensibilidades

*Giovanny Daza Cárdenas**

No, ya no practican más sus canciones tradicionales, pues ahora son creyentes evangélicos al igual que nosotros, pero algunas veces ellos en sus fiestas particulares se animan a practicar los bailes tradicionales. Pero los otros, nuestros vecinos, sí conservan muy bien todas las tradiciones antiguas de sus antepasados pues no han recibido todavía el evangelio, por eso se emborrachan demasiado.

Rosa, anciana del pueblo Toba-Qom de Argentina

No me queda claro el concepto de indígena, es como si yo cuestionara el qué es ser urbano o el cómo vives el ser urbano en las comunidades indígenas. Para mí es vivir tu identidad dentro de un área urbana y esta cuestión de mantener el equilibrio con el otro. Vivo diferentes identidades, la de ser mixe, indígena, mujer, mexicana, estudiante, etc. El respeto al otro es lo más importante.

Diana, Joven del pueblo Mixteca de México

Resumen

El presente artículo aborda dos experiencias de participación juvenil indígena en barrios del Sur del Gran Buenos Aires (Quilmes y La Plata). “La juventud indígena” en cuanto categoría que desborda los

* Magíster en Ciencias Sociales con orientación en Educación de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO, Argentina). Licenciado en Comunicación Social y Periodismo (Universidad Central, Colombia). Es miembro del Equipo de Estudios de Políticas y Juventudes (EPoJu IIGG) e integrante del Grupo de Trabajo CLACSO Pueblos indígenas y procesos autonómicos.

límites biológicos originarios es abordada aquí desde la perspectiva étnica como noción construida socialmente y reconfigurada por aspectos propios de la territorialidad urbana. Las dos experiencias proporcionan algunos indicios sobre la manera en la que ciertas acciones de jóvenes agrupados, pertenecientes al pueblo Toba-Qom específicamente, pueden llegar a resignificar tanto los imaginarios tradicionales del “deber ser” indígena como las potencialidades de la juventud organizada.

Palabras Claves: Juventud, indígenas, ciudad, identidad, organización.

Abstract

This article deals with two experiences of indigenous youth participation in the southern neighborhoods of the Great Buenos Aires Area (Quilmes and La Plata). “The Indigenous youth” as a category that exceeds the original biological limits is approached here from the ethnic perspective as a notion socially constructed and reconfigured by aspects of urban territoriality. Both experiences provide some clues about how certain groups, belonging to the Toba-Qom people, can resignify the traditional imaginary of the “must be” indigenous and the potentialities of the organized youth.

Keywords: Youth, indigenous, urban, identity, organization.

Introducción

La gran diversidad sociocultural, territorial y demográfica de las juventudes indígenas en América Latina y el Caribe conduce en ocasiones a realizar análisis o muy fragmentados o demasiado generales sobre su situación; pese a ello es válido afirmar, como rasgo común, que los jóvenes indígenas de cualquier pueblo o comunidad resultan ser especialmente vulnerables al abordar la problemática de las inequidades en la región¹. Éstos se encuentran expuestos a procesos de segregación, discriminación y violencia agravados por condiciones socioeconómicas que suelen ser adversas, tanto en zonas rurales –dentro de sus pueblos y comunidades–, como en urbanas –en donde la condición no indígena prevalece–; en ocasiones enfrentan, además, una compleja problemática social al interior de sus propias comunidades en las que la categoría

1 Esto sin adentrarse en sectores jóvenes de población indígena más específicos tal como la situación de las mujeres, los homosexuales o los discapacitados. Para ampliar información consultar, por ejemplo, el texto *Indígenas homosexuales. Un acercamiento a la cosmovisión sobre diversidades sexuales de siete pueblos originarios del Estado Plurinacional de Bolivia* (Hurtado, 2014).

juvenil, el ser joven, no existía o no tenía mayores significados tanto materiales como simbólicos en pueblos y comunidades en los que las etapas biológicas y culturales históricamente validadas entre la niñez y la adultez no solían contemplar etapas intermedias (Bonfil, 1960 y Pacheco 1997, citados por Feixa, 2006).

En las comunidades indígenas la etapa de la juventud prácticamente no existe. Se pasa de ser niño, perteneciente a una familia y dependiente de ella directamente, a ser adulto, responsable de una familia, ya sea de la propia o de la familia de sus padres (Pacheco citado por Feixa, 2006).

El lugar que ocupan los/as jóvenes en la ciudad es un no lugar en el presente, es una espera del futuro [...] el tránsito de niño a joven y de joven a adulto no implica segregar/separar a los jóvenes de los asuntos de la comunidad o de la vida real, por el contrario, significa mantenerlos allí dándoles mayores responsabilidades (Urteaga, 2007).

Persiste, además, un estado de moratoria social por el cual se producen y reproducen imaginarios occidentales sobre la juventud en tanto promotora de delincuencia, pasividad y drogadicción (Alvarado, Borelli y Vommaro, 2012); también, y más particularmente en el caso de los jóvenes indígenas, el autoreconocerse como parte de un pueblo originario conlleva a exponerse ante la mirada del otro como portador de tradiciones e identidades no siempre compartidas o aceptadas, de allí que la construcción de estereotipos producidos por los no indígenas en la ciudad constituya uno de los principales obstáculos a enfrentar de manera permanente. La otredad en este contexto de interacción entre pares diferenciados, configuraría nuevos tipos de relación y formas comunitarias mediadas por procesos de subjetivación, por la espacialidad campo-ciudad-campo y por el territorio, sus límites y potencialidades.

Sumado a lo anterior, la sospecha de pérdida total o distanciamiento parcial de las tradiciones culturales que recae sobre los jóvenes indígenas nacidos o emigrados a la ciudad proveniente de los adultos de sus pueblos, en sintonía con el rechazo generacional y social más amplio del que son objeto, hace a las juventudes indígenas un segmento poblacional cuyos sujetos se encuentran en permanente tensión identitaria, pues el autoreconocimiento funciona como bisagra entre la inclusión y la exclusión familiar, social y comunitaria. Además, los jóvenes indígenas se encuentran en una edad biológica y cultural en la que más allá del tránsito hacia la vida adulta se les

exige –tanto desde la tradición originaria como desde las costumbres urbanas occidentales–, un comportamiento que profile lo que será sus vidas en cuanto a sujetos productivos de la sociedad/comunidad a la que pertenecen (Maidana, 2011).

Asumir un compromiso con la comunidad significa para los jóvenes empezar a concretar su voluntad de pertenencia a una etnia determinada, que les posibilita una forma comunitaria de vida “que la ciudad no puede ofrecerles” y empezar a asumir que uno existe gracias a la comunidad, principio contrario al individualista, que prevalece en la ciudad, donde todo existe gracias a uno mismo.

Se les exige, también, que deben cumplir las expectativas del estereotipo que representan, es decir, que deberían verse, actuar y “ser” como la idea generalizada del indígena tradicional (Cadena y Starn, 2010). La marcada tendencia hacia la exotización del sujeto indígena conlleva a la creencia de que su identidad, su cultura, se define en relación directa con el territorio que ocupa, por lo que el hecho de habitar espacios urbanos implicaría la pérdida de su identidad y potencia originarias. La ciudad, según esta perspectiva, no sería un territorio natural y por tanto los mecanismos de expulsión directos e indirectos son activados para rechazarlos.

¿Cuáles serían entonces los efectos propios específicos que producen la segregación espacial-residencial sobre los jóvenes indígenas y los colectivos sociales a los que pertenecen? Este artículo tiene como objetivo plantear algunos avances investigativos respecto a los modos de ser y hacer de jóvenes indígenas del sur del Gran Buenos Aires en Argentina desde una perspectiva generacional y territorial. Parto del supuesto de que el territorio, en tanto producción social de doble y más vías, configura alteridades a la vez que es producido y reconfigurado socialmente y, en tal sentido, la conformación de identidades indígenas juveniles en contextos urbanos posibilitaría, a pesar de los dispositivos segregatorios que pueden actuar sobre ellos, modos de ser singulares traducidos en sensibilidades y acciones instituyentes, potentes y en algunos casos contraculturales.

Para identificar estos procesos singulares de acción juvenil indígena en contextos urbanos, presentaré dos experiencias de participación desplegadas en barrios periurbanos² de los partidos de

2 El término “periurbano” ha venido siendo utilizado en los campos de la geografía y la sociología espacial y en estudios del hábitat regional para hacer referencia a aquellos espacios situados a los alrededores de la ciudad –periferias– y que, aunque no se emplean para el desarrollo urbano sostenido, tampoco se usan para actividades rurales por completo. El hábitat periurbano se concibe como colectivo, lo que lo hace

Quilmes y La Plata en Argentina. Las dos experiencias proporcionan algunos indicios sobre la manera en la que ciertas acciones de jóvenes agrupados, pertenecientes al pueblo Toba-Qom³ específicamente, pueden llegar a resignificar tanto los imaginarios tradicionales respecto al “deber ser” indígena como también a los alcances de la acción y su territorialización con impactos sociocomunitarios.

Las experiencias seleccionadas: jóvenes entre el asfalto y la tribu

En Argentina, siete de cada diez integrantes de los pueblos originarios viven en ámbitos urbanos⁴. Aproximadamente el 30% de la totalidad de indígenas que vive en sectores urbanos se ubica en el Gran Buenos Aires, territorio que fue escenario de periódicos flujos de migración campo-ciudad por parte de grupos indígenas provenientes de diversas provincias durante la segunda mitad del siglo XX⁵. La migración de estas familias al Conurbano les significó a sus integrantes transitar una situación singular en la que los mecanismos de vínculo entre pares pasaron de ser enmarcados por lo comunitario y lo rural –con intercambios fluctuantes con la ciudad establecidos desde hace décadas–, a desplegarse en ámbitos más abarcativos de relación social en las ciudades. Este tránsito conlleva permanentes procesos de territorialización, desterritorialización y reterritorialización (Daza y Vommaro, 2017) de identidades, lo que se agudiza en tanto los migrantes que llegan a las ciudades suelen ser expulsados hacia las periferias a través de distintos dispositivos de segregación socioespacial.

La figura de la periferia parece ser muy ilustrativa: por un lado, se ha constituido geográficamente como espacio de delimitación entre las grandes urbes y su entorno al igual que como especie de zona gris en la que no termina de configurarse la ciudadanía ni los

relativo, en el sentido del grado de interacciones del hombre, entre el lugar donde vive y el resto de la ciudad o el campo (González, 2009: 95).

3 En lo que respecta a la situación en el sector urbano bonaerense y de acuerdo con la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (INDEC, 2004-2005), el pueblo Qom (Toba) es el más numeroso con 14.466 integrantes.

4 Proyecto Ubanex, investigación realizada por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires: “Trayectorias y experiencias de migración: movimientos indígenas, fortalecimiento comunitario y revalorización identitaria de los pueblos indígenas en ámbitos urbanos” en conjunto con el programa de “Economía política y formaciones sociales de fronteras: etnicidades y territorios en redefinición” de la sección de Antropología Social.

5 Entre todos los grupos indígenas en territorio argentino, el pueblo Toba-Qom, ubicado históricamente en las provincias del Chaco y Formosa al noreste del país y del que descienden los jóvenes de los dos grupos objeto de este artículo, posee un mayor porcentaje de integrantes de primera y segunda generación que han migrado a la provincia de Buenos Aires junto a los Wichí, Collas y Mapuches (INDEC, 2010).

derechos que el ser ciudadano conlleva –de allí que se concentren importantes niveles de precariedad en estos sectores–; mientras, por el otro, constituye un espacio de distinción y aislamiento que las élites de poder han venido aprovechando en tanto zonas de descanso y recreación –se construyen *countries*, clubes y casa quintas alejadas del bullicio de la ciudad–, configurándose como disparadores de la fragmentación socioterritorial y de la exclusión/control espacial del “otro”.

En los casos que veremos, los grupos juveniles habitan junto a sus familias y comunidad en barrios periféricos de la ciudad conviviendo también con gente no qom, con todo lo que ello conlleva en términos de integración sociourbana y de multiterritorialidad; transitan tanto material como simbólicamente, varios espacios, tiempos y territorialidades en simultáneo, incluso sin haberlos “recorrido” de manera directa.

Son los hijos de estos migrantes indígenas quienes, al nacer y criarse en contextos distintos al que lo hicieron sus padres y demás antepasados, transitan experiencias híbridas tanto en términos territoriales y espaciales como socioculturales, históricos y comunitarios, experiencias en las que la construcción de memoria, tal como lo veremos más adelante, juega un papel importante. Los jóvenes integrantes de los dos grupos qom que hacen parte de este artículo convergen, se aglutinan y agrupan mediante relaciones entre pares basadas en emocionalidades compartidas, más que en fines comunes concretos, evidenciando lo que algunos autores han denominado *tiempo de las tribus* (Maffesoli, 1990; Feixa, 1998).

Maffesoli (1990) plantea el concepto de regreso a la tribu como una vuelta casi literal a la tribalización de las relaciones sociocomunitarias en términos de los vínculos subjetivos, rugosos, a veces fugaces a veces no, que se tejen entre sujetos que vibran, crecen y potencian a través de nodos de conexión que visibilizan redes condicionadas por adscripciones puestas en comunes pero que a su vez superan y reconfiguran dichas adscripciones.

En este sentido, pero desde la perspectiva de agenciamientos políticos juveniles y su capacidad de confluir múltiples emocionalidades, para Maffesoli (1990), en la misma línea analítica de Lazzarato (2006), la *vuelta a la tribu* en los jóvenes representaría una expresión de la política no tradicional o no institucionalizada –es decir, una política no partidista ni vinculada de manera directa con las instituciones usualmente encargadas del manejo del poder–, que cada vez toma más fuerza en las sociedades del mundo

posmoderno (Lazzarato, 2006). Esta “vuelta a la tribu” se resignifica al ser repensada desde la perspectiva juvenil indígena urbana que veremos a continuación.

Grupo M.L.V. Crew, “rap Qom” y estética de las emociones

Conformado por 4 jóvenes descendientes de primera generación de migrantes qom de la provincia del Chaco, el Grupo de rap M.L.V. Crew (Malvinas Crew por el nombre del barrio en el que habitan en la ciudad de La Plata), surgió en el año 2010 como espacio de expresión musical entre amigos de la comunidad que compartían la pasión por la música *rap* y el estilo *hip hop*. Además, cada uno de los integrantes vivió a su manera, y en momentos diferenciados de su vida, la etapa del autoreconocimiento étnico, lo cual se aprecia en algunas de las letras de sus canciones en las que hacen referencia a sus “raíces”, a la vida de sus antepasados en el campo y al territorio chaqueño como espacio geográfico del que provienen los mayores de su comunidad.

La provincia del Chaco se consolidó así, en el imaginario de los jóvenes Qom de la ciudad de La Plata, como un espacio otro que da sentido a sus identidades. Es un territorio añorado capaz de agenciar emocionalidades que perduran en el tiempo y la distancia –pese a que no todos los integrantes del grupo conocen el Chaco–, consolidando el capital sociocultural que ha venido siendo construido desde la niñez por su entorno inmediato. De esta manera, el Chaco es vivido y transitado de otras maneras pues representa el vínculo simbólico con sus raíces nativas que perduran de otras maneras a pesar de las hibridaciones propias de la vida en sectores urbanos y periurbanos; es un lugar “al que hay que volver”⁶ tal como lo manifestase Daniel o “El Dante”, mientras relataba su reciente experiencia personal en la tierra de sus ancestros.

Son Qom, pero también son jóvenes, raperos y habitantes de un barrio periurbano. Todas ellas, categorías problemáticas en términos de capital sociocultural. Todas categorías con notables implicaciones a la hora de comprender las desiguales formas de distribución urbana con sus consecuentes repercusiones tanto en lo público como en lo privado y el modo en que los sujetos responden a ello.

El género rap se constituye, así, como medio por el que los jóvenes de esta agrupación reivindican por sus propios medios los derechos sociales, étnicos y culturales que apprehendieron de la comunidad que habitan; son derechos que sus padres y demás adultos qom

6 Entrevista a profundidad realizada el 15 de septiembre de 2014 en el barrio Las Malvinas de la ciudad de La Plata.

estuvieron acostumbrados a reivindicar por otros medios, con otras herramientas y mediante otras sensibilidades. Sería impreciso afirmar que los 4 integrantes han procesado de la misma manera y con igual intensidad su pertenencia étnica originaria a través de la música, si bien en todos ellos dicha adscripción es evidente. Ésta influye en mayor o menor medida en sus modos de ser, hacer y relacionarse con los otros, incluso en el mismo ámbito musical que los convoca, reconoce y valoriza por ese hecho.

Si bien los intereses que confluyeron para la creación del grupo están enmarcados por la pertenencia a la comunidad Qom, fue la iniciativa por transmitir emocionalidades compartidas trascendentes a su pertenencia étnica, conflictos barriales-sociales y otras diversas preocupaciones de su contexto inmediato y no inmediato, lo que influyó de manera más evidente en ellos a la hora de decidir agruparse en torno a la música y, más específicamente, de un género meramente urbano y barrial como lo es el rap, lo cual no deja de ser problemático y causante de múltiples estigmatizaciones fuera de la comunidad.

En su barrio Las Malvinas, las acciones comunitarias han estado fuertemente jalonadas por los mayores de la comunidad quienes, a través de la creación de la Asociación Civil “Ntaunaq Nam Qom”, lograron la adjudicación de los primeros 36 lotes en el barrio a principios de la década del noventa. La construcción de las casas para las familias estuvo a cargo de los propios habitantes, quienes autogestionaron la adquisición de los materiales y las levantaron por sí mismos.

Bajo el liderazgo de un “cacique”⁷, las 36 familias dispersadas por el Gran Buenos Aires tras su migración desde el Chaco hace más de 30 años, se reagruparon como comunidad indígena reivindicando, a pesar de sus trayectorias migrantes, la importancia del “estar juntos” y prevalecer colectivamente aunque alejados de sus territorios históricamente habitados. Fue a través de esta autogestión comunitaria, que se logró también la creación de un comedor y de una huerta de los que siguen siendo beneficiados los habitantes de la comunidad. Al respecto, la antropóloga Lilianna Tamagno, quien se ha especializado en esta comunidad de La Plata, señala:

7 Figura controversial más allá del liderazgo efectivo de quien ocupó dicho cargo ya que su existencia, la del cacique, fue uno de los requisitos exigidos por el gobierno local para reconocer a los solicitantes como integrantes de una comunidad indígena del país, lo cual ejemplifica cómo las lógicas institucionales/estatales de la mano con las urbanas, suelen segregar, direccionar y exotizar la diferencia.

Se puso así en evidencia que el plan de autoconstrucción no era el generador de lo comunitario, sino que había sido expresión de la presencia de la identidad étnica, y concluimos que el plan de autoconstrucción había provisto las condiciones materiales imprescindibles para que lo comunitario se expresara (Tamagno, 2003: 169).

A través del rap los modos de expresión desbordan a la palabra –aunque también la incluyen– ocupando actos que desbordan a los significados habituales, si bien terminan transmitiendo y significando en contextos de interacción con diversas multiplicidades. Una de ellas es la estética como vehículo de mensajes y sensibilidades. No se trata simplemente de la presentación artística de algún acontecimiento, sino también de la utilización y apropiación de herramientas espacio-temporales que entran en juego con la puesta en escena de la acción estética y el autoreconocimiento originario, constituyéndose en epicentro de todo tipo de sensibilidades a la vez que resignificando conceptos como el de resistencia y lucha, usualmente relacionados con el accionar del movimiento indígena de la región.

El presente y el pasado, el barrio Las Malvinas y la provincia del Chaco, se mezclan así a través del ritmo, de los llamados *beats*⁸ que generan un movimiento casi automático de cabezas moviéndose al ritmo de las composiciones y de los asistentes que comparten, con mayor o menor nivel, emocionalidades y experiencias. No son famosos dentro del ámbito del rap bonaerense y apenas han grabado algunas canciones en un estudio de grabación barrial, pero el grupo cuenta con admiración y reconocimiento de parte de niños, jóvenes y adultos en el barrio Las Malvinas y sectores cercanos. En sus presentaciones –más improvisadas que preparadas–, desbordan los límites de la palabra a cambio de la experimentación con ritmos, golpeteos musicales, oleadas colectivas de brazos danzantes y cuerpos que se estremecen y vibran por un mismo sentido. Son elementos extradiscursivos y no necesariamente conscientes en el accionar del grupo en tanto se exponen y vehiculizan mediante dispositivos que pueden incluso llegar a escapar del control de quien(es) lo(s) realiza(n).

8 El beat es la pista musical que acompaña a los cantantes del género en sus presentaciones; es el instrumental, el ritmo en el que también se incluyen los “golpes” de la pista y la armonía en general.

A fuerza

Mis manos fueron hechas
para empuñar un arco y una flecha
entre las líneas estrechas de esta vida
y una cultura casi dada por perdida,
que nunca olvida la herida
y una pesadilla,
golpea la otra mejilla,
pero en el horizonte brilla la esperanza,
alzando mi puño al viento una lanza
en honor a los que en paz descansan,
hoy hablo de mi barrio,
el orgullo de gente por hacer escultura de barro,
pero éste es el suelo que piso
porque dios así lo quiso
y sé que la comunidad es mi paraíso⁹.

Soy

... y donde flamea la bandera Wipala
allí estará presente mi cultura Qom,
comparto mi hip hop originario
con todo mi respeto con todo mi vocabulario... cortés.
No fue mi intención pero sé que todo mi r.a.p.

llamó la atención de mucha gente que me quiere y me valoriza por mi arte (...) A todo mi gente, gracias a ellos soy todo lo que soy un poeta real que viene desde un barrio humilde remándola

y entre breves palabras quiero aclarar que estoy orgulloso de toda mi comunidad Toba (...) Más que nada somos aquellas huella húmeda-ancestral que marcaron nuestros abuelos y abuelas...¹⁰

Comunidad Qom – Yapé: barrio Bernal y politización de las acciones instituyentes

Al igual que ocurrió con el proceso de migración, reencuentro y ubicación de la comunidad qom en el barrio Las Malvinas, la comunidad Qom – Yapé en el barrio Bernal del partido de Quilmes surgió tras el tejido de redes en el Gran Buenos Aires y posterior autoorganización de

9 Fragmento del tema musical “A fuerza” de MLV CREW, registrado en la Sociedad Argentina de Autores y Compositores de Música (SADAIC) con el N° 808687.

10 Fragmento de la canción “Soy”, en proceso de grabación.

sus nodos en un sólo espacio geográfico. Estas estrategias de ser, estar, convivir y aparecer ante y con otros, basadas en el espacio, dependen del fuerte vínculo comunitario y de la importancia otorgada al “estar juntos” sumada a una estrecha ligazón con el territorio, en tanto éste y los imaginarios construidos a partir del mismo, representan mucho más que un espacio físico de locación.

Nosotros estamos en este barrio que es un poco más urbanizado y cuando vamos a las charlas la luchas nuestras no es sólo por nuestra comunidad sino también por la gente que está en el Chaco, en Formosa, que ahí está la mayoría de nuestro pueblo, en Rosario también hay bastantes tobas [...] una cosa es ver la gente pobre de un barrio como este, otra cosa es ver la miseria donde vive gente de nuestro pueblo y de otros pueblos también que vive en total abandono, en miseria, vivir con lo que le da la naturaleza (que me parece bien porque como indígena se vive de la naturaleza), pero tampoco dejemos que esa gente viva así. Estamos en el siglo XXI, nosotros no nos quedamos, valoramos nuestra cultura (Entrevista a Hernán Ávalos, joven Qom de la comunidad Yapé en el partido de Quilmes, Argentina).

En Quilmes esto implica la fluida articulación con otras redes indígenas –no necesariamente qom–, y otras organizaciones comunitarias –no necesariamente indígenas–, con las que se han creado conexiones de intercambio, comunicación, disputa y acción permanentes tal como el trabajo conjunto e intermitente con la gente Qom que habita en la llamada “Villa Iapi” o el acercamiento esporádico a instituciones y organismos gubernamentales, estos últimos con quienes mantienen una relación estratégica, coyuntural y no siempre exitosa. Al Estado se le exige y reclama, pero también se le identifica como depositario de progreso y calidad de vida:

Nosotros nunca tuvimos una ayuda del gobierno... nunca, nunca, del Estado jamás. Yo no le debo nada al Estado, esta comunidad no le debe nada. Lo que son estas tierras nosotros compramos... en el barrio hicimos una cooperativa de vivienda, de tierra y vivienda entonces esto se compró... cuando era el Plan Arraigo. Y compramos... es mejor así. [...] Yo no puedo decir, “tengo esta casa, tengo este ladrillo porque tal político me ayudó”, yo la tengo porque yo y mi marido trabajamos. Yo a veces trabajaba 16 horas para poder hacer mi casa. Y para las elecciones siempre nos votan [nos buscan] a las comunidades porque un voto vale mucho. Yo no les creo, porque

yo tengo la sabiduría de mi papá, que mi papá me decía “no confíe en los políticos, son todos mentirosos”, y es verdad (Entrevista a Irma Ávalos, presidenta de la comunidad Yapé –pueblo Qom–, del barrio Bernal, partido de Quilmes, Argentina, octubre de 2014).

En el caso de los jóvenes de la comunidad, sus prácticas de participación socioterritorial han estado enmarcadas por la transmisión pedagógica de conocimientos dirigidos a promover la puesta en común de su experiencia singular y de los modos propios de adaptación, interacción, permanencia y cambio en contextos urbanos. Este intercambio con los espacios sociales extracomunitarios ha estado mediado por algunas actividades desde las que se promueve la realización de charlas en colegios de Quilmes y alrededores. En ellas se transmite, mediante exposiciones abiertas a los estudiantes, experiencias de lo que significa ser un indígena nacido en la ciudad y pertenecer al pueblo Toba–Qom particularmente, lo que incluye la puesta en común de ciertos saberes y prácticas autoconsiderados ancestrales, y exclusivos de la comunidad en un ejercicio en el que se construyen procesos discursivos que perfilan una nueva “etnicidad militante” (Daza y Vommaro, 2016).

Algunas acciones performativas tienen lugar como estrategia de transmisión, aunque éstas no son una constante. La narración oral se constituye en la principal herramienta de transmisión mediante el relato de historias aprendidas de sus mayores en las que la conexión con la naturaleza, las formas no tradicionales de espiritualidad, los animales como mensajeros o amuletos, entre otros, aparecen revalorizados en las voces de los jóvenes qom en relación a sus oyentes. Como afirma Hernán Ávalos, “*Los pájaros con su canto te están diciendo si hoy vas a tener alegría o tristeza, y eso me enseñó mi abuela. Porque a muchos tobas no los mataron, porque la lechuza los ayudó*” (Entrevista a Hernán Ávalos, joven Qom de la comunidad Yapé en el partido de Quilmes, Argentina, énfasis propio). Hernán hace referencia a la ayuda que recibieron algunos de sus ancestros durante la masacre de Napalpi, ocurrida en el año 1924 en la provincia del Chaco al norte argentino. En esta masacre fueron asesinados cerca de 300 indígenas incluyendo ancianos, mujeres y niños, por parte de la policía nacional y grupos civiles armados.

El *performance* se constituye, así, como una de las principales fuerzas expresivas que poseen los grupos juveniles teniendo

además la particularidad de permitir desentenderse de los diversos tipos de dispositivos externos que suelen mediar entre el mensaje a transmitir y el público al que va dirigido.

En estos espacios pedagógicos de transmisión de su cultura emergen también los aspectos más comunes del imaginario del sujeto indígena en contexto de ciudad; se trata de una relación en múltiples vías en la que los interlocutores –tanto indígenas como no indígenas–, esperan encontrarse con la idea preconcebida construida del otro del que se esperan ciertos comportamientos, pensamientos y actitudes. La otredad adquiere aquí una perspectiva estratégica en la que el autodiferenciarse toma valor como marca de luchas subjetivas y sociales ya superadas en términos de mostrarse ante el otro como distinto.

Es así que la participación juvenil en la dinámica comunitaria se encuentra condicionada por un proceso vital por el cual debe pasar todo hijo de migrante indígena en la ciudad: el llamado autoreconocimiento (indígena) surge como etapa vital, problemática y no siempre resuelta, configurada a partir de la decisión de hacer parte o no del grupo étnico al que pertenecen los parientes de primer y segundo grado. En este caso, los jóvenes de la comunidad Yapé de Quilmes tuvieron que decidir en distintos momentos de sus vidas –Hernán se reconoció como Toba-Qom a los 20 años de edad–, incorporar como propio el legado histórico, social y étnico que sus padres, abuelos y demás antepasados asumieron de manera menos problemática –en el sentido de que crecer como indígena dentro del contexto rural de las comunidades, a pesar de las desigualdades e injusticias que conlleva, puede resultar menos traumático que hacerlo en territorios urbanos en los que la presencia indígena resulta aún más estigmatizada–, que en tanto parte del pasado Toba-Qom.

No es un proceso fácil; el autoreconocerse o no como parte de una comunidad indígena desde la ciudad, sea cual sea, conlleva consecuencias en términos de capital sociocultural que los niños y jóvenes comprenden y problematizan de manera constante:

Yo primero no me quería reconocer indígena, no quería saber nada del tema, rechazaba todo... no es por rechazo a mi pueblo sino por miedo a la discriminación, tenía 20 años: una por el miedo de ser y de vivir en un barrio humilde [...] nosotros los pobres ya nacemos con una mochila que es la pobreza por más que no nos guste. “Sabemos manejar ese tema”, pero después ser indígena es, para mí lo pensé, otra mochila; como que llevamos dos cargas, dos mochilas pesadas. Yo decía: “si me

reconozco va a pasar esta cosa y esta otra, no, no quiero que me discriminen por ser o reconocermé indígena” (Entrevista a Hernán Ávalos, joven Qom de la comunidad Yapé en el partido de Quilmes, Argentina).

Hernán Ávalos recuerda así el dilema que tuvo que afrontar hace más de 12 años –tenía 30 al momento de la entrevista–, cuando se planteó de qué manera sería el asumir, aceptar y vivir su pertenencia qom en la ciudad; pertenencia que hasta la edad de 19/20 años fue problemática ya que aunque él no se asumiera como Qom, sus padres, familia más amplia, conocidos y amigos pertenecientes a la comunidad Yapé sí se asumieron como tal, lo cual le implicó ser excluido de manera indirecta del círculo indígena comunitario. Desde esa época a la actualidad, y tras haberse autoreconocido como perteneciente al pueblo Qom y a la comunidad Yapé del barrio de Quilmes tras un proceso de asimilación y autoreflexión, Hernán y otros jóvenes de la comunidad divulgan mediante diferentes acciones colectivas e intermitentes hacia afuera sus singularidades en tanto jóvenes indígenas en la ciudad.

