



#4

**Diciembre
2021**

Autonomías hoy Pueblos indígenas en América Latina

Boletín del
Grupo de Trabajo
**Pueblos indígenas,
autonomías y
derechos colectivos**



PARTICIPAN EN ESTE NÚMERO

Natalia Boffa
Patricio Carpo
Santiago Bastos Amigo
Mónica Piceno Hernández
Gaya Makarán
Germano Alziro Lima
Erileide Domingues
Gislaine Monfort
Laura Gislott
Richard Stahler - Sholk
Fábio M. Alkmin
Waldo Lao

Autonomías Hoy: Pueblos Indígenas en América Latina - Waldo Lao & Fabio M. Alkmin (Orgs.) - la ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires. CLACSO, 2021.

Libro digital, PDF - (Boletines de grupos de trabajo)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-813-064-4

1. Ejércitos. 2. Pueblos Originarios. I. Boffa, Natalia II. Hadad, María Gisela, coord. III. Lao, Waldo, ed. IV. Alkmin, Fábio M., ed.

CDD 306



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Colección Boletines de Grupos de Trabajo

Director de la colección - Pablo Vommaro

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Secretaria Ejecutiva

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory - Gestión Editorial

Nicolás Sticotti - Fondo Editorial

Equipo

Natalia Gianatelli - Coordinadora

Cecilia Gofman, Giovanni Daza, Rodolfo Gómez, Teresa Arteaga
y Tomás Bontempo.

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

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.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios
y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y
su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría
Ejecutiva de CLACSO.

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>



Este material/producción ha sido financiado por la Agencia
Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Asdi.
La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre
el creador. Asdi no comparte necesariamente las opiniones
e interpretaciones expresadas.

Coordinadoras

María Gisela Hadad

Instituto de Investigaciones Gino Germani

Facultad de Ciencias Sociales

Universidad de Buenos Aires

Argentina

giselahadad@hotmail.com

Ruby Araceli Burguete Cal y Mayor

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores
en Antropología Social

Integrante del Sistema de Centros Públicos

de Investigación de CONACyT

México

araceli_burguete@yahoo.com.mx

Coordinadores y editores del Boletín

Waldo Lao

Licenciado en Etnología por la ENAH

Doctor por el Programa de Posgraduación en

Integración de América Latina

Universidad de São Paulo (PROLAM/USP)

Brasil

Fábio M. Alkmin

Geógrafo por la Universidad de Sao Paulo (USP)

Doctorando en Geografía Humana (USP)

Con apoyo del "Fundo de Amparo à Pesquisa do

Estado de São Paulo (FAPESP)

Processo nº 2018/22226-4

Brasil

Contenido

- 5 Presentación**
Comité editorial
- 7 ¡Atentos!**
Chile: El conflicto en el Wallmapu deja dos jóvenes mapuches asesinados
México: Casi cuatro décadas del surgimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional – EZLN
- 10 Trabajo y Racismo, Territorios y Autonomías**
Ensayo sobre las Luchas Wichí en Argentina
Natalia Boffa
- 18 Impactos Socioculturales del Extractivismo en Territorios y Comunidades**
Las experiencias de Río Blanco y Loma Larga en Azuay-Ecuador
Patricio Carpo
- 33 Guatemala 2021**
Entre la Nación Criolla y las Naciones Indígenas
Santiago Bastos Amigo
- 40 No necesitamos permiso para ser libres**
Segundo Encuentro Internacional de Mujeres que Luchan
Mónica Piceno Hernández
Texto y fotografías
- 51 Autonomías indígenas y sus diálogos con el anarquismo**
Gaya Makaran
- 59 Conhecimentos tradicionais e as insurgências das retomadas Guarani-Kaiowá**
Horizontes de autodeterminação e autonomia territorial
Germano Alziro Lima
Erileide Domingues
Gislaine Monfort
Laura Gislotti
- 67 Autonomías, despojo y resistencia indígena**
Richard Stahler-Sholk
- 76 Entrevista con Shapiom Nuning Tsetsén**
Territorial Autónomo de la Nación Wampís (Amazonia Peruana)
Waldo Lao
Fabio Alkmin
- 90 Homenaje**
Edmundo Alex Lemun Saavedra

| Presentación

La reivindicación de los pueblos indígenas por el reconocimiento de sus derechos se vuelve cada vez más presente en nuestro continente. En esta coyuntura, la lucha por la autonomía ha tomado un lugar central, como una estrategia de resistencia que articula sus demandas culturales, territoriales y sus derechos colectivos. Son los pueblos luchando para seguir siendo pueblos, tornando sus autonomías procesos únicos y heterogéneos, herencias de sus más diversas historias y geografías.

El Boletín: “Autonomías Hoy”, del Grupo de Trabajo “Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos”, de CLACSO, pretende reunir (a lo largo de sus números) una diversidad de experiencias autónomas que permean nuestra realidad Latinoamericana. Con la colaboración de breves artículos y entrevistas, buscamos la construcción de puentes entre los pueblos indígenas en resistencia y los/as investigadores/as del continente, permitiendo la creación de redes que nos permitan avanzar en este largo caminar-preguntando de la emancipación humana y la descolonización. “Ya se mira el horizonte”, nos dicen algunos de estos compañeros.

El boletín recibe contribuciones de otros Grupos de Trabajo, de modo, a incentivar la participación activa de la comunidad académica sobre el tema de las autonomías, así como de organizaciones indígenas que puedan colaborar a partir de sus propias experiencias. Los textos deberán ser cortos (entre 1.500 y 2.000 palabras) y la bibliografía debe aplicarse las normas APA + género. CLACSO utiliza las normas APA + género, incluyendo los nombres completos de las autoras y los autores en la cita

bibliográfica (por ejemplo: Gómez, Fernanda en lugar de Gómez, F.), para visibilizar el género.

Desde el Grupo de Trabajo “Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos”, les invitamos y deseamos una atenta lectura. Dudas, críticas y colaboraciones, favor entrar en contacto por el correo: boletin.autonomias@gmail.com

En este segundo número, contamos con reflexiones y análisis sobre: Chile , Argentina, Ecuador, Guatemala, México, Brasil y Perú.

Fabio Alkmin y Waldo Lao

¡Atentos!

Chile: El conflicto en el Wallmapu deja dos jóvenes mapuches asesinados



Crédito: Afp/Archivo.

En los primeros días de noviembre, los protestos en repudio contra el estado de excepción (desde el 14 de octubre) - que mantiene a cuatro provincias de la macrozona sur del país bajo control militar (Malleco, Cautín, Biobío y Arauco) - impuesto por el gobierno del presidente Sebastián Piñera para frenar el narcotráfico y los focos

terroristas de la región. Dejó como saldo la muerte de dos jóvenes comuneros, Jordán Llempi Machacan e Iván Porma, así como cuatro personas heridas, por parte de los militares e infantes de la marina, en la Araucanía, región del Biobío, en la localidad de Cañete. Los mapuches exigen la salida de los militares, como de las empresas florestales del Wallmapu. Desde la Convención Constitucional la machi Francisca Linconoa, con un Basta ya!, exige la salida inmediata de las fuerzas armadas de la zona, como la renuncia del presidente. A final de mes, en Cuesta del Ternero, Río Negro, Argentina, también fue asesinado el joven Elías Garau que luchaba por la recuperación de sus territorios.

México: Casi cuatro décadas del surgimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional – EZLN



El 17 de noviembre, el EZLN celebró sus 38 años de haber surgido entre las cañadas de la Selva Lacandona, en Chiapas - en un lugar llamado la Pesadilla que años más tarde sería conocido como la Realidad. Con una bandera de fondo negro y una estrella de cinco picos roja, organizaron a centenas de comunidades indígenas mayas (tzotziles, tzeltales,

choles, zoques, tojolabales y mames) bajo tres principios: “no venderse, no rendirse, no claudicar”. Después de diez años de Clandestinidad, su Ya Basta! resonó el primero de enero de 1994, declarando la guerra al Estado y haciendo pública su Primera Declaración de la Selva Lacandona, donde exigen sus 11 demandas: Libertad, Democracia y Justicia Trabajo, Tierra, Vivienda, Alimentación, Salud, Educación, Independencia y Paz. A su vez, también publican una serie de leyes revolucionarias: la ley de Impuestos de Guerra, ley de Derechos y Obligaciones de los Pueblos en Lucha, ley de Derechos y Obligaciones de las Fuerzas Armadas

Revolucionarias, ley Agraria Revolucionaria, ley del Trabajo, ley de Industria y Comercio, ley de Seguridad Social, Ley de Justicia y la ley Revolucionaria de Mujeres. Han pasado 28 años de su surgimiento y en su territorio en rebeldía, el movimiento zapatista está organizado en doce Caracoles con sus Juntas de Buen Gobierno, donde ejercen procesos de autonomía, que abarcan todos los aspectos de la vida comunitaria desde la: economía, salud, educación, política, autogobierno, cultura, etc., en donde el pueblo manda y el gobierno obedece.

Trabajo y Racismo, Territorios y Autonomías

Ensayo sobre las Luchas Wichí en Argentina

Natalia Boffa*

Cuando hablamos de las luchas wichí en Argentina, nos referimos a procesos que se producen en el norte del país, especialmente en la región chaqueña de las provincias de Salta, Formosa y Chaco. Estos procesos suelen ser heterogéneos y abiertos, pero contienen anclajes comunes y compartidos. En la breve entrevista publicada en el boletín anterior (nº 3), realizada a Ulises Fernández (Lao y Alkmin, 2021), aparecieron algunos de estos anclajes sobre los que me gustaría explayarme para aunarlo o ponerlo en tensión con otras entrevistas y observaciones realizadas a lo largo de trabajos de campo que he realizado en Salta desde hace unos años atrás. Sobre todo, me interesa dejar planteados una serie de interrogantes para reflexiones futuras.

* Doctora en Historia, Becaria de Conicet – Universidad Nacional del Sur, Coordinadora del CEISO (Colectivo de Estudios e Investigaciones Sociales). Investigadora y docente. Es integrante del Grupo de Trabajo CLACSO Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos. Contacto: nataliaboffa@hotmail.com

Trabajo y Racismo: sujeciones compartidas

El trabajo, como medio de subsistencia, es una preocupación que aparece en la mayoría de las entrevistas y en la vida cotidiana wichí, no sólo por la falta del mismo, sino por las condiciones precarias en que son ocupados los y las wichí y por los prejuicios y estigmas que recaen sobre esta población al momento de acceder a ciertos empleos. Por ejemplo, nos decían que “no dan trabajo [los finqueros]. (...) Han hecho protesta para que le den trabajo a los aborígenes. Hay una secretaria que viene con camioneta de allá [ciudad], ahí está paradito, meta hablando por teléfono y media horita y ya vienen los milicos” (CT y PJ, Pozo Nuevo, 26 de julio de 2015). Lo que era reprimido era el pedido de “trabajo para los aborígenes”, que no era un pedido en conjunto con los criollos. Si bien en otros momentos han compartido movilizaciones con los criollos, en este caso se diferenciaban. Además, comentaban que las personas contratadas temporariamente, como los hacheros wichí ocupados para extraer madera del monte, solían estar muy mal pagados: “ha llegado [el contratista], decía que quería que yo hache de esa madera, ese poste, pero hay viene que el precio es bajito, muy bajito el precio” (CT y PJ, Pozo Nuevo, 26 de julio de 2015). Así, la falta y precarización del trabajo y la represión de las protestas, adquirían formas específicas sobre estos trabajadores. En este punto, recordemos lo que decía Ulises, acerca de que “nos tildan de que somos vagos pero la realidad es que no hay trabajo y eso es puro racismo” (Fernández en Lao y Alkmin, 2021, p. 75). La relación entre trabajo y racismo aparece de esta forma en las entrevistas y situaciones cotidianas, en donde se suelen compartir los reclamos por el lugar social y económico asignado a los indígenas en la región chaqueña.

En el mismo sentido, otro interlocutor, presidente de la Comisión de Pescadores del río Bermejo, manifestaba: “ese proyecto que tenemos no nos conviene a nosotros [los indígenas], de subsistencia¹, queremos pre-

¹ Proyecto que limita a los indígenas en la cantidad de pescados que pueden extraer por día (máximo 30 unidades), con control policial y otras restricciones en épocas de veda. Resolución 129/12 (prórroga de Res. 531/09), Ministerio de Ambiente y Producción Sustentable, Salta. También Documento Petitorio de “Incremento del cupo de pesca”, Comisión de Pescadores. Archivo Comisión de Pescadores, Lote Fiscal 75 (gentileza de FB).

sentar de pesca artesanal, más como trabajo”, pero “este gobierno nunca te va a dar así, hay que hacer manifestaciones para pedir” (FB, Lote Fiscal 75, 21 de julio de 2012). Lo que pedían era un proyecto “más como trabajo”. ¿Qué significa esto? ¿Por qué la pesca de subsistencia no era considerada “trabajo”? ¿Acaso era el acceso al dinero o a una economía excedentaria lo que diferenciaba ambos proyectos? ¿Por qué para el gobierno la “subsistencia” indígena no podía comprender un proyecto comercial y excedentario? ¿A qué estereotipos remite esto?

En conjunto, podemos pensar que la serie de estigmas y prejuicios que recaen sobre la población indígena, en general, y wichí, en particular, significan procesos de sujeción a un lugar de inferiorización social, inter e intra-clase (colectivo trabajo). Estos procesos se han desplegado y renovado tanto desde dispositivos gubernamentales (por ejemplo, con las resoluciones sobre las actividades económicas) como en otras estrategias de los grupos empresariales (al contratar a trabajadores indígenas “mal pagados”).

También se han reforzado a través de la reproducción de imaginarios negativos, como cuando los funcionarios o la prensa responsabilizan a los indígenas de vender postes y diezmar el bosque; sin embargo, para los indígenas de la zona está últimamente ha sido una forma de subsistencia para apaliar la negación de otros empleos o recursos y lo realizan con el aval del gobierno y por demanda de los empresarios. Por un lado, la Secretaría de Medio Ambiente de Salta autoriza estas prácticas extractivas mediante el otorgamiento de guías sin control de impacto ambiental y social; por otro, en connivencia con el gobierno, los empresarios madereros demandan a los indígenas gran cantidad de postes para que, una vez diezmado el monte, no tenga valor para la conservación y pueda ser puesto en producción (Sánchez en Carrazán, 2018). Esto podría representar una doble articulación de las poblaciones indígenas al interior del capital, mediante su estigmatización e inferiorización social y diferenciación con los criollos y a través del despojo de sus territorios (Trincherro, 2000; Iñigo Carrera, 2011).

Por supuesto, estos procesos han engendrado antagonismos, luchas que se han desplegado de forma tan permanente como el persistente despojo. En esos procesos de lucha, el trabajo pareciera una cosa intercambiable. Un referente Yogys (etnia desprendida del gran conglomerado wichí) nos decía: “vos reclamás tierra, qué dice la empresa, voy a ver al Estado. El Estado viene y dice qué es lo que quiere, quiere una casa, pónganse de acuerdo, quiere pensiones, quiere trabajo” (CA, La Mora II, 23 de julio de 2013). En general, se dice que no hay trabajo para los indígenas, es decir, el lugar social de los indígenas sería el de mano de obra disponible; pero este lugar puede cambiar en el proceso de lucha, sobre todo, cuando lo que se está disputando es la tierra, que es un medio central para la territorialización del capital en esta región. Entonces ¿Qué sentidos cobra el trabajo? ¿Es intercambiable como una mercancía? ¿Cambió el lugar social asignado al acceder al “trabajo”? ¿Se diluyó el racismo en la propuesta de trabajo para CA?



Cercanías de la comunidad Sachapera II, Tartagal, Salta, Argentina, 2015. Fotógrafo: Matías Luna Chima (equipo de voluntariado UNS-CEISO).

Territorio y Autonomía: luchas compartidas

El trabajo no es el principal ni único medio de subsistencia wichí, sino que para las poblaciones que viven en la zona rural o periurbana suele ser un complemento de los recursos obtenidos de los bienes de la naturaleza, del territorio. Por eso Ulises decía “necesitamos tierras sino trabajos y es que no contamos [con] recursos” (Lao y Alkmin, 2021, p. 75). El principal sustento es la tierra y, sólo en los casos de períodos de escasez, despojo o cercamiento territorial, se busca “trabajo”. Así, el trabajo ha resultado la opción para las familias despojadas de los territorios y un complemento para aquellas que han logrado permanecer en un reducto de monte. A nivel material, esto tiene dos sentidos, por un lado, el trabajo permite acceder a bienes industrializados y; por otro, permite suplir los bienes naturales despojados por otros disponibles en el mercado. En este punto me pregunto ¿esto implica una unidireccional subordinación al dinero? ¿Cómo se producen los específicos procesos de subsunción en esta región?