No en todos los casos el autoreconocimiento se presenta, tal como lo registrara Urteaga (2007) en relación a Teresa, joven de 23 años, originaria de Oaxaca, México, quien desea borrar todo rastro de indiandad en su vida:

No quiere hablar ya zapoteco. Ha cambiado totalmente apariencia, no asiste a lugares en donde se encuentran los migrantes indígenas, tiene novio mestizo y proclama no tener intención alguna de casarse, aunque en su comunidad de origen le digan que “ya se quedó”, tiene muchas amigas a las que conoce de la secundaria de su pueblo, pero también de la preparatoria y de un diplomado en informática cursados en la ciudad con los ingresos de su trabajo como cocinera. Sale con sus amigas a tomar café al Vips o vitrinear e ir al cine en Perisur o en Plaza Universidad. Gasta gran parte de su salario “en su personalidad” comprándose ropa; piensa en el futuro como joven urbana: tiene expectativas de aprender danza, quiere estudiar más, le gustan los museos, tiene planes de quedarse a vivir en la Ciudad.

Sus formas de participación desbordan los límites de la pertenencia indígena, si bien la etnicidad es parte constitutiva de sus modos de ser y estar en relación con otros. Al asumir una etnicidad activa los jóvenes encarnan también los rasgos constitutivos de la comunidad que los cobija la cual se considera autónoma, coope-

rativista y solidaria, por lo que son las maneras de expresar esos modos de ser y estar muy singulares y potentes las que toman relevancia en un contexto de evidente hibridación cultural y despliegue de experiencias micropolíticas relevantes.

En este mismo sentido, los procesos de producción y reproducción de memoria juegan un papel muy importante tanto para la identidad de los jóvenes como para el proceso de autoreconocimiento. Habría así una reinención de la etnicidad juvenil que se alimenta, en gran parte, del anclaje al pasado y al territorio del que provienen padres y abuelos, pero que se replica, emplaza y emerge en la multiterritorialidad reafirmada por el espacio urbano. El pasado de los padres cumple la función de espejo tanto de identificación como de distanciamiento, pero siempre resulta determinante e importante en sus formaciones:

A los 9 años me trajo del Chaco una señora aquí a La Boca¹¹. Yo nunca quise que mi hija trabaje de mucama porque la señora que me trajo con 8 años pasaditos ella me hacía lavar sábanas a mano, y tenía que sacar blanco, blanco o sino pasaban [las sábanas] por el piso para que yo las lavara bien. No me daban ni fruta [...] A mis hijos les di lo mejor. Cuando iban al colegio tenían que ser [calzado marca] adidas o si no no lo usaban. Tenían que ser un guardarropa de marca o si no, no lo llevaban. Porque yo les quería dar, porque como yo sufrí mucho y ahora trabajo, el padre trabajó, quise darle lo mejor a mis hijos (Entrevista a Irma Ávalos, presidenta de la comunidad Yapé –pueblo Qom–, del barrio Bernal, partido de Quilmes, Argentina).

La experiencia multiterritorial de los jóvenes qom se alimenta, además, de un componente temporal anclado a las memorias construidas: el territorio vivido, el territorio migrado-transitado, el territorio aprendido y el territorio imaginado confluyen en la constitución de prácticas que emergen y son moldeadas por dicha multiespacialidad. Esto implica buscarse, reconocerse y agruparse también a partir de la reproducción reinterpretada de rituales y creencias que fueron aprehendidos de manera indirecta, pero que

11 El barrio La Boca fue adquiriendo su fisonomía de casas bajas e inquilinatos habitados por población inmigrante dedicada en su mayoría a la actividad productiva y comercial. Ello se consolidó a mediados de los setenta, en el marco de políticas de desindustrialización, reestructuración económica y relocalización industrial a escala nacional implementadas por la última dictadura cívico-militar que, junto a la escasa inversión dirigida al mantenimiento del espacio público a nivel urbano, profundizaron procesos de segregación, precarización edilicia y fragmentación territorial que se acentúan en los noventa.

moldearon los modos de ser generacionales de una comunidad en espacios periurbanos.

La transmisión de conocimientos entre generaciones se encuentra mediada también por las experiencias de los mayores en la ciudad quienes, como sus hijos, tuvieron que asumir nuevas formas de prevalecer en un contexto diferenciador y fragmentado. A diferencia de lo ocurrido en el barrio Las Malvinas de la ciudad de La Plata, las casas de la comunidad Qom Yapé del barrio Bernal no están ubicadas continuamente en un mismo espacio geográfico, sino que se encuentran difuminadas por todo el barrio. Esto es relevante en tanto ha implicado, desde hace 30 años cuando comenzaron a llegar las primeras familias, adaptar sus métodos de convivencia, acción y coordinación para mantener la red que los conecta en un espacio determinado.

Hernán afirma tener ahora una mirada más política de la situación de su comunidad respecto a la que tenía antes. Se ve a sí mismo como líder y desea aportar algún día, desde la política tradicional, a la lucha de sus “hermanos” y “hermanas”. Acepta la fragmentación del movimiento indígena en general y del Qom en particular. Esto, dice, se evidencia en los encuentros provinciales y nacionales en los que las lecturas sobre las luchas, los métodos de protesta y los actores a quienes van dirigidas las demandas suelen ser epicentro de amplias discusiones entre los asistentes. El uso de la bandera wipala por parte del movimiento indígena, por ejemplo, no es compartido por todos los integrantes jóvenes de las comunidades. “Es una imposición, no me representa, nunca nos preguntaron a los qom si queríamos esa bandera”, dice.

Territorio, jóvenes y procesos de subjetivación

La perspectiva territorial/espacial que fuese abordada con gran interés durante las últimas décadas y que retomo para este artículo, focalizó sus análisis en un elemento que no suele ser tomado en cuenta con la suficiente relevancia: la *espacialización* de la política y su singularidad práctica tanto en el espacio vivido, inmediato, tangible, como en el espacio social más abarcativo y simbólico (Daza y Vommaro, 2016). Los procesos de politización de la vida social abordados desde la perspectiva generacional indígena visibilizan una transformación en las relaciones entre la acción, en tanto discurso de poder, y el espacio en el cual ésta es producida.

Los espacios rurales son intervenidos, transformados y diezmados en detrimento o beneficio de las poblaciones que residen en

ellos a través de procesos que conllevan diferenciados niveles de negociación y/o violencia. De la misma manera, los espacios urbanos han adoptado múltiples mecanismos de asimilación / adaptación / expulsión de lo “otro” evidenciando procesos de construcción social del territorio, al igual que de los mecanismos de poder que intervienen en tal construcción.

En la Asamblea Nacional de Pueblos Indígenas realizada del 17 al 19 de febrero del año 2016 en zona rural del Gran Buenos Aires, en la que participaron autoridades e integrantes de más de 12 pueblos indígenas de todo el territorio argentino, la presencia y participación juvenil resultó notable. No solamente actuaron como asistentes/oyentes, sino también como participantes activos de las discusiones; además, la juventud, en tanto población etaria, fue tema de debate y reflexión por parte de los asistentes a las jornadas:

...queremos que nuestros jóvenes en algún momento puedan ser médicos, abogados, ingenieros, especialistas en todas las profesiones que tiene la sociedad. Tenemos que tener universidad indígena y todos los derechos que nos corresponden y que no nos sigan corriendo de nuestros territorios porque ahí está nuestra vida. Eso es a lo que nosotros aspiramos (Félix Díaz, líder Qom y presidente de la Asamblea Nacional de Pueblos Indígenas).

La asamblea propició el encuentro entre distintas generaciones, líderes indígenas y autoridades gubernamentales además de poner en discusión, más como tema sobre el cual trabajar que como asunto desarrollado, los diferentes espacios transitados por los integrantes de los distintos pueblos que influyen en la manera de “ser (aparecer) indígenas” tales como los espacios laborales, la escuela, la iglesia, el barrio, la universidad, etc. Respecto a este último espacio, en el caso de Felipe, joven Triqui profesional de México, su trayectoria académica riñe con la comunidad de la cual hace parte:

La comunidad acepta con cierto celo al joven profesionalista porque es el que tiene conocimientos de aquel lado y sienten que los traicionas [...] no sienten que tú eres un profesionalista, un abogado [...] la comunidad lo siente como un intruso, como alguien que puede cambiar las cosas y puede afectar. La mayoría de profesionistas prefiere hacer su vida individual, sin asumir cargos que implican compromisos y así ser centro de la crítica comunitaria [...] Las comunidades necesitan aprender que estamos en otra etapa en la cual los miembros de la comunidad están teniendo hijos que se van a volver profesionistas y

se tiene que entender que hay que pagarles si es que se desea retenerlos en la comunidad (Felipe, integrante del pueblo triqui de México) (Castro, 2007).

La visibilización de identidades híbridas a través de la estética es un elemento recurrente en las juventudes qom en contexto urbano (Tamagno, Maidana y Colángelo, 2012). Los jóvenes, a diferencia de sus padres, han adoptado con mayor facilidad las producciones propias de las culturas urbanas. La venta de artesanías se mezcla con la improvisación cantada. El hip hop se convierte así en estilo de vida; en marca vital que se lleva en el cuerpo y se transmite a través de posturas corporales, gestos, formas de hablar y vestimentas. No se trata sólo de la dramatización artística de algún estado o acontecimiento, sino también de la utilización y apropiación de herramientas espacio-temporales que entran en juego con la puesta en escena de la acción política, constituyéndose en epicentro de todo tipo de sensibilidades e interpretaciones. Las mixturas se hacen evidentes. Las identidades indígenas adoptadas a través de los mayores de la comunidad emergen resignificadas, por ejemplo, a través del lenguaje.

El uso del lenguaje, al incluir palabras propias de los qom y mezclarlas con el español en las conversaciones diarias, potencia sus posibilidades. Los discursos toman forma más allá de las palabras. El habla y la acción van de la mano, aunque no por ello dejen de adaptarse pertenencias étnicas estratégicas.

Las identidades son híbridas y así se evidencia en las acciones y en las relaciones de cercanía/lejanía con el Estado, con la educación, con el vecino no qom, tal como lo manifestara Irma a través de su testimonio. Hay una constante paradoja, una tensión en la que el territorio vivido/añorado y el espacio ocupado/ganado/otorgado se encuentran en permanente disputa. Los jóvenes de las comunidades lo viven a su manera, lo expresan a su modo produciendo y reproduciendo nuevas y antiguas identidades.

Conclusiones

Múltiples factores intervienen de manera directa en las formas de reconfiguración de las identidades indígenas en contexto urbano. Entre ellas el aspecto generacional, entendido más que como etapa biológica como etapa sociocultural construida colectivamente, al igual que la espacialidad transitada e imaginada como elemento intangible de producción de subjetividades, y el territorio como materialidad vivida, que aparece como determinante al momento de

analizar novedades en los modos de ser de los pueblos originarios en la actualidad.

Las indianidades se transforman tanto como los sujetos que componen las distintas comunidades, si bien es cierto que las singularidades de la ciudad generan nuevas sensibilidades y formas de expresarlas. Las juventudes indígenas en situación urbana además de elaborar visiones multilocalizadas e híbridas (los espacios de convivencia generacional como la escuela o la iglesia, son compartidos con jóvenes no indígenas), configuran métodos singularizados de acción y de producción territorial desde los cuales las nociones de juventud, política y territorio son reconfiguradas no sólo respecto a las prácticas y saberes del “otro” sujeto no indígena, sino respecto a las de sus propias comunidades y antepasados.

En este sentido, el territorio es producido, reproducido y modificado en una relación de doble vía en la que también emergen alteridades múltiples que devienen en la producción de lo “otro” mediado por la espacialidad y sus formas. Los grupos conformados por jóvenes indígenas no sólo existen y producen sus propias dinámicas de participación, conocimiento y autoorganización, sino que también esa participación, ese conocimiento y esa autoorganización a menudo constituyen marcos sofisticados que no deberían pasarse por alto en las discusiones académicas sobre juventud, espacio, política y/o territorialidad.

El territorio tendría que ser analizado como espacio de producción en el que coexisten lo que Lefebvre denominó como múltiples capas geográficas superpuestas y heterogéneas (Lefebvre, 1991), en donde se entremezclan lo tradicional, pero también lo privado o lo mítico con lo profano de maneras no lineales, subvirtiendo las clásicas interpretaciones de santuario –pureza– étnicoterritorial: “las capas son móviles están mezcladas, son espacios en donde la tradición y el pasado se produce en el presente para proyectarlo hacia el futuro” (Salamanca, 2014).

La valoración de este tipo de diferencias dentro de la diversidad de los movimientos sociales –tal como lo dijera el teólogo brasilero de la liberación, Leonardo Boff–, implica la aceptación de complementariedades y convergencias construidas a partir de la multiplicidad de cosmovisiones y prácticas otras (Boff citado por Escobar, 2000).

Resumiendo: en las experiencias históricas juveniles de los territorios y grupos abordados se condensan diversos procesos político-territoriales singulares que fueron producidos por jóvenes y organizaciones juveniles con una intensidad suficiente

como para producir, reconfigurar y tensionar procesos subjetivos e identitarios con ciertos niveles de novedad social, cuya potencialidad es capaz de permear, capa por capa en palabras de Lefebvre, la organización juvenil indígena y sus procesos de reconfiguración urbanos en Argentina.

Bibliografía

- Alvarado, Victoria, Borelli Silvia y Vommaro, Pablo 2012 *Jóvenes, políticas y culturas: experiencias, acercamiento y diversidades* (Rosario: CLACSO).
- Ávalos, Irma 2014 Entrevista.
- Ávalos, Hernán 2014 Entrevista.
- Colángelo María, Maidana, Carolina, y Tamagno, Liliana 2013 “Ser indígena y ser joven. Entre la etnicidad y la clase” en *Revista Desacatos* (Ciudad de México) N° 42, pp. 131–144.
- De la Cadena, Marisol y Starn, Orin 2010 *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización* (Institut français d'études andines).
- Daza, Giovanny y Vommaro, Pablo 2016 *Militancias juveniles en la Argentina democrática. Trayectorias, espacios y figuras de activismo* (Buenos Aires: Imago Mundi).
- Del Popolo, Fabiana, Acuña, Mario y López, Mariana 2009 *Juventud indígena y afrodescendiente en América Latina: inequidades sociodemográficas y desafíos de políticas* (Madrid: OIJ).
- Escobar, Arturo 2000 “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?” en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO).
- Feixa, Carles 1998 *De jóvenes, bandas y tribus. Antropología de la juventud* (Barcelona: Ariel S.A.).
- Feixa, Carles 2006 “Generación xx. Teorías sobre la juventud en la era contemporánea” en *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud* (Manizales: Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud alianza de la Universidad de Manizales y el CINDE) Vol. 4 N° 2 julio–diciembre.
- González, Juan 2009 “Estado actual de la periurbanización y el hábitat periurbano en Manizales (Colombia)” en *Cuadernos de vivienda y urbanismo*. Vol. 2, N° 3, pp. 92–123.
- Hurtado, Eduardo 2014 *Indígenas homosexuales. Un acercamiento a la cosmovisión sobre diversidades sexuales de siete pueblos originarios del Estado Plurinacional de Bolivia* (La Paz: Conexión Fondo de Emancipación).

INDEC 2004–2005 (Buenos Aires).

INDEC 2010 (Buenos Aires).

Lazzarato, Maurizio 2006 *Políticas del acontecimiento* (Buenos Aires: Tinta Limón).

Lefebvre, Henri 1991 “*La producción del espacio*” en <http://blogs.fad.unam.mx/ asignatura/nadia_osornio/wp-content/uploads/2014/05/lefebvre-la-produccion-del-espacio.pdf> acceso 3 de abril de 2012.

Maffesoli, Michel 1990 *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas* (Buenos Aires: Siglo XXI).

Maidana, Carolina 2011 “Migrantes Toba (Qom). Procesos de territorialización y construcción de identidades”, Tesis, La Plata.

Salamanca, Carlos 2014 “Historia, espacio y poder de la Maestría en Antropología de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales”, Seminario (Buenos Aires) Clase N° 10.

Tamagno, Liliana 2003 “Identidades, saberes, memoria histórica y prácticas comunitarias. Indígenas tobas migrantes en la ciudad de La Plata, capital de la provincia de Buenos Aires, Argentina” en revista *Campos de antropología social* (Buenos Aires) Vol. 3, pp. 165–183.

Urteaga, Maritza 2007 “Jóvenes e indios en la ciudad” en *Tramas* (México) pp. 85–120.

El derecho a decir NO.

Despojos simbólicos y autonomías del Pueblo Originario Kamsá

*Gloria Stella Barrera Jurado**
*Ana Cielo Quiñones Aguilar***
*Juan Carlos Jacanamijoy Juajibioy****

“En América se viven tiempos de autonomía.
De autonomías indígenas”
Francisco López Bárcenas

Resumen

Los despojos simbólicos son los saqueos que realizan actores externos de las expresiones culturales de los pueblos originarios para su explotación comercial, sin su debido consentimiento, aprobación ni reconocimiento. Esperamos que esta reflexión crítica aporte en la comprensión de este tema para la construcción de espacios de mayor justicia y respeto con los creadores-hacedores de América Latina. La Organización Mundial de Propiedad Intelectual, OMPI, genera normas y mecanismos para la protección de los conocimientos

* Doctora en Estudios Ambientales y Rurales, Magister en Estudios Políticos y Especialista en Política Social. Diseñadora Industrial y Profesora investigadora del Departamento de Diseño de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia.

** Magister en Historia Latinoamericana de la Universidad Internacional de Andalucía en España. Diseñadora Industrial y Profesora investigadora del Departamento de Diseño de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia.

*** Abogado de la Universidad de Caldas. Profesor Investigador del Departamento de Diseño de la Universidad Javeriana. Su carrera ha estado encauzada hacia los Derechos de los Pueblos Indígenas, es miembro del Pueblo Indígena Kamsá, departamento de Putumayo.

individuales y ha dejado por fuera la protección de los conocimientos colectivos y anónimos propios de los pueblos indígenas. Ante este extraño olvido, el Estado colombiano ha establecido normas de protección que han resultado insuficientes e inoperantes y que finalmente apropian estos conocimientos al someterlos a la titularidad estatal. La Autonomía Artesanal del Pueblo Kamsá emerge en el contexto de continuos eventos de extractivismo en América Latina. Esta iniciativa tiene como objetivo darle el lugar político, social, cultural y económico que los artesanos merecen, para comenzar a armonizar esta deuda histórica. El derecho a decir NO ante las situaciones de despojos físicos y simbólicos se constituye en una parte importante de los procesos de autonomía territorial y simbólica, con acciones que emergen de la imaginación social y que inspiran a otras múltiples formas de resistencia Kamsá, muy rebeldes y muy festivas, que interpelan a este mundo de crisis civilizatoria, para evitar su desposesión y seguir cuidando amorosamente a la gran madre tierra.

Palabras claves: Autonomía artesanal, pueblos originarios, artesanos, pueblo Kamsá, Colombia, despojos simbólicos, extractivismos culturales, resistencias.

Abstract

Symbolic plunders are plunders of the cultural expressions of native peoples carried out by external agents for commercial exploitation without asking for due consent, approval or recognition. We hope that this conceptualization may contribute to the understanding of this topic in order to construct spaces of more justice and respect towards the creators-makers of Latin America. The International Organization for Intellectual Property has generated norms and mechanisms to protect individual knowledge but it has left aside the protection of collective and anonymous knowledge, which is characteristic of indigenous peoples. Faced with this strange forgetfulness the State has established protective norms that have shown to be insufficient and ineffective and which in the end appropriate this knowledge submitting it to State titles. The artistic autonomy of the Kamsá people emerges in the context of continuous events of extractivism in Latin America. This initiative pursues the objective of giving to the artisans the political, social, cultural and economic place they deserve in order to harmonize this historic debt. The right to say “NO” constitutes an important part of the processes of territorial and symbolic autonomy, using actions that emerge out of social imagination. Today the Kamsá have

multiple ways to resist, rebellious and ceremonious, which question this world of a civilization crisis so as to avoid its dispossession and continue taking loving care of the grand Mother Earth.

Keywords: Artisan autonomy, native peoples, artisans, Kamsá people, Colombia, symbolic plunder, cultural extractivismo, resistance.

Introducción: Autonomías indígenas. Límites y posibilidades

El proyecto de autonomía de los pueblos originarios, hace referencia a cambios, al pensar otro proyecto de sociedad en el mismo camino al andar de cada pueblo o comunidad según las historias propias, las luchas prioritarias, los tipos de demandas, los actores dominantes, la relación con el Estado, los reclamos de reconocimiento o de derechos y los límites normativos. Se propone como un derecho histórico, para que en luchas pacíficas puedan tomar sus propias decisiones. La construcción de procesos de autonomía será por parte de los mismos actores políticos sin delegarlo a instituciones o al mismo Estado, por lo tanto estas luchas también son identitarias porque surgen de las propias experiencias y expectativas al reclamar sus derechos más allá de sus legislaciones.

La autonomía hace referencia a proyectos y procesos liberadores. Para eso es necesario preguntarse acerca del tipo de sociedad con que se compromete un individuo, comunidad o pueblo. Es la posibilidad del autocuestionamiento permanente acerca de las realidades sociales, las cuales se reconocen imperfectas, con tensiones, contradicciones y cambios permanentes. La autonomía no tiene fórmula mágica pero emergerá del disenso, de la búsqueda de la coherencia entre el discurso, la práctica, los enfoques y metodologías de los procesos liberadores, para lo cual es importante la mirada hacia adentro, hacia los valores, pensamientos, formas de gobierno y justicia en la búsqueda de diálogos simétricos con la “sociedad mayor” que requiere de su transformación en varios niveles.

Es muy diferente cuando la autonomía es consentida desde arriba a aquella que es lograda desde abajo.

La autonomía desde abajo requiere, demanda, la producción de teoría y método autonómico, producido por sus líderes e intelectuales; al mismo tiempo que requiere procesos de consolidación jurídica de los mismos, mediante regímenes de autonomía y procesos de refundación de los Estados, hacia un diseño de Estado plurinacional o multiétnico. Pero, un régimen autonómico sin que tenga en su interior procesos de reconstitución de los pueblos, y sin movimientos de resistencia,

termina debilitándose, y finalmente, pueden ser vaciados de los logros obtenidos con su reconocimiento legal (Burguete, 2010: 88).

La autonomía indígena tiene sus límites conceptuales a partir de una concepción externa a la de los pueblos y que se relaciona con la cuestión integracionista y asimilacionista del Estado nación. Existen diferentes visiones con respecto a la autonomía, generalmente se relaciona con las luchas de defensa de la tierra. Casi todos los procesos de autonomía parten de experiencias de exclusión e impunidad en que los diferentes actores tienen ideas diversas acerca del mismo territorio, aunque “hay un hilo conductor en todo este proceso autonómico de las comunidades y es el de las diferentes caras de la represión” (Soriano, 2009: 16).

En América Latina, los procesos autonómicos indígenas han existido desde tiempos milenarios, pero es a partir de 1992, con el aniversario de los quinientos años de invasión europea, que se reconocen como tal. La autonomía vela por el ejercicio de la libre determinación con relación a la autodefinición para decidir acerca de los límites del territorio, la autodisposición o la manera de organización propia (López, 2008: 27). Las luchas son por los derechos individuales y colectivos para administrar los propios recursos, para tener sus propios gobiernos, la propia justicia, sus propias rutas futuras, con énfasis en la libertad para elaborar su propio lugar local, regional y global. Los movimientos sociales indígenas emergieron especialmente al final de los años sesenta con los ecologistas, los de género, los antisistémicos ante la caída de los de clase y los de las luchas obreras.

En la década del noventa en América latina, se realizaron múltiples reformas constitucionales, las cuales se alejaron de lo pactado y no dieron los resultados esperados. Para López Bárcenas (2008) las autonomías indígenas en Latinoamérica se expresaron en tres grandes tendencias: las autonomías comunitarias, que se entienden como aquellas que luchan por el derecho de ser para su emancipación, expresado como el derecho para sus “comunidades” como sujeto colectivo de derecho, pero subordinados por el Estado. Otra tendencia es la autonomía regional, expresada en organizaciones de regiones autónomas que integraron pueblos o comunidades indígenas. La tercera tendencia reclama la refundación de los Estados nacionales, especialmente en países de mayoría de población indígena. Ante estos tres escenarios, este autor presenta la posibilidad de una autonomía que integre la propuesta comunitaria y la regional para refundar el Estado.

Existen diversos tipos de proyectos autonómicos, unos contando con el Estado y otros tomando distancia de él.

La autonomía es cuando una comunidad no quiere nada con el gobierno y se trabaja dentro de la autonomía con los comuneros. No se pide nada sino a ver de dónde saca uno, para no esperar que el gobierno le dé a uno, sino que uno lo hace por su propia cuenta, las comunidades, que sean autónomas, si no, no pueden ser autónomas si no hacen eso (Paz, 2009: 81).

En contraposición a esta visión, algunos pueblos luchan para que el Estado supla todas sus necesidades y para hacer valer sus derechos, representados en la prestación de servicios como los de la salud, la educación y el bienestar. Mientras otros pueblos están en tensión entre la autonomía y la dependencia con el Estado, acercándose o tomando distancia según los intereses y las emergencias de sus luchas.

En Colombia, las autonomías indígenas cuentan con procesos largos, que se iniciaron desde tiempos remotos, cuando fueron despojados de sus territorios en la conquista y la colonia, aunque son más visibles aquellos que emergen desde la década del setenta a partir de las acciones de los movimientos indígenas como el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), el cual propició diálogos con una posicionalidad diferente frente al Estado, las empresas, los demás movimientos sociales y los grupos armados que han operado en sus regiones. Luego se creó la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), con importantes demandas de reconocimiento, la consolidación de diversos movimientos indígenas y adquiriendo protagonismo en la vida política del país.

En 1991, la Constitución Política de Colombia reconoció la vida indígena en el país, abriendo la posibilidad a diversos líderes para participar en los principales cargos en el ámbito político en alianzas con los partidos políticos tradicionales, que no necesariamente velan por los intereses de los pueblos originarios. Las demandas de autonomía de los pueblos indígenas colombianos han estado centradas en el ejercicio de su autodeterminación con relación al control territorial, el reconocimiento del gobierno y del derecho propio, a su permanencia cultural en los aspectos de educación, salud, producción y la relación con la naturaleza, muchas veces divididos en su interior por la acción de agentes externos que los quieren en conflicto para tomar partido de esta situación y seguir en la avanzada de despojos territoriales materiales y simbólicos. Sin embargo, para la antropóloga colombiana Astrid Ulloa

a partir de la Constitución Política, a las luchas de los pueblos indígenas y los reconocimientos constitucionales, se han generado diversos procesos autonómicos o autonomías en ejercicio relacionadas con el control territorial, el gobierno propio, la jurisdicción indígena, el manejo ambiental y soberanía alimentaria, entre otros temas (Ulloa, 2010: 151).

Ulloa también considera que hay avances importantes con relación a la elaboración de los planes de vida, las guardias indígenas, movilizaciones y procesos organizativos (Ulloa, 2010: 173). Por lo anterior, se podría decir que estas apuestas corresponden a autonomías relacionales, es decir, que se ejercen en constantes negociaciones con el Estado, actores locales, nacionales y transnacionales, en búsqueda de su reconocimiento e implementación y en una autonomía en ejercicio, o sea en el mismo proceso al andar.

Los avances en los procesos autonómicos se han ido dando en escenarios complejos marcados por el conflicto armado, el desplazamiento forzado por la violencia, la implementación de planes de desarrollo y megaproyectos de vías terrestres, la construcción de represas hidroeléctricas, la explotación petrolera, el extractivismo de la biodiversidad y de los recursos mineros, haciendo más difíciles estos procesos. Hoy el gran desafío es con las empresas multinacionales extractivistas, las cuales son alentadas por el Estado para su ejercicio devastador, como es el caso de la política del actual gobierno colombiano denominada “la locomotora minera”.

Son múltiples las dificultades de la autonomía. Los pueblos indígenas se enfrentan con procesos que pretenden dividirlos con diferentes estrategias como cooptar a algunos de sus integrantes, propiciar desde afuera traiciones, la fabricación de dependencias, entre otros. Los adversarios en estas luchas son algunas veces los organismos del Estado, otras veces partidos políticos, empresarios e inversionistas con sus objetivos económicos. Los partidos políticos son actores importantes que desintegran y manipulan a los pueblos indígenas con intereses electorales y económicos; por ello algunas voces autonómicas han expresado:

No tenemos que aliarnos con ningún partido político. Nosotros decidimos qué es lo que hace falta en el pueblo. No tenemos que preguntar a un partido qué es lo que tenemos que trabajar. Las autoridades se eligen a través de asambleas. Las autoridades somos nosotros y los señores líderes de la comunidad (Ramírez, 2009: 27).

Los pueblos indígenas quieren construir otras alternativas de organización, para fortalecer las autoridades propias y tomar decisiones acerca de sus recursos. Pero también llegan los empresarios con sed de riqueza casi siempre apoyados por políticas inversionistas con discursos de desarrollo local, frente a lo cual también “hay resistencia, hay quienes están siguiendo el juego del gobierno, pero la resistencia está también viva” (Chávez, 2009: 127). Las autonomías indígenas resisten a toda forma de colonización, sin embargo, los despojos tienen cada vez caras diferentes “los proyectos turísticos, es un nuevo despojo que piensan hacer” (Chávez, 2009: 126) especialmente en geografías exóticas por explorar y explotar de mano de la patrimonialización que atrae turistas que buscan experiencias no convencionales.

La autonomía tiene su trampa, pues hoy sabemos que ha legitimado el poder del Estado. Además, la autonomía se concibe como una amenaza desde los gobiernos centrales y las élites económicas porque observan en ella una posibilidad separatista o de construcción de nuevos Estados paralelos. Los discursos de la multiculturalidad adoptados por el Estado han propiciado la cooptación de los pueblos indígenas, porque es como hacer una autonomía con permiso del Estado.

Los regímenes autonómicos legalmente reconocidos por el Estado enfrentan un dilema crucial: pueden contribuir a re-vigorizar la legitimidad del Estado dado su potencial para mejorar la gobernabilidad democrática e inclusión de la diversidad multicultural pero al mismo tiempo (y paradójicamente) pueden limitar los procesos de empoderamiento de los sujetos de derechos de autodeterminación, dada su interacción con el multiculturalismo neoliberal (González, 2010).

A pesar de todo lo anterior, la autonomía también tiene posibilidades, retos y esperanzas. Como retos mayores están fortalecer los gobiernos propios, visibilizar las experiencias colectivas y defender los territorios materiales y simbólicos con dignidad e independencia. Sin duda una de las experiencias autonómicas más importantes e inspiradoras en el mundo es la de los pueblos indígenas Zapatistas mexicanos, con una lucha de más de veinte años:

el movimiento nacional indígena y el movimiento zapatista, decidimos por acuerdo, por consenso en las diferentes reuniones o congresos, continuar con el ejercicio de la autonomía en los hechos, sin pedir permiso a este mal gobierno que no ve, que no escucha. Que ha negado este derecho

histórico que existe, y que como derecho histórico no tenemos que pedir permiso para que alguien nos reconozca algo que siempre hemos tenido, o que han tenido los pueblos indios (Chávez, 2009: 125).

Los zapatistas reinventan constantemente sus formas de autogobierno apartándose de las formas tradicionales de circulación del poder, de las prácticas económicas, de educación y salud externas para fortalecer las propias y, así, propiciar escenarios posibles y diversos que se fundamentan en sus imaginarios colectivos muy simbólicos y esperanzadores “hacia otro mundo posible”.