Más allá de estos procesos, los aspectos que no se pueden suplir o complementar con el “trabajo” o el dinero son los sentidos simbólicos del monte y sus entidades, así como su historia local y cultural. Ulises lo explicaba de la siguiente manera:

Nos enseñaron que la naturaleza hay que respetar y defender, es ahí donde se puede apreciar la diferencia entre el pensamiento propio de nuestras comunidades con las ideas occidentales, nuestros pueblos nunca llegó al uso desmedido a la tierra sino más bien siempre mantenían una relación equilibrada. (Lao y Alkmin, 2021, p. 76)

En este sentido, los reclamos por el territorio, como luchas socio-territoriales, contienen en su interior las luchas por la producción y reproducción de la vida, pero lo desbordaría en sus sentidos simbólicos, cosmogónicos y ontológicos. El problema es que la territorialización del capital se ha producido con mayor rapidez y brutalidad que la territorialización de las demás formas de vida y, de ahí, su capacidad para imponerse y articular en su interior a las heterogéneas historias locales (Quijano, 2000; Mançano Fernandes, 2005). Entonces ¿tenemos que pensar en el “fin de la historia” de las poblaciones wichí de Salta y Formosa? ¿Qué significa

la articulación al interior del capital? ¿Cómo podemos pensar las diversas formas de vida, entre las que el capitalismo es sólo una, sin reducirlas a la homogénea idea de sociedades “no-capitalistas”, o sin negarles la coetaneidad al pensarlas como “pre-capitalistas”?



Fuente: Tola, Florencia (2014) Esposos y amantes consanguíneos entre los tobas (qom) del Gran Chaco. Disponible en: <https://journals.openedition.org/jsa/13742?lang=en>

Un aspecto central para comprender esto podría ser la territorialización de las luchas wichí, que resulta antagónica respecto de la territorialización del capital, pero no en sentido reflejo y dicotómico. Las luchas socio-territoriales wichí desafían los espacios pre-asignados y fijos, establecidos al menos cartográficamente desde finales del siglo XIX y puestos en producción desde finales del siglo XX; pero reconocen que estos espacios fijos resultaron lugares de resguardo ante el avance de los desalojos, aunque insuficientes. Desde esos espacios, los colectivos en luchas han puesto en marcha, aunque dificultosamente, la ley 26.160 de 2006, que establece un plazo para realizar el relevamiento territorial de las comunidades indígenas del país y prohíbe los desalojos. Si bien la ley representa un avance en materia de derechos indígenas muy valorado, nuestros interlocutores, en parte, la percibían como un engaño. Nos decían:

El relevamiento, el gobierno pone presupuesto para hacer la mensura. Una vez que esto llegue a la parte final, Carboncito, nosotros quedamos fuera de competencia directamente [inmovilizados]. “¿Dónde es Carboncito? Hasta acá. Entonces esto es fiscal: al desmonte”. Los sojeros por allá, por allá, nosotros cuando nos demos cuenta estamos encerrados. (DP y MJ, Carboncito, 18 de julio de 2012)

Esto quiere decir que una vez realizada la mensura de las hectáreas que ocupa la comunidad (acotada a lugares donde están las viviendas y alrededores inmediatos) el resto queda liberado a la puesta en producción. En contraposición, las luchas socio-territoriales wichí buscarían redefinir los significados hegemónicos de la espacialidad, en el sentido que lo analiza Gordillo (2010), presentando procesos de reterritorialización, no sólo ante los desplazamientos espaciales que han padecido, sino también ante el contraste del propio significado de territorio ante otros sentidos, incluida la idea de propiedad privada.

Los sentidos territoriales que prevalecieron en los relatos wichí expresaban su anclaje en las autonomías. En este sentido, Ulises comentaba: “el pueblo Wichí consideramos que vamos a tener autonomía cuando llegamos a ser protagonistas de las cuestiones que se realizan [en]

nuestras comunidades” y explicaba que “primero nos deben reconocer como sujetos con derecho y eso está estrechamente ligado a lo que es el reconocimiento del territorio para luego poder avanzar con otros aspectos” (Lao y Alkmin, 2021, p. 77).

En definitiva, el territorio siempre apareció como algo central en los relatos, nos preguntamos si, en relación con esto, ¿la demanda de trabajo resultaría relativa? Además, para acceder al territorio están reclamando que se los reconozca como sujetos y sujetas de derecho, pero ¿en qué medida esto revierte la inferiorización (racismo) que vienen padeciendo? Por ejemplo, el trámite de relevamiento territorial reconoce derechos, pero no entrega títulos de propiedad ¿significa esto un reconocimiento a medias? ¿Una estrategia de subordinación temporal para concretar la territorialización capitalista en el futuro? ¿Cómo se han apropiado de esto las comunidades y organizaciones intercomunitarias para avanzar en sus autonomías?

Nos quedamos pensando.

BIBLIOGRAFÍA

Carrazán, Cristina (18 de febrero de 2018). El robo de madera asuela a las fincas del norte. *El Tribuno*. Obtenido de <https://www.tribuno.com/salta/nota/2018-2-18-0-0-0-denuncian-el-robo-de-madera-de-fincas-privadas-y-areas-reservadas>

Gordillo, Gastón (2010). Deseando otro lugar: reterritorializaciones guaraníes. En G.

Gordillo y S. Hirsch (Comps.), *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina* (pp. 207-236). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: La Crujía.

Iñigo Carrera, Nicolás (2011). *Génesis, formación y crisis del capitalismo en el Chaco, 1870-1970*. Salta : EUNSA.

Impactos Socioculturales del Extractivismo en Territorios y Comunidades

Las experiencias de Río Blanco y Loma Larga en Azuay-Ecuador¹

Patricio Carpo*

Introducción

El desarrollo de la minería bajo modalidad extractivista está cubriendo el sur global por la demanda de los países industrializados del norte y fundamentalmente por la nueva ola hacia nuevas tecnologías; según,

* PhD en sociología por la Universidad de Alicante, España. Docente e investigador de la Universidad de Cuenca-Ecuador. Investigador del Grupo de Trabajo CLACSO Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos. Contacto: patricio.carpiob@ucuenca.edu.ec

¹ Este artículo está sustentado en el “Estudio sobre impactos sociales de la minería a gran escala en dos áreas mineras en la provincia del Azuay (Kimsakocha-Río Blanco) realizada por la Universidad de Cuenca con un equipo de investigadores bajo la coordinación del autor. Participaron: Marisol Galarza en la dimensión sociopolítica; Fabian Martinez en la dimensión socio cultural; Martín Carpio P. en la dimensión ambiental; Nataly Torres en la dimensión económica; Andres Martinez en la dimensión jurídica y Xavier Galarza en la elaboración de cartografía y como investigadores de campo, Daniela Samaniego y David Fajardo. Compañeros de las comunidades de Río Blanco y Kimsakocha participaron con entrevistas y en varios talleres de trabajo y en el Foro de devolución de la información en el Aula Magna de la Universidad de Cuenca el día 11 de diciembre del 2019)

Enrique Viale² y como patética muestra, América Latina extrae el 15.2% del oro y sólo consume el 3%, extrae el 45,1% de cobre y consume el 6,1%, datos que expresan quien requiere y donde están los recursos mineros.

Países como Ecuador son fuente de un vasto reservorio de minerales que van desde los codiciados oro y plata hasta litio y otros minerales raros requeridos para autos eléctricos, celulares, computadoras, etc. lo cual marca escenarios de fuertes tensiones y conflictos entre gobiernos entreguistas, cámaras de minería y empresas transnacionales, todos focalizados en la extracción y las poblaciones amenazadas por los estragos de los procesos industriales mineros.

La minería se torna en problema y conflicto cuando las concesiones se intersectan con espacios y territorios establecidos como áreas de protección, páramos o fuentes de agua y territorios de comunidades, pueblos, comunidades campesinas o nacionalidades indígenas que habitan ancestralmente ahí. La Constitución ecuatoriana ya establece en varios artículos las restricciones para la minería metálica y leyes secundarias regulan la actividad. El 4 de febrero del 2018 se desarrolló el Referéndum Constitucional y Consulta Popular que entre otros aspectos planteó una pregunta sobre limitar la minería metálica³ la misma que tuvo un voto favorable equivalente al 68,62% a nivel país; el 24 de marzo del 2019 el cantón Girón en Azuay donde opera la empresa INV Metals con su proyecto Loma Larga (Kimsakocha) en consulta popular decidió un no rotundo a la minería con un 86.79% de la votación. Por fin la ciudad de Cuenca le dijo no a la minería y SI al agua en la consulta popular del 7 de febrero del 2020 con alrededor del 80% de la votación.

Sin embargo, por encima de la trama jurídica y del mandato popular, los proyectos mineros buscan sobrepasar la legalidad y no parecen

² Enrique Viale es abogado ambientalista argentino, defensor de los derechos humanos de comunidades bajo presión extractivista; los datos corresponden a una de sus publicaciones en twitter del 18 de marzo del 2021.

³ La pregunta 5 del referéndum se planteó de la siguiente manera: “¿Está usted de acuerdo con enmendar la Constitución de la República del Ecuador para que se prohíba la minería metálica en todas sus etapas, en áreas protegidas, en zonas intangibles, y centros urbanos, según el Anexo 5?”.

considerar el marco constitucional ecuatoriano y continúan con sus pretensiones de continuidad en los territorios con minerales a costa de argucias jurídicas, apoyo mediático y hasta violencia en las comunidades en resistencia.



Credito: <http://defensoraspachamama.blogspot.com> (divulgación).

Los impactos socio culturales y sus interrelaciones

Desde una mirada compleja, los impactos socioculturales son un aglomerado de interacciones dialécticas entre las dimensiones del sistema socio-territorial. Así, en las comunidades que involucran los proyectos mineros de Loma larga o Kimsakocha y Río Blanco en la provincia del Azuay, Ecuador, confluyen en un conjunto de eventos y procesos que están desconfigurando la organización territorial. La primera ruptura viene por acción del Estado al concesionar áreas en ecosistemas sensibles

violentando los mandatos jurídicos constitucionales⁴. La implantación de empresas mineras en el territorio genera rupturas en las relaciones económicas y modos de vida comunitario; agudiza procesos de estratificación social, privatización de áreas comunitarias y desterritorialización, conlleva fuertes trastornos en el tejido social y genera alta conflictividad socio ambiental.

La dimensión sociocultural representa la de mayor descomposición y conflictividad dentro del sistema socio-territorial pues sobre este recaen las contradicciones y desajustes que la actividad minera ha generado en cada una de sus dimensiones, principalmente porque el territorio implica el continente sobre el cual se reproduce la cultura; si este pierde estabilidad, la comunidad queda en situación de vulnerabilidad.

En este sentido el sistema socio cultural con sus procesos de cambio mantiene una línea de tiempo en su matriz organizacional de base rural y campesina combinada con elementos de ancestralidad expresada en prácticas culturales autóctonas (medicina, organización y control comunitario sobre el territorio, sistemas productivos, relación con el ecosistema) pero que hoy sufre trastornos. En la actualidad el quebrantamiento del sistema social tanto en Río Blanco como en Kimsakocha, se genera por la actividad minera cuyas empresas asumen roles protagónicos ante la ausencia estatal y articula a las comunidades ya sea a través de instancias gubernamentales o directamente con organizaciones creadas para el efecto bajo el paraguas del desarrollo local.

El trabajo etnográfico (testimonial) nos remite a concluir que la naturaleza del conflicto es de carácter estructural por el sentido ontológico de la vida. Para la modernidad occidental el mundo que existe es ante todo progreso, desarrollo económico, crecimiento, emprendimientos, utilidad, rentabilidad, mercado; es el individuo en lucha por prosperidad concentrada en su tenacidad y esfuerzo para tener. Detrás de esta concepción está el omnipotente poder del sistema que busca subsumir todo

⁴ Artículos constitucionales: Derechos de la naturaleza (71 al 74), ambiente sano (14-15); ambiente y naturaleza (395 al 397); protección de la biodiversidad (400 al 403); patrimonio natural y ecosistemas (404 al 407) y en las competencias de los GADs (Título V, capítulo IV)

tipo de organización económica y socio cultural a las esferas del capital. Aquí el problema es que “El mercado no garantiza que la economía encaje en la ecología, ya que el mercado infravalora las necesidades futuras y no cuenta los perjuicios externos a las transacciones mercantiles..” (MartinezAlier J. , 2019). Estas visiones se encuentran representadas en el territorio por el Estado, las instituciones de desarrollo y los GAD, así como por las empresas mineras.

Del otro lado persisten lógicas de resistencia representadas por pueblos y comunidades con diferentes grados o niveles de ancestralidad-etnicidad, fundamentalmente levantada por mujeres y cuyo eje es la defensa de la vida y su hábitat. Escobar define esta situación como ontológica: “la perseverancia de las comunidades y movimientos de base étnico-territorial involucran resistencia, oposición, defensa y afirmación de los territorios, pero con frecuencia puede ser descrita de forma más radical como ontológica” (Escobar, 2015). La cultura profunda que subyace aquí está en la identidad-unidad del ser con la naturaleza; saberes y prácticas que se arrastran históricamente en un constante proceso de autopoiesis, adaptación, resiliencia y metabolismo social. En esta contradicción y como ya se mencionó la empresa minera y su andamiaje económico, político y social sin duda es el factor disruptivo en el territorio.

Al principio comienza a cambiar la idea de lo comunitario, cambia la idea de lo comunitario, los imaginarios de la gente, las percepciones de la gente, al esperar de que la mina les pueda otorgar los beneficios, que traiga el desarrollo en la práctica, y cambiar la idea de que el desarrollo es producto de lo que ellos puedan hacer, entonces claro como allí también ha habido una falta de Estado entonces aparentemente la mina iba a cubrir esa falta, entonces eso hace que la gente empiece a esperanzarse en esos hechos, comiencen entre ellos a generar unas especie de competencia entre familias, entre comunidades para ver quienes logran trabajo, quienes logran algún beneficio. (Franklin Sarmiento, colectivo Agustín Cueva).

El impacto social y político de origen es la implantación de una centralidad externa en el territorio sobre la que se reorganiza la comunidad y su modo de vida; una centralidad además revestida de poder: políticamente

asentada en la plataforma del Estado y económicamente con capacidad de prometer desarrollo a las comunidades; con poder económico para poner en competencia a gobiernos locales y comunidades por sus recursos; para movilizar fuerzas represivas públicas y privadas en función de excluir a las comunidades de su entorno físico; para garantizarse estabilidad en medios de comunicación y hasta en tribunales de justicia.

En consecuencia, el impacto al que contribuye el paradigma del desarrollo y la presencia minera es a la afirmación de nuevos valores y perspectivas culturales y económicas en la relación de lo humano con la naturaleza, impone la lógica de precio y recurso a lo que antes era complementariedad y reciprocidad.

Desde estas nuevas visiones, se encadenan otros procesos que conducen a la aglomeración y encadenamiento de nuevos impactos:

- La actitud clientelar de organizaciones comunitarias y hasta de GAD parroquiales y municipales por conseguir fondos y proyectos sin cuestionar los objetivos estratégicos de las empresas mineras.
- El fraccionamiento de comunidades entre quienes aceptan y acceden a los recursos de fuentes mineras y las que lo cuestionan.
- Competencia y celos entre GADs igualmente por la distribución de los recursos de las regalías. La limitada capacidad financiera y la débil capacidad de gestión de los GAD parroquiales repercute en la autonomía para gobernar su territorio y atender las demandas de la población. Esta situación ha permitido que las empresas mineras se presenten como el socio estratégico para cumplir la planificación local, bajo una relación clientelar y dependiente, promoviendo un desarrollo poco sostenible, pues los recursos inyectados van destinados a intervenciones puntuales y no a procesos de largo alcance.
- El desarrollo se convierte en recompensa a una determinada posición de apoyo y desplaza los derechos a la vida digna que pregona el régimen de desarrollo en la Constitución.
- La minería y las empresas consolidan posiciones paternalistas y cobran protagonismo en la tensión por el control del territorio.

Emerge de esta dinámica el tema ambiental como factor transversal en las comunidades en situación de extractivismo, y si bien aún no se han dado los procesos industriales por la suspensión de estas actividades en los dos proyectos, el uso del suelo de páramo para infraestructuras, campamentos, vías y relaveras, impactan en la cobertura vegetal y la capacidad de los páramos de retener agua, amenaza con contaminar esos recursos por lixiviación, y altera el paisaje natural.

Desde el enfoque comunitario los procesos extractivos por los riesgos que implican los impactos sociales y ambientales que ya se han generado desde las actividades de implantación del proyecto, no deben ejecutarse en esta zona ni con negociaciones sobre compensaciones o controles ambientales más rigurosos, simplemente las comunidades que se ven amenazadas, las rechazan de plano, aunque otros sectores pro mineros las alientan lo cual contribuye a un conflicto, por el momento sin salida concertada.

Desde el enfoque de derechos, el cambio de paradigma constitucional guarda estrecha relación con el reconocimiento de la naturaleza, como sujeto de derechos. Sin embargo, uno de los aspectos más relevantes en este sentido se refiere a los principios de prevención y precaución, respectivamente, pues en el tema del extractivismo, tanto desde la prevención (certeza científica del impacto ambiental), existen dudas respecto a la aprobación de los planes de manejo ambiental, y la correspondiente emisión de las autorizaciones administrativas (licencias ambientales) para la etapa de explotación, por lo que estas licencias han sido observadas por la autoridad de control (Contraloría General del Estado).