Extractivismos y despojos simbólicos

El término extractivismo, conceptualizado desde la vida académica y los movimientos sociales, ha sido vinculado con los procesos de despojo de minerales, petróleo y recursos naturales de una región para su exportación sin procesar o con muy poco procesamiento (Gudynas, 2013). También se utiliza este término para señalar la extracción de diversos recursos de la naturaleza, teniendo en cuenta el gran volumen o alta intensidad del material extraído y sus efectos ambientales. Los procesos de extractivismo se analizan desde la exploración, explotación y abandono de estos sitios. Igualmente, se utiliza este término para señalar los monocultivos de exportación como con la soya, el banano y la palma africana, y los casos de turismo de masas con altos impactos ambientales (Gudynas, 2013).

El extractivismo hace referencia a los materiales arrancados y exportados que provienen de la naturaleza. Dentro de los procesos históricos en el desarrollo del capitalismo global, este concepto ha tenido una evolución de acuerdo con la transnacionalización de la producción, en donde parece que les corresponde a los países latinoamericanos aceptar su rol como economías subordinadas destinadas a la provisión de recursos naturales en el ordenamiento de un mundo global. En este sentido han emergido conceptualizaciones referidas a un nuevo extractivismo en que se pone en evidencia cómo este requiere de una mayor presencia del Estado y se enmarca dentro de los discursos de desarrollo, con el argumento de contribuir en la disminución de la pobreza. Asimismo, ha sido elaborado y sometido a discusión y crítica

un nuevo término: *extraher*, y su derivado *extrahección*. Esta palabra tiene su origen en el vocablo latino “*extrahere*”, donde el término *ex* significa fuera, y *trahere* alude a quitar y

arrastrar hacía sí. Por lo tanto, extraher es aquí presentado para referirse al acto de tomar o quitar con violencia o donde se arrancan los recursos naturales, sea de las comunidades como de la naturaleza (Gudynas, 2013: 11).

El extractivismo acarrea no solamente graves impactos ambientales y sociales, sino que involucra la violación de los derechos humanos y de la naturaleza al vaciar con violencia los recursos vegetales, animales y minerales de diversos territorios, muchas veces a partir del desplazamiento forzado de sus pobladores.

En este escenario de violencia, también existe el extractivismo cultural, que viene aunado o imbricado con el natural, entendido como aquel que despoja a los pueblos, comunidades o personas de sus símbolos más sagrados, sus conocimientos más ancestrales, sus prácticas más propias y sus formas de representación más auténticas. Los despojos simbólicos hacen parte de los extractivismos, de aquel saqueo que no visibilizamos, desde que decidimos escindir la naturaleza de la sociedad, entonces denunciemos los robos de los recursos naturales, pero no aquellos simbólicos y culturales que hacen parte de “la escisión moderna entre cultura y naturaleza” (González, 2006). Esta separación no existía en la cosmovisión de los pueblos originarios, quienes han contado con una visión más holística, compleja y completa de la vida, en que todos los seres de la naturaleza, humanos y no humanos, visibles y no visibles, tienen el mismo lugar de importancia, porque todas las formas de vida se consideran sagradas.

Entonces podemos entender que existen despojos materiales y simbólicos que hacen parte de lo mismo, porque lo material está cargado de inmensas significaciones. En esta escisión actualmente se denuncian y visibilizan las extracciones materiales, las cuales cobran mayor importancia, pero no las simbólicas, las cuales parecen pérdidas menores. Por esta razón en este texto integraremos estos saqueos simbólicos, con el riesgo de seguir dividiendo aquello que es indivisible, pero aportando para que no se queden en el olvido. Con esta advertencia entendemos los despojos simbólicos como las sustracciones que realizan actores externos de las expresiones culturales de los pueblos originarios para su explotación comercial, sin su debido consentimiento, aprobación ni reconocimiento.

Entenderemos estos despojos simbólicos como todo tipo de robo, saqueo, usurpación, plagio, copia, falsificación, imitación o apropiación cultural. Estas acciones de despojo generalmente se presentan de manera amigable, con la promesa del reconocimiento

y el mejoramiento de la calidad de vida de los pueblos originarios, situación que casi nunca se cumple. Por lo anterior, denominar una problemática es una acción muy importante porque debe señalar claramente la situación en tensión ante los diferentes actores, para su visibilización, análisis y abordaje en los ámbitos jurídicos, sociales y políticos.

Ante todo, es importante comprender que, en esta denominación de los despojos simbólicos, se presenta una postura política, ética y estética ante la vida, que pretende posibilitar espacios de mayor justicia, reconocimiento y respeto con los creadores-hacedores de los pueblos indígenas. Despojar o despojarse son dos definiciones que se han asumido como pertinentes para describir los procesos sistemáticos de dominación de los pueblos originarios y que van ligados a los también sistemáticos saqueos de recursos naturales de los territorios indígenas, marcados con un gran contenido de violencia física y simbólica contra comunidades, pueblos y naciones originarias.

Esperamos que este inicio de conceptualización aporte a las luchas y movilizaciones sociales en América Latina al contribuir con la comprensión de cómo opera y cuáles son las imbricadas articulaciones de estos procesos económicos de gran relevancia política. Una forma soterrada de despojo simbólico es aquella que se presenta en los ámbitos de la protección de la propiedad intelectual. La Organización Mundial de Propiedad Intelectual, (OMPI), genera normas y mecanismos para la protección de los conocimientos individuales para su reconocimiento, privatización y comercialización. De manera sospechosa ha dejado por fuera la protección de los conocimientos colectivos y anónimos propios de los pueblos indígenas.

Esta situación ha propiciado todo tipo de despojos a los conocimientos ancestrales relacionados con los conocimientos botánicos y de la medicina tradicional, situación bien aprovechada por farmacéuticas internacionales. Igualmente, con expresiones tradicionales como la música, los atuendos y las artesanías reconocemos diversos casos de despojos por parte de diseñadores nacionales e internacionales. En las iniciativas del Estado colombiano por proteger las creaciones artesanales a través de la creación de marcas colectivas o denominaciones de origen, el efecto es el contrario, porque el primer agente expropiador es precisamente él mismo. Esta situación se hace evidente cuando estos conocimientos colectivos, que son de dominio público, pasan a ser de titularidad estatal o de terceros a través de estos supuestos mecanismos de protección.

En este contexto de despojos simbólicos, hoy se aproximan al Valle de Sibundoy diversos profesionales del diseño que trabajan con entidades del Estado, Organizaciones No Gubernamentales, Iglesias o particulares y se apropian de las formas, colores y texturas Kamsá, con lo cual se están llevando el alma de este pueblo. Estas creaciones indígenas se recrean en otros diseños que luego se integran en contextos urbanos y se presentan como parte de las tendencias de moda vinculadas a un diseño étnico. También, diversas multinacionales explotan recursos naturales y simbólicos en estos territorios que son los más ricos al ser cuidados milenariamente por pueblos indígenas. El Estado colombiano hace parte fundamental de estos despojos al autorizar concesiones de explotación, pasando por encima de la voluntad de sus pueblos. De esta manera se han implementado una serie de consultas previas que en general son más informativas que consultivas, pero que se presentan como procesos de autorización para la extracción de los recursos, asunto que provoca cada vez mayor indignación, según la experiencia propia del pueblo Kamsá.

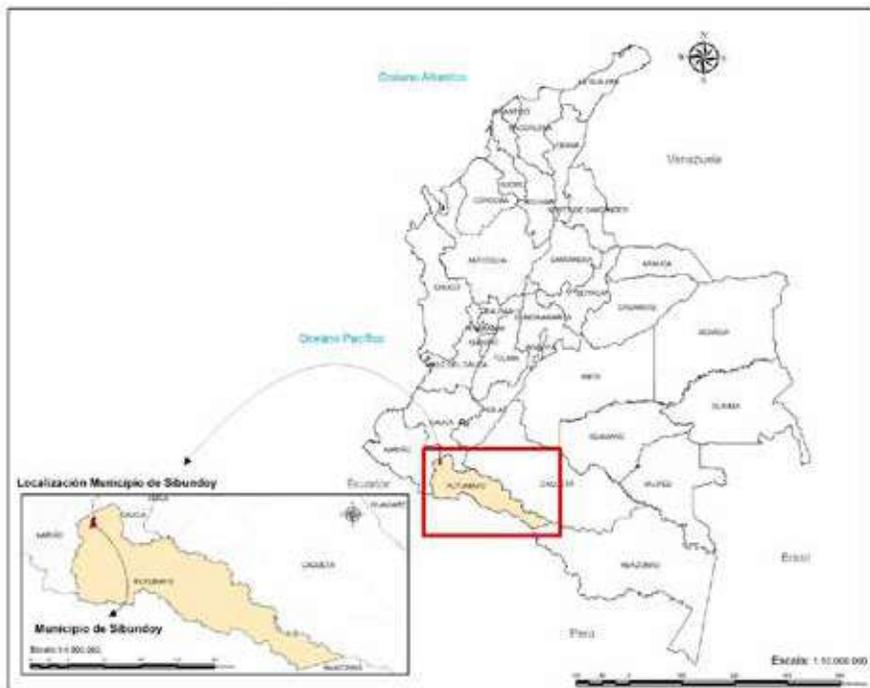
La iniciativa de Autonomía Artesanal del Pueblo Kamsá, emerge en el contexto de continuos eventos de extractivismo en América Latina. Esta iniciativa tiene como objetivo principal darle a los artesanos el lugar político, social, cultural y económico que merecen, porque durante siglos ha sido notable la falta de reconocimiento de los aportes de estos actores a nuestras sociedades, con una gran deuda histórica pendiente de compensar. Así, ya hemos comenzado a dar pasos cariñosos hacia esa visibilización y reconocimiento (Barrera, 2016: 195).

Cronología del despojo simbólico y resistencias del Pueblo Kamsá¹

Históricamente, desde la conquista española el Pueblo Kamsá ha padecido, enfrentado y resistido diversos despojos, entre ellos los simbólicos. La cronología que se presenta a continuación corresponde a algunos procesos relevantes vividos en los últimos años.

1 Los Kamsá son un Pueblo Originario que habita un espacio sagrado *Bēngbe Uáman Tabanok*, hoy conocido como el Valle de Sibundoy, departamento de Putumayo, en el sur occidente de Colombia, el cual es un importante corredor entre los Andes y la Amazonia colombiana, donde comparten territorio con el Pueblo Inga, los dos pueblos herederos del cacique *Taita Carlos Tamoabioy*. Está constituido por más de seis mil personas con un gran conocimiento acerca de sus plantas medicinales, hablan una lengua ancestral, y preservan expresiones culturales muy importantes como son el carnaval, *Clestrinje*, y la elaboración de su cultura material. Son un pueblo artesano por esencia y cuidadores de los sistemas agroecológicos ancestrales *Jajañ*, espacios colectivos de trabajo y educación integral de su pueblo.

Mapa 1: Sibundoy, Departamento del Putumayo, Colombia



Fuente: Elaborado por Milena Rincón a partir de Sistema de Información Geográfica de Ordenamiento Territorial (SIGOT). Instituto Geográfico Agustín Codazzi. 2016.

En el primer semestre de 2011, se tuvo conocimiento del proyecto “Implementación de los derechos de propiedad intelectual de las artesanías emblemáticas de Colombia”, a partir de una consulta que hizo una maestra artesana de reconocido prestigio sobre el procedimiento a seguir con relación a este proyecto en el pueblo Kamsá. Desconcertada, expresó que Artesanías de Colombia le había pedido que firmara un poder a nombre de los artesanos del Valle de Sibundoy para iniciar el registro de una marca colectiva denominada “Artesanías del Valle de Sibundoy”, a lo cual un abogado miembro del pueblo Kamsá sugirió que no lo hiciera y que diera a conocer la situación a los artesanos y a las autoridades de los pueblos Kamsá e Inga, pues se trataba de un asunto delicado que tanto artesanos como autoridades debían conocer y reflexionar colectivamente.

En asamblea del 21 de junio de 2011, en la cual participaron artesanos de los pueblos Kamsá e Inga, los Cabildos Indígenas y las instituciones Corpoamazonía y Artesanías de Colombia, se discutieron

las implicaciones del registro de la marca colectiva y la propuesta foránea de registrar su titularidad a nombre de la Asociación de Municipios de la Cuenca Alta del Río Putumayo (AMUCARP). Los debates evidenciaron desconocimiento y desacuerdo: los artesanos se dividieron entre quienes querían la marca y quienes no la querían, lo que desencadenó el disenso. Era claro que las autoridades de los pueblos originarios no estaban suficientemente informadas, situación que llevó a que la profesional adscrita a Artesanías de Colombia argumentara que sería suficiente por su parte realizar una llamada telefónica para proceder con la cancelación del registro de la marca colectiva en tanto que no se había logrado un acuerdo o consenso con los artesanos de los pueblos indígenas y las autoridades.

En el marco de la investigación de la tesis doctoral “Hacia la Autonomía Artesanal: Campos de poder e identidades del Pueblo Kamsá del Valle de Sibundoy” (Barrera, 2012), en un proceso de co-creación hermenéutica con artesanos y artesanas del pueblo Kamsá en Sibundoy, se realizó la primera Jornada Hacia la Autonomía Artesanal, el 10 de julio de 2011. En este encuentro y espacio de diálogo se elaboró el “Manifiesto de los Artesanos” en el que se promulgó que la “propiedad intelectual sobre el conocimiento tradicional artesanal pertenece al pueblo Kamsá y es un derecho colectivo no susceptible de apropiación por parte de individuos, instituciones o gobiernos” (Barrera, 2011: 193) y, con relación a la propuesta de los Estados y gobiernos de crear marcas colectivas, expresó que

debe discutirse ampliamente y conocerse a fondo las implicaciones de la cesión de derechos a particulares e instituciones por parte del Pueblo Kamsá, de igual forma después de haber entendido los efectos sobre los derechos afectados, la comunidad pueda decidir libremente (Barrera, 2011: 193).

El espíritu de este manifiesto está trenzado a la vida, así como se trenzan los chumbes o fajas una vez que se terminan de tejer. Las voces de artesanas y artesanos del pueblo Kamsá, reunidos en espacios autónomos de pensamiento, también están trenzadas a la vida: a la vida de su creación. La esencia de este Manifiesto emergió en el fragor de la resistencia silenciosa, en defensa de la tierra y de la vida misma, frente a las acciones de saqueo de recursos naturales y culturales del Territorio Ancestral Taita Carlos Tamoabioy.

En este escenario de despojo, luchas y resistencias se inició un proceso de socialización del manifiesto entre las comunidades indígenas del Valle de Sibundoy, pues el pueblo Inga también ha

sido expoliado de su patrimonio artesanal, sus territorios degradados y sus autoridades invisibilizadas.

Un conjunto creciente de situaciones violentas y complejas que amenazan a los pueblos originarios, conllevaron a organizar y realizar la movilización del 17 de julio de 2011, en defensa del territorio Ancestral Taita Carlos Tamoabioy bajo la consigna “Por la tierra, por la vida, por nuestra existencia”, en la cual la Autonomía Artesanal caminó en torno a la denuncia de diversos procesos de despojo histórico del territorio simbólico inmerso en las creaciones artesanales de los pueblos indígenas Kamsá e Inga, acción que constituyó una expresión profunda de resistencia.

El 28 de julio de 2011 se realizó una reunión en Bogotá con la Subgerencia de Desarrollo de Artesanías de Colombia; sus asesores jurídicos y la firma de abogados Palacio & Ballesteros, encargados de realizar el estudio técnico-jurídico del proyecto de propiedad intelectual sobre artesanías emblemáticas de Colombia, fueron quienes, al parecer, recomendaron crear una marca colectiva que cubriera a los cuatro municipios de la cuenca alta del río Putumayo (Santiago, Colón, Sibundoy y San Francisco). Un miembro del pueblo Kamsá preguntó por el proceso para la cancelación de la marca colectiva: “Artesanías del Valle de Sibundoy”, cuestionamiento que fue fuertemente controvertido por parte de las instituciones, en tanto se argumentó no se contaba con el “estatus de autoridad” para formularla.

Ese mismo día se radicó por un miembro del pueblo Kamsá un derecho de petición de carácter particular al Gobierno Nacional, al Ministerio de Comercio, Industria y Turismo y a Artesanías de Colombia, en el que se solicitaba: “Expedir copia del Acto Administrativo, si existiere, de la solicitud de suspensión del registro de la Marca Colectiva Artesanías del Valle de Sibundoy” gestionada por la AMUCARP ante la Superintendencia de Industria y Comercio, a lo que Artesanías de Colombia respondió días después a través de la Subgerencia de Desarrollo, planteando que Artesanías de Colombia no solicitaría la suspensión de la solicitud de la marca colectiva Artesanías del Valle de Sibundoy hasta no conocer el consenso de todas las comunidades indígenas y de los respectivos Taitas Gobernadores y voceros de sus respectivos pueblos. Pese a todas las expresiones de resistencia, el proceso continuó a la sombra del conocimiento de los Pueblos Originarios y sin consenso alguno.

Es así como en el marco de la feria de exposición artesanal Expoartesanías que anualmente se realiza en Bogotá, el 13 de

diciembre de 2011, artesanos del pueblo Kamsá presentaron oposición de hecho y de derecho a la entrega del signo distintivo de la marca colectiva “Artesanías del Valle de Sibundoy” a AMUCARP, oposición que obtuvo respuesta oral por parte de Artesanías de Colombia frente a lo cual el representante legal de la Asociación de Municipios de la Cuenca Alta del Río Putumayo manifestó la intención de renunciar a la concesión de la Marca Colectiva “Artesanías del Valle de Sibundoy”. Cabe anotar que adjunto a esta respuesta los artesanos del pueblo Kamsá recibieron copia informal del “Formulario único de renuncia a derechos sobre signos distintivos”, con fecha 20 de diciembre de 2011, en la cual se renuncia al registro de la marca y a todos los productos que protege.

Los artesanos volvieron a sus hogares y a su quehacer creativo en el resguardo con relativa tranquilidad y no fue sino hasta el día 10 de junio de 2014 en el marco de la concertación del Plan de Salvaguarda Étnica (Auto 004 de 2009, Honorable Corte Constitucional) con el Gobierno Nacional, que se volvió a abordar el tema de los procesos concernientes a la marca colectiva. En esta ocasión, Artesanías de Colombia, a través de uno de sus funcionarios, manifestó la intención de fortalecer los derechos de propiedad intelectual sobre las artesanías del Valle de Sibundoy.

Tras la indagación realizada por uno de los miembros del pueblo Kamsá, el 8 de junio de 2014, a través de la página web de la Superintendencia de Industria y Comercio (SIC), se constató que, efectivamente, la marca colectiva se había implementado y registraba vigencia hasta el año 2021, asimismo que la titularidad estaba a nombre de la Asociación de Municipios de la Cuenca Alta del Río Putumayo. Esto motivó desconcierto y la consulta a esta instancia institucional sobre la veracidad de esta información, a lo cual la Superintendencia de Industria y Comercio emitió la siguiente respuesta:

La Dirección de Signos Distintivos decidió mediante Resolución 70659 del 2 de diciembre de 2011, conceder el registro de la marca colectiva Artesanías del Valle de Sibundoy, la cual se encuentra vigente hasta el año 2021, con certificado de registro número 436798 [que se concluye diciendo que] La mencionada resolución es el acto administrativo y el certificado acredita la concesión del derecho a nombre de la Asociación de Municipios de la Cuenca Alta del Río Putumayo (SIC, 23 de octubre de 2014).

Al respecto, es relevante precisar que esta Asociación fue también consultada sobre este hecho, a lo cual no respondió. De conformidad con lo anterior, se consideró importante notificar esta información a las autoridades de los Pueblos Originarios y artesanos del Valle de Sibundoy.

Entre el 15 y 16 de julio de 2015 se realizó en la Pontificia Universidad Javeriana el conversatorio “Hacia la Autonomía Artesanal”, como parte del proceso de la investigación “Protección de las creaciones artesanales colectivas indígenas desde el enfoque de Derechos Humanos”, organizada por el Grupo de Investigación Diseño Socio Cultural del Departamento de Diseño de la Facultad de Arquitectura y Diseño, el cual contó con la participación de autoridades ancestrales, artesanos, líderes del pueblo Kamsá y un líder del pueblo Inga del Valle de Sibundoy. El objetivo de este conversatorio fue comprender e interpretar críticamente los despojos de las creaciones artesanales colectivas sobre los pueblos indígenas, presentar algunos casos emblemáticos de despojo artesanal en Colombia y trazar colectivamente diversas rutas esperanzadoras hacia la autonomía artesanal en torno al círculo de palabra como espacio sagrado de encuentro intercultural.

Las jornadas de diálogo permitieron ver en perspectiva el caminar de la autonomía artesanal, además de constituir un espacio ceremonial de encuentro espiritual y de reflexión sobre un ciclo de trabajo y la apertura de muchos otros en defensa de las creaciones artesanales. Algunas de las reflexiones y conclusiones relevantes de este encuentro, que se proyectan a futuro de acuerdo con el proceso autonómico de los Pueblos Originarios, convergen en torno a los siguientes ámbitos:

El primero, referente a la ratificación del “Manifiesto de los Artesanos Kamsá”. Los participantes consideraron que los elementos esenciales del manifiesto y la exigencia del respeto de lo sagrado van en una dirección y hacia tres actores que se encuentran en diálogo permanente en el territorio, en estos términos:

A nuestras Autoridades Indígenas: unidad, fortaleza y determinación en la defensa del conocimiento tradicional artesanal ante los enemigos del saber ancestral; a las instituciones del Estado colombiano: reconocimiento, respeto y garantías en el ejercicio de los derechos individuales y colectivos de los pueblos indígenas sobre sus territorios materiales y simbólicos; a nuestros hermanos indígenas del mundo: “Territorio, Vida y Dignidad para el encuentro de los pueblos” (Barrera, 2011: 194).

Luego de una reflexión profunda sobre los complejos contextos cotidianos de los pueblos indígenas Kamsá e Inga y sus comunidades, asentadas a lo largo y ancho del Territorio *Tamoabioy*, en los cuales es común escuchar conversaciones con relación a la presencia de multinacionales mineras, consorcios viales o fundaciones que administran ecosistemas estratégicos, se expresó oralmente que: “Autoridades y comunidades no han encontrado aún en la consulta previa constitucional una herramienta efectiva de la defensa de su vida y sus derechos, por el contrario ha resultado una estrategia de control y desmedro de los recursos que bien podrían favorecer procesos de fortalecimiento de lo propio”. Como conclusión a esta reiteración del Manifiesto, los artesanos consideraron y expresaron con contundencia que “el territorio artesanal es sagrado y está fuera de toda negociación. Hay cosas que no se negocian y el universo artesanal debe ser una de ellas”.

La segunda reflexión corresponde al proceso de la creación de la marca colectiva. En el marco del conversatorio, los participantes fueron informados sobre el hecho de su implementación pese a los procesos de resistencia, vigencia de la concesión, la posesión de la titularidad y su duración. Ellos por su parte, en ejercicio de autonomía, notificaron a sus autoridades, quienes procederían a solicitar la cancelación definitiva de la concesión del registro de la marca colectiva por afectar derechos de los dos pueblos indígenas originarios del Valle de Sibundoy.

Se consideró que el silencio de las instituciones, la falta de honestidad con los artesanos y un acto administrativo que concede derechos de propiedad intelectual colectiva a una organización sin ánimo de lucro son objeto de observación en los dos pueblos, que empiezan a aunar esfuerzos por la defensa del territorio artesanal. Si bien los pueblos originarios han resistido heroicamente de forma silenciosa, su lucha se ha hecho visible en el territorio del Sur, donde los artesanos se han indignado y esperan pacientes pero persistentemente la devolución de lo que les quitaron.

De otra parte, fueron analizadas las afectaciones de derechos fundamentales colectivos por estas acciones de despojo simbólico, entre estas a los derechos a la intimidad, la identidad y la integridad cultural que amenazan con perpetuarse en el Valle de Sibundoy. Así, se observó cómo una y otra vez se repiten actos violentos de negación de las culturas milenarias, de sus territorios ancestrales y de su universo creativo.

Hondo discernimiento hubo respecto a los procesos de despojo simbólico, los cuales llevaron de nuevo a expresar colectivamente a

los artesanos que: “Las creaciones artesanales fuera de toda negociación. Creaciones artesanales del Pueblo Kamsá para su propio pueblo”. Colores ancestrales para su memoria ancestral. Territorios sagrados para su creación sagrada. Un NO rotundo a la expoliación cultural y el despojo sistemático de las creaciones artesanales colectivas de los Pueblos Originarios.

De otra parte, se reflexionó respecto al alto grado de dependencia en la creación y en la producción, al haberse identificado la implementación de tendencias de moda y diseños foráneos en los pueblos originarios y la fuerza que han cobrado al punto que se teme una extinción no solo de los oficios artesanales, sino de su contenido simbólico, posteriormente de la lengua propia y finalmente de la cultura originaria. También sobre las estrategias empleadas por las autoridades políticas y educativas al estar orientadas a generar aún más dependencia de los proyectos de fomento artesanal, enmarcadas en los planes de desarrollo municipales, a nivel departamental o nacional, generando una grave dependencia institucional que afecta principios y derechos de origen de los pueblos originarios, en su creación, en su concepción de mundo, en su forma de ser y de hacer.

Se consideró que la Autonomía Artesanal no se ha presentado como la cura y que no le pertenece a nadie pero puede ser apropiada por los pueblos originarios en un ejercicio de autodeterminación, de pensar en sí mismos y dar un primer paso hacia la liberación de las colonizaciones recurrentes en su territorio. No se ha presentado tampoco como la panacea, pero ha logrado movilizar el espíritu creativo de hombres y mujeres que se resisten a ser dominados, de jóvenes profesionales que recrean el universo artesanal y territorial de los pueblos Kamsá e Inga, de abuelitas que dan su bendición para que la vida siga y de autoridades que caminan el territorio, cuidan las plantas sagradas y ahuyentan el espíritu de esclavitud que se ha alojado entre las familias del pueblo Kamsá.

El derecho a decir NO se constituye en un bastión de los procesos de autonomía territorial y simbólica, no solo en el Valle de Sibundoy, sino en el Putumayo y la Amazonía. Escudriñando la ley quizá no se le halle pero, en términos de dignidad colectiva, cuando un pueblo dice NO las fibras más sensibles de la existencia humana se tensan, el ego del dominador se resiente y sale, puede salir por la boca en forma oprobiosa, o quizá por las manos en forma de norma lesiva, o tal vez por el corazón y recorrer el cuerpo, intoxicarlo y finalmente cobrar su vida, frente al pensamiento, la palabra y la acción colonizante.

Con contundencia se pronunció: El derecho a decir NO del pueblo Kamsá es una acción urgente, para no seguir siendo despojados, ni apropiados, para que en nuestra tierra germine el alimento, para que nuestra agua calme la sed de los niños, para que nuestro aire dé aliento de vida y para que nuestro fuego se avive y de la hoguera del pensamiento brote el humo que indique que alguien está en casa, que sigue allí. El derecho a decir NO como derecho fundamental, concreción del derecho a la libre determinación, a ser como se es como pueblo, derecho al ser *Kabëng* “nosotros mismos”, derecho a caminar despacio, despacito, *uenán*, al ritmo del corazón, de los corazones trenzados de arcoíris y de olor fresco de madera recién cortada para ser tallada, escrita.

Biyëng, quienes tejen, quienes poseen lengua propia, quienes hablan o cuentan la historia. *Jábiam* tejer o hablar. Tejer y hablar son sinónimos para la lengua Kamsá: tejer es un acto de habla a través de códigos esenciales que demarcan territorios, identifican lugares sagrados y relatan historias de la génesis, el pensamiento y la memoria originaria. Un acto de habla reservado para las mujeres, pero que los hombres han complementado desde su sapiencia para abrigar a la familia, proteger el lugar de gestación de la vida y establecer una relación armónica con el territorio.

Finalmente, el conversatorio concluyó en torno a la reiteración de las rutas esperanzadoras (Barrera, 2015: 201), emanadas colectivamente años atrás. Uno de los consensos importantes del proceso de Autonomía Artesanal fue el de trazar una ruta de defensa en caso de amenaza, vulneración o restitución de derechos conculcados de los artesanos y artesanas Kamsá tanto a nivel individual como colectivo para que, conjuntamente, se sigan reivindicando los derechos históricamente negados y recurrentemente violados.

Sobre las rutas de esperanza mencionadas, se reflexionó acerca de la importancia social que tienen los artesanos Kamsá en su pueblo. En primera instancia, ser los inspiradores de una revolución armónica y amorosa, herederos del conocimiento más refinado acerca de la belleza y la creación; a ellos se les debe homenajear permanentemente en su función de embellecer el mundo. Otro segundo aspecto importante, es que los mismos artesanos sigan cuidando sus conocimientos, saberes y sensibilidades ante la amenaza permanente de las dependencias en las creaciones, en las formas de transmisión del conocimiento, de la circulación de sus obras artesanales, ante la inminente presencia de las instituciones estatales de fomento artesanal y de la cultura que siempre quieren cooptarlos, escenario ante el cual la autonomía artesanal velará por

la posibilidad de una toma de decisiones en libertad con relación a todo su universo artesanal.

En tercera instancia, es importante la comprensión de los despojos artesanales como una cara de la misma moneda de los otros que se dan en el territorio sagrado de Tabanok. Así, los artesanos defenderán lo propio como se hace con el caso de la minería o de los conocimientos botánicos, estando bien informados de los mecanismos de despojo y cooptación, para tomar decisiones con conciencia de todos sus posibles efectos.

En las luchas por la autonomía artesanal está en juego la permanencia de los artesanos y su quehacer en el tiempo. Las resistencias han sido ya muchas, pero las amenazas son cada día mayores y en ese contexto es importante activar alarmas para propiciar mejores escenarios y mecanismos de defensa. Esta defensa puede estar soportada en una organización propia liderada por los que han alcanzado el conocimiento Kamsá, como espacio para la reflexión profunda acerca de los problemas más apremiantes. Para ello, es importante apoyar algunas trayectorias de estas autonomías, como investigar acerca de los oficios que han desaparecido y los que están frágiles para su permanencia, apoyar las iniciativas del Colegio Bilingüe Artesanal, buscar alternativas a la comercialización artesanal deslindada de la de Artesanías de Colombia, apoyar a los jóvenes del relevo generacional del crear y hacer, reconocer permanentemente a los artesanos mayores, entre otras. La autonomía artesanal va, lenta pero segura, como siempre ha ido. Pero las amenazas van más rápido, por eso es importante ir señalando los horizontes de lucha y las posibilidades más esperanzadores para la defensa del crear y el hacer del universo Kamsá.

Una de las rutas indicadas por quienes han alcanzado la sabiduría artesanal del pueblo Kamsá es la de “volver a pensar lo pensado” *jtētenojuaboyán*, “volver a organizarse para el trabajo colectivo” *jtētenabuatēmbán*, y “volver a ayudarse mutuamente en comunidad” *jtētenajabuachán*, de adentro hacia afuera, desde lo humano y lo real, desde lo trascendental del acto de vivir y desde el respeto profundo por los hombres y mujeres de los pueblos que tienen como don el acto de formar con las manos.

Los artesanos del pueblo Kamsá son los protagonistas de los procesos autonómicos en su comunidad. Ellos, sin necesidad de agremiarse, asociarse o corporativizarse, están unidos a través de la memoria artesanal colectiva, se juntan mediante

representaciones simbólicas del cosmos y resisten mediante actos rituales profundos de creación comunitaria; más allá de la embestida macroeconómica global, más allá de los referentes de diseño impuestos desde afuera, más allá de la artesanía misma, ellos y sus familias guardan los secretos del hacer, el conocimiento de los lugares de orientación de donde se obtienen semillas, cortezas y tinturas con las que se traman los atavíos para el Día Grande del carnaval tradicional y las formas propias de relación con la autoridad tradicional de la comunidad y otros pueblos hermanos.

El Derecho Mayor del pueblo Kamsá o su Ley de Origen está enmarcado en lo que ancestralmente sus propias comunidades reconocen como *Cabëngbe Juabn*. Esa será la guía que oriente los pasos a seguir, la defensa de los derechos colectivos fundamentales del pueblo Kamsá a la intimidad, identidad e integridad de sus comunidades; es una lucha por la defensa de la vida misma, ataca la raíz principal de los saqueos materiales y simbólicos de los agentes colonizantes y posibilita la vida colectiva libre de dependencias.

La Autonomía Artesanal se entiende como un punto de encuentro, de partida y de llegada, como las tramas de un tejido, como las palmas de un cesto o como la urdimbre en la que reposan los colores del arcoíris, orientado por los mayores, sostenido por los adultos y recreado por los jóvenes, se une a la voz de muchos otros en la defensa del territorio, la vida y la dignidad de los pueblos. Invita a otras culturas indígenas a reconocerse en el quehacer artesanal, vincula a amigos de la obra artesanal del pueblo Kamsá y cuenta la historia de héroes anónimos que le dan noticias al mundo de otro mundo posible, de una forma de pensar y de vivir basada en el ritual de la palabra y la creación colectiva, en la cotidianidad y la sacralidad de espacios, momentos y palabras, memoria para la vida de la comunidad.

**Fotografía N° 1 Autoridades Pueblo Kamsá e Inga. Conversatorio
Hacia la Autonomía Artesanal.
Julio de 2015. Pontificia Universidad Javeriana.**



Fuente: Gloria Barrera.

Otros despojos, otras resistencias en Sibundoy

El departamento de Putumayo se caracteriza por ser rico culturalmente y en sus recursos naturales. Actualmente, la voracidad del extractivismo ha movido las energías del pueblo Kamsá e Inga para impedir la instalación de megaproyectos como la variante San Francisco-Mocoa de la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana (IIRSA) y de empresas transnacionales de explotación minera que usurpan los recursos físicos y simbólicos del Valle de Sibundoy. Por lo anterior, desde el 2010 en el Valle de Sibundoy, son importantes las indignaciones, marchas, plantones y actos simbólicos, todos ellos de gran carga política y espiritual.

Donde existe explotación brotará inevitablemente la rebelión, y donde haya opresión se engendrará de manera inevitable la protesta y la lucha, igual que en donde existe el despojo habrá insatisfacción y luego insubordinación social, y en donde hay

humillación y discriminación habrá necesariamente, tarde o temprano, una reacción de rebeldía por parte de las víctimas de dichos procesos discriminatorios o de vejación social (Aguirre, 2013: 22).

En los últimos años, las consultas previas del Ministerio del interior han llenado de indignación a los pueblos indígenas del sur de Colombia, puesto que las instancias administrativas del Estado, certifican que en dicho territorio no hay presencia de comunidades étnicas y que el polígono de la posible explotación minera no se traslapa con estas comunidades étnicas ni con sus lugares sagrados. Las empresas multinacionales como Anglo American argumentan que propiciarán desarrollo y empleo a las comunidades indígenas ocultando los efectos ambientales, sociales, económicos y políticos que suscitará la explotación de minerales.

Las autoridades de estos pueblos indígenas han analizado las formas de proceder de las instituciones del Estado y de las multinacionales mineras, y los efectos en este piedemonte amazónico y por ello han rechazado todo tipo de consultas y permisos. Los gobernadores de los Cabildos se presentan como defensores milenarios de la herencia del Taita Carlos Tamabioy, y por esta razón llaman al respeto de la tierra y de la vida. Múltiples son sus formas de expresión en contra de la megaminería; así, la creatividad y el arte no se han hecho esperar. Autoridades, ancianos, mujeres, jóvenes y niños han gritado “¡Por la vida, por la tierra, por nuestra existencia!” En afiches coloridos con el mapa del departamento del Putumayo se ha escrito “¡Putumayo son mis entrañas vida; por eso digo no a la megaminería!” Estas expresiones identitarias se relacionan con la madre tierra y se evocan en todas las movilizaciones en el territorio o fuera de él. La extracción de minerales equivale a la sustracción de las entrañas de la vida de estos pueblos originarios.

Los colectivos propios de comunicación y movimientos como “Guardianes del Territorio. Si a la Vida y no la Megaminería en Valle de Sibundoy” han registrado de manera creativa todas las formas de protesta social. Se ha convocado a mingas por la defensa del Valle de Sibundoy a indígenas, no indígenas, artistas, líderes, individuales, colectivos e instituciones para que con su pensamiento, palabra, voz, aliento y presencia apoyen a estos pueblos en su estado de indignación por el extractivismo en su territorio. Así, hombres y mujeres indignados levantan su propia voz de manera valiente y amorosa.

Miles de personas han caminado las carreteras que unen los pueblos del Valle, los pueblos Kamsá e Inga se han unido para

reclamar su derecho fundamental al territorio a través de procedimientos administrativos y jurídicos para la ampliación de su resguardo con respuestas ambiguas y lentas por parte del Estado, mientras las solicitudes de explotación minera avanzan velozmente bajo la política de la Locomotora Minera del actual gobierno. La resistencia social se ha expresado “somos aire, somos agua, somos fuego, somos tierra, somos vida, somos sol, somos río, somos montañas, somos piedras, somos viento, somos colibríes, somos alegría, somos música, somos lengua, somos artesanos”. Son expresiones de identidad relacionadas con los símbolos más sagrados de estos pueblos.

También la información se mueve en la prensa escrita alternativa, en medios de comunicación como Las Dos Orillas, Colombia Informa, Agencia de comunicación de los pueblos, A media cuadra, Prensa alternativa, entre otros, y así han elevado la palabra los propios actores sociales y políticos con denuncias a nivel local, nacional e internacional. En diferentes medios electrónicos se expresó un NO rotundo a la minería y a los megaproyectos, así:

a) En respeto a nuestro Derecho Mayor y nuestra autonomía, invalidamos los permisos que han otorgado las autoridades pasadas a la Angloamerican o cualquier otra empresa por desconocimiento o presión de la misma; ya que se han vulnerado los derechos colectivos, motivo por el cual hoy nos reúne como pueblos ancestrales en nuestro Territorio Carlos Tamabioy del Valle de Sibundoy.

b) Invalidamos el proceso iniciado de consulta previa por los vicios de procedimiento y porque no tiene el consentimiento previo, libre e informado. Y lo más importante porque no estamos dispuestos a desgastarle tiempo a los intereses extractivos mineros por la Angloamerican o cualquier otra empresa que lo único que deja en los territorios por la extracción Minera, es destrucción de la Madre Tierra, *Nukamchipa Alpa* para los Ingas y *Tsbatsana Mama* (madre tierra) para los Kamsá.

c) En definitivo decidimos unilateralmente NO a la perforación de los cuatro pozos, a la extracción minera por la Angloamerican o cualquier otra empresa en nuestro territorio.

d) Ninguna autoridad Inga y Kamsá en adelante podrá hacer lo contrario a nuestra decisión, poniendo en riesgo el derecho colectivo de nuestros Pueblos a la integralidad y

equilibrio de nuestros territorios ancestrales por las pretensiones mineras².

Estas fueron las decisiones de Fondo de las Autoridades Inga y Kamsá del Valle de Sibundoy ante el Proyecto Minero de la Empresa Angloamerican y el mal llamado proceso de consulta previa. Por todo lo anterior, se han realizado actos simbólicos de apoyo por dentro y por fuera del territorio sagrado. Ejemplo de ello fue la actividad en el Ministerio del Interior en Bogotá, en que jóvenes indígenas indignados invitaron a la solidaridad con sus pueblos; así convocaron a un plantón-minga para acompañar a la justa exigencia por la legalización de los territorios. Ese día se leyeron discursos, acompañados por música, y consignas en un contexto de armonía, con pancartas y afiches que claramente decían “No a la Megaminería” y con un acto ceremonial de elaboración colectiva de un mandala como hermoso homenaje a la madre tierra. De otra parte, se han realizado acciones de solidaridad en otras geografías como en la Universidad de Nariño, departamento vecino del Putumayo, llenos de actos simbólicos con la participación de profesores y estudiantes con un acto ritual de ofrenda a la tierra para pedir la paz en los propósitos con estos pueblos. Igualmente, se realizaron publicaciones en medios electrónicos nariñenses como en el periódico El Churo Prensa Alternativa.

El extractivismo en el Valle de Sibundoy es material y simbólico. Las resistencias también son por lo material y lo simbólico. La teatralidad, la música, los alimentos y los símbolos que los identifican están presentes en las formas de activismo y resistencia pacífica. Las resistencias Kamsá son como su carnaval, con acciones llenas de sentidos individuales y colectivos. Así, en la fiesta de la rebelión, se desmitifican y desacralizan los opresores, se solidarizan los escindidos y se disfruta de la adversidad. De la misma manera, el carnaval es el espacio de la burla del otro, de desmitificación del grupo dominante y explotador. “Mientras que esa cultura dominante es siempre seria, seca, parsimoniosa, rígida y ridículamente autoafirmativa, la cultura popular en cambio, será risueña, fresca, dialéctica, desacralizadora, inventiva, festiva, móvil, absolutamente fluida y completamente autocrítica” (Aguirre, 2013: 25). La rebelión devuelve el poder a los pueblos del Valle de Sibundoy y, al ser la mayoría, moviliza una energía grandiosa que activa las memorias colectivas y reconstruye los vínculos de solidaridad.

2 Ver: *Las autoridades indígenas Inga y Kamentsa del Valle de Sibundoy, le dicen no a la multinacional minera Angloamerican*. Disponible en <http://territoriotamoabioy.blogspot.com/> Consultado el 30 de noviembre del 2015.

El extractivismo material y simbólico ha despertado todo un movimiento antisistémico que se solidariza con la naturaleza y los pueblos originarios, y se aparta del Estado y de las empresas multinacionales hegemónicas, en un giro de lo antropocéntrico hacia uno más ecológico y hacia la propia vida. Los actores centrales ya no son los gobiernos centrales sino los niños, las mujeres, los jóvenes, los que ofrecen los rituales, los que elaboran los alimentos, los que homenajean la tierra, los que hacen la música, con acciones planificadas y también espontáneas, no jerarquizadas ni piramidales, siendo estas más horizontales, efímeras y rotativas, con mayor protagonismo en todos los miembros de estos pueblos originarios.

Los movimientos sociales cambian con la imaginación social, se alejan de la reflexión social solemne y se acercan a la creatividad para la lucha. La risa es uno de los más poderosos medios de lucha (Bartra, 2013: 92). Las prácticas simbólicas transgreden los órdenes establecidos y permiten perder el miedo al cambio. En esta rebelión que se parece al carnaval existen cambios de roles, se cambia el ritmo de la vida, se transgreden las jerarquías y se utilizan discursos ocultos. La protesta social Kamsá tiene su propia estética en un ritual tan festivo como subversivo. Aquí la utopía quiere conservar los pluriversos, proclamar relaciones más solidarias y amorosas, en un mundo de crisis civilizatoria, para cuidar la riqueza natural en contravía del uso irracional de los recursos y del enriquecimiento por desposesión.

El carnaval transgrede las reglas y las normas; de igual manera las movilizaciones sociales tienen un sentido de alegría y armonía en tiempos poco cotidianos. Los Kamsá, como diría Bartra, están carnavalizando la política y politizando el carnaval (Bartra, 2013), en una dialéctica crítica, creativa y hermosa con energías llenas de imaginación que pueden orientar derroteros no pensados para despertar todos los sentidos, en que lo que importa es el movimiento mismo que irrumpe la vida de un país en que se despoja su alma y su cuerpo, con colectivos que celebran la vida para exorcizar el miedo y la desesperanza con una nueva imaginación social y con el carnaval como estrategia política.

Bibliografía

Aguirre, Carlos 2013 *Antimanual del buen rebelde. Guía de la contrapolítica para subalternos, anticapitalistas y antisistémicos* (Bogotá: Ediciones Desde Abajo).

Albertani, Claudio 2011 “¿Qué es una sociedad autónoma? Castoriadis, los pueblos indígenas y el relativismo cultural” en *Revista Espacios* (México: UAM Xochimilco) Seminario Internacional Sociedad Instituyente y Clínica de la Alteridad.

Autoridades Tradicionales Indígenas de Colombia Gobierno Mayor 2015 <http://www.gobiernomayor.org/site/index.php/noticias-gobierno-mayor/181-noalaperfora>

Acceso 28 de noviembre de 2015.

Barrera, Gloria 2011 “Campos de poder artesanales en la comunidad Kamsá de Sibundoy, Putumayo, Colombia. Del trueque a las tendencias de moda” en *Apuntes* (Bogotá) Vol. 24 N° 2 junio/ diciembre.

Barrera, Gloria 2012 *Hacia la autonomía artesanal: campos de poder e identidades en la comunidad Kamsá del Valle de Sibundoy*. Tesis doctoral. Pontificia Universidad Javeriana.

Barrera, Gloria 2015 *Autonomía artesanal. Creaciones y resistencias del Pueblo Kamsá* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana).

Barrera, Gloria 2016 “Consumismo, espectáculo y despojo de creación: Luchas por las autonomías artesanales del Pueblo Kamsá” en *Pueblos originarios en lucha por las autonomías: Experiencias y desafíos en América Latina* (Buenos Aires: Clacso / Editorial El Colectivo)

Bartra, Armando 2013 *Carnaval. Hambre* (México: Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Xochimilco)

Burguete Cal y Mayor, Araceli 2010 “Autonomía: la emergencia de un paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina” en *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina* (Ecuador: FLACSO, Cooperación Técnica Alemana – GTZ, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas – IWGIA, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social – CIESAS, Universidad Intercultural de Chiapas – UNICH).

Colectivo de comunicaciones Tamabioy 2015 “Las Autoridades Inga y Kamentsa del Valle de Sibundoy le dicen no Angloamerican” en

<<https://www.youtube.com/watch?v=5XyaxlHIDn0&feature=youtu.be>> acceso 30 de noviembre de 2015.

Colombia informa. Agencia de comunicación de los pueblos 2015 “Rechazan megaminería y presión de la multinacional Anglo American en Putumayo” en <http://colombiainforma.info/mov-sociales/159-pueblos/2154-rechazan-megamineria-y-presion-de-la-multinacional-anglo-american-en-putumayo> acceso 23 de noviembre de 2015.

Chávez, Juan 2009 “Que entre todos podamos crear los espacios que anhela la humanidad” en *Testimonios indígenas de autonomía y resistencia* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y El Caribe).

El churo. Prensa alternativa 2015 “Estudiantes de la Universidad de Nariño realizan acto simbólico en solidaridad con los pueblos indígenas en resistencia” en <https://elchuroprensalternativa.wordpress.com/2015/03/11/estudiantes-de-la-universidad-de-narino-realizan-acto-simbolico-en-solidaridad-con-los-pueblos-indigenas-en-resistencia/> acceso 23 de noviembre de 2015.

González, Francisco 2006 *En búsqueda de caminos para la comprensión de la problemática ambiental. La escisión moderna entre cultura y naturaleza* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana).

González, Miguel 2010 “Autonomías territoriales indígenas y regímenes autonómicos (Desde el Estado) en América Latina” en *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina* (Ecuador: FLACSO, Cooperación Técnica Alemana – GTZ, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas – IWGIA, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social – CIESAS, Universidad Intercultural de Chiapas – UNICH).

Guardianes del territorio 2015 “Putumayo No a la megaminería” en <https://www.youtube.com/watch?v=E0kRAcTZRgw&t=218> acceso 22 de noviembre de 2015.

Gudynas, Eduardo 2013 “Extracciones, extractivismos y extrahecciones” en *Observatorio del desarrollo* (Montevideo: CLAES. Centro Latino Americano de Ecología Social).

Hopenhayn, Martín 1999 “La aldea global entre la utopía transcultural y la ratio mercantil” en <www.antenna.nl/~waterman/hopenhayn.html>.

Las dos orillas 2015 “Las comunidades del Valle de Sibundoy exigen sus derechos. Taita Castulo Ludgerio Chindoy” en <<http://www.las2orillas.co/las-comunidades-del-valle-del-sibundoy-exigen-sus-derechos/>>

López Bárcenas, Francisco 2008 *Autonomías Indígenas en América Latina* (México: Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas AC).

Luna, Diana 2013 “El arcoiris terrestre como universal posible desde el zapatismo” en *Autonomía es vida. Sumisión es muerte* (México: Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco).

Piedra, Arturo 2004 “Entretelones de un diálogo intergeneracional. Elementos para la búsqueda de nuevas generaciones teológicas contestatarias” en *Fraternidad Teológica Latinoamericana* (México DF) N° 1. En <www.cenpromex.org.mx/revista_ftl/num_1/> acceso 2 de julio de 2006.

Soriano, Silvia 2009 “La autonomía y la voz de los sujetos” en *Testimonios indígenas de autonomía y resistencia* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y El Caribe).

Núñez, Violeta et al. 2013 “La tierra en Chiapas en el marco de los 20 años de rebelión zapatista: las historia, la transformación la permanencia” en *Autonomía es vida. Sumisión es muerte* (México: Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco. División de Ciencias Sociales y Humanidades)

Ramírez, José 2009 “Estamos luchando por la paz de la región” en *Testimonios Indígenas de autonomía y resistencia* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y El Caribe).

Revista Semana 2015 “Putumayo está en crisis” en <http://www.semana.com/nacion/multimedia/putumayo-tendra-paro-campesino-por-petroleo-coca/400937-3> acceso 25 de noviembre de 2015.

Territorio Tamabioy 2014 “Movilización de los pueblos Inga y Kamsá del Valle de Sibundoy” en <http://territoriotamabioy.blogspot.com/2014/10/gran-movilizacion-de-los-pueblos-inga-y.html> acceso 20 de noviembre de 2015.

Ulloa, Astrid 2010 “Colombia: Autonomías indígenas en ejercicio. Los retos de su consolidación” en *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina* (Ecuador:

FLACSO, Cooperación Técnica Alemana – GTZ, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas – IWGIA, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social –CIESAS, Universidad Intercultural de Chiapas – UNICH).

Territorio y el ser decolonial: Pervivencia de las mujeres y los pueblos en tiempos de conflicto, paz y desarrollo¹

*Sheila Gruner**

Resumen

La autonomía de los movimientos étnico-territoriales está orientada por conceptualizaciones de territorio y los derechos político-territoriales, y las relaciones sociales de producción que se producen y reproducen dentro del mismo territorio. Para entender lo que está en juego para pueblos indígenas y negros tanto como sociedad en general, se requiere abordar temas del desarrollo, conflicto y paz en su conjunto, mirar las tendencias de violencia contra las mujeres, y las mujeres racializadas en específico, desde un marco crítico, global y decolonial, tanto como anti-racista y depatriarcal. En este artículo serán explorados movimientos étnico-territoriales en Colombia y Canadá, examinando aquellos que han avanzado hacia formulaciones ontológicas alternativas al desarrollo, representado en conceptos como el buen vivir, *ubuntu*, y *mino-bimaadiziwin*. En este escrito se examinarán de igual forma los esfuerzos de los pueblos indígenas y negros en Colombia en cuanto a la construcción de la paz, la defensa del territorio y su autonomía, y la inclusión del Capítulo Étnico en los Acuerdos de paz de la Habana.

1 Este artículo está basado en una ponencia principal de la conferencia “La Construcción Social del Territorio” que tomó lugar en el mes de septiembre de 2017, en la Facultad de Trabajo Social de la Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, Colombia.

* Sheila Gruner es profesora asociada en la Universidad de Algoma en Canadá, y profesora visitante en la Universidad Javeriana en Bogotá, Colombia. Académica-activista canadiense (de descendencia primariamente irlandesa, con algo de inglesa-francesa-escolesa). Ha acompañado mujeres, comunidades y procesos organizativos étnico-territoriales desde finales de los años 1990.

Palabras claves: Decolonial, buen vivir, *ubuntu*, *mino-bimaadiiziwin*, movimiento etno-territorial, territorio ancestral, Acuerdos de Habana, Capítulo Étnico.

Abstract

The autonomy of ethnoterritorial movements is oriented by conceptualizations of territory, political and territorial rights and the social relations of production that are produced and reproduced within this same territory. To understand what is at stake for indigenous and black people, as well as for society in general, issues of development, conflict, and peace must be addressed in relation to each other, examining tendencies of violence against women and racialized women in particular, from within a critical, global and decolonial framework, that is also anti-racist and depatriarchal. Ethno-territorial movements in Colombia and Canada will be explored, examining those that express ontologies alternative to that which underpins dominant development, represented in concepts such as good life, *ubuntu* and *mino-bimaadiiziwin*. Efforts of indigenous and afrocolombian communities will also be explored in relation to the construction of peace, the defense of territory, autonomy and will centre on the inclusion of the Ethnic Chapter in the Havana Peace Accords.

Keywords: Decolonial, good life, *ubuntu*, *mino-bimaadiiziwin*, ethnoterritorial movement, ancestral territory, Havana Accords, Ethnic Chapter.

Este trabajo es una contribución desde mi experiencia acompañando a comunidades indígenas y negras y sus organizaciones representativas en Canadá y Colombia. Considero los aportes de los movimientos étnico-territoriales, dentro de un marco histórico y cultural, como una apuesta prioritaria para lograr una paz real. En Colombia he acompañado a grupos de mujeres negras e indígenas, y varias de las organizaciones nacionales y regionales miembros de la Comisión para la paz y la defensa de los derechos territoriales, en los últimos años, en el contexto de las negociaciones de paz de la Habana y el “post acuerdo”. En Canadá he trabajado al nivel local y regional con comunidades indígenas y con mujeres racializadas en particular, con relación a violencia y territorialidad. Los conocimientos, las formas de organizarse, de ser y estar dentro de los territorios colectivos, y la misma forma de construir el territorio, de los pueblos negros e indígenas urge ser escuchados, apoyados y respetados. Introduzco los temas actuales de la experiencia vivida, dentro de un

marco crítico, global y decolonial, orientado por cuestiones históricas relacionadas con el colonialismo, tanto como con elementos político-económico-culturales-territoriales, y abordajes transversales anti-racistas, feministas y depatriarcales. No será un trabajo comprensivo sino resaltaré unos conceptos importantes para formular un marco borrador tanto como para mirar las implicaciones para la aplicación de estos conceptos.

Necesariamente estamos viviendo en un periodo donde la interdisciplinariedad y la interseccionalidad², tanto como la praxis, son elementos teóricos dentro de las ciencias sociales necesarios para abordar temas que son vitales para el trabajo social, el desarrollo comunitario y otros campos de trabajo con comunidades afectadas por el colonialismo y la violencia vinculado a ello. La “construcción del territorio” es un hilo que permea todo lo que tiene que ver con los conflictos y las proyecciones de “paz”, y quizás especialmente para mujeres y grupos excluidos, marginalizados, discriminados, afectadas por traumas y crisis de manera diferenciada. Importa que los que aspiran ser profesionales en estos campos tengan en cuenta que el tema de la “construcción social del territorio” es crítico para los grupos cuya experiencia tiene raíz en cuestiones estructurales e históricas de exclusión, marginalización y discriminación. También tienen una historia de resistencia, resiliencia y proyección de paz desde su “territorialidad”, desde su “ontología” o forma propia de ver y construir el mundo.

Este trabajo está organizado en cuatro partes, empezando con una mirada teórica sobre la importancia de la historia, el rol del colonialismo-decolonialismo y las relaciones sociales del capital con relación al territorio. La sección que sigue está relacionada con los pueblos y movimientos étnico-territoriales, mujeres racializadas y el modelo dominante del desarrollo. La tercera parte es un breve bosquejo de unos conceptos ontológicos, del “buen vivir”, el *Ubuntu* y *Mino-bimaadziwin*, que representan formas de concebir el mundo de los pueblos indígenas y negros, desde el norte hacia el sur de América, arraigados en formas propias de la territorialidad. Luego hago unas breves reflexiones sobre elementos importantes del territorio, conflicto y paz en Colombia. En particular La Comisión Étnica de Paz y Defensa de los Derechos Territoriales, el Capítulo Étnico, y la implementación de los Acuerdos de La Habana serán brevemente examinados en cuanto a la importancia del territorio

2 Interseccionalidad hace referencia a un abordaje crítico para entender la interrelación entre múltiples formas de discriminación y opresión que orientan identidades dentro de relaciones del poder dominante.

para los pueblos indígenas y negros. Termino con unas breves conclusiones, vinculando los conceptos principales de cada sección.

El territorio, la historia y el ser decolonial en medio de las relaciones sociales del capital

Estamos viviendo un momento en la historia muy particular, dentro del cual vemos una confluencia de fuerzas en tensión a través de las Américas (y más allá). Hay paralelos importantes desde el norte de Canadá hasta el sur de Argentina; los continentes están vinculados por una historia de colonialismo y de capitalismo, tanto como de las múltiples y diversas formas de resistencia y re-existencia de los pueblos que buscan un modo de vida libre de violencia, alegre y en relación cercana con la tierra. Los pueblos negros e indígenas, las mujeres y mujeres racializadas en particular, representan las luchas históricas de resistencia y reorientación de los modos de poder patriarcal y blanco. Todo, tanto las imposiciones por el colonialismo y el capitalismo, como las resistencias a las mismas, está orientado por cuestiones y concepciones del territorio.

Considerando el territorio y su “construcción”, la historia no es una cuestión menor, dado que las relaciones dominantes actuales de poder, de género, de clase y de etnicidad, están constituidas hoy sobre la base de las políticas y prácticas del colonialismo e imperialismo, de la llamada conquista de las Américas, cuando se justificó la desposesión de los pueblos originarios y las vidas de los pueblos negros traídos a la fuerza desde África, a través de las narrativas territoriales de conquista.

Esto incluye la política de *terra nullius*, que literalmente quiere decir “tierras vacías” o “tierras donde no habita nadie” (Borrows, 1991), que fue un concepto que se utilizó durante la época de la colonización para reclamar las tierras de las Américas como tierras no ocupadas y que, por tanto, el Estado *descubridor* o conquistador podía ocupar legalmente, de acuerdo con sus propias leyes. El concepto legal se utilizó para privar a los ocupantes indígenas de sus derechos de propiedad sobre la tierra, basado en la lógica que, si no creían en la propiedad privada, entonces las tierras donde vivían no les pertenecían y no tenían derecho a ellas. En gran parte, según argumenta Judith Whitehead (2010), esto “llevó a que los derechos de la conquista se vincularan a áreas y recursos que podía ser encerrados, privatizados y vendidos” (Whitehead, 2010: 21), un proceso que continua hoy siendo teorizado como la acumulación por despojo (Harvey, 2003).

La política de la “Doctrina del Descubrimiento” está relacionada con el concepto de *terra nullius*, también una doctrina de conquista que en el siglo XIX intentaba justificar, por vía legal, el despojo, la supresión, la exclusión y hasta la erradicación de los pueblos indígenas, por el hecho de que no eran cristianos, y porque no eran dueños de la propiedad privada, entonces sus tierras no tenían dueños y podrían ser “descubiertas”. De igual manera los afrodescendientes fueron secuestrados de sus tierras en África, bajo la premisa de que no eran personas y así se los podría comprar y vender como mercancía, dentro de la expansión territorial imperialista de los poderes europeos hacia las Américas.

Esta negación del ser negro, indígena/originario, de sus territorios propios y colectivos, del ser africano y los afrodescendientes que venían después, ha significado también una negación de las formas pre y no-coloniales de estar y organizarse en relación con la tierra y el territorio, una lógica, política y práctica de violenta imposición que sigue teniendo fuertes repercusiones y expresiones hoy. El colonialismo fue dirigido a la conquista de personas y territorios. También trae una lógica, ideología y modo productivo que es el capitalismo, el cual ha seguido expandiéndose a través del planeta y orienta a los procesos imperialistas.

Frente a las imposiciones de la historia del colonialismo en las Américas, y en particular las conceptualizaciones coloniales del territorio impuestas por múltiples formas de violencia, incluyendo la violencia patriarcal como fundamental al proyecto colonizador, hay una historia, a menudo invisibilizada, de resistencia y pervivencia de las mujeres, las comunidades rurales y de trabajadores, de los pueblos racializados, indígenas y negros. A raíz de esto, los pueblos indígenas y negros en Colombia, por ejemplo, han desarrollado posiciones políticas y públicas con relación al territorio, al derecho de ser diferente, el derecho a la participación, a la autonomía, y a la redefinición o rechazo del término “desarrollo” para expresarlo en una forma propia. Es importante lo que los pueblos étnicos dicen hoy sobre la historia del colonialismo... El Proceso de Comunidades Negras (PCN), por ejemplo, ha iniciado un proyecto educativo y legal en cuanto a las reparaciones históricas por los daños causados por la trata transatlántica de esclavizados y la esclavización de personas de África y sus descendientes. Los indígenas Nasa tomaron una posición pública frente el tema de la *Doctrina de Descubrimiento* antes y durante la visita del Papa Francisco en 2017, enfatizando que persisten afectaciones negativas por el legado de esta Doctrina a través de las Américas. Un

comunicado del Consejo Nacional Indígena del Cauca (CRIC) dice lo siguiente:

La Doctrina del Descubrimiento continúa marginando a los Pueblos Indígenas y normaliza violaciones criminales de nuestros derechos humanos, tales como las violaciones al derecho de Consentimiento Libre, Previo e Informado y el Derecho de Libre Determinación de los Pueblos Indígenas (CRIC, 2015: 1).

El Instituto de Derecho Indígena ha reconocido que “esta bula papal ha sido, y continúa siendo, devastadora de nuestras religiones, nuestras culturas, y la supervivencia de nuestros pueblos” (IDI, 2017)³.

Ideas coloniales y moderno/occidentales, incluyendo que la tierra es algo silvestre, salvaje, algo para conquistar y controlar, someter y volver mercancía, van en contradicción con la visión de la tierra como un *ser vivo, una madre*, y múltiples otras conceptualizaciones *decoloniales* de la tierra (Quijano, 2000). Como también han demostrado María Mies (1998) y Silvia Federici (2004), las lógicas de la explotación y la dominación de la naturaleza se han desarrollado en paralelo con la explotación de y el control sobre los pueblos originarios y de descendencia africana, y en particular de las mujeres que también son indígenas, negras y racializadas, definiendo el patriarcado dentro de las relaciones sociales de acumulación o las relaciones de acumulación dentro del patriarcado (Lozano, 2016). Las lógicas de conquista territorial y de acumulación (el desarrollo dominante) han tenido un efecto devastador sobre las vidas y las formas de ser de los pueblos indígenas y negros, entre otros, y sobre los territorios de los cuerpos de las mujeres en general.