Políticamente, el impacto de la minería se traduce en una disputa por el control territorial entre Minería-Estado y organizaciones en contra y a favor. Cada actor desarrolla estrategias de poder que coadyuban en el incremento de la tensión y la violencia. En Río Blanco la conflictividad es de alta intensidad tanto que las familias temen por sus vidas; promineros en alianza con las mineras piden al Estado la militarización del área para reactivar la actividad extractiva; los sectores antimineros apelan a los tribunales para expulsar definitivamente a dichas empresas, al

medio de aquellas familias anhelan la paz y recalcan que el conflicto es ajeno, impuesto por la minería.

En esta disputa hay un actor disperso y oculto: mineros ilegales que esperan que el territorio se despeje de empresas, del Estado y de activistas ambientales para ejercer la ilícita actividad. Los impactos sociales que quedan para las comunidades son inseguridad, violencia, incertidumbre cotidiana.

El control territorial a nivel político jurisdiccional, en el aspecto del derecho, está marcado por el choque de competencias entre los GADs y el gobierno central. El diseño institucional desde 2008, muestra una Constitución partida en dos: la primera, que reconoce los derechos de la naturaleza, y la responsabilidad estatal en relación con la protección, conservación y reparación ambiental; frente a otra que no escapa del modelo clásico de desarrollo, que permite la explotación de los recursos, en tanto y en cuanto se guíe bajo parámetros de protección ambiental.

La trama ambiental y política desencadenada ha sido llevada a un plano legal a través de la judicialización de los procesos, con triunfos emblemáticos por parte de los actores en situación de resistencia: tal es el caso de Río Blanco (con suspensión de las actividades, y con una acción extraordinaria de protección en espera de ser despachada por la Corte Constitucional), y, Kimsakocha (con el triunfo del SÍ en la consulta popular de marzo de 2019, frente a lo cual el gobierno anunció el desplazamiento de las instalaciones extractivas a otro cantón colindante dentro de la misma concesión pero que ya fue neutralizada con la consulta popular de Cuenca del 7 de febrero.)

En lo relacionado a género, un impacto de consideración en las comunidades en las dos áreas con proyectos mineros es la emergencia de las mujeres como actoras por el lado de la resistencia; en Río Blanco y Kimsakocha son ellas las que lideran los procesos de movilización social frente al Estado y en los tribunales, así como en las manifestaciones y medios de comunicación. Esto tiene una alta incidencia en la revalorización de las mujeres rurales en sus propias comunidades como ejemplo

de tenacidad y en la ciudad de Cuenca aportando a la sensibilización sobre una temática no suficientemente tratada por la ciudadanía.

Por el lado de los sectores pro mineros, las mujeres son las que se han organizado en varias asociaciones para proyectos productivos y de generación de ingresos con la perspectiva de mejorar la economía familiar.



Crédito: <http://defensoraspachamama.blogspot.com> (divulgación).

Así, la posición de los grupos organizados de mujeres que juegan un papel central en el proceso socio político entorno a los proyectos mineros, específicamente en el proyecto Río Blanco, se reflejan posiciones distintas sobre el uso del territorio, por ejemplo las Mujeres Unidas por el Desarrollo ejercen una visión de modernización de las condiciones de vida de las mujeres y de la población en general, y por otro lado los grupos como Sinchi Warmi y Defensoras de la Pachamama asumen posiciones

de relación con la tierra desde la conservación, el manejo sostenible de sus recursos, los derechos humanos y de la naturaleza, posiciones que son distantes y conflictivas en una misma área en común.

En términos estructurales se debe anotar que las mujeres son las más afectadas por la conflictividad social pues ellas están ligadas al hábitat a cargo de la reproducción material y cultural de sus familias, y el conflicto altera sustancialmente la dinámica comunitaria y la seguridad para dichas familias. Raúl Zibechi resume en una frase la perspectiva de género en medio del conflicto minero: “Ellos sueñan con trabajo. Ellas con preservar la vida” (Zibechi, 2019).

La perspectiva comunitaria

Con el presente estudio se obtuvo criterios desde la perspectiva de las comunidades a través de un conjunto de métodos dialogantes y se logró determinar que existe una potente base común para enfrentar el conflicto y la incertidumbre en la que se encuentran en la actualidad. Para las comunidades indistintamente de su posición frente al proyecto minero, lo fundamental es recuperar la paz y que su territorio vuelva a ser un lugar para vivir sin tensiones y con las opciones para moverse dentro de él sin limitaciones, como siempre ha sido; aprovechando los recursos naturales con los que cuentan en un ambiente sano y libre (se refieren a los recursos naturales renovables: agua y suelos); en las dos áreas de los proyectos mineros, las opciones de desarrollo que plantean a futuro están determinadas por una visión política del control del territorio, de los objetivos estratégicos que la comunidad quiere y el respeto de actores externos como el Estado, empresas mineras o instituciones que llegan con modelos bajo imposición.⁵

Para las comunidades a favor de la minería en las dos zonas, sus necesidades, intereses y aspiraciones redundan en el mejoramiento de las

⁵ Estas expresiones fueron manifestadas por personas de las comunidades de las dos áreas de los proyectos en el Foro “Reflexiones sobre posibles impactos de la minería en el Azuay” organizado por este estudio en la Universidad de Cuenca el 11 de diciembre del 2019 para compartir los avances preliminares.

condiciones de vida de las familias como atención a los servicios básicos y proyectos de agroecología, turismo comunitario, mejoramiento de la vialidad, y acceso a mercados, aspectos que las empresas mineras asumieron en el marco de su política de vinculación; hoy sin la gestión social de la minera, los grupos sociales esperan atención del Estado. En estos sectores, priman las necesidades inmediatas que obnubilan reflexiones sobre el territorio, los recursos que se extraen y las amenazas, riesgos y vulnerabilidades de los que pueden ser víctimas; consideran claramente que la minería es una alternativa para salir del abandono y pobreza y su aspiración es a vivir en un ambiente de paz, sin violencia y con oportunidades de desarrollo.

La perspectiva de vida para las organizaciones opuestas a la presencia minera pasa sustancialmente por el control del territorio, para ellos el primer paso es la salida definitiva de la empresa minera de la zona, pues representa una permanente amenaza ambiental hacia el hábitat comunitario; ha fraccionado el territorio privatizando áreas que antes eran de usufructo comunitario y sobre todo ha generado un escenario de conflictividad social entre comunidades y entre familias.

Concomitante a esta visión socio-territorial, las alternativas y su gestión debe ser un proceso endógeno, generadas de profundas reflexiones comunitarias donde hombres y mujeres decidan las vías para mejorar sus vidas, por tanto, no es aceptable proyectos o programas ajenos y que no hayan sido analizados en la comunidad.

...Tenemos que trabajar con las comunidades en alternativas a la actividad minera... hemos estado conversando con la gente... si hay alternativas para desarrollar otras actividades, de tal manera que no es lo único que se puede pensar que solamente la minería, sino las actividades agropecuarias, agroproductivas, incluso hay un potencial turístico que se puede desarrollar porque los compañeros, sobre todo los compañeros de Río Blanco vienen trabajando ampliamente en propuestas locales para desarrollar lo que sería el turismo, aprovechando la gran variedad de recursos naturales, recursos culturales, también la convivencia de la gente y la producción en la zona, ellos ya vienen trabajando un tiempo atrás potenciando y preparando las condiciones para la actividad turística...

nuestra misión es velar para que se protejan los páramos, que se proteja el agua... (Entrevista Carlos Morales, Presidente del GAD Parroquial de Molleturo, Noticiero W Radio Ecuador, 24 de abril 2019).

Para las organizaciones de defensa territorial y ambiental la lucha de muchos años de resistencia les permitió entender las interacciones políticas entre Estado, y transnacionales mineras, lo cual complementado con una fuerte desconfianza en la institucionalidad pública por su poca o ninguna efectividad en satisfacer las necesidades de estas parroquias, les ha fortalecido una identidad local y de autonomía frente al poder estatal.

De todo este análisis se desprende que en el territorio están latentes un conjunto de necesidades cuya gestión no implica grandes procesos de inversión, sino fundamentalmente diálogo, organización y voluntad política de las partes siempre considerando los riesgos sobre repercusiones irreparables al hábitat, contemplando los niveles de amenazas y entendiendo la vulnerabilidad del ecosistema.

La tarea determinante para los tomadores de decisiones es potenciar una minka⁶ por otra perspectiva de desenvolvimiento comunitario para sobrepasar la conflictividad, eliminar los impactos que se han evidenciado y promover una dinámica de vida sostenible y sustentable en y con la población afectada.

⁶ Minka: práctica comunitaria ancestral donde se juntan recursos y voluntades en función de un proyecto común.



Asamblea Nacional Antimendra. Crédito: /www.planv.com.ec (divulgación)

Sobre los derechos, precisa enfatizar el empoderamiento comunitario para su defensa y ejercicio promoviendo articulaciones a nivel local, nacional e internacional, luchas que articulada a la movilización social ha logrado la suspensión de la actividad minera en las dos áreas. Es necesario sin embargo un trabajo de promoción e información a las comunidades y la ciudadanía en general sobre las garantías que se tienen para el ejercicio de derechos a fin de lograr mayor identidad en su defensa y sobrepasar las manipulaciones políticas que siempre aparecen en medio de la conflictividad para canalizar descontentos con fines personalistas o partidarios.

Lo que nos identifica, y cómo nos hemos sostenido en esta lucha yo creo y también conozco a nuestros compañeros y a todo el grupo, todas las comunidades que hemos estado de mantener el cuidado a la

contaminación por esa razón creo que es una razón fundamental porque nosotros queremos dejar para nuestros hijos, nuestros nietos, y sobre todo dejar enraizado una resistencia de las comunidades y enraizar una forma de vida que debe ser sin afectar el tema de vida...” (BQ, Comunidad Cauquil-San Gerardo).

BIBLIOGRAFÍA

- Appadurai, Arjun. (25 de septiembre de 2019). *OTRA EDUCACION*. Obtenido de Futuros de la educación: imaginación y aspiración : <https://www.youtube.com/watch?v=rdJ5iX8DIBo>
- Carpio Benalcázar, Patricio (2019) *El Buen Vivir, Utopía para el siglo XXI*. Madrid. FUHEM
- Defensoría del Pueblo en la Investigación Nro.1 Caso DPE-0101-010101-209-2018-002344-LAL. (2018). *Investigación Nro.1 Caso DPE-0101-010101-209-2018-002344-LAL*.
- El Comercio. (2019 de Julio de 2019). *EL COMERCIO*. Obtenido de file:///C:/Users/USER/Desktop/ETAPA%20MINERIA/Biblio%20Mineria/Augusto%20Flores_%20%E2%80%98Impacto%20es%20irreversible,%20pero%20buscamos%20que%20sea%20el%20menor%E2%80%99%20_%20El%20Comercio.html.
- Escobar, Arturo. (2015). *Territorios de diferencia: a ontología política de los “derechos al territorio”*. Obtenido de Cuadernos de Antropología Social : <file:///C:/Users/USER/Downloads/1594-3273-1-PB.pdf>
- Gomez Orea, Domingo. (2001). *ordenación Territorial*. Madrid: Agrícola Española.
- Gudynas, Eduardo. (2015). *Extractivismos, ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la naturaleza*. Lima: Púrpura&Púrpura SAC.
- iagua. (s/f). *iagua*. Obtenido de Preocupados: contaminación del agua a causa de la minería): <https://www.iagua.es/blogs/carlos-revilla-calcina/preocupados>
- Idrovo, U. Jaime. (14 de mayo de 2019). *Cultura y arqueología en Río Blanco*. (E. Consultor, Entrevistador)
- Martinez Alier Joan. (25 de septiembre de 2013). *Letras Verdes*. Obtenido de Conflictos ecológicos por extracción de recursos y por producción de residuos: <https://revistas.flacsoandes.edu.ec/letrasverdes/article/view/824>

- Martinez Alier Joan J. (08 de diciembre de 2019). *Conflictos ecológicos por extracción de recursos y por producción de residuos*. Obtenido de https://www.flacsoandes.edu.ec/sites/default/files/agora/files/1240523156.3._conflictos_ecologicos_por_extraccion_de_recursos_y_por_produccion_de_residuos_joan_martinez_alier_1.pdf
- PDOT. (2015). *Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial de Molleturo*.
- SENPLADES. (2011). *Guía de contenidos y procesos para la formulación de Planes de Desarrollo y Ordenamiento Territorial de provincias, cantones y parroquias*. Quito: Senplades.
- Svampa, Maristella. (2012). Consenso de los Commodities, Giro Ecoterritorial y Pensamiento crítico en América Latina. *OSAL Movimientos socioambientales en América latina* N 32, 2.
- Svampa, Maristella. (marzo-abril de 2013). Consenso de los Commodities» y lenguajes de valoración en América Latina. *Nueva Sociedad* N°244, 31. Obtenido de Consenso de los Commodities» y lenguajes de valoración en América Latina: <https://nuso.org/articulo/consenso-de-los-commodities-y-lenguajes-de-valoracion-en-america-latina/>
- Svampa, Maristella., & Viale, E. (2014). *Maldesarrollo, la Argentina del extractivismo y el despojo*. Buenos Aires: Katz Editores.
- TerraAmbiente Consultores. (2015). *Estudio de Impacto Ambiental proyecto Rio Blanco*. Cuenca.
- Ther Rios, F. (2012). Antropología del territorio. *Open Edition Journals*, 5.
- Toledo, Edgar. (25 de enero de 2019). Cuestionario para actores institucionales. (P. Illescas, Entrevistador)
- Zibechi, Raul. (10 de agosto de 2019). *La lucha de las comunidades contra la minería, Defensoras de la Pachamama*. Obtenido de <https://www.rebellion.org/noticia.php?id=259227>

Guatemala 2021

Entre la Nación Criolla y las Naciones Indígenas¹

Santiago Bastos Amigo*

Este año se cumplen doscientos desde que se proclamó la República de Guatemala y ciento cincuenta desde que triunfó la llamada revolución liberal. Los años 1821 y 1871, enmarcan el surgimiento y consolidación de Guatemala no sólo como república sino como nación. La forma tan excluyente en que se ha construido esta nación guatemalteca ha provocado que llegados estos doscientos años, se la esté cuestionando y se reclame un estado plurinacional, formado por naciones indígenas además de la nación ladina y/o criolla.

Pero lejos de atender o dar cauce a estas demandas, la violenta negación de cualquier vía de cambio muestra cómo, una vez más, estamos ante un reforzamiento del proyecto de nación criolla. Esta ha sido la actitud de la oligarquía guatemalteca desde que renovó su poder con la proclamación de la República de Guatemala: mantener una nación hecha a su imagen

* Es investigador de Guatemala, profesor investigador del CIESAS, hace parte del Equipo de Comunicación y Análisis El Colibrí Zurdo. Investigador del GT "Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos". Contacto: santiagobastos@gmail.com

¹ Publicado en *Salir del engaño. 200 años, nada que celebrar*. Pablo Sigüenza y Norma Chamalé, editores. Parutz' Editorial, Guatemala, 2021

y semejanza en donde sólo quepan quienes son como ellos, mientras que el resto no amerita derechos, sólo son carne de trabajo y de despojo.

1

Así, podemos considerar la corta historia de la República de Guatemala como los intentos de los guatemaltecos ladinos, mayas y demás indígenas, y afrodescendientes por acabar con la forma excluyente de manejar el poder por parte de la oligarquía criolla y por ampliar esa idea inicial de nación. Pero esa historia muestra cómo esta oligarquía se ha negado repetidamente a ampliar los beneficios de la ciudadanía al resto de sus supuestos compatriotas.

Incluso podríamos considerar que la situación que vivimos actualmente tiene ciertas similitudes con la que se dio tras el triunfo de la llamada revolución liberal en 1871. En esa ocasión, el ascenso político de los cafetaleros del occidente del país, entre ellos muchos ladinos poderosos, supuso la recreación de muchas de las exclusiones coloniales que vivían los indígenas en el contexto de la supuesta transformación de Guatemala en una «nación ladina».

Ante la necesidad de crear un Estado y una infraestructura económica para la agroexportación, se ampliaron ciertos beneficios de la ciudadanía a un sector de ladinos, y «el ladino» pasó a ser a lo largo de los siguientes 100 años el sujeto de la nación guatemalteca, con la aparente desaparición de los criollos de la bipolaridad étnica que desde entonces ha regido la vida de este país.

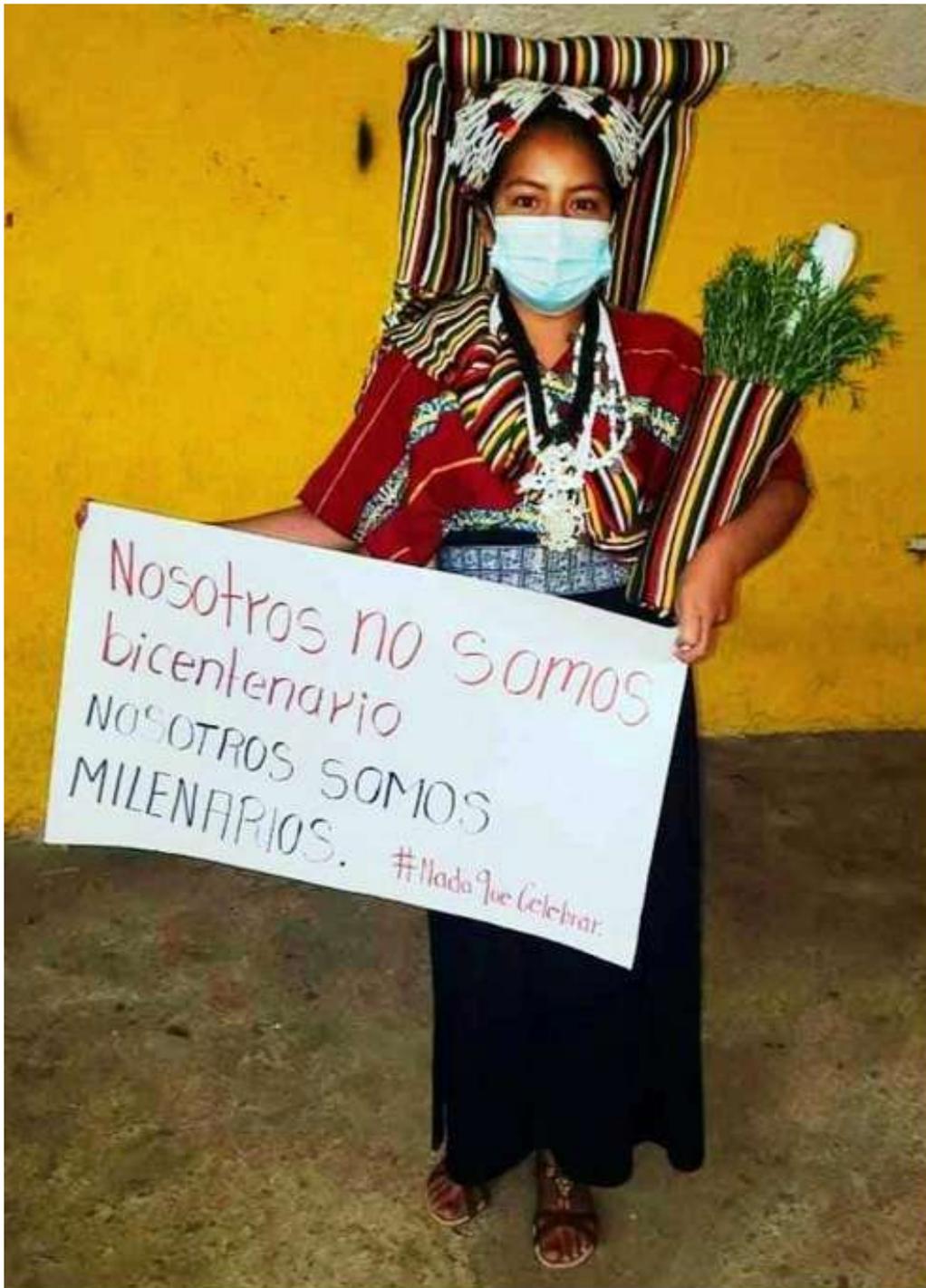
Pero los criollos no desaparecieron en absoluto. Lograron que los nuevos ladinos poderosos se insertaran en la oligarquía sin cambiar su sentido elitista y excluyente: les «criollizaron», «limpiaron» su sangre renovándola con los europeos que se sumaron a la élite cafetalera. Hubo otro sector de ladinos que obtuvieron poder local y regional, pero siempre trabajando para estos finqueros. Los militares fueron de los pocos que se han beneficiado, política y económicamente de esta alianza. Pero para

la mayoría de quienes pasaron a ser considerados ladinos en estos años, esta condición sólo tenía un consuelo: «soy pobre pero no indio».

La segunda mitad del siglo XX asiste al intento de los ladinos de ampliar esa nación para caber también ellos: así es como podemos entender la revolución de 1944 y la década posterior, y después, todo el ciclo de protesta, rebeliones y revolución que acaba con la paz de 1996. Todo esto obligó a la oligarquía a ampliar la comunidad imaginada en el discurso, pero nunca hubo una verdadera voluntad de crear una nación guatemalteca más allá de una retórica pobre y militarizada. Si con dificultad asumieron a lo ladino, lo indígena y los indígenas representaban todo lo que los criollos negaban y les culpaban del retraso del país, a pesar de que ellos cargaban con la mayoría del trabajo del que salía la riqueza que los mantenía.

2

Tras la firma de la paz, la oligarquía criolla ha pretendido mantenerse en el manejo exclusivo del poder con una jugada en parte similar a la de hace 150 años. La crisis que supuso todo el cuestionamiento al sistema fue enfrentada con el genocidio despiadado que es la muestra más evidente de la naturaleza criolla del régimen; y los acuerdos de paz pretendieron forjar condiciones para esas formas democráticas y ese cierto reparto de la riqueza que necesitaba la sociedad guatemalteca. Como los indígenas –sobre todo los mayas– se habían sumado a este cuestionamiento general con sus propias demandas, concedieron el reconocimiento de Guatemala como nación «pluricultural, multiétnica y multilingüe». Buscaron a algunos mayas –«los indios permitidos»– para que se convirtieran en aliados y adalides de esta fórmula que sólo actualizaba la sacrosanta unidad nacional con un nuevo discurso.



Crédito: Omar Pérez Pablo – Prensa Comunitaria

Como todos hemos comprobado en estas últimas décadas, este cambio hacia el multiculturalismo –de por sí superficial– sólo quedó en el discurso, y sólo mientras lo necesitaron. Por el contrario, la inserción de la economía guatemalteca en la globalización neoliberal –como antes en la cafetalera– está suponiendo una vez más la recreación del proyecto criollo de una nación excluyente y cada vez más desigual. Esta vez, la alianza se da de nuevo con los capitales transnacionales, que ahora buscan los territorios y los recursos que hay en ellos –como la mano de obra ya no hace falta, ha tenido que salir a otros lugares a buscar cómo sobrevivir–.

Entre las fuerzas presentes en el país, la oligarquía que se siente criolla y actúa como tal ha escogido aliarse con las llamadas «economías emergentes», básicamente sectores del crimen organizado que en parte vienen de la corrupción generalizada entre los militares desde décadas atrás, de las bandas de narcotráfico y en parte de los políticos que se han asociado a todos los anteriores. En este contexto neoliberal, esta triple alianza entre oligarquía, empresas transnacionales y militares-narcos vuelve a actuar según el ethos criollo, pretendiendo imponer sus intereses en una concepción estratificada y racista de la sociedad basada en privilegios (para ellos) y no derechos (para todos). Por eso, han convertido la vida parlamentaria y la acción judicial en meras plataformas de enriquecimiento vaciadas de contenido político o jurídico.

3

Pero en Guatemala hay mucha gente que no está dispuesta a que esto ocurra y lleva décadas oponiendo sus demandas, el derecho y sus vidas a este proyecto excluyente y asesino. Hace 50 años, el proyecto de clase que buscaba llegar a construir una verdadera nación guatemalteca aglutinó muchos de estos esfuerzos. Ahora, en buena parte son los indígenas quienes han marcado una ruta desde que en los años 90 asumieron que su lucha era la de un pueblo, el pueblo maya, por romper con esa forma criolla de entender Guatemala. Así buscan mantener lo que les hace diferentes sin tener que ser por ello inferiores.

Desde entonces, se ha ido consolidando la concepción de estos pueblos indígenas como naciones: colectivos con una historia ligada a un territorio, que por ello comparten una cultura y una identidad que habían sido negadas por la colonia y después por la república. Después del espejismo multicultural, con el que –como con la nación ladina– se buscó crear una forma cosmética de responder a estas demandas sin afectar al poder criollo, los autoasumidos pueblos indígenas de Guatemala han ido avanzando hacia su reconstitución como esas naciones que buscan ser.

De esta manera, frente a los intentos violentos e impunes de restaurar una vez más la nación criolla, cada vez toma más fuerza la demanda de considerar a Guatemala como un país plurinacional, formado por las naciones indígenas y la nación criollo-ladina que nunca les quiso admitir en su interior; y un sector de los no indígenas están también avanzando en esa dirección, asumiéndose como mestizos en vez de ladinos. Con esto se cuestiona una de las bases ideológicas que ha servido para justificar el dominio de los criollos: la idea de la nación como única, monocultural, y de identidad exclusiva de sus miembros. Las naciones indígenas se plantean desde otro marco más actualizado e inclusivo que supondría una renovación de ese concepto-identidad-sentimiento que es parte de nuestras vidas; que ya no buscan la soberanía como estados sino el ejercicio de su autodeterminación dentro de la República de Guatemala.

Pero para que esta propuesta llegue a suponer de verdad un parteaguas en la atribulada historia de este país, aún falta. Sería necesario definir esas naciones en su contenido y en su membresía, pues los pueblos indígenas nunca fueron naciones en el sentido actual y hay muchas cuestiones que recrear y repensar; haría falta que los miembros de estos colectivos históricos otorguen a su identidad compartida un sentido político que avale y empuje su carácter nacional. Por otro lado, habría que invitar a la Guatemala no indígena a re-pensarse como nación y dentro de la nación, para sumarla al proyecto plurinacional; sólo así podría lograrse suficiente fuerza política para plantar cara con posibilidades reales a esa oligarquía que lleva tanto tiempo negándose a perder sus privilegios. Pero sobre todo, creo yo, habría que acabar con las estructuras de poder - representadas

en estos criollos, pero que van mucho más allá - que han excluido durante estos doscientos años a la mayoría de los guatemaltecos de los beneficios mínimos de la pertenencia. Si no, esta nueva fórmula sólo supondría una máscara más de la nación criolla.

No necesitamos permiso para ser libres

Segundo Encuentro Internacional de Mujeres que Luchan

Mónica Piceno Hernández*

Texto y fotografías

“Más que feministas, somos mujeres que luchan de todas las formas posibles en esta guerra contra el despojo y la muerte”

Palabras de la Comandanta Amada.

Del 27 al 29 de diciembre de 2019, en las montañas zapatistas en resistencia y rebeldía, Chiapas, México, se celebró el *Segundo Encuentro Internacional de Mujeres que Luchan*. Según datos de las compas zapatistas, durante tres días nos reunimos más de 3 mil mujeres de 49 países. En el Semillero “Huellas del caminar de la comandanta Ramona”, en el Caracol Torbellino de Nuestra Palabra, toda la organización corrió a cargo

* Maestra en Geografía y candidata a un Doctorado en Ciencias de la Sostenibilidad en la UNAM, Campus Morelia, México. Forma parte del Laboratorio de Ecología y Aspectos Sociales en Bosques Comunitarios del Instituto de Investigaciones en Ecosistemas y Sustentabilidad, IIES. Investigadora invitada del GT “Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos”. Contacto: monpiceno@gmail.com



de mujeres y la compas milicianas siempre custodiaban la entrada y los alrededores, sembrando un ambiente de seguridad y respeto. Nos reunimos durante tres días con un mismo objetivo: encontrarnos con otras mujeres que luchan para compartir nuestros dolores, nuestras alegrías y generar propuestas para organizarnos más allá de nuestras geografías, para enfrentar juntas lo que las compas zapatistas han denominado *una guerra por la vida*. Desde el día 26 nos reencontramos en la instalación del mega campamento, con música, baile y gritos de guerra... ¡Empezaba el aquelarre!

El 27 de diciembre, la Comandanta Amada inauguró el encuentro con unas emotivas palabras de bienvenida, seguidas de un ritual de apertura y un desfile de las compas milicianas. En ese primer día de actividades nos dedicamos a escuchar a las mujeres que compartieron las formas en las que han vivido violencia. El segundo día dimos espacio para propuestas de organización y articulación entre mujeres y colectivas de







todo el mundo y el tercer día estuvo dedicado a la cultura, el arte y la fiesta. Hablamos sobre la violencia, el dolor y la rabia, y fue imprescindible asumir lo que nos hacen pensar diferente a otras, y confluir en generar organización colectiva, porque todas tenemos un espacio, todas importamos, y como dijo la Comandanta Amada: *“todas somos diferentes, pero sabemos que no sirve que todas seamos iguales de pensamiento y modo, la diferencia no es debilidad, sino fuerza poderosa”*.

En la mesa de denuncias, pudimos escuchar infinidad de formas en las que se nos violenta como mujeres, desde nuestra niñez hasta que somos *mujeres de juicio*. Pudimos escuchar a compañeras defensoras del medio ambiente que llegaron desde pueblos originarios de México y otros países como Colombia, Ecuador, Bolivia, Perú y Brasil, quienes denunciaron el despojo de sus bienes comunes como la tierra, el agua y los bosques. Pudimos escuchar, sentir y compartir con el corazón y hasta las lágrimas a las madres que no han vuelto a ver a sus hijas porque fueron asesinadas o desaparecidas; a las migrantes que han sido violentadas en



el proceso de buscar una vida mejor para ellas y sus hijos; a las estudiantes, trabajadoras, campesinas que han tenido que callar abusos porque el sistema las obliga y las amenaza. Compartimos el dolor de quienes han sido agredidas por parte de sus padres o parejas, recibiendo odio de aquello que parecía ser amor. Escuchamos la injusticia, la impunidad y la misoginia que oprimen nuestra vida y nos lastiman hasta la muerte.

Mujeres de todo el mundo llegaron hasta las montañas del sureste mexicano para compartir la violencia que vivieron por parte de los hombres y también por parte de mujeres que piensan y actúan de manera machista, y que encontraron cobijo en la colectividad. Con dolorosos testimonios confirmamos que desgraciadamente, siendo niñas, jóvenes, adultas o mujeres de juicio, todas hemos vivido alguna forma de violencia, por parte de desconocidos o incluso por parte de quienes se suponía estaban ahí para querernos y apoyarnos. Pudimos escuchar y confirmar que la violencia contra nosotras está metida hasta las entrañas en un sistema que nos lastima y nos mata, y

que nos violenta aún más por nuestra condición social o por identidades de género disidentes, como en el caso de las compas trans y *queer*.

Espirulina, una compañera trans de la colectiva Flor y Piedra con sede en la Ciudad de México, nos compartió su experiencia en el encuentro y lo conmovedor que fue para ella haber sido admitida en El Semillero: “[...] yo vine a encontrarme con otras como yo, y nos reconforta saber que otras también se quitaron el miedo, nos conmueve mucho que nos hayan dejado entrar[...] en este encuentro cabemos todas sin importar lo que tengamos en nuestros genitales, y lo mejor es que ayuda a sensibilizar a otras mujeres ante el hecho de que existen otras realidades y a veces el término mujer se queda corto para toda la diversidad sexual que existe”. Respecto a la identidad de género y las formas de resistir a la violencia, la compa Lucero, zapatista del caracol de La Realidad nos compartió: “En eso no podemos distinguir, su voluntad está respetada, a nosotras eso no nos importa, es su decisión y su gusto, lo que les decimos es que se organicen, lo respetamos todo y lo que queremos es que estemos juntos, nos organicemos y nos respetemos”.





El tema de cómo organizarnos es clave, existen tantas propuestas e ideas como diversidad entre mujeres. Lo importante es ponernos de acuerdo para lograr parar esta masacre y recuperar el valor y la alegría de vivir. Si hablamos de feminismos también hay muchos. Así también, en palabras de las compañeras del Colectivo Geobrujas, organizarnos responde más a una necesidad de mantenernos vivas, sanas y fuertes que a los discursos. *“Todos los movimientos que se están dando en el mundo nos parecen importantes, el estar en un espacio zapatista es un símbolo de resistencia política para las mujeres del mundo, y estos 26 años que llevan en la creación de estas espacialidades autónomas es una inspiración, pero también todos los movimientos populares, urbanos, en cada contexto y alzar la voz desde otras formas de lucha es importante, y nos lleva a entender que hay muchos feminismos [...] es importante partir de los diferentes contextos sociales, culturales y ambientales”.*

La convergencia de consignas, perspectivas, opiniones, culturas, idiomas y cuerpos nos permitió ver las heridas en común y al mismo tiempo la diversidad de propuestas para organizarnos, revalorar nuestro potencial como *mujeres que somos* y reconocer que, como dicen las compas zapatistas, “*más que feministas...somos mujeres que luchan de todas las formas posibles en esta guerra contra el despojo y la muerte*”. Para las y los zapatistas, al momento de tomar decisiones, organizarse y realizar los trabajos necesarios para la reproducción de la vida como trabajar la tierra, se requiere unidad “[...] *es el pinche capitalismo que nos quiere acabar, que nos quiere divididos*” comenta la compa Lucero.



En cualquier momento del encuentro se escuchaban consignas como “la culpa no era mía”, que se popularizó tras las protestas de 2019 en Chile. “*Arriba el feminismo que va a vencer*” que ha acompañado diversos movimientos feministas en América Latina. También escuchábamos “*Qué-malo todo y pinta la pared*” que surgió de los disturbios feministas en la Ciudad de México, y “*Ni una menos*” que nos remonta a los primeros años en que en México y otros países se reconoció legalmente el delito de *Feminicidio*.