Hoy vivimos en un período donde las relaciones dialécticas del capitalismo (el modo productivo que siempre ha orientado el colonialismo desde el establecimiento de los Estados naciones en las Américas) son fuertemente expresadas y han aumentado en su conflictividad a nivel mundial ya que se agudizan los conflictos por los proyectos extractivos, por los megaproyectos y por el control político y territorial. La producción de desplazados internos, de refugiados y de personas sin Estado está en su momento más alto a nivel mundial. Naciones Unidas estima que hay más que 65 millones de personas desplazadas internamente (Meneses, 2016). Esto, junto con la criminalización de migrantes y refugiados por el hecho

3 Ver <https://www.servindi.org/actualidad-noticias/03/09/2017/desmantelamiento-de-la-doctrina-del-descubrimiento> (consultado el 8 de agosto, 2018).

de no tener acceso a, o ser dueños de, su propio territorio habla del poder político del concepto de *territorio*.

Ya se ha vuelto una norma en Estados Unidos que muchos inmigrantes tienen o tendrán que salir del país por decreto. Estas relaciones complejas y conflictivas, y la resistencia a las mismas, están evidenciadas en la política y en expresiones políticas de todo tipo, en las calles, en la academia, en las áreas urbanas tanto como rurales, y con implicaciones profundas sobre la tierra y para los *territorios* como concebidos históricamente por parte de diversos grupos de personas, en particular los grupos fuertemente ligados a la tierra.

Empiezo con estas reflexiones históricas y las relaciones sociales de género, etnicidad y clase, hoy en constante tensión, para dar una base teórica, amplia y general pero importante, para poner en contexto el tema de la construcción social del territorio en relación con lo que, por falta de otro término más adecuado, los grupos “étnico-territoriales” han expresado al respecto.

Pueblos étnico-territoriales, mujeres racializadas y relaciones de desarrollo dominantes

En Colombia el término étnico incluye a pueblos indígenas, afrodescendientes y Rom⁴, y en Canadá con este término (*ethnic group*) se hace referencia a personas que no son de descendencia europea. Al mismo tiempo, está entendido que los pueblos originarios tienen una base territorial y política y por eso hay una tendencia de rechazo del término por parte de los pueblos indígenas en Canadá y otras regiones, y para diferenciarse de los otros múltiples grupos que llegaron de varias partes del mundo. Por razones de esta presentación, entonces, utilizo el término *étnico* o *racializado* para hacer referencia al conjunto de los grupos indígenas y afrodescendientes (porque no he encontrado aún otro término que indique la condición especial y específica para los dos grupos que han sido diferenciados por los procesos históricos tanto del racismo colonial y neocolonial, como de diferencia del descendiente europeo). Utilizo el término étnico-territorial para enfatizar una identidad también política-territorial, cultural y de alguna manera autonómica, grupos con derechos o vínculos estrechos a la tierra colectiva y ancestral.

4 El pueblo “Rom” en Colombia llegó a la región durante la época colonial. Conocido anteriormente como “gitanos” la gente Rom está considerada una etnia con derechos especiales, reconocidos en la Constitución de Colombia. Está ubicada a través del territorio nacional, aunque sin territorios establecidos de la misma manera que las comunidades negras e indígenas. Ver <https://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/etnias.pdf> (consultado el 8 de agosto de 2018).

Enfatizaré perspectivas, entonces, relacionadas con algunos movimientos indígenas y negros en Canadá y Colombia, así como de trabajos académicos escritos sobre estos mismos movimientos.

Todos y todas construimos territorio desde donde estemos, pero no todas y todos estamos conscientes de este hecho. Construimos el territorio dentro de las relaciones históricas y productivas que siempre orientan a nuestras consciencias y orientan las prácticas de la construcción de territorio. Más allá de esto, el territorio mismo forma nuestras identidades, tiene implicaciones para cada individuo y comunidad. Muchos pueblos originarios afirman que es la tierra la que enseña cómo ser y estar en el mundo, enseña idioma, enseña cómo manejar los recursos, cómo gobernar. Lo que hacemos con ella, cómo producimos, define en parte quiénes somos. Somos sujetos históricos, orientados por las relaciones productivas en que nacimos, vivimos y trabajamos, pero también con la capacidad de reorientar las relaciones problemáticas históricas de violencia, conflictividad, y de producción basada en la sobreexplotación de recursos y personas.

Entendidos estos conceptos, los mismos nos ayudan a pensar, a re-pensar y a sentipensar (Fals Borda, 1984; Galeano, 1997; Escobar, 2014), las relaciones territoriales desde una perspectiva de transformación profunda de las relaciones sociales que nos han llevado a las múltiples exclusiones y afectaciones de los pueblos, de las tierras, de los seres no humanos, de los ecosistemas. Nos da la oportunidad de percibir el mundo de manera relacional y no hegemónica, y de contemplar el hecho de que no existe un mundo, sino que existen diversos mundos y formas de ser, producir y de reproducir. Nos da la oportunidad y la posibilidad de estar preocupadas y consternados por el hecho de que algunos mundos, sus territorios vivos y decoloniales, viven bajo peligro de desaparición y que esto debe importar a todo el mundo porque importa la diversidad para la vida y nuestra propia existencia.

El momento histórico que hoy vivimos a través de las Américas, contiene fuertes tensiones y conflictos raciales e ideológicos que se han vuelto evidentes en Estados Unidos, que ha hecho más visibles a personas y grupos regresivos y racistas de la supremacía blanca que han sentido empoderados por la nueva política de la Casa Blanca. Pero también se ha puesto en evidencia la amplia resistencia a esta forma de ser y concebir el mundo, liderado por activistas de muchos sectores, líderes de las comunidades indígenas y negras, feministas, de movimientos cívicos que comparten la idea de que *las vidas negras sí importan*. Hablo también de la reciente

noticia horrorífica y absurda de que en Brasil un grupo de hombres interesados en los recursos mineros en la Amazonía cometieron una masacre contra un grupo no contactado de indígenas en su territorio ancestral, porque consideraban que eran un obstáculo a un proyecto de desarrollo que ahí tienen planeado. Son muchos los ejemplos de violencia orientada por cuestiones del racismo, del neocolonialismo y del patriarcado, que, inmersos en las relaciones del capital, se profundizan y corren el riesgo de normalizarse.

Esto por un lado, y por otro están los eventos que han tomado lugar por la misma necesidad, como el *Foro Internacional Sobre Femicidios y Grupos Étnicos-Racializados y la Acumulación Global* liderado por grupos de mujeres negras organizadas de Cali, Colombia⁵. A las mujeres negras les tocó organizar este evento en Buenaventura, en el mes de abril de 2016, como respuesta frente a los feminicidios de las mujeres negras e indígenas y para coordinar análisis y acciones frente a esta situación deplorable. Este foro evidenció los altos niveles de violencia contra las mujeres y contra las mujeres racializadas en particular, dentro de las relaciones globales capitalistas y patriarcales, y en particular en contra de la integridad de las mujeres vinculadas directamente con los territorios colectivos. Los pueblos étnicos y rurales, construidos dentro de las lógicas dominantes de la acumulación capitalista como una abstracción, son construidos como un obstáculo para el desarrollo económico, y así el cuerpo de la mujer, y la mujer negra en particular, se ha convertido en un campo de batalla donde se han infligido formas extremas de violencia de todo tipo. Autoras, activistas y académicas como Silvia Federici (2004/2010), Shahrzad Mojab (2015), Betty Ruth Lozano (2016), Rita Segato (2006, 2014), Aura Estela Cumes Simon (2006), entre muchas otras, han escrito sobre las diversas afectaciones contra mujeres racializadas dentro de las relaciones sociales del capital, tanto como las encrucijadas entre el feminismo blanco y las diversas otras formas de conocimiento y de resistencia contra el patriarcado y contra las relaciones sociales del capital.

Hablo también de la poco visible pero chocante realidad de que en Canadá las mujeres indígenas hayan sido desproporcionalmente afectadas por la violencia, el asesinato y la desaparición forzada, y los pueblos indígenas en general siguen siendo afectados por el legado –el lastre, como diría una colega negra de Cali– del colonialismo, lo que se podría resumir en términos del desplazamiento físico, cultural, económico y político continuo (con sus implicaciones

5 La fundamentación y la relatoría del evento se encuentran disponibles en forofemicidios2016.blogspot.ca/ (consultado el 8 de agosto de 2018).

sobre la salud mental y emocional de las comunidades originarias, negras y racializadas y por extensión, sobre la sociedad mestiza y las sociedades en general).

En Canadá, tantas han sido las afectaciones de ese legado y lastre histórico, que ha habido una *Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación*⁶, entre 2008 y 2015, que produjo 94 llamados a la Acción; tantas han sido las afectaciones, que ahora siguen una investigación pública nacional, desde 2016, con relación a las mujeres indígenas desaparecidas y asesinadas en Canadá. Mucho de lo que ha pasado con las comunidades originarias y las mujeres indígenas en Canadá también tiene que ver con el territorio, los conceptos del territorio y la relación con la tierra (Simpson, 2015). Mucho tiene que ver con el hecho de que las lógicas coloniales o neocoloniales siguen vivas, considerando que la tierra es para conquistar, comprar y vender, y los territorios colectivos, tanto como los pueblos que los habitan, tienen menos derecho o valor que la propiedad privada.

Pero también, y más importante aún, son las resistencias y reorientaciones de esta misma narrativa colonial. Son siglos de colonialismo y de los proyectos y políticas de acumulación, pero también son siglos del ser *no-colonial* y la construcción propia y *decolonial* del territorio mismo. Vemos nuevas acciones de defensa y liberación territorial como la “liberación de la madre tierra”⁷, las múltiples protestas como la de North Dakota-Standing Rock en Estados Unidos contra el oleoducto masivo que se proponía atravesar sus tierras sagradas (Ratner, 2016), o de los indígenas en Canadá frente a la propuesta similar del proyecto del oleoducto Kinder Morgan (Lovegreen, 2016), para atravesar los ecosistemas frágiles y los territorios ancestrales indígenas, desde la costa del Pacífico. Y esto ni siquiera está haciendo mención de los miles de protestas, movilizaciones permanentes y acciones legales en contra de la minería legal e ilegal.

En Colombia la *Movilización de Mujeres Negras por el Cuidado de la Vida y el Territorio Ancestral* del Norte del Cauca es un ejemplo emblemático de las luchas territoriales en contra de la minería ilegal e inconstitucional⁸. Esta movilización permanente está lide-

6 Para acceder a las 94 “Llamadas a la Acción” de esta Comisión ver: http://www.trc.ca/websites/trcinstitution/File/2015/Findings/Calls_to_Action_English2.pdf (consultado el 8 de agosto de 2018).

7 Varias acciones asociadas con este movimiento aparecen aquí: <https://liberaciondelamadretierra.org/>

8 Para más información sobre estos movimientos ver los sitios web siguientes: <http://>

rada por mujeres negras, en contra de un modelo de desarrollo que atenta contra la integralidad de las vidas y territorios. Esta movilización permanente ha tenido importantes logros en el propósito de eliminar la minería ilegal e inconstitucional, y para llamar la atención acerca de la necesidad de escuchar a los más directamente afectados por los procesos de acumulación extractivista, siendo las mujeres, madres y abuelas, sus familias, sus comunidades y sus tierras. Las tensiones y confrontaciones entre conceptos de territorio, entre las mujeres negras que representan comunidades de afrodescendientes viviendo en relación con sus tierras ancestrales durante más que 400 años, y los intereses de la minería ilegal y legal, son evidentes.

Estas fuerzas dialécticas del desarrollo dominante –el capitalismo– y sus resistencias, opuestos y en conflicto, pero dependientes dentro de las relaciones de acumulación, están expresadas hoy tanto en Canadá como en Colombia; en México como en Argentina; en Estados Unidos como en Brasil. Se trata de identificar los conceptos coloniales de “territorio” y sus expresiones materiales, tanto como las formas decoloniales de ser y estar en el tiempo y espacio, que permitan la pervivencia de los pueblos y de los seres no humanos. En el siguiente apartado se abordará el tema de la ontología y de las formas de concebir la vida con fuerte arraigo en la tierra, que son cuestiones de conciencia, de clase y de lo histórico-cultural.

Ontologías de la tierra y los movimientos étnico-territoriales: Buen Vivir, Ubuntu, Mino-Bimaadziwin

Una tarea principal se trata de identificar cómo se ha impuesto una forma de ser colonial junto con la prevención y casi prohibición de múltiples otras formas de ser, no coloniales o decoloniales. En esencia un problema político-ideológico-ontológico. Se trata de la posibilidad de criticar lo que Arturo Escobar (2015) llama “la visión dominante occidental de un mundo *único*”, un *One World World* o un mundo de un solo mundo; a favor del concepto del pluriverso, o el concepto zapatista que comparte Escobar de “un mundo donde quepan muchos mundos” (2016: 10). Se trata de entender lo que quiere decir Boaventura de Sousa Santos (2009) cuando habla de las *epistemologías del sur*; lo que las comunidades negras del Pacífico Colombiano quieren decir cuando hablan del concepto *Ubuntu* (Mina Rojas et al, 2015) y el derecho de ser,

www.afrocolombians.com/pdfs/comunicado%2010-Enero7-2015.pdf (consultado el 8 de agosto de 2018) y <https://afrodescendientes.com/blog/2016/02/18/movilizacion-de-mujeres-afrodescendientes-por-el-cuidado-de-la-vida-y-los-territorios-ancestrales-noviembre-yolombo-bogota/> (consultado el 8 de agosto de 2018).

el derecho a la diferencia y el derecho al territorio; o lo que los y las indígenas están expresando en Ecuador, Bolivia, Colombia y Canadá con las diversas expresiones en lenguas propias del *Buen Vivir*, el *Sumak Kawsay*, la *Suma Quamana*, o como dicen en lengua Anishnaabemowin –lengua indígena del Canadá– por el *Mino Bimaadiziwin* (Borrows, 2016; Debassige, 2010; Sinclair, 2013).

Los movimientos étnico-territoriales tienen muchas lecciones para la humanidad en este momento. Toda expresión del Buen Vivir –o de vivir bien en relación entre personas y otros seres no humanos, y la tierra– son expresiones ontológicas-territoriales. Hay paralelos desde Norteamérica hasta el sur, desde el norte de Canadá hasta el interior de Colombia entre pueblos originarios, movimientos afrodescendientes-territoriales y otros grupos que viven desde y con la tierra. Quisiera enfatizar el hecho de que son múltiples los mundos y formas de relacionarse que atraviesan las fronteras de los Estados naciones. Tienen en común la experiencia histórica de su discriminación, invisibilización y hasta criminalización. Es importante destacar el hecho de que las fronteras son también construcciones sociales del territorio, las cuales establecen que el poder dominante pueda decidir con varios grados de “derecho institucional” sobre las vidas y los territorios de estos pueblos. La subjetividad y reflexión propia son elementos fundamentales en la profesión de Desarrollo Comunitario o de Trabajo Social. Me ubico con las y los académicos quienes, de manera creciente, están comprometiéndose con la defensa de este *pluriverso*, de las luchas ontológicas-políticas, con el hecho de que vivimos siempre en relación con diversos mundos, mundos que nos enseñan cómo “sentipensar” la tierra y así percibir la construcción de territorios como algo más allá de lo abstracto y teórico o por los propósitos del control económico y político, sino lo sentido y vivido. O sea, no se trata solamente de *pensar* de manera académica los mundos diversos, sino de sentirlos, de dejar entrar a nuestras venas y corazones el hecho de que la humanidad está representada en estos mundos distintos a lo que el mundo occidental tiende a valorar. De manera similar a como se requiere de la diversidad ecológica para nuestra existencia como seres humanos, necesitamos esta diversidad de mundos humanos.

El libro de Arturo Escobar (2015), *Sentipensando con la tierra*, profundiza en los conceptos de *sentipensar* y *corazonar* “con los territorios, las culturas y los conocimientos de los pueblos –sus ontologías–, más que con los conocimientos des-contextualizados que subyacen a las nociones de ‘desarrollo’, ‘crecimiento’ y, hasta, ‘economía’” (Escobar, 2015: 2). Varios pensadores y autores han

contribuido a la teorización de estos conceptos, desde lo popular hasta lo literario y académico (Galeano, 1997; Guerrero Arias, 2010; Walsh, 2005 etc.).

El reto y la tarea son conocer y comprometerse con la “defensa de otros modelos de vida”. Escobar (2015) tanto como Boaventura de Sousa Santos (2016) enfatizan la activación política de la relacionalidad, en suma, con las “luchas ontológicas” de nuestros espacios-tiempos. Es un llamado a un cuestionamiento profundo del concepto, los discursos, las prácticas y las suposiciones del “desarrollo” dominante.

El Buen Vivir (*Sumak Kawsay*, *Ubuntu* y *Mino-bimaadiziwin*) como ontologías sentipensantes y con la tierra

Son muchos los trabajos académicos producidos en los últimos años que exploran el tema de “Buen Vivir”. Es en parte una respuesta a la dominación continua del occidente, una resistencia al desplazamiento físico y cultural de los pueblos y el interés y compromiso de varios académicos de profundizar en su visibilización. Esta sección no se trata de entrar en profundidad sobre el Buen Vivir, sino ofrecer un bosquejo de algunos conceptos que surgen desde los pueblos indígenas y negros, sus movimientos étnico-territoriales, enfatizando los paralelos desde el norte hacia el sur de América.

Buen Vivir, o *Sumak Kawsay* en la lengua Kichwa, emergió como un concepto político de los movimientos indígenas latinoamericanos durante los años 2000, pero sus principios están basados en conocimientos milenarios de estos pueblos. En 2008 y 2009 se incorporó Buen Vivir en las nuevas constituciones de Ecuador y Bolivia, en gran parte para contrarrestar el dogma prevalente en la política sobre el *progreso* y el *desarrollo* como forma de “vivir mejor” (que el otro) (Cuadillo Félix, 2016). La idea era vivir bien en relación con otros seres humanos, seres no-humanos y la naturaleza en general (Gudynas, 2011). Gudynas (2011) afirma que el concepto de Buen Vivir contesta el dualismo sociedad-naturaleza. La cosmología indígena sobre la cual está basado el Buen Vivir incluye un componente espiritual y considera la tierra y la naturaleza no como materia muerta sino como “madre” y sujeto de derechos (Fatheuer, 2011: 17; Acosta, 2009: 219). Buen Vivir no se trata de un proyecto político-territorial de fronteras, sino una forma de relacionarse con la tierra y entre seres vivos. Su propuesta se trata de relaciones.

En el mundo occidental, la idea de que la naturaleza tiene que ser conquistada –algo fundamental para la lógica del desarrollo dominante– va en contradicción con la premisa básica del Buen

Vivir, que también enfatiza la necesidad de descolonizar el conocimiento. El llamado es para legitimar diversas formas de conocimiento que históricamente han sido oprimidas (Gudynas, 2012: 25), o de visibilizar y poner en práctica lo que de Sousa Santos llama “las ecologías del saber”. Necesariamente confronta y refuta la premisa del desarrollo dominante. Gudynas considera el Buen Vivir como “una alternativa a la mera idea del desarrollo” (Gudynas 2011: 445) y Escobar expresa que el

Buen Vivir emergió de las luchas indígenas mientras articulaban con las agendas de cambio social de las luchas de los campesinos, afrodescendientes, ambientalistas, estudiantes, mujeres [...] implicando una filosofía distinta de la vida la cual permita la subordinación de las metas económicas a los criterios de la ecología, la dignidad humana y la justicia social (Escobar, 2015: 25-26).

Ubuntu – Comunidades Afrodescendientes: Yo soy porque tú eres

Ubuntu es una filosofía de base africana que las comunidades afrodescendientes de la costa de la región del Pacífico colombiano han incorporado y caminado. El concepto básico es que “una persona es persona a través de otras personas” y que las personas dependen unas de otras para la supervivencia, el apoyo mutuo y la felicidad. Académicos y activistas negros de Colombia han avanzado en importantes trabajos escritos relacionados con el concepto de *Ubuntu*, que también hablan mucho de la relevancia de su realidad territorial (Mina Rojas et al, 2015).

Escobar (2015) también ha explorado los vínculos entre Buen Vivir y *Ubuntu* y ha incorporado el concepto en varios trabajos relacionados con la idea de “sentí pensar la tierra”. Asimismo, en un capítulo sobre la construcción de paz desde los pueblos indígenas y negros, Diego Pérez escribe que,

el Ubuntu representa una visión del mundo y un modo de vida, recogidos de las formas tradicionales de vivir en África, que fue pacífica y armoniosa con los seres humanos, el medio ambiente comunal, los animales, la naturaleza y lo sobrenatural (Pérez, 2016: 55).

Charo Mina-Rojas, Marilyn Machado, Patricia Botero y Arturo Escobar han trabajado en grupo como autores-académicos y activistas que han escrito sobre *Ubuntu* paralelo al “Buen Vivir”, como concepto decolonial y en confrontación al patriarcado. El trabajo se basa en sus labores comunitarias y académicas, en la

experiencia vivida con las comunidades negras en Colombia, en el Pacífico colombiano y el Norte del Cauca. Más específicamente, su texto *Luchas del buen vivir por las mujeres negras del Alto Cauca* (2015) explica cómo

las resistencias de las comunidades negras y de las mujeres en el norte del Cauca denuncian las relaciones indisolubles del desarrollo: capitalismo, despojo, guerra y corrupción con inversión de capitales nacionales y foráneos globales que perpetúa prácticas de despojo y destierro propias del colonialismo y la colonialidad minera hoy como en el pasado (Mina Rojas et al, 2015: 171).

Como abordaje ontológico distinto a la lógica dominante del desarrollo, el término *Ubuntu* enfatiza que, como individuos, somos débiles, pero si permanecemos juntos y nos regocijamos en la convivencia colectiva, somos fuertes. Es importante reconocer que estos conceptos vienen de una historia de resistencia frente a un agresor colonialista, blanco y del patriarcado de hace varios siglos.

Mino-bimaadiziwin

Mino-bimaadiziwin es un concepto en lengua indígena Anishnabemowin, que quiere decir “buena vida” o “vivir bien” y también hace referencia al nacimiento y renacimiento continuo de la vida misma. Está relacionado con las ontologías de los pueblos originarios de varias regiones en Norteamérica, con variaciones en las formas de escribirlo o pronunciarlo.

De acuerdo a John Borrows (2016), es un concepto filosófico del pueblo Anishnaabe que hace referencia a la forma de vivir bien, y que ha sido y será fundamental para la gobernanza indígena. Borrows afirma que nunca es impositivo, sino que es alentador en su abordaje, una manifestación cultural de los Anishnaabe. De acuerdo a Simpson et al (2014), *mino-bimaadiziwin* se trata “del arte de vivir bien” y hace referencia también a la importancia de la comida propia y los sistemas ecológicos. Michael Hart (2002), un trabajador social indígena de Canadá, habla de *mino-bimaadiziwin* como un abordaje indígena de atención familiar y de la salud mental en comunidades indígenas.

Mino-bimaadiziwin representa una narrativa de vida que, de acuerdo con James Sinclair (2013),

nos enseñan y animan, y nos ayudan a mantener nuestra capacidad de conectar con las entidades de la Creación, en formas recíprocas y responsables. Nos guían en nuestras

interacciones, y nos ayudan en establecer nuevas relaciones con los seres que encontramos. Este camino nunca termina, es un proceso continuo y no un destino como tal (Sinclair, 2013: 70).

Sinclair hace una revisión de literatura y fuentes académicas indígenas que contemplan una definición de *mino-bimaadiziwin*, y entre las variaciones del concepto se encuentran definiciones como “la posibilidad de constituir, crear y participar con sentido en un universo diverso” (Sinclair, 2013), “el renacimiento continuo” (Laduke en Sinclair, 2013: 132) y que es un concepto fundamental para la identidad Anishnaabeg y la resistencia frente el colonialismo de Canadá (Lee, 2010). *Mino-bimaadiziwin* se trata de producir la vida, de vivir en una manera sostenible con el flujo de la naturaleza y nunca separada de ella.

Tanto Borrows (2016) como Sinclair (2013) afirman que *mino-bimaadiziwin* es el principio orientador de las leyes principales de vida, incluyendo las *Siete Enseñanzas del Abuelo* (*Seven Grandfather Teachings*) que sirven hoy como una herramienta pedagógica importante para las comunidades indígenas a través del continente. Borrows, un abogado indígena, ha hecho estudios extensivos (2013) sobre la gobernanza indígena, y muestra cómo el concepto de *mino-bimaadiziwin* sirve como principio para hacer revivir la ley anishnaabe. Sinclair afirma que “como las leyes de cualquier comunidad, estas son conceptos subjetivos, inmersas en la formación de relaciones específicas en un número infinito de situaciones” (2013: 71).

Estas formulaciones apuntan a que las ontologías indígenas y negras vinculadas con la tierra tienen en común unos principios que orientan relaciones sociales distintas a lo que es la lógica dominante colonial, imperialista y capitalista. Los movimientos étnico-territoriales están orientados política-económica-cultural y territorialmente por estas ontologías, y siguen organizándose para enfrentar las imposiciones neocoloniales y violentas que atentan contra su pervivencia.

Territorio, conflicto y paz: el Capítulo Étnico y la implementación de los Acuerdos de Paz en comunidades indígenas y afrodescendientes

En Colombia, los grupos étnicos-racializados incluyen pueblos indígenas, afrodescendientes y Rom. Los tres tienen derechos especiales establecidos en la Constitución de 1991 y han trabajado juntos en cuanto a la protección de los derechos étnicos y

comunitarios, así como en cuanto al conflicto y, ahora, la paz y el postconflicto/postacuerdo.

Los movimientos étnico-territoriales están conformados por comunidades y organizaciones indígenas y afrodescendientes con territorios colectivos titulados y ancestrales. Han trabajado conjuntamente, desde su concepto de territorialidad y autonomía, durante los últimos años de manera sistemática y organizada, para tener una voz propia en el proceso de paz de la Habana, entre el gobierno colombiano y las FARC-EP, específicamente con la meta de salvaguardar los derechos territoriales.

Se han ocupado de sus reivindicaciones de derechos humanos y político-territoriales, también con posiciones y perspectivas propias relacionadas a sus territorios, frente a las atrocidades de la guerra y la búsqueda de paz. Los pueblos indígenas y negros (tanto como los Rom y los campesinos, entre otros) han luchado durante muchos años para construir la paz en medio de una guerra que ha afectado a sus comunidades y territorios de manera profunda. Desde el comienzo del proceso de paz en la Habana, los grupos étnico-territoriales se organizaron para defender su autonomía, sus territorios y para salvaguardar y promover los derechos reconocidos en la Constitución de 1991.

Una contribución académica-activista sobre lo que han sido algunos de estos esfuerzos importantes de dichos grupos, está contenida en un libro cuyo título es *Des/DIBUJANDO EL PAIS/aje: aportes para la paz con los pueblos afrodescendientes e indígenas. Territorio, autonomía y buen vivir* (Gruner et al, 2016). Es

un pequeño testimonio del proyecto activista y étnico-territorial surgido de los movimientos indígenas y negros que luchan por su visibilidad en contextos precarios, y del trabajo académico que lo acompaña, que intenta contribuir al debate sobre lo que es la “paz” cuando contempla o no las reivindicaciones, perspectivas y conceptos culturales-territoriales de dichas comunidades (Gruner, 2016: 36).

Líderes y académicos negros y negros, e indígenas, han participado en todas las esferas de la construcción de paz, desde la movilización social y el territorio mismo, hasta la mesa de negociación entre las FARC-EP y el gobierno, las aulas de los colegios y las universidades, los medios sociales y formales, visibilizando las formas de ser propia de los pueblos con relación a sus territorios y derechos político-culturales y territoriales. La *Comisión Étnica para la Paz y la Defensa de los Derechos Territoriales* (conformada por el

Consejo Nacional de Paz Afrocolombiano y sus nueve organizaciones integrantes, la *Organización Nacional Indígena de Colombia-ONIC* y las *Autoridades Indígenas Tradicionales de Colombia – Gobierno Mayor*) fue lanzada el 8 de marzo de 2016 después de varios años de analizar, incidir, movilizar y exigir su autorepresentación y participación en los diálogos de La Habana⁹. Surgió como una instancia permanente de las comunidades indígenas y negras, para la construcción de paz a todos los niveles, como interlocutor con otras instancias gubernamentales y no-gubernamentales, por el hecho de que se trata de sus territorios y derechos étnicos, incluyendo el derecho a la autonomía y a la participación, establecidos en la Constitución de Colombia. Basado en un esfuerzo de cabildeo a nivel nacional e internacional, en la negociación con las partes de la mesa, y la movilización social en las calles del país, esta comisión logró la inclusión del Capítulo Étnico en los Acuerdos de Paz de la Habana, un capítulo histórico establecido para asegurar que los conceptos del buen vivir de las comunidades, los derechos étnico-territoriales, y la autonomía de los pueblos negros e indígenas, sean respetados¹⁰.

El Capítulo Étnico se comprometió con que se establecerá una *Instancia de Alto Nivel con Pueblos Étnicos* que trabajará con la Comisión de Seguimiento, Verificación e Implementación (CSIVI) durante la fase de implementación de los acuerdos para asegurar la sostenibilidad de la paz y la defensa de los derechos étnico-territoriales. Esto incluye la identificación de indicadores para pueblos étnicos durante la fase de implementación de los acuerdos, desarrollados por los mismos pueblos indígenas y negros¹¹. A pesar de mucho trabajo por parte de las organizaciones étnicas, negras e indígenas, y sus propuestas escritas y entregadas que tiene tanto un enfoque diferencial como de género, se demoró en concretarse por el lado institucional, más que un año después de la firma de los acuerdos.

La *Instancia de Alto Nivel con Pueblos Étnicos* se trata del proceso oficial donde se asegura la representación adecuada, acordada y consensuada de las organizaciones étnicas representativas, o sea ratificando la participación y la autonomía de los pueblos indígenas y negros en el proceso de implementación de los acuerdos. Esto, porque existen territorios y derechos políticos, negros e indígenas.

9 Ver <https://renacientes.net/blog/tag/comision-etnica-por-la-paz-y-los-derechos-territoriales/>

10 Ver <http://www.onic.org.co/comunicados-onic/1414-capitulo-etnico-incluido-en-el-acuerdo-final-de-paz-entre-el-gobierno-nacional-y-las-farc>

11 Ver https://www.humanas.org.co/alfa/dat_particular/ar/arc_61060_q_ONIC.pdf

Hacer funcionar este proceso representa un compromiso y un paso importante en la construcción real de paz en los territorios. Sin darle la atención y el reconocimiento que requiere la *Instancia de Alto Nivel* para su funcionamiento, se corre el riesgo de perder una posibilidad de cambiar unas relaciones no equitativas e inestables del gobierno con los pueblos indígenas y negros. Implicaría perder una oportunidad histórica para abordar las cuestiones determinantes (institucionales y no-institucionales) de la violencia en territorios étnicos, donde se sigue matando a líderes sociales, desplazando gente e imponiendo formas ajenas del desarrollo. Esto está ocurriendo con poca visibilidad o monitoreo nacional o internacional, en particular en zonas de territorio colectivo, negro e indígena, por ejemplo, en la zona de Tumaco en el sur del país, al norte del Cauca, entre otros. Se han publicado informes nacionales sobre los asesinatos de los y las líderes(as) y la violencia que sigue en el periodo del post-acuerdo (Indepaz, 2017).