Las consignas más representativas del movimiento feminista internacional de los últimos años, se conjuntaron con aquellas que llevan décadas siendo entonadas por mujeres indígenas y de organizaciones sociales que defienden sus territorios, como el canto de las mujeres chiapanecas: *“Nosotras las mujeres dejaremos el mandil y si fuera necesario tomaremos el fusil”*, quienes también cantaron: *“Cuando el pueblo se levante por pan libertad y tierra, temblarán los poderosos de la costa hasta la sierra”*, una consigna que ha sido entonada desde hace décadas en los contextos de lucha popular y campesina en México.

Este segundo encuentro de mujeres que luchan fue un espacio sin hombres, quienes fueron excluidos no de manera sexista o separatista, sino para demostrar que como mujeres también podemos organizarnos. *“Aquí no permitimos la entrada de los hombres porque tenemos que valorar que sí podemos hacer todo el trabajo nosotras [...] es el ejemplo que le queremos dar a las compañeras del mundo, que, en diferentes lugares, países o estados, si nos organizamos en colectivo sí podemos luchar”*.

La expresión libre de las emociones, sin tabúes y sin limitaciones fue también una característica de convergencia. Al encontrarnos en un espacio en donde nos identificamos como género y al mismo tiempo sin la presencia del juicio y la represión que nos ha impuesto el machismo, nos pudimos reconocer y revalorar abrazando nuestras diferencias, respetando nuestro origen, nuestra cultura y nuestras creencias, haciendo de las emociones una herramienta para entender otras luchas, para comovernos por la injusticia que todas vivimos y ponernos en los zapatos de otras.



Para todas las mujeres que luchan, las que asistimos y las que no pudieron, las compas zapatistas representan una gran inspiración. Estamos inmensamente agradecidas de que nos recibieran en sus montañas, de compartir con ellas la negra noche estrellada y la luz de cada mañana. Esperamos encontrarnos cada vez que podamos, en todas las geografías posibles. Porque no necesitamos permiso para ser libres.

Autonomías indígenas y sus diálogos con el anarquismo¹

Gaya Makaran*

Las experiencias latinoamericanas de las primeras décadas del siglo XXI, marcadas por la efervescencia de los sectores subalternos en contra de los modelos dominantes del Estado-nación y del capitalismo neoliberal, luchas que fueron en parte cooptadas por el reformismo populista del “periodo progresista” cuyo fracaso programático abrió paso al periodo de la “vuelta a la derecha”, muestran, una vez más, la evidente imposibilidad de la vía estatal de cumplir con las expectativas de emancipación social. De ahí, la autonomía, en su sentido antisistémico reaparece hoy en día como concepto, demanda y práctica emancipadora, como una alternativa al péndulo electoral, puesto que cuestiona el Estado en todos sus formatos, colores partidarios e ideologías subyacentes.

El objetivo del presente ensayo es esbozar un diálogo entre los aportes de la teoría política anarquista² y proyectos autonómicos indígenas

* Investigadora Titular del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus líneas de investigación son: Estado-nación latinoamericano y los movimientos indígenas, nacionalismos, anarquismos y autonomías en Bolivia y Paraguay. Investigadora invitada del GT “Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos”. Correo: makarangaya@gmail.com

¹ El presente texto se basa en el artículo Makaran, 2020

² No es nuestro objetivo presentar un recorrido detallado por la teoría anarquista sobre el tema de la autonomía, trabajo hecho magistralmente por otros autores. Véanse, por ejemplo, Albertani, 2011; Brancaleone, 2019.

con la finalidad de ampliar y profundizar el debate sobre la autonomía latinoamericana. Parto desde el convencimiento de que tal diálogo no sólo es posible, sino que ya lleva tiempo dándose de manera activa, tomando en cuenta los puntos de convergencia, el involucramiento político y las enseñanzas recíprocas, tanto históricas como actuales, entre lxs anarquistas latinoamericanxs y las luchas indígenas, campesinas y populares³. En este sentido pensamos la autonomía como horizonte de deseo y como práctica concreta, tanto en su dimensión individual como colectiva, entendida como camino hacia la emancipación social. De ahí destacamos sus potencialidades antiestatales y anticapitalistas, al mismo tiempo que antiautoritarias y antijerárquicas.

La autonomía ha constituido un aspecto clave para la reflexión y la acción anarquista prácticamente desde sus inicios como corriente política e ideológica, como asegura el manual *Anarquismo básico*: “en la segunda mitad del siglo XIX a los anarquistas se les denominaba, no sólo antiautoritarios y socialistas revolucionarios, sino también autonomistas y federalistas” (VV.AA., 2010: 108). En este sentido, la autonomía significaba, por una parte, el principio organizativo de una nueva estructura social alternativa al Estado, donde las entidades autónomas (municipios, comunas, sindicatos, etc.) se asociarían libre y horizontalmente, sustituyendo las formas estatales centralistas, jerárquicas y autoritarias (el principio federativo de Proudhon) y, por la otra, se refería a la libertad individual y colectiva frente a todas formas de heteronomía (enfoque desarrollado posteriormente por Castoriadis), al ser una apuesta por la autodeterminación y la autogestión como principios que rigen internamente la vida en común.

De ahí, la crítica del Estado como la máxima concentración de opresiones y el símbolo *per se* de la heteronomía, se une necesariamente con una propuesta alternativa de organización social que posibilitaría la autodeterminación social o, como la llama Bakunin: “ la autoorganización

³ No es el espacio para dar cuenta de los vínculos del anarquismo latinoamericano con las luchas indígenas, obreras y populares de América Latina. Véanse algunas lecturas al respecto: Cappelletti y Rama, 1990; Gómez Muller, 2009; Rodríguez García, 2012; sobre las últimas décadas: Barret, 2011.

y administración libres de sus propios asuntos de abajo arriba, sin la menor violencia o interferencia desde arriba” (2017: 395). Así, el anarquismo desde sus inicios apuesta por una organización social basada en la federación de entes autónomos, descentralizada, pero articulada, apoyada en la propiedad colectiva de los medios de producción y la democracia directa. De esta manera, el carácter antiestatal de la autonomía se une con su carácter anticapitalista, al ser la autonomía necesariamente un espacio de construcción de un socialismo antiautoritario y de libre asociación, junto con la apuesta por la democracia radical y el autogobierno.

En América Latina, el concepto de la autonomía se vinculó históricamente con las resistencias de los pueblos colonizados. Así, el horizonte libertario de la emancipación social se ha vinculado con la lucha por la autodeterminación de los pueblos indígenas, diferenciados de las sociedades nacionales en el contexto del colonialismo interno (González Casanova, 1969). Con un territorio y formas políticas, económicas, culturales propias, cuya modernización y subsunción capitalista ha sido relativamente tardía e incompleta, los pueblos originarios lograron conservar diferentes niveles de una relativa autonomía *de facto* frente al Estado-capital 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.

No pretendo en este lugar dar cuenta de todo el rico debate sobre la autonomía indígena, debate que, por cierto, iba cambiando de enfoques, ajustándose a los tiempos, geografías, posibilidades de injerencia en políticas estatales y, sobre todo, a las decepciones sufridas por el camino. Me concentraré en el potencial antisistémico de la autonomía en un abierto desacuerdo con su conceptualización liberal presente en el derecho internacional y las legislaciones nacionales, que la limita a ciertas formas de autogobierno sin proyección societal, subordinada al gobierno “nacional” en cuestiones clave, 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. Este tipo de planteamientos ven la autonomía como una solución virtuosa

al “problema de la diversidad” en el marco de estados nacionales, un tipo de encapsulados culturales que de ninguna manera disputan la forma misma del Estado ni mucho menos el capitalismo⁴. Cabe destacar la estrechez de este tipo de visiones estadocéntricas y, sobre todo, los resultados decepcionantes para los mismos sujetos indígenas en países donde los regímenes autonómicos lograron legislarse.⁵

Esto no significa que desprece diferentes estrategias de los pueblos originarios, entre las cuales la reivindicación autonómica puede encajarse por las vías legales, aprovechando grietas sistémicas para ensancharlas a su favor⁶, siempre y cuando estas propuestas contengan un potencial antisistémico y tomen en cuenta los límites del camino oficial. En este sentido, por el mencionado “potencial antisistémico” entiendo la existencia de un horizonte político y de las prácticas concretas que, sin declararse explícitamente antiestatales y anticapitalistas, ponen en cuestionamiento a la forma Estado y al capital, erosionando el principio del monopolio de la política, de la soberanía territorial o de la violencia legítima, ensayando sus propias formas de democracia directa, economía comunitaria, control territorial, educación, cuidados, etc.,

⁴ Véanse, por ejemplo, esta definición de Díaz-Polanco: “El ente autónomo no cobra existencia por sí mismo, sino que su conformación en cuanto tal se realiza como parte de la vida político-jurídica de un Estado. El régimen de autonomía responde a la necesidad de buscar formas de integración política del Estado nacional que estén basadas en la coordinación y no en la subordinación de sus colectividades parciales” (2003: 153).

⁵ El Estado Plurinacional de Bolivia y la Ley Marco de Autonomías de 2010 suelen ser mencionados como un modelo ejemplar de la legislación de la autonomía indígena en América Latina. Sin embargo, el mismo presenta fuertes limitaciones y contradicciones, como el reforzamiento del control estatal y partidario sobre los gobiernos indígenas y poca capacidad de impedir la penetración extractivista en los territorios. Véase López y Makaran, 2019.

⁶ De hecho, en nuestra práctica investigativa observamos, en el marco de una enorme diversidad de propuestas y estrategias de lucha indígenas condicionadas por sus circunstancias históricas, geográficas y sociopolíticas particulares, que los proyectos de autonomía nacidos del conflicto con el Estado-nación y el capitalismo, pueden buscar al mismo tiempo y de manera estratégica el reconocimiento legal para asegurarse el margen mínimo de funcionamiento, que luego en la práctica pretende rebasarse. Para mencionar algunos ejemplos de esta estrategia, podemos ver el caso de la autonomía municipal por “usos y costumbres” de Cherán en Michoacán o de Ayutla de los Libres en Guerrero, México; los resguardos indígenas en Colombia con el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), la Autonomía Guaraní Charagua Iyambae en Bolivia, y un largo etcétera.

apuntando hacia la sustitución de las funciones del Estado capitalista por la autoorganización y autogestión colectiva.

Es crucial subrayar el carácter inevitablemente “impuro” de las autonomías antisistémicas, que difícilmente se pueden exigir una autarquía obligatoria o imaginarse en un “afuera” total, al estar inmersas en un entramado complejo de relaciones con el Estado-capital, donde los permanentes esfuerzos estatales por destruirlas o pacificarlas, se encuentran con la respuesta creativa de “los de abajo” que, en su aceptación aparente de las reglas de juego institucional, desde sus resistencias pretenden “rebelarlas” en contra de este mismo Estado. De ahí, el carácter antisistémico de una autonomía indígena no reside, para mí, en su falta de reconocimiento estatal, aunque por supuesto puede ser como en el caso de la autonomía neozapatista, sino en la manera de cómo cuestiona y confronta el sistema existente, como lo he apuntado líneas arriba.

Ahora bien, si retomamos los aportes y experiencias tanto anarquistas como indígenas en el campo de la autonomía, podremos identificar cierta “estructura básica” necesaria para cualquier proyecto con proyecciones antisistémicas: en el campo político será la democracia directa y el autogobierno; en el económico los comunes, la autogestión y el anticapitalismo; en lo socio-cultural: la cultura, la educación, los cuidados y la subjetividad autónomas; y, finalmente, la justicia, la resolución del conflicto interno y la autodefensa propias. Estas piezas fundamentales de la estructura básica de cualquier autonomía colectiva, separadas aquí por cuestiones de claridad expositiva, en realidad se ordenan anárquicamente, es decir, de manera horizontal y no jerárquica, se entrelazan y condicionan una a la otra, al ser todas indispensables para una autonomía social plena. Así, por ejemplo, la libertad y la horizontalidad política son interdependientes con la igualdad económica, como lo ilustra la clásica cita de Bakunin: “Libertad sin socialismo es privilegio e injusticia; socialismo sin libertad es esclavitud y brutalidad” (2017: 9); igual que la existencia de una cultura y una subjetividad libres es indispensable para construir y afianzar relaciones políticas y económicas igualitarias y antiautoritarias. Sin hablar de la regulación interna del conflicto, repartición de justicia y la capacidad de defensa frente a los agravios

exteriores, sin los cuales ninguna autonomía, por más exitosa que sea en otros aspectos, podría sostenerse.

Los proyectos autonómicos indígenas, basadas en su larga tradición de resistencia contra el Estado-capital colonizador donde se movilizan las formas propias de organización social, como la democracia y la autogestión comunitaria, entran en un rico diálogo con el anarquismo, ampliando mutuamente sus alcances antisistémicos. Puede sorprender la convergencia de las sociabilidades indígenas forjadas en la lucha anticolonial con los planteamientos libertarios: el deseo de la libertad⁷, de autodeterminarse frente al Estado, de (re)construcción de una sociedad sin dominación; que se enraízan en la memoria larga de un pasado no estatal y en la conciencia de su capacidad actual de autorregulación basada en sus instituciones comunitarias y del control territorial. En este sentido, no se trataría de la vuelta a unos “usos y costumbres” anclados en la prehistoria, ni de preservar purezas supuestamente heredadas de los antepasados, sino de prácticas y formas dinámicas que se adecuan a los tiempos cambiantes y son constantemente reinventadas con el objetivo de potenciar la capacidad social de la autodeterminación.

De ahí, las autonomías antisistémicas serían una negación de la ideología de integración a la institucionalidad del Estado y una lucha por desprenderse de sus ambiciones monopólicas, al mismo tiempo que un esfuerzo constante contra las estructuras autoritarias y jerárquicas que puedan copiar las lógicas estatales y capitalistas dentro de los espacios y entre sujetos que se pretenden autónomos. Para eso, movilizar la teoría anarquista nos ayuda a identificar y potenciar los rasgos autonómicos anarquizantes que permitirían hablar de una emancipación social en proceso, al mismo tiempo que detectar tempranamente tendencias

⁷ Así, los guaraníes del Chaco boliviano definen la autonomía como *Iyambae*, es decir: “ser libres, sin dueño, como los antepasados que eran autónomos sin ni siquiera conocer la palabra”. Como dice *Mburuvicha* Castro Balaza del municipio Huacaya en Bolivia: “Nosotros queremos ser nosotros, *iyambae*, que nadie vaya a venir a mandarnos, a decir que cosa hacer en nuestra propia casa. Nosotros ya no queremos eso. Nosotros queremos que nosotros nos mandemos, autogobernarse nosotros mismos. [...] Eso es, queremos recuperar el pasado de los antepasados, los abuelos, sin el Estado”. (Entrevista personal en abril de 2017, en López y Makaran, 2019: 291).

contrarias que se puedan reproducir internamente. En este sentido, los pueblos indígenas son acompañados por los anarquistas que extienden el principio autonómico más allá de la comunidad indígena para aplicarlo a todo tipo de colectivos subalternos, entendiendo la autonomía como condición indispensable de la anarquía, es decir, de un orden social sin coerción.

BIBLIOGRAFÍA

- Albertani, Claudio. “Flores salvajes. Reflexiones sobre el principio de autonomía”, en *Pensar las autonomías*, México, Bajo Tierra, Sísifo Ediciones, 2011, pp. 53-69.
- Bakunin, Mijail. “El estatismo y la anarquía”, en Dolgoff, Sam, *La anarquía según Bakunin*, Barcelona, Ariel, 2017.
- Barret, Daniel. *Los sediciosos despertares de la anarquía*, Buenos Aires, Libros de Anares, 2011.
- Brancaleone, Cassio. “Bajo el signo de la autonomía: aportes desde una teoría política anarquista”, en Makaran, Gaya, López, Pabel y Wahren, Juan, *Vuelta a la autonomía, Debates y experiencias para la emancipación social desde América Latina*, México, Buenos Aires, CIALC, UNAM, Bajo Tierra, El Colectivo, 2019, pp. 47-80.
- Cappelletti, Angel J. y Rama, Carlos M. (comps.). *El anarquismo en América latina*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1990.
- Díaz-Polanco, Héctor. *Autonomía regional, la autodeterminación de los pueblos indios*, México, Siglo XXI, 2003.
- Gómez Muller, Alfredo. *Anarquismo y anarcosindicalismo en América Latina. Colombia, Brasil, Argentina, México*, Medellín, La Carreta Editores, 2009.
- González Casanova. Pablo, *Sociología de la explotación*, México, Siglo XXI, 1969.
- López, Pabel y Makaran, Gaya. “Autonomía indígena en disputa: entre la reconstitución de la territorialidad comunitaria y el cerco estatal. La experiencia guaraní en Bolivia (2009-2018)” en Makaran, Gaya, López, Pabel y Wahren, Juan, *Vuelta a la autonomía, Debates y experiencias para la*

emancipación social desde América Latina, México, Buenos Aires, CIALC, UNAM, Bajo Tierra, El Colectivo, 2019, pp. 279- 319.

Makaran, Gaya. “Autonomías antisistémicas. Diálogo entre la teoría anarquista y las autonomías indígenas en América Latina”, *Nuestra Praxis*, Revista de Investigación Interdisciplinaria y Crítica Jurídica, México, núm. 7, 2020, pp. 13-34, ISSN: 2594-2727.

Rodríguez García, Huascar. *La choledad antiestatal. El anarcosindicalismo en el movimiento obrero boliviano (1912-1965)*, La Paz, Muela del Diablo, 2012

VV.AA.. *Anarquismo básico*, Madrid, FAL/CNT, 2010.

Conhecimentos tradicionais e as insurgências das retomadas Guarani-Kaiowá

Horizontes de autodeterminação e autonomia territorial

Germano Alziro Lima*
Erileide Domingues**
Gislaine Monfort***
Laura Gislotti****

Seguir adelante es nuestra tarea, que todo lo vivido tendrá tarde o temprano la gran recompensa de ver nuestro territorio libre (LINCOPI, 2010, p. 10)

* Conselheiro da Retomada Aty Jovem e graduando de Geografia na Universidade Federal da Grande Dourados. Investigador invitado del Grupo de Trabajo CLACSO Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos. Correo: germanolimaalziro@gmail.com

** Conselheira da Retomada Aty Jovem. Investigadora invitada del Grupo de Trabajo CLACSO Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos.

*** Compõe a Coletiva Autônoma de Apoio Mútuo aos povos indígenas e a Marcha Mundial das Mulheres/ Dourados, mestranda em Geografia - PPGG- Universidade Federal da Grande Dourados. Investigadora invitada del Grupo de Trabajo CLACSO Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos. Correo: gislainemonfort@gmail.com

**** Compõe a Coletiva Autônoma de Apoio Mútuo aos povos indígenas e a Marcha Mundial das Mulheres/ Dourados, professora adjunta do PPG em Educação e Territorialidade da Faculdade Intercultural Indígena e do PPG em Entomologia e Conservação da Biodiversidade. Investigadora invitada del Grupo de Trabajo CLACSO Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos. Correo: lauragislotti@gmail.com

O desterro e o saque à biodiversidade regulados pelo terrorismo de Estado e do capital por meio do neoextrativismo tem sido permanentemente combatido pelas expressões das lutas autônomas, pelas formas de autogoverno, autogestão e autodefesa dos povos indígenas. O modelo predatório da globalização capitalista se choca com a desobediência anticolonial dos povos e a geopolítica que semeia ‘geografías y calendarios desde abajo’ (Rivera Cusicanqui, 2010; Luna, 2016).

Nesse sentido, as lutas anticoloniais dos povos Guarani-Kaiowá da região centro-oeste do Brasil insurgem a partir dos processos auto-organização nas bases territoriais comunitárias, articulada à atuação dos conselhos territoriais tradicionais como a Aty Guasu (Conselho e Grande assembleia), a Kuñangue Aty Guasu (Conselho e assembleia das Mulheres) e a Retomada Aty Jovem (Conselho e assembleia da juventude) e aos processos de retomadas territoriais.

O movimento de fortalecimento da autodeterminação política e da autonomia territorial tem como base estratégica os processos de retomada (jaike jey) dos Tekoha (território ancestral/lugar onde ‘se é’) como prática espacial insurgente que emerge da resistência histórica dos povos, processo que foi fortalecido nas mobilizações da década de 1970 e tem sido semeada desde a deliberação coletiva comunitária organizada junto aos ñande ru e ñande sy (lideranças políticas e espirituais) com a força da reza. “Essa é a nossa arma, é a reza” (Martins, 2006, p. 144).

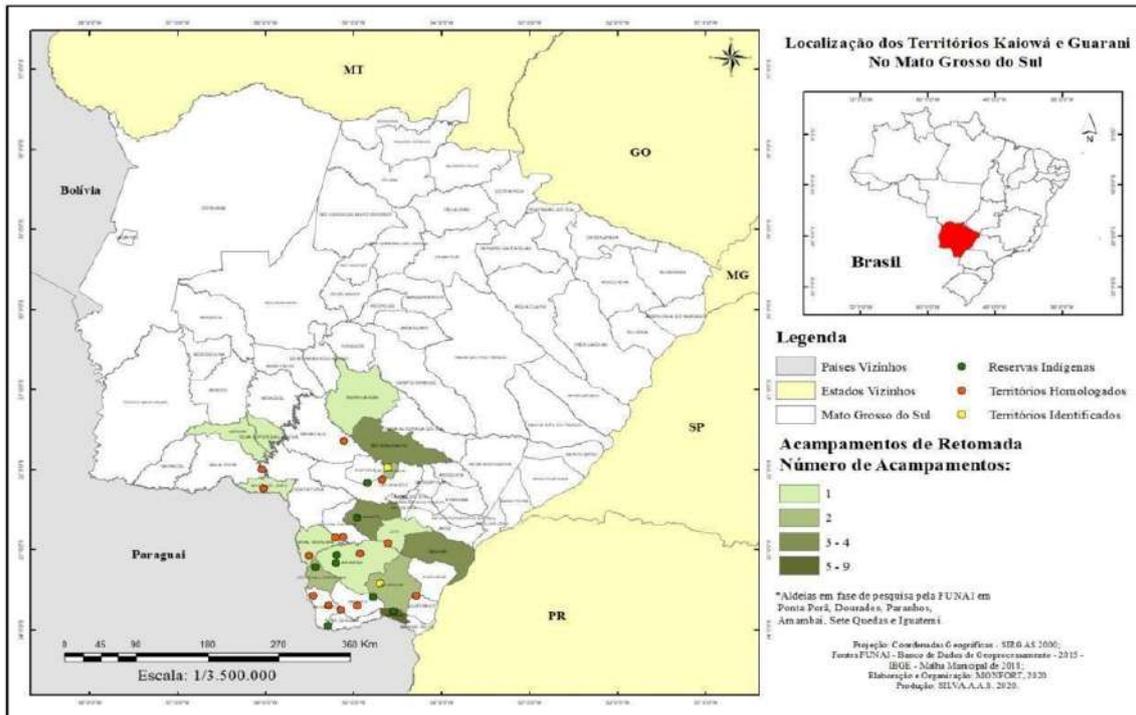
As retomadas são expressões da luta anticolonial manifestada como ações autônomas de recuperação do Tekoha e ações diretas em resposta ao Estado e a guerra ocasionada pelo neoextrativismo que sustenta o kará reko (modo de ser e viver dos brancos/não indígenas). E são processos que insurgem da participação de diferentes gerações e agentes políticos humanos e divindades que compõem a política e a resistência permanente que busca recompor a vida e reconstruir o Tekoha, o Teko porã (bem viver) e o Teko araguyje (jeito maduro e sagrado de ser).

É a retomada do território que permite o fortalecimento dos conhecimentos tradicionais, da solidariedade, das formas de cultivar a terra e as

sementes no sistema socioecológico tradicional e a autonomia é fonte vital dessa caminhada. Frente ao monopólio da força e violência do Estado e ao modelo da necroeconomia política do neoextrativismo, que produz o estado de exceção e a deflagração de ataques agroquímicos como regime contínuo, a livre autodeterminação e a autonomia se estabelece como eixo central das retomadas e dos processos auto organizativos.

Abaixo compartilhamos um mapa da organização territorial atual dos povos Guarani-Kaiowá (Figura 1.) e uma imagem que demonstra as dimensões de uma retomada (Figura 2.)

Figura 1. Organização atual dos territórios Guarani-Kaiowá



Elaboração Silva (2020) e organização Monfort (2020). Fonte: Monfort e Gislotti (2020).

Figura 2: Retomada Guyra Kambi'y, Douradina, Mato Grosso do Sul



Foto: Germano Lima.

Palavras de Kunumi Poty Rendy'i, conselheiro da Retomada Aty Jovem da Retomada Guyra Kambi'y:

Nós Guarani-Kaiowá voltamos para nossa terra tradicional para ter nossa sustentabilidade e aprender de novo as coisas, retomar de novo os conhecimentos. Voltamos para as terras tradicionais para retomar de novo a vida e ser feliz. Antes da chegada dos colonizadores nós Guarani-Kaiowá estávamos em nossos territórios e éramos alegres, felizes, cantávamos, fazíamos nossos rituais e artesanatos.

Por isso voltamos para os nossos territórios, esse é o lugar mais importante. Mas tem um problema, quando voltamos ao lugar, a terra está nas mãos de homens brancos, fazendeiros com o agronegócio. São os brancos que estão destruindo a mata e isso leva às mudanças climáticas. Segundo a tradição Guarani-Kaiowá, quando a mata e os rios estão ótimos, não estão destruídos, aí vem a chuva e melhora a plantação. Mas como o agronegócio não pensa sobre isso, só sabe destruir a floresta, acontece

às mudanças climáticas e para de chover. Por isso se luta para retomar a terra, para ter sustento, para continuar a vida, plantar as árvores de novo e cuidar de novo dos rios.

Por isso, nós Kaiowá, voltamos ao território, para que aquele tekoha, possa voltar a ser como era antes, ter mata, despoluir o rio, ter peixes, ter mais animais, pássaros e plantas medicinais. E não ter plantação de milho e cana. Isso não é importante, principalmente para os Kaiowá, isso é o que destrói a terra, passa veneno, destrói tudo. Mas quando tem mata, tem rios, aí a terra nasce de novo, a terra fica feliz. Essa é a ideia dos Kaiowá e Guarani, voltamos de novo ao território para proteger a terra. Porque para os Kaiowá a terra é mais importante porque o Pa'í Kwará (Sol) foi quem fez. Para os Kaiowá, Pai Kwará fez a terra para os indígenas. Por isso voltamos para a retomada, para ser feliz de novo.

Para os Kaiowá, a nossa terra é onde nascemos, onde nossos antepassados viveram e foram enterrados. Por isso fazemos retomada. O processo de retomada começou desde a chegada dos colonizadores e até hoje é forte dentro do território Guarani-Kaiowá. Não estamos invadindo, estamos voltando para recuperar nosso tekoha, para garantir o sustento e a vida.

Do meu povo Guarani-Kaiowá para o mundo:

Muitos brancos perguntam por que os indígenas voltaram a fazer retomada e geralmente eles falam assim: “os índios começaram a invadir minha terra”. Não é isso! A retomada começou quando muitas aldeias não tinham mais espaços para morar e para plantar. Por que retornamos a nossa terra tradicional? Nós chamamos nosso território de tekoha e quando voltamos para recuperar não encontramos mais aquele lugar sagrado, com o mato, os rios já estão poluídos, a mata foi destruída pelo agronegócio. Minhas tataravós foram expulsas pelos colonizadores karáí (branco) do lugar onde moravam. Deixavam os lugares sagrados buscando outro lugar para morar. Deixaram o lugar sagrado que o Ñanderu, o Pa'í Kwará o grande deus fez. Para os Kaiowá, os animais, as plantas,

estavam nesse lugar. Mas os colonizadores vieram e retiraram eles, expulsaram de sua própria terra.

Os Kaiowá tiveram que procurar lugares para morar e lutamos muito para demarcar nossos territórios de onde fomos expulsos. Nos lugares que estamos agora, muitos são retomadas e sempre buscamos fazer retomadas na beira de um córrego, na beira do rio ou em um lugar longe dos brancos. Lutamos para garantir o território retomado e permanecemos por causa dessa luta. Aí volta a pergunta, por que fazemos retomada? Para retomar nosso tekoha, nossa terra tradicional.

Mas os brancos fizeram o papel, para os brancos o mais importante é o papel e a caneta. E quando expulsaram meus ancestrais, meus tatara-vôs, os brancos iam para os cartórios da cidade e escreviam ‘essa terra pertence a mim, tantos hectares’ como se não morasse ninguém. Mas nesse lugar moravam nossos ancestrais que foram expulsos. Por isso retomamos. Mas quando voltamos, o lugar não está mais bonito, está diferente. Para os anciões que vivem ainda, fica na lembrança as histórias e geografias que eles contam do lugar. Quando voltam para as retomadas, choram ao ver o seu lugar destruído e o rio poluído, a mata destruída, terminou as plantas medicinais e hoje o que tem é o agronegócio, soja e milho transgênico. E isso não é o alimento que nós seres humanos consumimos. Eles plantam para exportação e para ter mais dinheiro no seu banco.

Para nós indígenas, principalmente, Guarani-Kaiowá, o dinheiro não tem importância. O dinheiro é mais um papel, o dinheiro não foi feito por nós. Segundo os anciões falam, para nós o mais importante é a terra porque os deuses, o Pa’í Kwará fez a terra para os Guarani-Kaiowá e o mais importante é cuidar da natureza. Vou citar o exemplo dos cantos, que é feito para proteger a natureza, o canto do sol, o canto da lua, o canto das plantações, para cuidar mata, cantamos para chover, cantamos quando está calor para que chova no território. Porque a chuva é uma benção, cuida da mata, dos animais. Isso para os Guarani-Kaiowá é o importante. Mas para os brancos o que é mais importante é dinheiro, o papel. Mas para nós, o mais importante é a terra. Porque é na terra

que plantamos a mandioca, o milho, onde o principal é o milho branco que é sagrado Avati Jakaira, porque para os Guarani-Kaiowá os deuses quando fizeram a terra fez brotar a semente de avati jakaira para que os Guarani-Kaiowá cuidassem e brotasse de novo. Por isso para nós o mais importante é a terra e não o dinheiro. É a terra, para plantar, para viver, para festar, celebrar as plantações, fazer os rituais e cuidar da terra.

Palavras de Erileide Domingues, conselheira da Retomada Aty Jovem do Tekoha Guyraroká

Desde os meus oito anos eu comecei essa luta, observando, e hoje parando para pensar a importância da retomada, digo que retomar é voltar a valorizar o que nossos antepassados deixaram para nós, os nossos ancestrais. Não valorizar é uma desonra a nossa ancestralidade e a tudo que é nosso. (...) Não deveríamos precisar de demarcação se a terra é nossa, os brancos não têm que dizer que a terra é nossa, nós sabemos que é nosso. A terra foi feita para toda criatura da terra. Mas não é qualquer lugar que retomamos, sabemos o significado daquele lugar. Um exemplo disso é Guyraroká, não há outro Guyraroká, não existe, é esse, sempre foi e sempre será. Então, como meu vô é a principal liderança viva como rezador, sabe da história e da importância da retomada deste lugar. O sonho dele é garantir este território como aldeia, fazer reconhecer que sempre foi aldeia e sempre será. Não importa como seja a luta. Mas a retomada é uma autonomia do povo indígena seja aonde for, mas não é qualquer lugar que retomamos. Essa honra aos nossos ancestrais é valorizar aquilo que sempre foi nosso território e estamos aqui como jovens nessa luta por cada território retomado, sabemos que é nosso. E sabemos que faz parte da nossa vida, do nosso passado, do nosso presente e é nosso futuro que estamos construindo novamente. É pela autonomia que temos feito isso, é pela autonomia que estamos aqui, com a importância de dizer que o Tekoha nos pertence e pertencerá sempre a nós!



Fonte: ASCURI (esquerda); Scott Hill/ Mídia Índia (direita)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Lincopi, Maria Jose. *La represión y el Estado en Doscientos años*. In: Bicentenario del Estado chileno Balances del colonialismo en el pueblo mapuche. Actas del I Coloquio mapuche, Edición Especial, p. 09-10, 2010.

Luna, Diana Itzu Gutiérrez. *Sociedades Otras: recuperación, reconfiguración y resignificación territorial en México. Aproximaciones a la expresión territorial zapatista en Chiapas (2000-2016)*. Tese (Doutorado em Estudios Sociales Agrarios) - Universidad Nacional de Córdoba, 2016.

Martins, Eliezer. *A Terra como chão sagrado e como valor cultural*. Tellus, n. 10, p. 143-145, 2006.

Monfort, Gislaine C. Gisloti, Laura J. *Necropoder e crimes socioambientais do agrogócio, lutas anticoloniais e resistências socioterritoriais kaiowá e guarani*. Boletim Geocrítica Latinoamericana, Clacso, p. 138-157, 2020.

Rivera Cusicanqui, Silvia. *La raíz, colonizadores y colonizado*. En X. Albó, & R. Barrios. In: *Violencias encubiertas en Bolivia*. La Paz: Editorial Piedra Rota, 2010.

Autonomías, despojo y resistencia indígena

Richard Stahler-Sholk*

Introducción

La autonomía en toda la diversidad de sus expresiones se ha vuelto en eje fundamental de resistencia para los pueblos indígenas. El presente ensayo tiene como objetivo ofrecer algunas reflexiones sobre las dinámicas y dilemas de las luchas autonómicas en América Latina, con referencia particular a las experiencias en México.

La fase actual del capitalismo global, caracterizada por Harvey (2004) como “acumulación por desposesión”, ha agudizado el despojo de tierra y territorios a perjuicio de las comunidades indígenas. El acaparamiento de tierras (*land grabbing*) para fines de inversión a gran escala, ya sea por capital nacional o transnacional, en megaproyectos de minería, hidrocarburos, agroindustriales, energéticos, de infraestructura, y dizque ecoturísticos, afecta particularmente a las comunidades indígenas, para quienes la tierra no es simplemente una mercancía sino el componente material de una noción amplia de territorio, un espacio para la reproducción social e identitaria.