A través del proceso de implementación de los Acuerdos de la Habana se logró establecer una Instancia de Alto Nivel de género de la CSIVI, para hacer seguimiento a las cuestiones de género elaboradas y avanzadas en los acuerdos. Se eligieron siete mujeres de varias regiones para participar en dicha instancia a través de un voto popular, pero faltaba incluir al comienzo a una mujer negra¹². Les tocó organizarse y pronunciarse a las organizaciones de mujeres negras y con apoyo de varias organizaciones del movimiento negro y de derechos humanos. Así, se publicó un pronunciamiento del que hicieron parte la Asociación de Concejos Comunitarios del Norte del Cauca (ACONC), la Conferencia Nacional de Organizaciones Afrocolombianas (CNOA), el Consejo Nacional de Paz Afrocolombiano (CONPA), el Colectivo La Comadre, la Asociación Nacional de Afrocolombianos Desplazados (AFRODES), el Proceso de Comunidades Negras (PCN), la Red Mariposas de Alas Nuevas, la Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas KAMBIRI, la Red Departamental de mujeres Chocoanas y la Red de Mujeres Afrocaribes REMA¹³. Después de peticionar y exigir a la instancia misma, una mujer negra fue incluida. Estos procesos para la participación inclusiva, tanto como un análisis estructural y geográfico de las condiciones de participación, son cruciales.

12 Ver <http://www.na-24.net/index.php/colombia/4950-colombia-mujeres-afro-se-sienten-excluidas-de-la-instancia-de-genero-de-la-csivi>

13 Ver <https://www.lespaciocolombia.com/index.php/editorial-el-espaciocolombia/editoriales-y-colaboradores/item/8805-mujeres-afros-de-colombia-denuncian-discriminacion-den-la-eleccion-de-las-mujeres-miembros-en-instancia-de-alto-nivel-de-genero-de-la-csiv>

Las tendencias y patrones de la guerra han afectado de manera desproporcionada y diferenciada a los pueblos indígenas y negros, y a las mujeres en particular. Pero más allá de esto, hay elementos relacionados con el proceso de paz mismo que subraya la importancia y peso del “territorio” como fundamental en cuanto a las tensiones y contradicciones que persisten con fuertes implicaciones para los pueblos étnicos: en las propuestas del fin del conflicto y las zonas de ubicación de las FARC-EP, con relación a las zonas de reserva campesina, con las propuestas sobre el problema de cultivos de uso ilícito; en cuanto a las nuevas leyes y reformas constitucionales *fast-track* que fueron impulsando en la Corte Constitucional; con relación a las perspectivas sobre el territorio como víctima, la experiencia de las mujeres racializadas con vínculos con el territorio colectivo se volvieron foco de violencia en la guerra y en la sociedad de manera diferenciada; el derecho a la consulta previa, libre e informada con relación a cuestiones políticas y de desarrollo vinculadas con el proceso de paz. Todos estos aspectos entre otros, tienen implicaciones para los territorios ancestrales y derechos de gente indígena y negra, y tendrán efectos particulares sobre los cuerpos y vidas de las mujeres y sus comunidades. “La historia de la victimización racial y de género se ha expresado desde la Colonia hasta hoy; y actualmente en las zonas geoestratégicas de la nación que coinciden con territorios étnicos” (Gruner, 2016: 32).

Resumen y conclusiones

Hemos cubierto bastante terreno teórico introductorio que nos permite abrir espacio para hablar de la construcción social del territorio desde y con lo étnico-territorial y las mujeres racializadas, vinculándonos desde una mirada decolonial, anti-racista, depatriarcal y crítica. Podemos destacar, por lo menos, seis aspectos:

1. Las relaciones sociales del capital y del colonialismo son históricas, dialécticas y materiales (expresadas en el mundo real, en la experiencia vivida) y orientan las cuestiones de etnicidad y género, e implícitamente las relaciones de clase, a través de las Américas, desde Canadá hasta Colombia y más allá.

2. Estas relaciones han pasado por varias etapas de acumulación desde la llamada Conquista que aún no han terminado, evidenciadas por la búsqueda continua de nuevos territorios y poblaciones para explotar. Harvey (2003) y otros hablan de la acumulación por desposesión.

3. Se trata tanto de una lucha ontológica como material en cuanto a la construcción del territorio desde la experiencia de los

movimientos étnico-territoriales. La lógica dominante occidental tiende a negar el *pluriverso*, o el hecho de que son múltiples los mundos que existen, en particular niega las ontologías inmersas en las relaciones colectivas y con la tierra, expresadas hoy en conceptos como el *Buen Vivir*, el *Ubuntu*, el *Sumak Kawsay*, la *Suma kamaña* y *Mino-Bimaadizimin*, para nombrar algunos.

4. Las mujeres, y las mujeres racializadas en particular, son particular y explícitamente afectadas en Canadá tanto como en Colombia (a través de las Américas y más allá), por la violencia de género vinculada a las lógicas de la acumulación, violencia y control territorial. Hay un vínculo entre la condición de ser mujer indígena o negra de un territorio colectivo y las expresiones de violencia de género perpetuadas contra ellas. Al mismo tiempo, las mujeres son protagonistas activas en la construcción de paz y de alternativas al desarrollo dominante, jugando un rol central, aunque a menudo sin el reconocimiento o las condiciones necesarias; en la organización social y territorial de sus comunidades; y en las instancias y procesos políticos regionales y nacionales, con capacidad también de movilizar a la comunidad internacional.

5. Los territorios de los pueblos negros e indígenas han jugado un papel importante durante el proceso de paz. Por su condición de territorialidad, había el peso político suficiente para poder participar como grupos étnico-territoriales en las negociaciones, después de formar la Comisión Étnica para la Paz y los Derechos Territoriales, y de asegurar la inclusión del Capítulo Étnico en los Acuerdos de La Habana. Aunque existen retos de exclusión y discriminación, y las violencias contra líderes sociales persisten, se logró la construcción de nuevos espacios de protección y progresividad de los derechos étnico-territoriales. Es una muestra de la importancia del “territorio” con relación a las relaciones del poder, pero solo tendrá sentido siempre y cuando haya transformación de las condiciones que llevan al conflicto.

6. Los territorios de las comunidades indígenas y afrodescendientes en Colombia como las comunidades indígenas en Canadá son afectados por el colonialismo y por los proyectos y políticas de desarrollo, pero tienen más largas experiencias de resistencia y milenarios conocimientos y experiencias propias de ser en territorio y vivir en relación fluida con la tierra, que sobreviven y superan las relaciones llamadas dominantes del desarrollo.

Bibliografía

Afro 2016 “Movilización de Mujeres Afrodescendientes por el Cuidado de la Vida y los Territorios Ancestrales Noviembre Yolombo – Bogotá” en *Diálogos en Diáspora* en <<https://afrodescendientes.com/blog/2016/02/18/movilizacion-de-mujeres-afrodescendientes-por-el-cuidado-de-la-vida-y-los-territorios-ancestrales-noviembre-yolombo-bogota/>>.

Borrows, John 2016 “Seven Gifts: Revitalizing Living Laws Through Indigenous Legal Practice” en *Lakehead Law Journal* Vol. 2, N° 1.

Bannerji, Himani y Shahrzad, Mojab y Whitehead, Judith (eds.) 2001 *Of Property and Propriety: The Role of Gender and Class in Imperialism and Nationalism* (Toronto: University of Toronto Press) Vol. 21.

Borrows, John 2016 “Seven Gifts: Revitalizing Living Laws Through Indigenous Legal Practice” en *Lakehead Law Journal* Vol. 2, N° 1.

Caudillo Felix, Gloria Alicia 2016 “Indigenous Women and Good Living” en *The International Journal for Global and Development Education Research* en <<http://educacionglobalresearch.net/wp-content/uploads/EGR10-04-Caudillo-English.pdf>>

Consejo Regional Indígena del Cauca 2017 “Piden al Papa Francisco renunciar a la Doctrina del Descubrimiento” en *Servindi* en <<https://www.servindi.org/actualidad-noticias/03/09/2017/desmantelamiento-de-la-doctrina-del-descubrimiento>>.

De Sousa Santos, Boaventura 2007 “Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges” en *Review* (Fernand Braudel Center) (New York: Research Foundation of State University of New York) Vol. 30, N° 1, en <<http://www.jstor.org/stable/40241677>>

De Sousa Santos, Boaventura 2009 *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social* (México: Siglo XXI, CLACSO)

Debassige, Brent 2010 “Re-conceptualizing Anishinaabe mino-bimaadiziwin (the good life) as research methodology: A spirit-centered way in Anishinaabe research” en *Canadian Journal of Native Education* (Edmonton) Vol. 33, N° 1, en <<http://libproxy.auc.ca/login?url=http://search.proquest.com/docview/864885139?accountid=6683>>

Entradas antiguas 2016 “Relatoría General Del Foro Internacional Sobre Femicidios en Grupos Étnicos Racializados: Asesinato De Mujeres y Acumulación Global” en *Foro Internacional sobre Femicidios en Grupos Etnicos-Racializados* (Buenaventura) <forofemicidios2016.blogspot.ca/>.

Escobar, Arturo 2014 *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia* (Medellín: Ediciones UNAULA).

Escobar, Arturo 2016 “Thinking-feeling with the Earth: Territorial Struggles and the Ontological Dimension of the Epistemologies of the South” en *Revista de Anthropologia Iberoamericana* (Madrid: AIBR) Vol. 11, N° 1, en <<http://www.aibr.org/antropologia/netesp/numeros/1101/110102e.pdf>>

Fals Borda, Orlando 1984 *Resistencia en el San Jorge* (Bogotá: Carlos Valencia Editores).

Federici, Silvia 2004/2010 *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation* (New York: Autonomedia).

Galeano, Eduardo 1997 “To be like them” en M. B. Rahnema *The Post-development Reader* (New York: Zed Books) pp. 214 – 223.

Gruner, Sheila, Blandon, Melquiceded y Mina-Rojas, Charo (eds.) 2016 *Des/DIBJANDO EL PAIS/aje: Aportes para la paz con pueblos afrodescendientes e indígenas. Territorio, autonomía y buen vivir* (Medellín: Poder Negro).

Gruner, Sheila 2017 “Territory, Autonomy, and the Good Life: Afro-Colombian and Indigenous Ethno-Territorial Movements in Colombia’s Peace Process” en *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* (American Anthropological Association) Vol. 22, N° 1 en <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/jlca.12269/full>

Hart, Michael 2002 *Seeking mino-pimatisiwin: An Aboriginal approach to helping* (Fernwood Books Limited) en <file:///F:/Sheila%20Docs/Michael%20Hart.pdf>

Harvey, David 2003 *The New Imperialism* (Oxford: Oxford University Press).

INDEPAZ et al 2017 *Panorama de violaciones al derecho a la vida, libertad e integridad de líderes sociales y defensores de derechos humanos en 2016 y primer semestre de 2017* (Bogotá: Impresol), en https://www.colectivodeabogados.org/IMG/pdf/panorama_de_violaciones_a_lideres_y_defensores_2016-2017.pdf

Ladner, Kiera y Trait, Myra 2017 *Surviving Canada: Indigenous People Celebrate 150 Years of Betrayal* (Winnipeg: ARP Books).

Lee, Damien 2010 “Echoes of Impermanence: Kahnehsatà:ke, Bimaadiziwin and the Idea of Canada” en Leanne Simpson and Kiera Ladner (eds.) *This is an Honour Song: Twenty Years since the Blockades* (Winnipeg: Arbiter Ring Press) pps. 235-244.

Lovgreen, Tina 2016 “Kinder Morgan protest draws huge crowd in Vancouver” en *CBC news* (British Colombia) <www.cbc.ca/news/canada/british-columbia/kinder-morgan-protests-1.3858817>.

Lozano, Betty Ruth 2016 “Asesinato de mujeres y acumulación global: el caso del bello Puerto del mar mi Buenaventura” en *Des/DIBJANDO EL PAIS/aje: Aportes para la paz con pueblos afrodescendientes e indígenas. territorio, autonomía y buen vivir* (Medellín: Poder Negro).

Machado, Marilyn; Matta, David; López y Campo, María Mercedes; Escobar, Arturo y Weitzner, Viviane 2017 “Weaving hope in ancestral black territories in Colombia: the reach and limitations of free, prior, and informed consultation and consent” en *Third World Quarterly* Vol. 38, N° 5, en <<http://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/01436597.2017.1278686?needAccess=true>>

Manuel, Arthur y Derrickson, Grand Chief Ronald 2015 *Unsettling Canada: A National Wake-up Call* (Toronto: Between the Lines).

Meneses, Rosa 2016 “Récord de desplazados: más de 65 millones de refugiados en el mundo” en *El País* en <<http://www.elmundo.es/internacional/2016/06/20/5767ace122601d000a8b460a.html>>

Mina Rojas, Charo; Mosquera, Marilyn; Machado y Botero, Patricia y Escobar, Arturo 2015 “Luchas del buen vivir por las mujeres negras del Alto Cauca” en *Universidad Central* (Colombia) en <<http://www.scielo.org.co/pdf/noma/n43/n43a11.pdf>>.

Mojab, Shahrzad 2015 “Gender and violence” en Ness, Immanuel y Maty Ba, Saer (eds.) *Encyclopedia of Imperialism and Anti-Imperialism* (New York: Palgrave)

ONIC 2016 “Capítulo Étnico incluido en el Acuerdo Final de Paz entre el Gobierno Nacional y las FARC” en <<http://www.onic.org.co/comunicados-onic/1414-capitulo-etnico-incluido-en-el-acuerdo-final-de-paz-entre-el-gobierno-nacional-y-las-farc>>

Palacios, E.M, M. Campo, M. L. Rivas, N. Ocoró y B. R. Lozano (eds.) 2018 Foro Internacional sobre Femicidios en grupos etnizados

y racializados. Asesinato de mujeres y acumulación global. (Cali: Otras Negras y Feministas) (en prensa).

Pérez, Diego 2016 “UBUNTU Y SUMAK KAWSAY. Paradigmas urgentes para una paz incluyente y sostenible en Colombia” en Gruner, Sheila, Blandon Melquiceded, Mina-Rojas, Charo (eds.) *Des/DIBJANDO EL PAIS/aje: Aportes para la paz con pueblos afrodescendientes e indígenas. territorio, autonomía y buen vivir* (Medellín: Poder Negro).

Proceso de Liberación de la Madre Tierra 2017 “Encuentro International de Liberadoras y Liberadores de la Madre Tierra” en www.liberaciondelamadretierra.org

Proceso de Comunidades Negras 2016 “Instalada Comisión para la paz y defensa de los derechos territoriales” en < <https://renacientes.net/blog/tag/comision-etnica-por-la-paz-y-los-derechos-territoriales/>>

Ratner, Jake 2016 “This Is What Life Inside the Standing Rock Camp Looks Like Right Now” en *The Nation* en < www.thenation.com/article/this-is-what-life-inside-the-standing-rock-camp-looks-like-right-now/>

Segato, Rita Laura 2006 *La Escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez: Territorio, Soberanía y Crímenes de Segundo Estado* (México, DF: Universidad del Claustro de Sor Juana).

Segato, Rita Laura 2014 “Las nuevas formas de la Guerra y el cuerpo de las mujeres” en *Sociedade e Estado* (México, DF: Pez en al Árbol) Vol. 29, N° 2.

Truth and Reconciliation Commission of Canada 2015 *Truth and Reconciliation Commission of Canada: Calls to Action* en <http://www.trc.ca/websites/trcinstitution/File/2015/Findings/Calls_to_Action_English2.pdf>

United Nations 2007 “United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples” en <https://www.nwac.ca/wp-content/uploads/2015/05/UNDRIP-Poster.pdf>>

UNHCR 2017 “UNHCR concern at increasing murders of local leaders in Colombia” en *The UN Refugee Agency*, en <<http://www.unhcr.org/news/briefing/2017/11/5a0eb9214/unhcr-concern-increasing-murders-local-leaders-colombia.html>>.

La escuelita zapatista y el contagio de la autonomía Aprender preguntando, de corazón a corazón

*Jérôme Baschet**

Resumen

Este texto combina testimonio y análisis sobre la “Escuelita zapatista”, organizada por el EZLN en los pueblos rebeldes de Chiapas en agosto de 2013. Se considera, en primer lugar, la invención de una forma singular de transmisión de la experiencia política popular, capaz de articular la dimensión reflexiva y analítica con la dimensión sensible e intersubjetiva del intercambio y la elaboración colectiva de saberes. En un segundo momento, se busca recoger las principales lecciones de la construcción de la autonomía, tal como los zapatistas la describen, con sus logros, sus límites y sus errores. De esta manera, emerge una política sin el Estado, como arte a la vez radical y humilde de auto-gobernarse y ejercer su libertad colectiva.

Palabras clave: zapatismo, autonomía.

Abstract

This paper associates personal testimony and analysis about the “Escuelita Zapatista”, organized by the EZLN in the rebel villages

* Jérôme Baschet es doctor en Historia, profesor de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París y en la Universidad Autónoma de Chiapas (San Cristóbal de Las Casas). Ha dedicado sus investigaciones a la historia de la Edad Media europea, en particular a las relaciones entre representaciones sociales e imágenes, a la lógica del sistema feudal y a la dinámica que lleva a la colonización de América. En varios estudios, trata de relacionar la reflexión historiográfica con los aportes del movimiento zapatista.

of Chiapas in august 2013. First, I consider the invention of a very specific form of transmission of a vernacular experience, unifying political analysis with the sensible and intersubjective dimensions of exchange and collective production of knowledge. Next, I consider the most important lessons of the construction of autonomy, as Zapatistas describe it, its successes and mistakes. In this way, the possibility of politics without the state appears as a radical and humble art of self-government and collective freedom.

Keywords: zapatismo, autonomy.

Introducción

La *Escuelita* zapatista ha permitido a más de 5.000 personas mirar, escuchar, tocar, gustar, oler, sentir y pensar¹ la práctica de la autonomía en los territorios rebeldes de Chiapas. La primera sesión tuvo lugar del 12 al 16 de agosto de 2013 y las dos siguientes durante las semanas anterior y posterior a la fecha del vigésimo aniversario del ¡Ya Basta! del 1 de enero de 1994. Lejos de cualquier concentración espectacular y sin grandes discursos de los subcomandantes, ¿podía imaginarse una mejor manera de celebrar el aniversario del levantamiento armado que con la realización de la *Escuelita*, en cuanto balance público y tangible de lo que la gesta de hace veinte años permitió abrir y construir?

Al asumir el enorme esfuerzo organizativo que implica la *Escuelita*, los zapatistas han manifestado su deseo de compartir lo aprendido en el proceso de construcción de la autonomía, desde la declaración de los municipios autónomos en diciembre de 1994 y, más específicamente, durante los diez años de existencia de las *Juntas de buen gobierno*. Si bien algunos malentendidos surgieron por la referencia a la idea de escuela –analogía en realidad doblemente subversiva, como veremos–, nunca pretendieron petrificar esta experiencia viva ni convertirla en un modelo. Al contrario, la presentaron como algo muy singular y no reproducible. Simplemente, consideraron pertinente ofrecerla en “compartición”², por si acaso algo pudiera resultar útil para otros.

La *Escuelita* nos invita a mirar a la autonomía con más profundidad y a reflexionar acerca de sus alcances. Al mismo tiempo, si bien la *Escuelita* es una puerta abierta hacia la autonomía en los territorios zapatistas, también constituye, en sí misma, una experiencia. Gracias a su forma propia, inventiva y concreta, los zapatistas

1 Son estos los siete sentidos según los zapatistas (Subcomandante Marcos, 2007).

2 Se menciona esta palabra en el comunicado *Ellos y nosotros VII* (EZLN, 2013a: 131).

lograron tocar el corazón de miles de personas y empujaron a buena parte de quienes fuimos alumnos hacia profundas transformaciones personales. La articulación entre aprendizaje político, por un lado, dimensión humana y emocional de la experiencia, por el otro, fue crucial para dar fuerza y singularidad a la *Escuelita*. Por eso, son las dos dimensiones que se tratarán de entrelazar en la presente contribución.

La *Escuelita* asumió formas eminentemente diversas, de tal modo que no puedo hablar sino a partir de mi propia experiencia y mi comprensión personal de esta iniciativa. Al haber participado en la primera sesión de la *Escuelita*, en el CIDECI-Universidad de la Tierra, al pie de los cerros que rodean San Cristóbal de Las Casas, no pretendo abarcar las experiencias que se vivieron en geografías distintas (las comunidades de las cinco zonas zapatistas) y en otros calendarios (las siguientes sesiones, con características ligeramente distintas). Si bien los numerosos relatos que he podido leer y sobre todo escuchar de amigos y compañeros han influido fuertemente en mi percepción de la *Escuelita*, me baso aquí, en lo esencial, en lo que me ha tocado vivir y aprender con *l@s maestr@s* presentes en agosto de 2013 en el CIDECI-Unitierra y con mi *Votán*, Maximiliano.

¿Una escuela o todo lo contrario?

El nombre mismo de la *Escuelita* y la insistente metáfora escolar en los comunicados emitidos antes de la sesión de agosto han provocado algunas dudas y reticencias (entre quienes, quizás, temían una mera reproducción de la formalidad jerárquica del modelo escolar clásico). Sin embargo, de entrada era perceptible la ironía con la cual se nombraba y se presentaba la *Escuelita* cuyo diminutivo bastaba para indicar que de todo se trataba menos de una escuela en el sentido acostumbrado de la palabra. Finalmente, llegó el comunicado *Votán II* para aclarar que la *Escuelita* nada tenía que ver con salones de clases y pizarrones, sino que se identificaba con las comunidades mismas:

El lugar de enseñanza-aprendizaje, la escuela pues, es el colectivo. Es decir la comunidad. Y los maestros y alumnos son quienes forman el colectivo. Todas y todos. Así que no hay un maestro o una maestra, sino que hay un colectivo que enseña, que muestra, que forma, y en él y con él la persona aprende y, a su vez, enseña [...] En lo que hemos preparado para usted, el “aula” o el “salón de clases” no es un espacio cerrado, con un pizarrón y un profesor o una profesora al

frente, impartiendo el saber a los alumnos, que los evalúa y los sanciona (es decir, los clasifica: buenos y malos alumnos), sino el espacio abierto de una comunidad (EZLN, 2013b: s/p).

Así que la referencia al mundo escolar sólo fue convocada para dinamitar la imagen de un lugar cerrado, centrado en la relación unilateral entre maestro y alumnos, y dar paso a una propuesta de aprendizaje abierto, ampliado al espacio de la comunidad, colectivo y multidireccional.

Como bien lo expresó Raúl Zibechi (2013), “no se trata de la transmisión discursiva y racional de un saber codificado” sino de “vivenciar una realidad a la que sólo se puede acceder a través de un ritual de compromiso, o sea estando y compartiendo”. En este sentido, el proceso de “aprendizaje-compartición” de la *Escuelita* resulta profundamente ajeno a la lógica de abstracción que esteriliza tan tristemente el modelo escolar dominante. Hasta la concepción misma de los cuatro “cuadernos de texto” (EZLN, 2013: s/p), que fueron una de las ventanas hacia la autonomía zapatista, puede verse como una inversión de lo que acostumbran ser los manuales escolares³. En otras geografías y calendarios, un balance de esta magnitud hubiera sido pretexto para la redacción de un perfecto tratado teórico sobre la autonomía (en general). Aquí, lo que se propone es todo lo contrario: una exposición específica (“según *l@s zapatistas*”, precisa el título del curso), a través de la voz colectiva pero siempre singular de sus actores mismos, de la práctica de la autonomía y de su construcción concreta.

No obstante, algunos rasgos que remiten al modelo escolar, en su sentido habitual, se hicieron presentes durante la *Escuelita*. Fue el caso, en especial, en el CIDECI en donde no era posible compartir las tareas y actividades cotidianas de una familia zapatista, tal como lo hicieron quienes fueron recibidos en un *Caracol* y luego en una comunidad. En el CIDECI, el programa de cada día incluía tres horas de “cursos”, que podríamos caracterizar como magistrales –en los dos sentidos de la palabra– y que impartían seis *maestr@s* zapatistas (tres mujeres y tres hombres). Luego, durante tres horas, se abría un espacio de intercambio entre cada alumno y su *Votán*, y, en la tarde, una nueva plenaria con *l@s maestr@s* permitía intercambiar preguntas y respuestas sobre los temas analizados durante la mañana anterior. La primera parte del día consistía en-

3 Sólo por el gusto de seguir con el registro irónico de la *Escuelita*, utilizaré aquí la palabra “manuales”. Pero está claro que la *Escuelita* no plantea “un nuevo evangelio o una moda apta para exportación. Tampoco es un ‘manual de construcción de la libertad’” (EZLN, 2013b: s/p).

tonces en sesiones en las cuales algunos hablaban desde la tribuna, mientras los demás escuchaban y tomaban apuntes. Hasta mi *Votán* no dudaba en interrumpir, no sin algo de picardía en los ojos, el descanso de cada mañana recordando nuestro deber compartido: “¡hay que estudiar!”.

Aquí, puede advertirse un doble movimiento de subversión. En primer lugar, bajo la forma de una *inversión de roles*. Había de percibir la fuerza de estos momentos en los cuales, desde la tribuna del amplio auditorio del CIDECI, se expresaban no los comandantes zapatistas ni los intelectuales que ocupaban el mismo lugar en eventos anteriores, sino bases de apoyo del EZLN, artesanos “ordinarios” de la construcción de la autonomía, ahora transmutados en *maestr@s*. Había de gozar con qué presencia corporal, con qué claridad y qué inteligencia colectivamente desplegada se dirigían a un nutrido público de alumnos, entre los cuales se encontraban figuras más acostumbradas a hablar desde la tribuna, como Pablo González Casanova, Gustavo Esteva, Adolfo Gilly, Silvia Marcos o Jean Robert, para no mencionar a los comandantes, que también escuchaban las pláticas de *l@s maestr@s*. Una de las razones para referirse al modelo escolar tiene que ubicarse en el gesto de “voltear la tortilla”, según la expresión que tanto le gustaba a Andrés Aubry⁴. Expresa la necesidad de dejar de ver a los pueblos indígenas como los eternos alumnos, a los que se pretende evangelizar, alfabetizar, modernizar, educar políticamente o hasta formar con las mejores intenciones del mundo, en una lógica que el Subcomandante Marcos (2009a) denunció como el “síndrome del evangelizador”. Era hora –y es lo que la *Escuelita* hizo más visible que antes– de invertir los roles, de escuchar a quienes, durante siglos, no han tenido voz, de abrirse más a lo que los pueblos indígenas, y en especial *l@s rebeldes zapatistas*, pueden transmitirnos. Aceptar la postura de alumno de la *Escuelita* significa, en primer lugar, sin subordinación alguna, ponerse en posición de escuchar, de mirar. En una palabra, de aprender de la experiencia zapatista.

4 “Entonces, revolcamos la tortilla antropológica. Nos hicimos estudiantes, que no estudiosos, del indígena, sus alumnos pues” (Aubry, 2001: s/p). Es esta actitud y esta mirada que subraya el Subcomandante Marcos (2007b: s/p) en su retrato de Don Andrés: “Andrés Aubry no nos miraba como si lo hacen otras personas que trabajan en comunidades o con indígenas, es decir, como los perpetuos evangelizados, los eternos niños y niñas [...] Aubry nos miraba como si los pueblos indios fueran un severo maestro o tutor. Como si fuera consciente de que la historia pudiera voltearse de cabeza en cualquier momento, o como si en las comunidades zapatistas ya hubiera ocurrido esto, y fueran los indígenas los evangelizadores, los *maestros*, y frente a ellos no valieran los doctorados en el extranjero, el alto de la pila de libros escritos”. Al leer estas líneas, parece que es precisamente esta mirada, esta relación con las comunidades indígenas la que pretende impulsar la *Escuelita*.

Hay también un segundo momento de subversión (ya que una simple inversión puede terminar por no ser más que el espejo de lo que rechaza); se dio al pasar de la sesión plenaria al encuentro, frente a frente, de cada alumno con su *Votán*. Con esto, se aleja el modelo del curso formal, aunque se mantenga una cierta asimetría, pues el *Votán* es quien guía la lectura de los manuales y puede contestar las preguntas de su alumno. Pero lo más importante es que se haya podido crear una relación directa, interpersonal, entre cada alumno y su *Votán* –una relación físicamente materializada por nuestras posturas, frente el uno al otro, o sentados al lado, en un pequeño muro o en el suelo, bajo los grandes árboles que rodean el auditorio del CIDECI-. En estos momentos, se pudo instaurar un diálogo en el cual la reflexión sobre la autonomía se entrelazaba con una interacción personal, cuidada pero calurosa. Así que, después de una saludable inversión, el formalismo vertical de la relación entre maestro y alumnos se desvaneció para dejar paso a la horizontalidad de un verdadero diálogo.

A final de cuentas, la forma misma de la *Escuelita* permitió vincular estrechamente dos dimensiones: por un lado, un proceso de transmisión de la experiencia de la autonomía; por el otro, una lógica que privilegia el compartir, el sentipensar juntos. Queda claro que la *Escuelita* no fue concebida como un momento de intercambio de experiencias, en el cual los alumnos hubieran sido invitados a exponer algo de sus propias luchas, sino que implicó una orientación privilegiada en la relación entre *maestr@s* y *Votán*, por un lado, y alumnos, por el otro: los primeros son los artesanos de la autonomía rebelde, mientras los segundos llegan con el deseo de comprender esta experiencia y de recibir de ellos diversas enseñanzas. Al mismo tiempo, esta relación se combina con un intercambio interpersonal más simétrico y, sobre todo, viene envuelta en un proceso más amplio que compromete a todos. Tal como lo subraya el comunicado ya citado, la *Escuelita* puede verse como un gran colectivo que incluye *maestros* y alumnos, en el cual todos aprenden y reciben.

Podemos intuir que si el EZLN eligió pensar como *Escuelita* la iniciativa con la cual inició la nueva etapa de su lucha, es para manifestar su deseo de transmitir una experiencia de más de una década y de lograr un proceso de aprendizaje compartido. Si la metáfora escolar ha sido utilizada con tanta profusión, es probablemente para dar todo el peso posible al llamado a que crezcan nuestras capacidades para escuchar y para mirar (al contrario de las tendencias, todavía bastante arraigadas, a relacionarse con las

comunidades indígenas pensando antes que nada en enseñarles algo, en explicarles algo, en darles algo). Sin embargo, el imaginario escolar fue a la vez insistentemente convocado y profundamente subvertido. Lejos de pretender imponer saberes instituidos y fijos, la *Escuelita* buscó inventar formas originales de “transmisión-compartición”, susceptibles de favorecer un contagio de corazón a corazón, a partir de la experiencia concreta: contagio de la energía que nace de la percepción directa de lo que crece en tierras zapatistas, contagio del espíritu de la autonomía y del deseo de empezar a construir, en todas partes, otra realidad colectiva posible, necesaria y urgente.