* Profesor de Ciencias Políticas, Eastern Michigan University. Co-editor con Edgars Martínez Navarrete del número temático de *Latin American Perspectives* sobre “Las autonomías indígenas frente a la crisis contemporánea del capitalismo”, de próxima publicación. Investigador Invitado del GT “Pueblos Indígenas, autonomías y derechos colectivos” Contacto: rsholk@gmail.com

El neoextractivismo como estrategia como modelo de economía política adoptado por algunos gobiernos progresistas genera contradicciones para los pueblos indígenas. Por un lado, los críticos del concepto convencional de desarrollo argumentan que el viejo “consenso de Washington” sobre las políticas neoliberales se ha transformado en un nuevo “consenso de los *commodities*” (Svampa 2019); en donde la demanda del mercado global por las materias primas impone una dinámica implacable a nivel de economía política e ideología, con impactos socioeconómicos que sólo se pueden resistir con un nuevo paradigma de buen vivir, derechos de la naturaleza, y defensa de lo común. Por otro lado, hay quienes señalan la posibilidad de una variante progresista caracterizada por un Estado redistributivo, modelo que denominan “nacionalismo de recursos” (Ellner 2021). Ellos argumentan que el desarrollo económico dirigido por un gobierno de izquierda puede traer beneficios para los pueblos indígenas, y que las comunidades tienen derecho a escoger su estrategia de negociar con el Estado.

Esos debates pasan por alto el hecho de que el Estado-Nación en América Latina es una construcción histórica y social, montado sobre la base del colonialismo, el despojo territorial, y las estructuras ideológicas del etnocidio y del asimilacionismo. En ese sentido, el Estado intermediario y rector del modelo de desarrollo es un prisma de las relaciones de poder en sociedades excluyentes, reflejando los intereses del capital y hasta cierto punto sus propios intereses como aparato burocrático. Tanto el marco neoliberal como el “postneoliberalismo” estadocéntrico que lubrica al neoextractivismo deja poco margen de autodeterminación para los pueblos indígenas.

En el caso mexicano, los pueblos originarios se encuentran arrinconados entre el capital, el Estado, y los poderes fácticos del crimen organizado, tres potencias coercitivas entrelazadas entre sí en lo que Speed (2016) caracteriza como el “neoliberalismo multicriminal”. Esa violencia en sus múltiples dimensiones (Aguilar Flores y Echavarría Canto 2019) incluye una ola de asesinatos de activistas indígenas, sobre todo mujeres defensoras socioambientales, además de la violencia directa y estructural asociada con el desplazamiento territorial masivo que se manifiesta como

flujo migratorio. Como bien analiza Mariana Mora (2021), esa situación impulsa a los pueblos indígenas a pasar desde la autonomía como mecanismo de defensa a una autonomía propositiva, una práctica que se puede concebir como el ejercicio de la política prefigurativa, construyendo en la cotidianidad la comunidad y la sociedad en donde quisieran vivir.

1. La autonomía como clave de la resistencia

La autonomía indígena ha sido un arma de las luchas anticoloniales por siglos, pero las últimas décadas han visto nuevas expresiones; representando una corriente central del auge de los movimientos sociales que responden a las exclusiones impuestas a nivel socioeconómico por las políticas neoliberales, y a nivel político por la decepción regional con la democracia liberal-representativa y sus mecanismos partidistas-electorales. La diversidad de modelos de autonomía (González et al. 2021) refleja la variedad de experiencias históricas, así como de estrategias de organización regional o comunitaria, de negociación o desvinculación con respecto a las instituciones del Estado, y de respuestas a las variantes de neoextractivismo y de multiculturalismo neoliberal planteadas por los respectivos gobiernos.

La autonomía como proceso que se construye sobre la marcha – el caminar preguntando, en el lenguaje de los zapatistas – es una forma de crear el poder constituyente frente al poder constituido. Desde esa óptica, los espacios en donde se ejerce la autonomía (el autogobierno, las asambleas participativas para la toma de decisiones, el trabajo comunal, el manejo sostenible de los recursos, la educación para la liberación, las relaciones sociales horizontales, etc.) van conformando la subjetividad colectiva de los pueblos indígenas. No se trata de una identidad estática, sino una dinámica en constante cambio, donde las comunidades protagonizan el proceso, recurriendo a la memoria histórica sin ser presos del pasado (Tischler y Navarro 2011).

Frente al paradigma neoliberal basado en la ficción de una sociedad de individuos con igualdad de derechos ciudadanos y de participación en

el mercado, la autonomía abre el espacio para la autodefinición del sujeto como pueblo originario con identidad y derechos grupales. La reivindicación del territorio y de la comunidad desestabiliza la lógica atomizadora del neoliberalismo que se ve impugnado por experiencias de antagonismo desde abajo (Chenaut y Valladares 2017).

2. Los dilemas de las autonomías

Entre los dilemas de las autonomías está la disyuntiva de negociar con el aparato político-legal del Estado o negarse a reconocer su legitimidad, es decir, si buscar la autonomía de jure o de facto, opciones que se pueden concebir como dos polos de un espectro continuo. Las reformas constitucionales implementadas en las últimas décadas en varios países de América Latina que reconocen su carácter pluriétnico, por un lado, abren un espacio a la posible refundación del Estado, pero, por otro, pueden representar la trampa del multiculturalismo neoliberal. El reconocimiento oficial de los usos y costumbres de autogobierno de los pueblos indígenas deja abierta la pregunta de quién define y valida las costumbres, y hasta dónde llega la autoridad del derecho consuetudinario. El conflicto sobre el derecho a tener derechos evidenció claramente en el caso de las largas negociaciones entre el Estado mexicano y el zapatismo en el marco de los Acuerdos de San Andrés. Entre el momento de la firma de los Acuerdos en 1996 y la versión tergiversada que salió en la Ley Indígena de 2001, la frase “sujeto de derecho” se convirtió en “objeto de interés público”, y el gobierno federal finalmente no cedió el control del derecho sobre la tierra y los recursos naturales.

Relacionado con ese dilema está el debate sobre lo que se ha llamado la judicialización de la política. Si bien el reconocimiento de usos y costumbres es un espacio conquistado, el recurrir a los instrumentos jurídicos implica reconocer la autoridad del Estado y la supremacía de sus instancias legales. También conlleva posibles desventajas de una profesionalización de la lucha que separe los técnicos, abogados, e interlocutores de sus raíces comunitarias, con los correspondientes riesgos de cooptación de dirigentes y/o desmovilización de las bases. Aun en

los casos de los gobiernos progresistas que aparentan ser aliados de los pueblos indígenas, como en Bolivia y Ecuador, se han creado divisiones entre grupos indígenas en torno a la negociación de concesiones.

Otro dilema se presenta con respecto a la ambigüedad del derecho internacional. El derecho de los pueblos originarios a la consulta previa, libre e informada sobre el uso de sus territorios, ratificado en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo y la Declaración de la ONU sobre Derechos de los Pueblos Indígenas, deja un amplio margen de interpretación sobre la figura de la consulta y su instrumentación legislativa a nivel nacional. Las consultas amañadas son comunes, producto de la dicotomía entre el paradigma del liberalismo representativo que supone que el Estado está facultado para organizar una votación de individuos, y las tradiciones indígenas que otorgan a la comunidad el derecho a organizar los tiempos y formas de consultar sobre su voluntad colectiva. Las consultas desde arriba, de corte indigenista (Manzo 2019) o simulaciones de consulta (Gasparello 2020), terminan socavando la legitimidad de las autoridades que emergen de los procesos autónomos de autogobierno. Hasta los peritos antropólogos y otros académicos se encuentran en posiciones incómodas cuando un grupo indígena aparentemente opta por aceptar un megaproyecto en el territorio que puede perjudicar a otros cuya oposición no se hizo escuchar en la consulta (Hale 2020). El desafío está en entrar en un diálogo de saberes con las comunidades acompañadas, sin reproducir las jerarquías del conocimiento “experto” (Hernández Castillo 2016).

El conflicto entre mecanismos de consulta se hizo evidente en torno a María de Jesús Patricia Martínez (*Marichuy*), mujer nahua designada por el Congreso Nacional Indígena como candidata para las elecciones presidenciales de 2018 en México. El proceso de recolección de firmas impuesto por el Instituto Nacional Electoral como requisito exigió modelos nuevos de teléfonos celulares y conexiones de internet, procedimiento denunciado por la candidata como racista, clasista y excluyente. En todo caso la candidatura apuntaba más a la movilización y concientización que al juego electoral, al igual que La Otra Campaña lanzada por los zapatistas para dejar expuesta la falta de inclusión real en el

contexto de las elecciones de 2006. Cuando el gobierno de Andrés Manuel López Obrador convocó un referéndum en agosto de 2021 sobre la investigación de expresidentes por corrupción, sólo el 7% de los votantes participaron en la votación de la consulta organizada por el gobierno. El Congreso Nacional Indígena respondió con la contrapropuesta de un proceso de asambleas comunitarias para enjuiciar al sistema político en su conjunto. En fin, la forma de consultar y representar la voluntad de los pueblos se puede organizar por el modelo electorero-populista, o se puede concebir como mecanismo de participación activa organizado de manera horizontal por comunidades autónomas.

3. Algunas lecciones de las experiencias autonómicas en México

La falta de legitimidad de las autoridades oficiales, así como de los procesos viciados de cierta democracia representativa, ha obligado a varios pueblos indígenas en México a crear desde abajo sus propias estructuras de autogobierno. Esos gobiernos alternativos, con o sin reconocimiento oficial, se organizan para proveer los servicios y funciones propias del Estado; incluyendo (mal que bien) hasta la seguridad pública, como se ve por ejemplo en la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC) que sirven de policía comunitaria en Guerrero, la Guardia Comunal de Ostula, y la Ronda Comunitaria en Cherán, Michoacán.

Al llenar tales funciones, los movimientos autónomos tienen la oportunidad y la necesidad de recrear una institucionalidad con otra lógica. Por ejemplo, los zapatistas intentan evitar la profesionalización de cargos con el fin de no caer en la burocratización y la verticalidad. De ahí que practican las “3 erres” de rotación frecuente, rendición de cuentas, y revocación de mandatos cuando la comunidad lo considere indicado. Las y los promotores de educación y salud son designados por la comunidad y reciben orientación de la asamblea; mecanismo también utilizado para la repartición de tareas comunitarias para apoyar esas actividades, para que la comunidad en su conjunto se siente participante en el servicio al pueblo.

La participación activa y la formación de un sentido de colectivo son ejes fundamentales de los procesos de autonomía, a diferencia del modelo centralizado y vertical de un gobierno electoral-representativo. En las comunidades de Oaxaca, por ejemplo, con larga historia de autonomía, los conceptos de la comunalidad, o de lo común, sirven de reserva de memoria histórica para la organización contemporánea en las luchas contra el despojo neoliberal (Composto y Navarro 2014). En el caso de Milpa Alta en la periferia de la Ciudad de México, los pueblos indígenas, aunque hayan perdido la lengua y otros elementos identitarios, recurren a sus tradiciones comunitarias para la defensa de sus bienes comunales frente a las depredaciones de la globalización neoliberal (Carmona Motolinia y Tetreault 2021). Asimismo, la comunidad purépecha de Cherán, Michoacán, otro pueblo urbanizado, frente a la embestida de los intereses del capital, del Estado y del crimen organizado, redescubrió un repertorio de tradiciones colectivas como la protección del bosque, la organización de fogatas y asambleas de barrio, como bases de unidad en resistencia para construir un proyecto de autonomía (Ventura Patiño 2012). Al igual como otros pueblos indígenas en resistencia contra los megaproyectos de minería (Valladares 2017), el reclamo del derecho a la autonomía sirve de estandarte de luchas que proceden simultáneamente por las vías legales-institucionales y de acción directa.

Los zapatistas, que se han enfocado principalmente en la construcción de autonomía de facto al interior de sus comunidades, han construido una nueva subjetividad en la práctica cotidiana emancipatoria a través de escuelas autónomas, centros de salud comunitarios, y proyectos productivos colectivos que van transformando los integrantes sobre la marcha (Baronnet, Mora y Stahler-Sholk 2011; Stahler-Sholk 2015; Mora 2017). Un elemento común en todas esas luchas autónomas es la estrategia de rearticulación y recreación étnica (Martínez Aparicio 2017; Bastos 2017, 2021), en donde los pueblos reivindican su derecho de definir su identidad colectiva y su modalidad de interactuar con los demás.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar Rivero, Mariflor, y Laura Echavarría Canto, coords. *Violencia, territorio, y extractivismo*. México: UNAM.
- Baronnet, Bruno, Mariana Mora Bayo, y Richard Stahler-Sholk, comps. (2011). *Luchas 'muy otras': Zapatismo, autonomía, y las comunidades indígenas de Chiapas*. México: UAM-Xochimilco, CIESAS, y UNACH. https://www.casadelibrosabiertos.uam.mx/contenido/contenido/Libroelectronico/luchas_muy_otras.pdf
- Bastos, Santiago (2020). Community, Dispossession, and Ethnic Rearticulation in Mexico and Guatemala. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 16(2): 109-129.
- Bastos, Santiago (2017). Mezcala: Despojo, conflicto y recreación étnica en una pequeña comunidad periférica. Pp. 184-207 en Santiago Bastos y María Teresa Sierra, coords., *Pueblos indígenas y Estado en México: La disputa por la justicia y los derechos*. México: CIESAS.
- Carmona Motolinia, José Ramón, y Darcy Tetreault (2021). Pueblos originarios, formas de comunalidad y resistencia en Milpa Alta. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 65(241), ene.-abr.: 155-180.
- Chenaut, Victoria, y Laura Valladares de la Cruz, coords. (2017). Etnicidad, territorio, y pueblos indígenas: Paradojas y desafíos de las políticas neoliberales. Centro de Estudios Sociais, *Publicação Semestral* No. 28, Universidade de Coimbra, Portugal. <https://journals.openedition.org/eces/2924?file=1>
- Composto, Claudia, y Mina Lorena Navarro, comps. (2014). *Territorio en disputa: Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*. México: Bajo Tierra Ediciones.
- Ellner, Steve (2021). *Latin American Extractivism: Dependency, Resource Nationalism, and Resistance in Broad Perspective*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Gasparello, Giovanna (2020). Megaproyectos a consulta: ¿Derechos o simulaciones? Experiencias en México. *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos* 18(2), jul.-dic.: 124-141.
- González, Miguel, Araceli Burguete Cal y Mayor, José Marimán, Pablo Ortiz-T., y Ritsuko Funaki, coords. (2021). *Autonomías y autogobierno en la América diversa*. Quito: Abya-Yala.
- Hale, Charles R. (2020). Using and Refusing the Law: Indigenous Struggles and Legal Strategies after Neoliberal Multiculturalism. *American Anthropologist* 122(3): 618-631.
- Harvey, David (2004). *El nuevo imperialismo*. Madrid: Ediciones Akal.

- Hernández Castillo, R. Aída (2016). *Multiple Injustices: Indigenous Women, Law, and Political Struggle in Latin America*. Tucson: University of Arizona Press.
- Manzo, Carlos (2019). La consulta indigenista: El olvido como argumento. *La Jornada, Ojarasca Suplemento Mensual* No. 267, jul.: 6-7, <https://ojarasca.jornada.com.mx/2019/07/13/la-consulta-indigenista-el-olvido-como-argumento-7163.html>
- Martínez Aparicio, Jorge (2017). San Francisco Cherán: Revuelta comunitaria por la autonomía, la reapropiación territorial y la identidad. *Economía y Sociedad*, 21(36): 145-166.
- Mora, Mariana (2021). Entre la autonomía como ejercicio propositivo y la autonomía a la defensiva, transformaciones de sentidos políticos indígenas frente a la violencia extrema en México. Pp. 507-534 en Miguel González, Araceli Burguete Cal y Mayor, José Marimán, Pablo Ortiz-T., y Ritsuko Funaki, coords. *Autonomías y autogobierno en la América diversa*. Quito: Abya Yala.
- Mora, Mariana (2017). *Kuxlejal Politics: Indigenous Autonomy, Race, and Decolonizing Research in Zapatista Communities*. Austin: University of Texas Press.
- Speed, Shannon (2016). States of Violence: Indigenous Women Migrants in the Era of Neoliberal Multicriminalism. *Critique of Anthropology* 36(3): 280-301.
- Stahler-Sholk, Richard (2015). Resistencia, identidad, y autonomía: La transformación de espacios en las comunidades zapatistas. *Pueblos y fronteras digital* 10(19), jun.-nov.: 199-227. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=90638786009>
- Svampa, Maristella (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Guadalajara: CALAS. <https://library.oapen.org/bitstream/handle/20.500.12657/25058/9783839445266.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Tischler, Sergio, y Mina Lorena Navarro (2011). Tiempo y memoria en las luchas socioambientales en México. *Desacatos* 37, sept.-dic.: 67-80.
- Valladares de la Cruz, Laura (2017). El despojo de los territorios indígenas y las resistencias al extractivismo minero en México. Centro de Estudos Sociais, *Publicação Semestral* No. 28, Universidade de Coimbra, Portugal. <https://journals.openedition.org/eces/2291>
- Ventura Patiño, María del Carmen (2012). Proceso de autonomía en Cherán. Movilizar el derecho. *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad* 19(55), dic.: 157-176.