Entrelazando lo individual y lo colectivo

El EZLN decidió dar a conocer una realidad colectiva, la de la autonomía, a través de una forma que deja a las singularidades individuales un espacio muy notable. Durante la *Escuelita* de agosto 2013, hubo casi 1.300 alumnos, casi 1.300 familias, casi 1.300 *Votán*. Es decir, casi 1,300 historias diferentes, por la diversidad de las situaciones locales, de las formas organizativas asumidas en cada *Caracol* y en sus distintas comunidades, pero también por las particularidades de las personalidades y las interacciones entre cada alumno o alumna, su familia y su *Votán*. El papel de este último resulta particularmente determinante, tal como lo indican los comunicados dedicados a esta figura:

El *Votán* es, como quien dice, la columna vertebral de la escolita. Es el método, el plan de estudios, la maestra-maestro, la escuela, el aula, el pizarrón, el cuaderno, el lapicero, el escritorio con la manzana, el recreo, el examen, la graduación, la toga y el birrete (EZLN, 2013b: s/p).

Además de su función de maestro particular, tiene el encargo (expresado en su nombre, que, en lengua maya, significa “guardián y corazón del pueblo” o “del mundo”) de cuidar a su alumno, de asegurarse que no le falte nada y se encuentre bien en todos los aspectos. Dicha combinación se aleja de lo que sería una función específica de docente, que separaría el ámbito del saber de las dimensiones concretas de la vida. Al contrario, se trató de establecer una verdadera relación interpersonal que implicaba una atención integral al alumno. Mi experiencia ha sido la de una relación fuerte, con una persona entusiasta, increíblemente comprometida con su encargo (y, de manera más general, con la lucha zapatista), que se había formado con responsabilidad y conciencia para profundizar

su conocimiento de la autonomía y estar en condición de responder de manera precisa a las preguntas relativas a ésta, pero también respetuosamente atenta a que todo salga bien para “su” alumno, sin desatender detalles concretos como el hecho de verificar que estaba bien instalado, sin demasiado sol o sin demasiado sombra (pero también atento a que aprenda bien y aproveche lo más posible las sesiones de trabajo, con un estricto respeto de los horarios, ¡incluso cuando el hambre empezaba a hacerse sentir y a disminuir la capacidad de concentración!).

Estas sesiones de tres horas se dedicaban –era la regla del juego– a la lectura comentada de los manuales. A mis abundantes preguntas, mi *Votán* siempre aportaba respuestas amplias y detalladas. Su capacidad de análisis y reflexión se transmitía con sensibilidad y generosidad, mientras sus ojos brillaban de una energía que parecía inagotable. En varias ocasiones, el marco preestablecido de las preguntas y las respuestas se esfumaba para dar paso a un diálogo más libre y a reflexiones compartidas, por ejemplo, sobre algunos aspectos de la autonomía, sobre los problemas de la organización en contexto urbano o sobre nuestro sueño común de un mundo liberado de la tiranía capitalista... Tuve la sensación de gozar de un privilegio extraordinario al poder aprovechar esta plena y entera disponibilidad para contestar, durante tantas horas, todas las preguntas que podía plantearme sobre los avances y las dificultades de la autonomía. Este diálogo, en el cual se mezclaban cierta prudencia con el deseo de implicarnos lo más profundamente posible, llegó, en algunos momentos, a ser conmovedor, cuando tocábamos el núcleo de nuestra común aversión por la opresión actual y de lo que motiva la lucha por otro mundo mejor.

Sin embargo, a pesar de instaurar una relación interpersonal con su alumno, el *Votán* no puede verse como un “individuo” en el sentido moderno-occidental de la palabra:

Su *Votán* es un gran colectivo concentrado en una persona. Él o Ella no habla ni escucha como persona individual. Cada *Votán* somos todas y todos los zapatistas. Hace unas semanas, los Subcomandantes Moisés y Marcos entregamos el cargo de vocer@s del EZLN a miles de hombres y mujeres indígenas zapatistas para los días de la escolita. Durante esos días de agosto (y después en diciembre y enero próximos), por su voz hablará todo el EZLN, con su oído escuchará, y en su corazón palpitemos el gran nosotr@s que somos (EZLN, 2013b: s/p).

Durante la *Escuelita*, el EZLN contaba con cientos o miles de voceros y voceras (y no dos, como ocurre habitualmente). Seguramente, esto implicó para quienes asumieron ese cargo una responsabilidad considerable y un peso no fácil de manejar. Sobre todo, el párrafo citado permite entender mejor la figura tan peculiar del *Votán*: por un lado, su papel lo lleva a crear una relación interpersonal, sensible y cercana; por el otro, tiene el deber de no ser solamente él mismo, sino el portavoz y la presencia encarnada de una fuerza colectiva. “Él somos”, dice el mismo comunicado.

Sin duda se ubica ahí una de las claves de la singularidad casi paradójica de la *Escuelita*: tanto espacio concedido a las singularidades, para transmitir una experiencia fundamentalmente colectiva. Es por eso que el *Votán* es a la vez una persona singular y la encarnación del nosotros zapatista. De esta manera, se hace evidente que lo colectivo, tal como se concibe en la experiencia rebelde, de ninguna manera es la negación de las singularidades personales (siempre y cuando éstas no pretendan desconocer u olvidar el colectivo en el que se sostienen y al que deben buena parte de su fuerza). Esto es exactamente lo que mi *Votán* me explicó con una impresionante capacidad para superar a la vez el individualismo de la modernidad occidental y la falaz hipótesis de un colectivismo homogeneizante. Según su comentario, no tenemos por qué pretender ser todos idénticos y, al contrario, deben de respetarse las particularidades, los modos y las ideas propias de cada uno y cada una de nosotr@s. Lo que se tiene que rechazar, de manera más específica, es el individualismo, el egoísmo que busca todo para sí mismo, el egocentrismo que no ve ninguna verdad más que en sus propias ideas, la competencia que impide cooperar con los demás. En pocas palabras, es preciso abandonar el individualismo que pretende basar la libertad en el olvido y la negación de lo colectivo, para poder reivindicar la afirmación de singularidades creativas, *adentro* del colectivo, y capaces de cuidarlo⁵.

5 Conversación del viernes 16 de agosto en la mañana. Las palabras de Maximiliano, tales como alcancé a transcribirlas son las siguientes: “Si, por supuesto, hay que respetar el modo de ser de cada individuo. Con eso de no ser individualista, no nos referimos a que tenemos que ser todos iguales. Todos somos diferentes, tenemos nuestras particularidades. No tenemos por qué ser del mismo modo. Pero nos referimos a que no lo quiero todo para mí, a que no todo sea del interés propio. No hay que ver sólo el yo sino darse cuenta de cómo está todo a mi alrededor. No está mal que yo tenga algo propio, o que tenga ideas propias. Lo que no es bueno es si yo pienso que sólo mis ideas valen o si lo quiero todo para mí sólo”. Asumo la responsabilidad de eventuales errores en esta transcripción, así como en las otras citas, tanto de mi *Votán* como de l@s maestr@s.

Tocar el corazón

En casi todos los testimonios de la *Escuelita* aflora una muy impactante dimensión emocional, en especial en las relaciones con las familias y con los *Votán*. Viví, como muchos otros, la emoción del momento en que se tuvo que dar por terminado un vínculo a la vez tan privilegiado y tan delimitado en el tiempo. Indudablemente, la forma que asumió la *Escuelita* permitió *tocar el corazón* de la mayor parte de los alumnos. Acogidos con alegre simplicidad e impresionados por todo lo que iban descubriendo, muchos tuvieron la sensación de recibir más de lo que se habían podido imaginar. Jean Robert ha hablado de un “don para el cual no hay contra-don posible” y sugirió que aceptar esta situación era una lección de humildad⁶. Sin embargo, es de tomar en cuenta que *l@s maestr@s* esperaban y esperan mucho de los alumnos que somos. Nos invitaron de manera reiterada a organizarnos y a compartir con otros lo que habíamos aprendido, así que es tarea pendiente, entre muchas otras, difundir la experiencia de la *Escuelita* y atraer hacia ella más personas. Por otra parte, tal como me lo explicó Maximiliano, si los alumnos aprenden de la experiencia zapatista, su presencia es también un apoyo para el EZLN; además, poder transmitir fuerza y esperanza a los demás es, a su vez, fuente de fuerza y esperanza para los mismos zapatistas.

Sin embargo, es de reconocer que ser alumno implica, en primer lugar, recibir algo –por cierto, no como una línea a seguir o una norma para aplicarse, sino más bien como un extraordinario regalo–. También he sentido que recibía tanto que, en más de una ocasión, me tocó preguntarme cómo era posible agradecer, con o sin palabras, a la altura de lo que se me daba. Más allá del hecho de haberme esforzado, como muchos otros, en hacer bien mis “tareas” (jentre las cuales se encuentra el presente texto!), terminé pensando que sencillamente había que aceptar el regalo (un regalo que compromete) y entregarse a la magia del arte de dar sin calcular y de recibir sin contabilizar tampoco, magia gracias a la cual las energías de todos se multiplican.

Estas impresiones tan fuertes que vivimos como alumnos tocan algo más profundo que la sola intensidad de la relación con nuestro *Votán*, por importante que ésta haya podido ser. Me parece que, en su fondo, se encuentra la fuerza misma del EZLN, la fuerza de una lucha de varias décadas, la fuerza de la edificación palpable de un mundo diferente y mejor. Una fuerza que se manifiesta en cada uno

⁶ Robert, inédito.

y cada una de sus miembros, y de manera muy especial en sus voceros temporales que son los *Votán*. Esta fuerza es la del colectivo, de la organización que sostuvo con paciencia y determinación los esfuerzos necesarios para crear las condiciones del proceso de la autonomía; pero, a la vez, se encarna en todos sus miembros. Se manifiesta en ellos y ellas a través de tantas actitudes corporales, de tantos gestos, maneras de caminar, de hablar, de mirar, de ser y de actuar. Serena resistencia, alegre convicción, digna sencillez, chispas de humor. Cuando los seres humanos empiezan a deshacerse de la resignación y la pasividad, sin hablar de la sumisión y la humillación, cuando comienzan a saborear el gusto de la libertad, cuando recuperan el ejercicio de esta facultad y vuelven a gobernarse por sí mismos, se produce en ellos algo como una transmutación. Entonces, lo que emana de ellos es la energía de la libertad, la irradiación de la dignidad.

La fuerza de la *Escuelita* procede de la singular calidad de humanidad de hombres y mujeres que ejercen verdaderamente su libertad. Pero no proviene solamente de ellos mismos como individuos, así como lo pretende engañosamente el mito de la modernidad. Lo que se siente a su lado es un contacto privilegiado con el *conjunto del proceso colectivo* de construcción de la autonomía. No fue la primera vez que experimentaba esto en tierras zapatistas; pero no por eso sentí con menos intensidad, durante la *Escuelita*, el hecho de estar conectado con esa manera de ser tan peculiar e impactante de los y las zapatistas y, a través de ella, con el audaz proyecto colectivo que es su suelo firme y su fuente viva.

“Hay momentos en que el pueblo manda, hay momentos en que el gobierno manda”

Es momento de pasar a reflexionar los aprendizajes de la *Escuelita* relativos a la organización de la autonomía. Tanto los cuadernos de texto como las explicaciones de *l@s maestr@s* y de mi *Votán* permiten adentrarse en la complejidad del funcionamiento del gobierno autónomo y llevan a tomar distancia de ciertas interpretaciones demasiado idealizadas del *mandar obedeciendo*⁷. Nunca antes se habían dado a conocer los mecanismos de toma de decisiones en la autonomía zapatista con tanta precisión. Esta (relativa) complejidad es importante en la medida en que contribuye a la distribución/dispersión de las capacidades a participar en el autogobierno colectivo, así como a la articulación entre las diferentes escalas de la autonomía. En cada uno de sus tres niveles, encontramos a la

7 Una discusión más completa al respecto en Baschet (2015).

vez una asamblea (de la comunidad, del municipio, de la zona) y autoridades elegidas (agente comunitario, Consejo municipal, *Junta de buen gobierno*) (EZLN, 2013c: 15)⁸. La relación entre asamblea y autoridades es diferente en cada nivel. Sólo mencionaré aquí lo que se refiere a la *Junta de buen gobierno*. Además de tratar los asuntos de justicia⁹, puede tomar ciertas decisiones puntuales o cuando se presentan situaciones de emergencia; sin embargo, para las cuestiones más importantes, y en especial para los proyectos de trabajo en las distintas áreas (salud, educación, agro-ecología, etc.), tiene que consultar la Asamblea general de zona. Considerada como la máxima autoridad en cada zona, se reúne durante varios días cada dos o tres meses, sin excluir asambleas extraordinarias, en caso de ser necesario. La integran todas las autoridades municipales de la zona, representantes de las comunidades y responsables de las distintas áreas de trabajo. A veces, la Asamblea puede indicar a la *Junta* cuál decisión asumir; pero, si se trata de proyectos importantes o bien si no se logra un acuerdo claro, el tema tiene que llevarse a consulta en todas las comunidades (EZLN, 2013c: 15 y 52). Es entonces tarea de los representantes de cada comunidad recoger el parecer de sus respectivos pueblos para hacer valer, en la siguiente asamblea, su acuerdo, su rechazo o bien propuestas de modificaciones. En su caso, éstas se discuten y la Asamblea elabora una nueva propuesta, que se manda nuevamente a consulta en las comunidades. Varias idas y vueltas pueden ser necesarias para que un proyecto, un reglamento o un plan de trabajo se considere como aprobado¹⁰. Los manuales reconocen que este procedimiento no siempre ha sido respetado y, a veces, las *Juntas de buen gobierno* pudieron haber tomado decisiones importantes sin las debidas consultas. Ahora bien, “un plan no analizado y discutido por los

8 Indicaciones de l@s maestr@s y de Maximiliano, quien califica a la Asamblea general de zona como la “máxima autoridad”.

9 Sobre justicia, ver el caso “ejemplar” narrado en EZLN (2013d: 6-7).

10 Ahí, al igual que en los demás niveles, se busca el consenso más amplio posible; pero, si es necesario, se recurre al voto mayoritario. En este caso, lo importante es que el proyecto haya sido ampliamente debatido antes de la votación, para que la minoría no tenga el sentimiento de una “derrota” o de una cierta “exclusión”; además, la decisión que se asume se ve como provisional, de tal suerte que las otras opciones no están del todo descartadas y pueden resultar muy útiles si la práctica demuestra que la decisión mayoritaria tiene que rectificarse; en fin, incluso después de la votación, si algunos grupos o comunidades exponen de manera convincente los motivos por los cuales la decisión mayoritaria les afecta, es posible que se llegue a una nueva modificación o adaptación de la misma (explicaciones de Maximiliano). Es muy importante subrayar que la importancia del proceso de discusión colectiva de los proyectos (favorecida por la práctica tradicional de las asambleas comunitarias) reduce notablemente los efectos polarizantes del voto mayoritario (sin que se pueda afirmar que desaparezcan del todo).

pueblos, fracasa. Nos ha pasado”, admite el *maestro* Fidel; por eso, “ahora, todos los proyectos se discuten”.

Los mecanismos de toma de decisiones y el gobierno basado en el principio del “mandar obedeciendo” suponen múltiples interacciones, que involucran otras instancias más. Existen varias comisiones, entre las cuales la “comisión de vigilancia”, principalmente encargada de verificar las cuentas que la *Junta* elabora cada mes y, a manera de recapitulación, cada año o cada semestre; por otro lado, de ninguna manera se busca ocultar el papel del Comité Clandestino Revolucionario Indígena, al lado de las *Juntas* (EZLN, 2013c: 20 y 39)¹¹. Si bien durante sus primeros años se podía percibir (desde afuera) a la *Junta de buen gobierno* como la instancia casi única del gobierno autónomo en cada zona, ahora se puede entender que es parte de un complejo entramado de interacciones múltiples. Como lo explica la *maestra* Marisol, “confiamos en la *Junta*, pero se necesita vigilarla para estar seguro”. Esto expresa una clara conciencia de los riesgos de separación (y, posiblemente, de sustitución) inherentes a toda delegación de la capacidad colectiva de decidir, incluso cuando se trata de un gobierno del pueblo, que emana de él y ejerce cargos no remunerados, revocables y concebidos como servicios a la colectividad. Cualquier instancia que concentra un cierto poder de tomar decisiones, así sea de manera parcial, controlada y temporal, puede tener la tentación de hacerlo sin llevar a cabo en todo momento las debidas consultas, aunque únicamente fuera porque esto requiere más tiempo y esfuerzos suplementarios: “hay cosas que se hicieron con análisis del pueblo y ahora se pueden hacer sin consultar al pueblo [...] Si no se consulta con el pueblo, ahí nacen las inconformidades y entonces el pueblo anda desmoralizado” (EZLN, 2013c: 51, e indicaciones de Maximiliano). Por eso, la multiplicación de instancias que interactúan y se complementan mutuamente constituye una herramienta importante para luchar en contra de las derivas siempre posibles en el ejercicio del autogobierno.

Las explicaciones dadas durante la *Escuelita* parecen invalidar una lectura puramente “horizontal” del *mandar obedeciendo* como expresión del predominio absoluto de las asambleas y de un poder de decisión igualmente asumido por todos. El *maestro* Fidel invita a una lectura más compleja: “hay momento en que el pueblo manda y el gobierno obedece; hay momento en que el pueblo obedece y el gobierno manda”. Es evidente que el *mandar obedeciendo* se aleja radicalmente de la relación de poder-sobre propia de la lógica del

11 Indicaciones de los *maestros* y de Maximiliano.

Estado que constituye, incluso cuando las elecciones se llevan a cabo sin fraude, un poderoso mecanismo de despojo de la capacidad colectiva de decisión y de concentración de la misma por parte de los supuestos “expertos” de la clase política y del aparato burocrático. La paradójica conjunción de las dos relaciones inversas de mando/obediencia subvierte su significado: el gobierno sólo puede mandar en la medida en que obedece a la voluntad expresada por las comunidades (a través de consultas frecuentes). Sin embargo, el *mandar obedeciendo* no puede entenderse como pura horizontalidad. Los *maestros* subrayan una distinción entre unos momentos en los cuales la relación funciona más en una dirección y otros en los que prevalece la relación inversa. Las dos relaciones inversas no se disocian del todo; pero se les concede cierta autonomía. Sobre todo, el *maestro* Fidel descarta una lectura unilateral del *mandar obedeciendo*, quizás favorecida, entre otras cosas, por los letrados que a menudo se observan al entrar en los territorios zapatistas: “aquí el pueblo manda y el gobierno obedece”. En estas “fronteras” entre un universo político y otro, dicha formulación permite marcar, con todo el vigor deseable, el contraste entre la autonomía y el sistema constitucional mexicano en el cual, con toda evidencia, el gobierno manda sin más y el pueblo se limita en sufrir las decisiones tomadas por otros. Pero quizás necesite de una aclaración que es precisamente la que el *maestro* Fidel parece empeñado en hacer: el pueblo manda, pero el gobierno también tiene que gobernar y mandar... La repartición entre las dos *posiciones* de la relación de mando/obediencia se indica con claridad: el gobierno obedece en la medida en que debe de consultar y hacer lo que el pueblo expresa en los procesos de consulta; el gobierno manda en la medida en que debe de aplicar y hacer cumplir lo que se decidió al término de la deliberación colectiva, pero también cuando una emergencia lo obliga a tomar medidas sin poder consultar.

Con eso, se reconoce una función muy importante a las autoridades. Tienen un *deber* –es la palabra que mencionan los cuadernos de texto– de iniciativa y de impulso. Les corresponde asumir un papel especial en el proceso de toma de decisiones. Es la razón por la cual podría resultar inadecuado entender el *mandar obedeciendo* en términos estrictamente horizontales, como si todo fuera fruto de las iniciativas y decisiones de las comunidades, siendo el pueblo en sí mismo y sin ninguna mediación el único y permanente poseedor de la potencia de gobernarse. De hecho, las observaciones de los *maestros* se alejan de cualquier idealización del pueblo: “a veces, el

pueblo está durmiendo”, “a veces se equivoca”¹². Las explicaciones de mi *Votán* (quizás en parte dependientes de la formulación de mis preguntas) son explícitas: “No es siempre todo horizontal. No todo nace del pueblo. Hay una parte vertical, que viene de la autoridad, pero como representante. Alguien tiene que dar las iniciativas. Pero la decisión, sí, es del pueblo”. Y para el *maestro* Jacobo, “la autoridad va adelante, orienta, impulsa, pero no decide, ni impone; el pueblo la conduce”. Así se explica sabiamente el entrelazamiento de las dos dimensiones: la *Junta de buen gobierno* sólo puede poner en práctica lo que ha sido discutido y aprobado por las asambleas y las comunidades; pero tampoco se puede subestimar el papel especial de las autoridades en el proceso de toma de decisiones. Es probable que esta asimetría no se manifieste únicamente en el momento inicial, cuando se propone una iniciativa, sino que se vaya manteniendo de cierta manera a lo largo de todo el proceso (ya que son diferentes las posturas de quienes buscan impulsar un proyecto y las de quienes, si bien tienen la facultad de discutirlo y hasta de rechazarlo, no tienen quizás el mismo dominio sobre el conjunto de implicaciones de dicho proyecto). Finalmente, mi *Votán* sugiere una manera de concebir el papel específico de las autoridades que no implique mandar o imponer sino *impulsar*. ¿Con qué figura representar este papel tan importante? Podría ser un eje vertical que sirva de pivote para fortalecer las dinámicas horizontales o bien el centro de una esfera sin arriba ni abajo, o algo más, todavía por pensarse. En todo caso, el *mandar obedeciendo* podría entenderse como la articulación de dos principios: por un lado, la potencia de decidir reside, en lo esencial, no en los gobiernos sino en las asambleas (en sus distintos niveles); por el otro, se les reconoce a quienes asumen cargos como autoridades (de manera rotativa y revocable) una función especial de iniciativa y de impulso (mediación entre el colectivo y su capacidad de autogobernarse), lo que no deja de abrir el riesgo de una deficiencia o de un exceso en el ejercicio de este papel.

Dificultades del mandar obedeciendo

Los manuales descartan cualquier postura de auto-satisfacción y dejan un espacio considerable a las dificultades, los errores y los límites en las realizaciones de la autonomía (por ejemplo, y de manera muy especial, en lo que se refiere a la participación de las

12 Es indispensable resaltar el “a veces”, sin el cual se llegaría a desestimar la capacidad de autogobierno de los pueblos y se abriría nuevamente la puerta a la forma-Estado (sobre esto, véase más adelante). Aquí, se descarta tanto el desprecio como la idealización.

mujeres en los cargos de gobierno¹³). Esto hace su grandeza y puede verse como una demostración de fuerza por parte del zapatismo.

Entre los errores mencionados, uno de los más graves se dio en el municipio autónomo de San Andrés Sak'amch'en de los Pobres (uno de los primeros en constituirse, en 1995). Caso único, el Consejo autónomo pudo recuperar y defender, a pesar de los intentos de desalojo, el edificio ubicado en el centro de la cabecera que, antes, era la sede de la presidencia municipal oficial. En este contexto bastante particular, el Consejo autónomo aceptó colaborar con la autoridad oficial en la remodelación del zócalo de la cabecera. El costo resultó enorme y particularmente chocante en la medida en que repite las prácticas de tantos municipios del país en donde se hacen gastos suntuarios desvinculados de las necesidades reales de la población¹⁴. El error fue denunciado, los responsables sancionados y, cuatro años después, el Consejo de San Andrés sigue sometido a un severo castigo, al no poder recibir apoyo solidario para el municipio. Si bien se trata de un caso excepcional, no deja de invitar a reflexionar lo grave que pueden ser los errores cometidos en la autonomía. Contra ellos, no existen garantías absolutas. No lo son ni la concepción de los cargos como servicio a la colectividad, ni la existencia de mecanismos de consulta de las comunidades, ni la colegialidad de los Consejos y las *Juntas*, ni las interacciones entre las diversas instancias autónomas, ni las comisiones de vigilancia. La concentración de la capacidad de impulsar y de proponer entre las manos de quienes reciben cargos temporales y revocables, incluso en donde impera normalmente el *mandar obedeciendo*, siempre implica el riesgo de que quienes asumen estos cargos se alejen de las aspiraciones reales de los pueblos. Ningún sistema de (auto) gobierno puede considerarse ajeno a este potencial peligro. Por eso, resulta sabio identificarlo para poder elaborar mecanismos que permitan luchar en contra de dicho riesgo¹⁵.

Otro punto, jamás ocultado y, sí, reconocido con toda transparencia en los cuadernos de texto, es el papel del Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI). En 2003, cuando se crearon las *Juntas de buen gobierno*, se explicó que eran autoridades civiles, independientes de la estructura político-militar del EZLN, de tal

13 Se dedica un cuaderno entero a esta cuestión (EZLN, 2013e), en el cual se pone en evidencia tanto el amplio camino recorrido como todo lo que hace falta.

14 "Gastaron millones de pesos ahí" (EZLN, 2013c: 30-32).

15 "Siempre con el pueblo hay que estar pegaditos", afirma un ex integrante de una *Junta de buen gobierno* (EZLN, 2013c: 51). Enfatizar este compromiso implica la consciencia de que la situación inversa es posible: en lugar de estar "pegados", gobierno y pueblos pueden llegar a *separarse*...

suerte que quienes ejercían responsabilidades en ésta no podían asumir cargos en los gobiernos autónomos¹⁶. Si bien esto se ha cumplido, tanto los manuales como l@s maestr@s mencionan su presencia activa *al lado* de las *Juntas*: “son los que nos orientan. No quiere decir que mandan. Nada más nos apoyan” (Marisol; también EZLN, 2013c: 15). Esto no significa una subordinación de las *Juntas de buen gobierno* a la dirección política del EZLN, pero tampoco permite minimizar el papel de los comandantes. No resulta demasiado difícil imaginar la importancia de este papel de consejo y orientación, sobre todo si se toma en cuenta la autoridad moral de los miembros del CCRI, así como su experiencia y el seguimiento que han podido dar, a lo largo de los años, a muchas situaciones. Gustavo Esteva celebró el proceso mediante el cual la dirección político-militar del EZLN restituyó a las “bases de apoyo” zapatistas el poder que éstas le habían entregado¹⁷. Este proceso está en curso y no ha terminado.

Otra de las dificultades mencionadas en los manuales también merece algunas observaciones. Es recurrente el reconocimiento de su falta de experiencia por parte de quienes asumen cargos en un municipio o una *Junta de buen gobierno* (por ejemplo, EZLN: 2013a, 44 y 58). Aquí, dos principios entran en tensión. Por un lado, el rechazo de una concepción de la política como actividad especializada lleva a repartir los cargos tan ampliamente como sea posible, incluso hacia quienes carecen de experiencia en este tipo de responsabilidad¹⁸. El principio según el cual “todos tenemos que pasar como gobierno” (*maestro* Jacobo) constituye una poderosa arma en contra de la especialización en materia política. Lleva a

16 EZLN, 2003. Un año más tarde, el Subcomandante Marcos (2004) criticó el papel del CCRI y señaló intervenciones abusivas; “el acompañamiento se convierte a veces en dirección, el consejo en orden... y el apoyo en estorbo [...]. El hecho de que el EZLN sea una organización política-militar y clandestina contamina todavía procesos que deben y tienen que ser democráticos. En algunas *Juntas* y caracoles se ha presentado el fenómeno de que comandantes del CCRI toman decisiones que no les competen y meten en problemas a la *Junta*. El *mandar obedeciendo* es una tendencia que continúa topando con las paredes que nosotros mismos levantamos”. Posteriormente, la *Sexta Declaración de la Selva Lacandona* reconoce que “la parte político-militar del EZLN no es democrática, porque es un ejército” (EZLN, 2005).

17 “Creo que no tiene precedente histórico, por ejemplo, el proceso de transferencia ordenada y coherente de poder de los mandos político-militares. El que acumularon cuando las bases de apoyo se lo dieron para organizar el levantamiento les ha sido paulatinamente devuelto, a medida que la gente, el pueblo, asume plenamente el régimen de decisiones en todos los niveles de autonomía y gobierno” (Esteva, 2013).

18 Al mismo tiempo, es importante considerar que los “bases de apoyo” tienen, todos y todas, una importante experiencia cotidiana de lo que es vivir en la autonomía, y ésta es en buena medida la base de la experiencia que pueden ir adquiriendo en los cargos de gobierno.

confiar responsabilidad a quienes no ostentan mucha experiencia previa, ni tampoco más capacidad que otros u otras para ejercerlas¹⁹. Esto implica que las autoridades tengan la humildad de aceptar que no necesariamente saben (“nadie es experto en la política, sino que todos lo vamos aprendiendo”, complementa Jacobo) y hace aún más necesario que sepan escuchar y consultar. Que los gobernantes no tengan más capacidad que otros para gobernar favorece el ejercicio del *mandar obedeciendo* y constituye una de las defensas más sólidas en contra del riesgo de separación entre gobernantes y gobernados.

Sin embargo, tampoco es de ocultar las dificultades que esta opción implica para el ejercicio concreto del autogobierno. De hecho, también existe una tendencia a atribuir los cargos más importantes (por ejemplo, en cada Consejo municipal) a quienes ya han demostrado su honorabilidad y compromiso. En lugar de pretender de manera un tanto abstracta que todos y todas son igualmente capaces y preparados, podría ser pertinente, tal como lo hacen los testimonios recogidos en los manuales, reconocer que existen diferencias de experiencia –y eso no para consolidarlas y ampliarlas, sino para buscar concretamente cómo se pueden reducir o eliminar–. Además de que la experiencia se va adquiriendo y difundiendo en el mismo proceso de participación en las instancias de la autonomía, una manera simple para superar las dificultades señaladas consiste en asociar, en el seno de las instancias colegiadas, personas más experimentadas y otras menos. Pero esto no es suficiente y, en distintas ocasiones, se modificó la organización de los gobiernos autónomos precisamente para favorecer la transmisión de la experiencia. Por ejemplo, en la *Junta de buen gobierno* de Oventik, se decidió que los municipios iban a elegir sus representantes en años diferentes, para evitar que cambie al mismo tiempo la totalidad de la *Junta* y que sus nuevos integrantes se encuentren sin conocimiento de las situaciones previas (ELZN, 2013c: 25)²⁰. También se buscaron mecanismos concretos para revertir el sentimiento de muchas mujeres que manifiestan el “miedo” que les impide asumir un cargo (enfatanizan muy a menudo sus dificultades para expresarse en público o para manejar la “castilla”). Uno de ellos consiste en elegir a dos mujeres para un mismo cargo con el fin de

19 Jacques Rancière (2006) define precisamente la democracia como “el poder propio de quienes no tienen más títulos para gobernar que para para ser gobernados”.

20 La *Junta* de La Realidad adoptó otra solución: todos sus miembros cambian al mismo tiempo, pero se elige la nueva *Junta* un año antes de terminar el mandato de la anterior, para poder participar en sus actividades y, así, beneficiarse de la transmisión de su experiencia (EZLN, 2013c: 12).

que les resulte menos pesado y que puedan apoyarse o turnarse (EZLN: 2013c, 10-12 y 55). Adaptaciones inventivas como éstas son las que permiten pasar de las buenas intenciones a la realización *efectiva* del principio según el cual todos y todas tienen que pasar a ser gobierno. Sería difícil conseguirlo ocultando las diferencias de experiencia y formación; al contrario, el reconocerlas es lo que permite luchar en contra de estas asimetrías y sus efectos negativos para el buen ejercicio de la autonomía.

“Buscar el modo”

No existe (ni existirá) una forma única y definitiva del gobierno autónomo (y menos de la manera de vivir en la autonomía). No solamente porque sus modalidades difieren de un *Caracol* a otro sino también porque, en cada lugar, no dejan de modificarse²¹. La construcción de la autonomía no consiste en aplicar recetas preestablecidas y *l@s maestr@s* enfatizaron que nunca los zapatistas han tenido algo parecido a un manual para indicarles qué tenían que hacer²². La experiencia del autogobierno es un proceso constante de ensayo/rectificación que busca encontrar, en la práctica misma, las soluciones específicas y concretas a los problemas encontrados. En lugar de pretender tener una resolución general y abstracta de las cuestiones relativas a la autonomía, más vale dar un paso pequeño y luego corregir lo que se hizo, para encontrar así el camino: “todo lo que hacemos es un paso, hay que ver si funciona y si no hay que cambiarlo” (EZLN, 2013c: 54).

Es lo que llaman “*buscar el modo*”²³. Muchos comunicados zapatistas han insistido en esta noción, que a menudo se refiere a la necesidad de respetar las distintas maneras de ser o de actuar de los demás, incluso cuando nos parecen lo más desconcertantes o incómodas (“*cada quien su modo*”); también puede indicar que el modo de hacer es tan importante como el objetivo que motiva la acción (Subcomandante Marcos, 2009b). Aquí, esta expresión manifiesta una manera de avanzar, paso por paso, buscando

21 Véanse los ejemplos indicados en el párrafo anterior. También, la organización en cada *Junta* difiere en varios puntos (y se modifica de distintas maneras). Por ejemplo, en La Realidad, los representantes de cada municipio se organizan en dos “turnos” de 15 días cada uno, mientras en Oventik se mencionan tres “turnos” de una semana (EZLN, 2013c). En La Realidad, la primera *Junta* tenía 8 miembros, la segunda 12 y ahora son 24 (EZLN, 2013c: 11). En una primera fase, los miembros de las *Juntas* también eran miembros del Consejo de su municipio; luego, se consideró demasiado pesado asumir los dos cargos a la vez y se disociaron (EZLN, 2013c: 49).

22 También EZLN, 2013c: 44: “No tenemos guía, no sabemos cómo hacer la autonomía... No tenemos un libro donde ver, donde seguir”.

23 Neil Harvey (2013) ha subrayado la importancia de esta noción.

soluciones particulares a la medida de los problemas que vienen presentándose, sin poder aplicar principios predefinidos.

En este sentido, “*buscar el modo*” expresa la lógica según la cual “*caminamos preguntando*”. El camino no está trazado, se hace al andar (EZLN: 2010, 303-304). Avanzamos sin certeza y sin conocer de antemano las respuestas a las dificultades que se van encontrando. A cada paso, surgen nuevas dudas y preguntas; asumirlas como tales es lo que permite descubrir cómo hacer el camino y avanzar. Por cierto, no se trata de reinventar el mundo a cada paso: quienes avanzan van cargando principios éticos y experiencias acumuladas que permiten crecer en el arte de convertir las preguntas en caminos; y también están movidos por el deseo de descubrir y construir lo que todavía no es. Pero “*caminar preguntando*” y “*buscar el modo*” sugieren una relación entre práctica y teoría en la cual la primera no puede subordinarse a la segunda. Marcan la primacía de la procesualidad sobre las verdades supuestamente definitivas.

Se trata de descartar la preeminencia de cualquier teoría preestablecida y fija para privilegiar una manera de resolver las dificultades que busca su camino en la actividad del hacer, de manera creativa y adaptada a la particularidad de las situaciones²⁴. De hecho, a través de la increíble diversidad de las experiencias vividas por los alumnos, la *Escuelita* misma ha permitido entender hasta qué grado la autonomía hace prevalecer una lógica de la pluralidad, la singularidad y lo concreto, oponiéndose a cualquier planteamiento teórico basado en la generalización y la abstracción. Es esencial, para la construcción de los otros mundos que anhelamos, entender que nunca existirá UNA solución única a un problema general, sino más bien una multiplicidad de opciones provisionales y en devenir, arraigadas en la diversidad de las situaciones concretas.

“La autonomía no tiene fin”

Según la expresión de uno de l@s maestr@s de la *Escuelita*, la construcción de la autonomía “no tiene fin”. Es una manera de insistir en la incompletud del proceso en curso: a pesar de todos los avances logrados en diez años de experiencia de las *Juntas de buen gobierno*, pone de manifiesto la conciencia de lo que todavía falta por hacer. Pero implica algo más. No se trata solamente de reconocer la imperfección de lo que se ha realizado hasta el momento sino,

24 En las explicaciones sobre el sistema zapatista de préstamos, se mencionan los casos en que el deudor no puede cumplir lo acordado: la manera en que se toma en cuenta la particularidad de cada situación es todo lo contrario de la aplicación rígida de normas y reglas intangibles (EZLN, 2013d: 11-12).

sobre todo, de asumir que la construcción de la autonomía *nunca podrá* considerarse como perfecta o acabada. Así se descarta nada menos que la pretensión de crear una sociedad ideal que, un día, podría afirmar haber alcanzado la forma plenamente realizada de la autonomía. Con toda probabilidad, dicha proclama significaría la *muerte* de la autonomía –razón por la cual tomar consciencia de que ésta “no tiene fin” resulta literalmente vital–.

Asumir la imposibilidad de una realización completa y acabada de la autonomía es lo que nos preserva del riesgo de la “utopía” en el mal sentido de la palabra, es decir, de la utopía normativa (la que, precisamente, pretende implementar normas ideales, y además definidas de manera previa y abstracta)²⁵. Al contrario, es indispensable deshacernos de cualquier imagen de una sociedad perfecta, sin conflictos o dificultades por resolver. Por ejemplo, en un mundo de las autonomías generalizadas a escala planetaria, una fuente potencial de tensiones es la que derivaría de posibles contradicciones entre el respeto de cada autonomía local y los intereses de otros colectivos, sin hablar de los riesgos de incompreensión entre colectivos culturalmente diversificados, interactuando en un mundo hecho de muchos mundos²⁶. Además, la misma experiencia zapatista sugiere lo oportuno que es modificar, casi en permanencia, las formas del autogobierno, para luchar mejor contra todas las derivas posibles, en especial en contra del peligro de separación entre gobernantes y gobernados o en contra del riesgo de petrificación de cualquier realidad instituida. Por eso, la lucha en contra de lo que podría alterar la autonomía no tiene fin.

Hay una razón más, pocas veces mencionada pero singularmente enfatizada en el comunicado que presenta la figura del *Votán*: “Esto que verá usted, vale para nosotr@s ahora. Nuevas generaciones irán construyendo sus propios caminos, con sus modos propios y sus tiempos. Un concepto de libertad no hereda esclavitud hacia sí mismo” (EZLN, 2013b: s/p). Además de la confianza expresada hacia las nuevas generaciones zapatistas, se sugiere que lo alcanzado en el presente debe de valorarse y, a la vez, relativizarse. Las concatenaciones generacionales implican reconocer y respetar el camino ya trazado, pero también poder seguir haciendo camino,

25 Sobre las diversas formas de la utopía, ver Abensour (2013).

26 Se trata de no ignorar potenciales tensiones, pero tampoco de subestimar las capacidades de resolución de conflictos de las instancias de autogobierno (que, en sus niveles supralocales, son también instancias de mediación entre los colectivos locales). Es lo que demuestran las *Juntas de buen gobierno* (ver también, Baschet, 2015, capítulos 2 y 3). Por supuesto, el disenso también se puede manifestar dentro de los mismos colectivos locales.

transformando lo heredado. En el mundo de las autonomías, no es necesario pretender hacer tabla rasa del pasado para mantener el futuro abierto hacia un proceso de redefinición permanente de la autoorganización. Esto es una razón más por la cual nunca podrá existir una forma acabada de la autonomía y del buen vivir. La autonomía implica la procesualidad sin fin de la construcción y la transformación de la organización colectiva, en contra de las formas instituidas que pudieran pretender una perfección absoluta en el tiempo presente, como si fueran eternas. Efectivamente, la autonomía no tiene ni tendrá fin.

“A la vez estamos resistiendo y construyendo”

Esta afirmación del *maestro* Fidel establece un vínculo entre dos dimensiones de la lucha que, según los zapatistas, no pueden separarse. La resistencia es tan importante que se le dedica enteramente uno de los cuatro cuadernos de texto, bajo el título de *Resistencia autónoma* (EZLN, 2013d). En él, se expone cómo se resiste a los ataques de los gobiernos estatal y federal, ya sean directos o indirectos, militares, paramilitares, a través de organizaciones campesinas rivales o mediante el uso contra-insurgente de los programas sociales. Las formas de resistencia van del esfuerzo para mejorar la producción autónoma a la lucha en el terreno de la cultura, de la comunicación e incluso de la psicología. El término mismo de resistencia también designa una opción estratégica que implica “no responder a las provocaciones”, incluso cuando grupos paramilitares u organizaciones rivales, aliadas con los gobiernos constitucionales, despojan a las familias zapatistas de sus tierras, casas o recursos. En este caso, es necesario dejar a un lado el coraje, “aguantar” con sangre fría y no reaccionar de manera violenta para no dar al gobierno el pretexto de una intervención más directa y masiva²⁷.

No obstante, la resistencia no es un fin en sí; es necesaria para que pueda avanzar lo más importante, es decir, la autonomía. En palabras de Maximiliano, “es la resistencia lo que permite construir la autonomía. Si no hay resistencia, no se permitirá seguir construyendo la autonomía”. La lección está clara: no podemos renunciar a enfrentar el sistema existente, como si fuera posible preocuparnos únicamente por crear, a su lado, el mundo que queremos. La experiencia zapatista nos recuerda que los espacios que nos esforzamos en liberar de la tiranía capitalista tienen que

27 “No caemos en la provocación, resistimos. No podemos reaccionar con violencia. Nos golpean, nosotros trabajamos, seguimos los trabajos de la autonomía” (*maestro* Jacobo).

ganarse y defenderse en contra de la presión que ésta ejerce. No pueden mantenerse o crecer sin enfrentarse con la realidad que los rodean. Es estéril resistir sin construir otra realidad, pero sería ingenuo pensar que podemos construir (otra realidad) sin resistir (para defenderla contra los ataques sistémicos)²⁸. *Maestr@s* y *Votán* nos invitan a tomar conciencia del vínculo necesario entre estas dos dimensiones de la lucha.

Esto conlleva una enseñanza más. La autonomía se construye en los territorios zapatistas y ha logrado avances impactantes; sin embargo, no es posible afirmar que se trata de un mundo ya libre de la dominación capitalista. Ésta sigue cercando a la autonomía zapatista; limita su capacidad de acción y de producción; trata por todos los medios posibles de hostigarla y ahogarla. De esto, mi *Votán* tenía una conciencia lúcida (y no menos intensa que el entusiasmo con el cual resaltaba los logros de la autonomía): “¿Podemos decir que el mundo que queremos ya está ahí, en territorio zapatista?! ¡No, no es así! ¿Podemos decir que estamos fuera del sistema? Eso no. Ahora, estamos viviendo adentro del sistema; por eso necesitamos del dinero, todavía”.

A pesar de logros tan significativos, la autonomía sigue siendo parcial (todo lo que tiene que comprarse en las redes del comercio sistémico constituye una marca de heteronomía; también hay muchas cosas que hacen falta porque el capital tiene el control de la mayor parte de los recursos, impidiendo así su apropiación colectiva). Por lo tanto, sería oportuno tratar de conciliar dos afirmaciones. Por un lado, la autonomía zapatista demuestra que otro mundo sin el capitalismo y sin el Estado es posible; lo hace tangible y nos permite respirar bocanadas de oxígeno tan necesarias para aguantar la atmósfera depresiva que domina en la mayor parte del planeta. Por el otro, se trata de una autonomía incompleta, todavía parcialmente determinada por el entorno capitalista dominante, de tal forma que no nos permite aún percibir a cabalidad lo que podría ser el universo de vida post-capitalista que anhelamos.

Mi *Votán* resume todo esto con una expresión que resulta, una vez más, impactante: “estamos construyendo; no se ha construido todavía”. Con esto, no solamente recuerda la incompletud de la autonomía. Demuestra sobre todo un pensamiento profundamente incorporado que privilegia la procesualidad más que la tendencia a aislar realidades fijas o ya establecidas.

28 Sobre la articulación de estas dos dimensiones, ver Baschet (2015).

“Tienen miedo que veamos que podemos goberarnos a nosotros mismos”

Esta lección, enunciada por la *maestra* Eloísa, condensa el sentido de la autonomía y constituye una poderosa bomba teórico-práctica. Observar la autonomía zapatista, así como pudimos hacerlo los alumnos de la *Escuelita*, lleva a confirmar un principio esencial: nosotros, la gente ordinaria, somos capaces de goberarnos. Tal como lo sugiere Eloísa, este “descubrimiento” implica una consecuencia bastante molesta para todos los de arriba y para los expertos autoproclamados de la política: ¡demostrar su nefasta inutilidad!

Con esta afirmación, que no es retórica sino que expresa el proceso de construcción práctica de la autonomía, la *maestra* Eloísa le gana a Hegel. Desmonta los fundamentos de la concepción del Estado moderno, en la medida en que, para el ilustre filósofo, lo que define al pueblo es precisamente el hecho de no estar en condición de gobernarse por sí mismo (de ahí la necesidad del Estado)²⁹. De hecho, la representación política moderna no se caracteriza tanto por la delegación de poder en sí, sino por una dicotomía postulada entre el pueblo (incapaz de asumir las tareas de gobierno) y una élite (que reivindica el monopolio de la experiencia y pretende concentrar el poder de decisión). Bajo modalidades diversas –más o menos brutales, más o menos burocráticas–, el Estado es esta maquinaria que produce y amplía la separación entre gobernantes y gobernados. En el exacto opuesto, la práctica de la autonomía pretende darle a la palabra democracia el sentido radical sin el cual seguirá sonando hueca: hacer de la democracia el poder del pueblo en su ejercicio mismo y no sólo en su origen. *Las maestr@s* nombran esto autonomía, capacidad de gobernarse a sí mismo, libertad o, simplemente, democracia. “Creemos en la democracia real”, concluye Jacobo, en una expresión que sólo puede devolverle sentido a la palabra en la medida en que responde a una práctica efectiva, la cual permite, de manera tangible y concreta, desmontar “la farsa del Estado”³⁰.

29 “El pueblo [...] es la parte que no sabe lo que quiere. Saber lo que uno quiere [...] es el resultado de un conocimiento y una inteligencia profundos que, precisamente, no caracterizan al pueblo [...] los funcionarios superiores poseen necesariamente una inteligencia más profunda y más amplia de la naturaleza de las instituciones y las necesidades del Estado” (Hegel citado por Weil, 1996).

30 La experiencia de la autonomía zapatista contribuye a desmontar lo que Marx llamó “la farsa de los misterios del Estado” y lo hace de una manera tan poderosa como lo hizo, para éste, la Comuna de París. Es impactante ver cómo la descripción que Marx hace del ejercicio del gobierno por los trabajadores parisinos de 1871 podría retomarse,

Observaciones finales

La *Escuelita* zapatista inventó dispositivos de transmisión, “compartición” y aprendizaje colectivo que permitieron rebasar las acostumbradas oposiciones entre práctica y teoría, pensar y sentir, corazón y razón, individual y colectivo. Si logró involucrar a quienes participaron en ella en procesos de transformación personal y en una experiencia de sentipensar tan rica, en la cual trabajo político y vínculos de corazón a corazón no hicieron más que uno, es también porque es parte de una experiencia más amplia, la de la autonomía, en la cual, a pesar de las rigideces y las fallas reconocidas por sus mismos artesanos, prevalece una lógica de lo concreto, de la multiplicidad y la procesualidad.

A manera de preguntas finales, podría ser oportuno interrogarse sobre los efectos de la *Escuelita*. Si bien, para nosotros como alumnos, son difíciles de percibir, los procesos internos que implica pueden intuirse. Se nos dijo que, en un primer momento, los cuadernos de texto fueron fruto de un trabajo interno de evaluación de los avances de la autonomía. Un equipo se encargó de esta tarea, dando paso a un proceso inédito de intercambio entre las cinco zonas zapatistas que anteriormente, con excepción de contactos puntuales, iban trabajando de manera independiente las unas de las otras. También es de tomarse en cuenta el proceso de varios meses de formación de los *Votán*, que permitió a miles de bases de apoyo, hombres y mujeres de edades y experiencias muy variadas –pero muchos de ellos y ellas muy jóvenes–, profundizar su conocimiento y reflexión sobre la autonomía, más allá de su zona geográfica propia y de las áreas de trabajo en las cuales podían haber estado involucrados. En fin, existe la curiosidad de imaginar lo que ha podido significar y provocar, para las familias y los *Votán*, encontrarse e interactuar con los alumnos, durante las distintas sesiones de la *Escuelita*. No es novedad la presencia de “gente urbana”, nacional o internacional, en los *Caracoles* o incluso en los pueblos en donde, desde 1995, se instalaron Campamentos civiles por la paz; pero, esta vez, un número mayor de comunidades, varias de ellas muy

casi palabra por palabra, para hablar de los miembros de las *Juntas de buen gobierno* zapatistas: “Toda la farsa de los misterios del Estado y las pretensiones del Estado fue eliminada por la Comuna, que consistió fundamentalmente en simples trabajadores... que hacían su trabajo públicamente, sencillamente, bajo las circunstancias más difíciles y complicadas..., actuando a plena luz del día, sin pretensiones de infalibilidad, sin esconderse tras rodeos ministeriales, sin avergonzarse de confesar los errores y corregirlos. Haciendo de las funciones públicas [...] las funciones reales de los trabajadores, en lugar de ocultos atributos de una casta especializada” (borradores de *La guerra civil en Francia*, citado en Shanin, 2012: 112-113).

aisladas, fueron involucradas y al acoger a los alumnos en el seno mismo de las casas y las familias, se abrió la posibilidad de crear relaciones e intercambios más estrechos. También es de mencionar nuevamente la energía renovada que puede procurar, por lo menos en los casos de interacciones favorables, la satisfacción y la alegría de recibir a visitantes admirativos de la lucha zapatista y deseos de aprender de ella. A final de cuentas, no es del todo descabellado suponer que la *Escuelita* –demostración de fuerza y ocasión de sentir el orgullo de poder transmitir y compartir– es un paso más, y quizás determinante para el futuro, en el proceso de apropiación colectiva de la autonomía (en especial por parte de las nuevas generaciones zapatistas) y de dispersión de la capacidad de participar en las múltiples tareas que implica.

Pero, como alumnos, nos toca sobre todo preocuparnos por los efectos “externos” de la *Escuelita*. Son los que más se esperan. *L@s maestr@s* nos lo dijeron una y otra vez: la experiencia zapatista no es un modelo; no se trata de reproducirla tal cual, como si fuera posible seguir, página por página, las indicaciones de los “manuales” (que en este caso bien merecerían el nombre que aquí se usa en la tonalidad irónica con la cual se ha manejado el vocabulario escolar en la *Escuelita*). Sin embargo, y tal como se dio en diversas partes del país, la lógica misma de la autonomía, como construcción desde abajo y fuera de las estructuras del Estado, puede retomarse en otras geografías, no sin asumir formas específicas, según la diversidad de las situaciones concretas. La *Escuelita* puede entenderse como un llamado a la generalización no de la autonomía, sino de las autonomías: “los millones de mexicanos que somos podemos formar nuestras autonomías” (*maestra Elizabeth*). Sin embargo, lo difícil no es tanto querer hacerlo sino disponer de la fuerza necesaria para abrir y defender espacios autónomos, por modestos que sean. De ahí la insistencia con la cual *l@s maestr@s* nos invitaron a organizarnos en nuestros respectivos lugares de vida: “¡organícense!” fue el *leitmotiv* de las sesiones de trabajo en el CIDECI, y seguramente en otros espacios también³¹.

En este sentido, se puede ver la *Escuelita* como un primer paso en la construcción de la Sexta en cuanto red planetaria de colectivos y organizaciones eminentemente diversas. Esto es el proceso que abren los comunicados dados a conocer por el EZLN a principios de

31 “Les queremos invitar a que empezamos a organizarnos [...] Si no hay organización, no se va a poder. La organización puede ser de diferentes formas [...] Es el momento de hacerlo. Les estamos dando algo de herramientas, para que busquen cómo hacerlo” (*maestro Fidel*). Se puede notar que se lanza una propuesta general, dejando a los mismos alumnos la tarea de buscar los *modos* para ponerla en práctica.

2013 y en donde se esbozan las características de la nueva etapa de su lucha inaugurada con la marcha del 21 de diciembre de 2012³². Al respecto, la *Escuelita* demostró que las comunidades rebeldes de Chiapas tienen efectivamente *algo* que compartir en esta amplia materia de los “sí” relativos a los mundos que queremos construir (EZLN, 2013a: 73-76). Por lo tanto, no resulta injustificado que la Sexta empiece a tomar forma en torno a la mirada colectivamente dirigida hacia la experiencia de la autonomía zapatista. Finalmente, la *Escuelita* parece tener como principal propósito el de contagiar del *virus de la autonomía*, no para reproducir la forma de organización imperante en los territorios zapatistas, sino para que su principio vaya desplegándose bajo las múltiples modalidades que los colectivos humanos pueden y podrán desear. A través de la *Escuelita*, los zapatistas manifestaron su deseo de compartir lo que han aprendido durante un caminar de varias décadas, y en especial durante los diez años de existencia de las *Juntas de buen gobierno*. Se trató, mediante la fuerza del ejemplo, de transmitir y fortalecer la convicción de que es posible *vivir* de otra manera, ser colectivamente libres, romper con la forma-Estado y empezar a gobernarse por nosotros mismos, además de crear otras modalidades de relaciones interpersonales, alejadas de las falsas satisfacciones del egocentrismo competitivo propio de la sociedad capitalista. No se pretendió inculcar formas instituidas, ya establecidas, sino permitir un contagio a partir de una experiencia singular para suscitar, de múltiples maneras, otras experiencias, igualmente singulares y no menos liberadoras.

32 Ver EZLN (2013a, 64-74), en especial el comunicado *Ellos y nosotros V. La Sexta*.

Bibliografía

Abensour, Miguel 2013 *L'homme est un animal utopique* (Paris: Sens & Tonka).

Aubry, Andrés 2001 “Discurso en la entrega del Premio Chiapas de Ciencias” en Jérôme Baschet *Andrés Aubry*, Ponencia presentada en Primer Coloquio Internacional In memoriam Andrés Aubry “... planeta tierra: movimientos antisistémicos...” (San Cristóbal de Las Casas, Cideci-Unitierra) 2009.

Baschet, Jérôme 2015 *Adiós al capitalismo. Autonomía, sociedad del buen vivir y multiplicidad de mundos* (Buenos Aires: Futuro Anterior; y Barcelona: NED).

Esteva, Gustavo 2013 “Y, sí, aprendimos” en *La Jornada*, 19 de agosto, <http://www.jornada.unam.mx/2013/08/19/opinion/018a2pol>.

EZLN 2003 *La treceava estela* comunicado de julio, en <http://palabra.ezln.org.mx/>.

EZLN 2005 *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*, en <http://palabra.ezln.org.mx/>.

EZLN 2010 *La rebelión de la memoria. Textos del Subcomandante Marcos y del EZLN sobre la Historia* (San Cristóbal de Las Casas: Cideci-Unitierra).

EZLN 2013a *La fuerza del silencio 21-12-12. El EZLN anuncia pasos siguientes* (México: Eón).

EZLN 2013b *Votán II. L@s guardian@s* en <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/07/30/votan-ii-ls-guardians/>

EZLN 2013c *Gobierno autónomo I. Cuaderno de texto de primer grado del curso de “La libertad según l@s zapatistas”*.

EZLN 2013d *Gobierno autónomo II. Cuaderno de texto de primer grado del curso de “La libertad según l@s zapatistas”*.

EZLN 2013e *Participación de las mujeres en el gobierno autónomo. Cuaderno de texto de primer grado del curso de “La libertad según l@s zapatistas”*.

EZLN 2013f *Resistencia autónoma. Cuadernos de texto de primer grado del curso de “La libertad según l@s zapatistas”*.

Harvey, Neil 2013 “Principios y modos zapatistas” *La Jornada*, 30 de agosto, en <http://www.jornada.unam.mx/2013/08/30/opinion/018a2pol>.

Rancière, Jacques 2006 *El odio a la democracia* (Buenos Aires: Amorrortu).

Robert, Jean s/f “Recuerdo de un viaje inolvidable”.

Shanin, Teodor 2012 *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo* (San Cristóbal de Las Casas: Cideci-Unitierra).

Subcomandante Marcos 2004 *Leer un video*, comunicado de agosto, en <http://palabra.ezln.org.mx/>

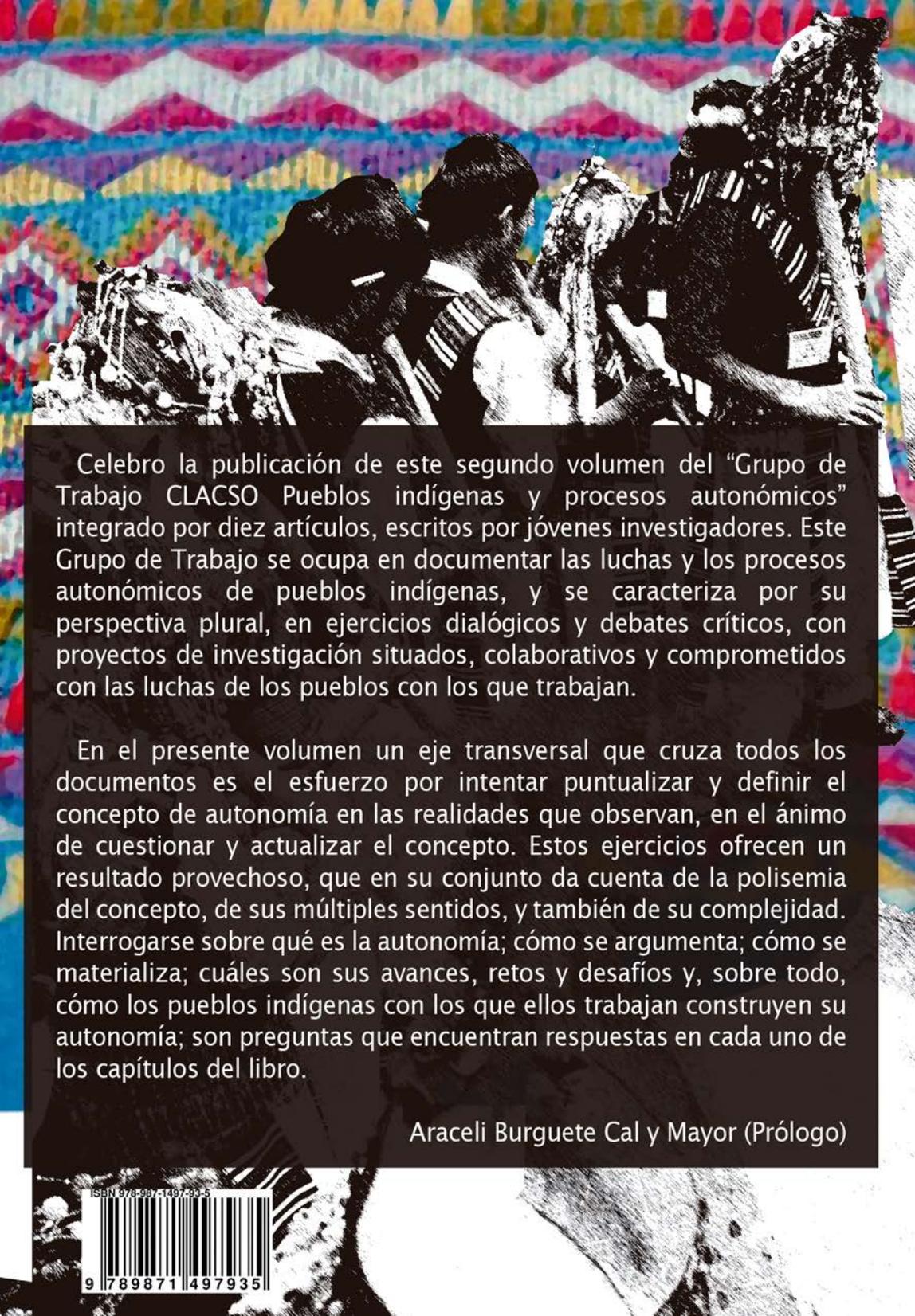
Subcomandante Marcos 2007 “Ni el Centro ni la Periferia. I. Arriba, pensar el blanco” en *Coloquio internacional in memoriam Andrés Aubry* (San Cristóbal de Las Casas: CIDECI-Unitierra) en <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2007/12/13/conferencia-del-dia-13-de-diciembre-a-las-900-am/>

Subcomandante Marcos 2009a “Siete vientos en los calendarios y geografías de abajo. Tercer viento: un digno y rabioso color de la tierra” Intervención en el *Festival Mundial de la Digna Rabia*, en <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2009/01/04/tercer-viento-un-digno-y-rabioso-color-de-la-tierra-tercer-mesa-del-3-de-enero/>.

Subcomandante Marcos 2009b “Siete vientos en los calendarios y geografías de abajo. Séptimo viento: unos muertos dignos y rabiosos”, Intervención en el *Festival Mundial de la Digna Rabia*, en <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2009/01/06/septimo-viento-unos-muertos-dignos-y-rabiosos/>.

Weil, Éric 1996 *Hegel y el Estado* (Buenos Aires: Leviatán).

Zibechi, Raúl 2013 “Las escolitas de abajo” en *La Jornada*, <http://www.jornada.unam.mx/2013/08/23/opinion/023a1pol>.



Celebro la publicación de este segundo volumen del “Grupo de Trabajo CLACSO Pueblos indígenas y procesos autonómicos” integrado por diez artículos, escritos por jóvenes investigadores. Este Grupo de Trabajo se ocupa en documentar las luchas y los procesos autonómicos de pueblos indígenas, y se caracteriza por su perspectiva plural, en ejercicios dialógicos y debates críticos, con proyectos de investigación situados, colaborativos y comprometidos con las luchas de los pueblos con los que trabajan.

En el presente volumen un eje transversal que cruza todos los documentos es el esfuerzo por intentar puntualizar y definir el concepto de autonomía en las realidades que observan, en el ánimo de cuestionar y actualizar el concepto. Estos ejercicios ofrecen un resultado provechoso, que en su conjunto da cuenta de la polisemia del concepto, de sus múltiples sentidos, y también de su complejidad. Interrogarse sobre qué es la autonomía; cómo se argumenta; cómo se materializa; cuáles son sus avances, retos y desafíos y, sobre todo, cómo los pueblos indígenas con los que ellos trabajan construyen su autonomía; son preguntas que encuentran respuestas en cada uno de los capítulos del libro.

Araceli Burguete Cal y Mayor (Prólogo)

ISBN 978-987-1497-93-5



9 789871 497935