Entrevista con Shapiom Nuning Tsetsén

Territorial Autónomo de la Nación Wampís (Amazonia Peruana)

Waldo Lao*
Fabio Alkmin**

Shapiom, te agradecemos mucho por la entrevista. Para comenzar ¿Cómo te gustaría presentarte?

Mi mama aun en vida me cuenta que mi nombre originario en mi idioma es SHARIAN, pero este nombre no está en mi Partida de Nacimiento oficial, siendo de exclusivo conocimiento de mi mama. Mi nombre caste-llanizado es SHAPIOM NONINGO SESEN (proviene de Shapiom Nuning

* Doctor por el Programa de Posgraduación en Integración de América Latina de la Universidad de São Paulo - PROLAM/USP. Investigador del Grupo de Trabajo CLACSO Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos. Contacto: waldolao@gmail.com

** Geógrafo brasileño por la Universidade de São Paulo (USP). Actualmente, en su doctorado en Geografía Humana (USP), investiga procesos de autonomías indígenas en la Amazonia brasileña, con apoyo del "Fundo de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo" (FAPESP), proceso nº 2018/22226-4, y de la "Coordinación para el Perfeccionamiento del Personal de Educación Superior" - Brasil (CAPES) - Código de Financiamiento 001. Investigador del Grupo de Trabajo CLACSO Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos. Contacto: fabiogeo@usp.br



Crédito: Luis Enrique Becerra.

Tsetsén), a su vez, SHAPIOM viene de SHAPIAMA (apellido loretano). Los gringos misioneros en los años 70 me cambiaron el nombre quedando registrado con el nombre actual: SHAPIOM NONINGO SESEN.

Actualmente ocupó el cargo de Secretario Técnico del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampís, cargo de confianza ratificado por el Pamuk actual del GTANW.

De forma general, en ese momento ¿Cuál es la situación de los pueblos indígenas en el Perú?

Para entender de manera didáctica la situación general de los pueblos indígenas o naciones originarias del Perú hacemos dos divisiones:

a) Situación Interna actual. – En gran parte las primeras comunidades, denominadas por el Estado “Comunidades Nativas”, surgen a partir de

los años 60 hacia adelante, con la dación de la Ley No 20653 (Decreto Ley N° 20653 – Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de Regiones de Selva y Ceja de Selva) (1974) modificada más adelante por el DL No. 22175 (1978) así como las organizaciones primigenias nacen hacia los años 70. Desde los primeros años de nucleamiento de las familias de las naciones originarias el Estado a través de Instituto Lingüístico de Verano-ILV inicia la implementación de las escuelas bilingües y por ende la educación oficial en gran parte de la Amazonia. Pasado ya cinco décadas la situación general de las naciones originarias podemos caracterizar en los siguientes aspectos:

Tenencia territorial: Para muchos pueblos o naciones originarias el problema de reconocimiento y titulaciones sigue siendo el principal problema y demanda que continúa liderando AIDSESEP y sus organizaciones locales y regionales que en la actualidad suman (109 federaciones y 09 regionales). Según la estadística de la organización precitada existen en total 1,097 comunidades demandantes para su reconocimiento y titulación, de las cuales reconocimiento y titulación son 301, para la titulación 796. Además, existen demandas de ampliación de títulos de propiedad de 279 comunidades (comunicado público de AIDSESEP, agosto de 2017). En los últimos años el Estado ha recibido grandes fondos (USD 80 millones) en calidad de deuda externa para atender estas demandas, sin embargo, dichos fondos sólo han servido para solventar la carga burocrática de las entidades responsables de la atención de derechos territoriales (Gobiernos regionales, MINAGRI Y MINAM), pero poco ha hecho para hacer realidad los sueños de las naciones originarias, lo que demuestra poco o nulo interés para la atención debida de las legítimas demandas de las comunidades y naciones originarias y en consecuencia siguen pendientes de atención.

Tráfico de tierras comunitarias y ancestrales, propiciadas desde las mismas autoridades estatales, especialmente en la región Ucayali, unida al apogeo de narcotráfico en varias regiones, agudiza y vulnera los derechos de las naciones originarias.

La presencia de minería y tala ilegal, en las distintas zonas y regionales amazónicas, son otro de los problemas actuales acuciantes, que en su conjunto vienen desestabilizando a las comunidades y familias originarias (región Amazonas, Madre de Dios, Ucayali y Loreto).

Invasiones de Áreas Naturales Protegidas, muchas veces por anuencia de las propias autoridades responsables de conservación, los mineros y taladores ilegales, vienen destruyendo las áreas protegidas como son los casos del Manu, Pacaya Samiria, Sierra del Divisor, Cerro Azul, Bahuaja Sonene, Ichiját Mujat, Imiría, Cerro Escalera (comunicado publicado de AIDSESP citado arriba).

Servicios de salud y educación: Estos servicios a cargo todavía del Estado, siguen siendo muy precarios y carentes de calidad. El sistema de salud de las comunidades (Centros y Puestos de Salud) bien son carentes de medicamentos básicos o escasos, situación que se complica la ubicación geográfica lejana a los principales centros de atención de salud. Lo mismo sucede con el sistema educativo estatal en la amazonia: infraestructura o escuelas deterioradas, en muchos casos en pésima condición, carentes de implementación de materiales escolares, docentes mal formados, entre otros aspectos que convierte a la educación pésimamente implementada y que no fortalece el sistema cultural de las naciones originarias.

Economía y desarrollo alternativo comunitario: Este es otro de los problemas más impactantes en la actualidad y sobre el cual las naciones originarias todavía no han podido descubrir el camino adecuado para su implementación. Aunque desde el origen de las primeras comunidades casi todas las naciones originarias se han preocupado en establecer su sistema de economía a través de varias iniciativas comunales, todo ello ha significado en sucesivos fracasos; lo mismo pasó con las iniciativas de las propias organizaciones primigenias de los años 70. En la actualidad casi todas las naciones originarias están por el camino de marginalidad-“economías marginales”, resultando simples y grandes consumidores y con escaso emprendimiento. Las organizaciones indígenas existentes resultan grandes “demandistas” (al estado) y asumen muy escasamente

iniciativas propias de emprendimientos económicos, situación que nos coloca en una desventaja histórica, pero que, en todo caso, es un reto impostergable que necesita una atención especial.

Situación externa. – La relación de las naciones originarias y sus instituciones con el Estado y los gobiernos de turno son tibias, distantes e históricamente desigual. Las políticas públicas son formuladas desde la burocracia nacional y regional y carecen de una efectiva inclusión social, incoherentes, con sesgo colonial, en el sentido de imposición de planes, programas y proyectos que muchas veces afectan la vida misma de las naciones originarias. La existencia de la Ley No. 29785, Ley del derecho a la consulta previa y su Reglamento, DS No. 001-2012-MC no garantiza en lo absoluto el respecto de la decisión colectiva de dichas naciones, al contrario, de más de 50 consultas previas desarrolladas a la fecha por el Estado (sectores y niveles de gobierno) la decisión final tiene siempre el Estado. Por otro lado, la participación política de las naciones originarias sigue siendo un tema no resuelto por el Estado, por cuanto, la existencia de la denominada “Cuota Nativa” que viene implementándose desde el año 2002, a través de Leyes como la Ley de Elecciones Regionales, Ley N. 27683 y la Ley de Elecciones Municipales, Ley No. 26864, establecen el 15% de participación para los representantes de los pueblos originarios, cuya aplicación en la práctica divide a los electores, porque cada partido o movimiento político está obligado a incorporar en su lista al postulante indígena. Por otro lado, las naciones originarias no han desarrollado aún ningún sistema efectivo, adecuado y creativo como respuesta que promueva activamente la necesidad de participación política que en la actualidad constituye un nuevo reto-no cultural-sino como una necesidad y exigencia intercultural de la actualidad. En concreto, podemos concluir, señalando que el Estado sigue actuando con el sistema de marginación histórica, exclusión, colonial y racista.

Actualmente ¿Cuáles son las principales demandas de los pueblos indígenas peruanos frente al Estado?

El movimiento de las naciones originarias según la actual tendencia socio política y reivindicativa se agrupan en dos grupos:

a) Naciones originarias en procesos autonómicos: De acuerdo a las conclusiones de la reunión de AIDSESEP y los procesos autonómicos (Lima, 13 y 14/12/2018) se identifican como 13 de diferentes niveles de avances: 06 constituidos, 02 avanzados y 05 en estado inicial. Las principales demandas de ellos son principalmente:

Reconocimiento de la titularidad de los territorios integrales. Reconocimiento de las colectividades o naciones originarias como sujeto de derecho, a través de la dación de una norma específica y expresa y no solamente interpretativa. Un relacionamiento positivo, expresado en diálogo de igual a igual-diálogo de nación a nación. Establecimiento de un sistema de concertación y no consulta previa, sino concertación de planes, programas y proyectos en el que la posición y demanda de las naciones se respete.

b) Naciones originarias que mantienen sus procesos de organizaciones convencionales: actualmente representadas por AIDSESEP tienen sus propias demandas y según el documento producido por la misma (Plan de Acción Indígena para la Defensa de la Amazonía, los Pueblos y el Clima de la Humanidad, diciembre 2018), presentado al gobierno de Vizcarra y al actual gobierno contiene 04 Temas y 14 Ejes temáticos que constituye en vigor el conjunto de demandas consensuadas por la red de organizaciones locales y regionales integrantes de AIDSESEP. Los cuatro temas que demandan y sus ejes temáticos son: I. Derecho Fundamental al Territorio: I.1 Territorialidad, 1.2. Resiliencia climática indígena y 1.3. Protección de los PIACI. II. Derecho Fundamental a la Libre Determinación: 2.1 Autogobierno como pueblos, 2.2. Justicia Indígena, 2.3. Seguridad y vigilancia indígena y 2.4. Participación social. III. Derecho fundamental al autodesarrollo: 3.1 Control al megaproyecto, 3.2. Economía de Vida Plena, 3.3. Servicios Sociales. IV. Derecho fundamental a la Identidad: 4.1. Equidad social, 4.2. Salud Indígena, 4.3. Educación Indígena y 4.4. Patrimonio intelectual

¿Cómo es que la idea de “progreso”, difundida por el Estado y las empresas transnacionales, viene afectando la vida comunitaria de los indígenas en la Amazonia?

Claro, primero aparece en el discurso estatal y gubernamental el nombre de “progreso” actualmente disfrazado con el nombre de “desarrollo”

(desarrollo nacional), etc. Que, a la luz de la verdad, resulta una retórica convencional y convincente para la mayoría de la población, especialmente de la población hispanohablante. Bajo este discurso disfrazado de inocuidad los gobiernos de turno continúan aplicando la política de explotación de materias primas o como lo llaman commodities a través de concesiones otorgadas a grandes empresas transnacionales facilitando la libertad absoluta según como dictamina la constitución. La puesta en práctica de este discurso afecta en gran medida a las naciones originarias, por cuanto, las materias primas codiciadas por las empresas se encuentran en los territorios de las mismas. Basta ver el caso denominado “cuatro cuencas” (Pastaza, Marañón, Corrientes y Tigre) en los cuales distintas empresas han operado por casi medio siglo, dejando grandes destrucciones de los bosques vírgenes, contaminaciones de ríos, cochas y quebradas afectando significativamente la vida silvestre y humana. Según las investigaciones recientes sobre este caso sonado internacionalmente y solo como una muestra panorámica podemos extraer algunos datos de daños medio ambientales priorizados (impactos): 32, solo en el lote 192 y 474 derrames petroleros en distintos lotes, de diferente magnitud de impacto (La sombra del petróleo: Informe de los derrames petroleros en la Amazonía peruana entre el 2000 y el 2009, León, Aymara y Zuñiga, Mario, marzo 2020) datos que nos permite concluir que, efectivamente, la aplicación de la palabra “progreso” viene afectando gravemente la vida de las naciones originarias al destruir sus territorios, bosques y la biodiversidad de los cuales dependen su alimentación básica, vivienda, salud, su pervivencia y la continuidad de su existencia e identidad.

Podrías hablarnos ¿Cómo fue la resistencia contra la actuación de las empresas extractivas en su territorio tradicional?

Las empresas extractivistas, especialmente las petroleras vienen operando en los territorios de la nación Wampís desde la década de los 40-60, con incursión de un conjunto de empresas petroleras llamada “grupo Santiago”, integrado por tres empresas trasnacionales: Mobil Oil Company, OXY y Petroleum que hicieron las primeras exploraciones petroleras en los territorios de la nación Wampís. Las primeras incidencias o rechazo a las operaciones petroleras, justo se dan desde el nacimiento

de las primeras organizaciones indígenas (años 70), por la defensa de los territorios y sus bondades naturales. En lo sucesivo, se dan y se acrecienta la postura de rechazo colectivo formal, realizando las campañas respectivas, en los primeros momentos encabezado por el CAH (caso de Kanus) y OSHDEM (caso de Kankaim). Esta estrategia se mantiene hasta los años 2015 en el que nace el GTANW, siendo asumida por el mismo en unión con el pueblo Achuar, FENAP (caso de la empresa petrolera GEO PARK), logrando el retiro definitivo de esta empresa. Algunas de las formas de “resistencia” a las incursiones de las empresas podemos mencionar: la mantención de la unidad y cohesión políticas de las comunidades y sus autoridades, evitando la división de posiciones, vale decir, vigilar que la empresa interesada no logre dividir a las familias afectadas; plan de incidencia local, nacional e internacional implementada intensamente con el apoyo de la tecnología que incluye la posibilidad de llegar a las fuentes que financian las empresas y a la directiva de la empresa involucrada, movilizar el tejido de alianzas estratégicas, individuales, institucionales, etc., locales, nacionales e internacionales, entre otras formas según el contexto y naturaleza del problema.



Crédito: Pablo Lasansky – IWGIA.

El 28 de noviembre de 2015 la Nación Wampís proclamó su autonomía, una autonomía que se caracterizó por no tener el permiso del Estado, pero que contó con el reconocimiento de 85 comunidades. ¿Podrías contarnos cómo fue este momento?

Como se explica en otras secciones de esta entrevista, el nacimiento del GTANW fue un proceso de larga data, diríamos, incluso viene desde los ancestros (autonomía originaria) y asumido en la vida actual (reconstrucción de la autonomía). Contando de manera muy abreviada, podemos decir, que, el inicio formal de la reconstrucción de la autonomía ordinaria, quizá no tenga una fecha precisada porque la lucha reivindicativa socio territorial viene, más expresamente y declarada desde las incursiones de los Incas Tupac Yupanqui y Huayna Cápac, continuando en la época colonial y hasta la actualidad. Sin embargo, podemos señalar dos momentos históricos que marcaron el indicio colectivo de la reconstrucción y reconfiguración de los territorios. En el lado de los Wampís de Kanus (aglutinamos en el CAH), quien, junto con los awajun, presentaron una petición formal al Estado la creación de una RESERVA COMUNAL AGUARUNA Y HUAMBISA en los territorios aledaños a los titulados (1985), es decir, aquellos cerros y montañas que quedaron fuera del sistema de reconocimiento oficial a favor de las naciones originarias. El objetivo de esta petición era lograr la reconfiguración territorial, vale decir, la compactación de los territorios ancestrales. El Estado nunca dio respuesta a esta petición quedando como una aspiración frustrada y por el cual se optó otras alternativas de reivindicación. Por el lado de los Wampís de Kankaim, aglutinados en OSHDEM, siguiendo su propio proceso interno, en el año 1994 acordaron la reconstrucción de los territorios ancestrales, declarando y auto reconociendo los territorios no titulados como suyos ancestralmente. Estos dos pasos trascendentales son los cimientos formales que dan origen igualmente formal para los procesos de debates colectivos para la proclamación de la autonomía de la nación Wampís. En efecto, y con mayor fuerza y vigor se inicia el proceso de debate interno en las dos cuencas a partir del año 2012 hacia adelante, construyendo el primer borrador del Estatuto autonómico a cargo de quien en vida fue Dr. Pedro García Hierro, consignando el nombre de “nación” nombre que no estuvo de acuerdo el Dr. Pedro, pero que

los Wampís insistieron la acuñación de este nombre. En la I CUMBRE DE LA NACIÓN WAMPIS celebrada con participación masiva de los Wampís, en la comunidad Soledad, Kanus (27-29/11/2015), evento en el cual participó el señor Conrad Feather de Forest People Programme, quien dio a conocer al mundo el nacimiento y la proclamación autónoma del GTANW y la primera acta fue redactado por el señor Gil Inoach en su calidad de apoyo técnico (Ordenanza No.001-2015-GTANW-CCNN SOLEDAD, RIO KANUS). De esta manera quedó sellado el nacimiento del GTANW, conforme reza el texto de la citada ordenanza.

¿Cómo se dio el proceso de organizarse en una Federación para el reconocimiento de su autonomía?

Nosotros no entendemos así. O sea, no nos organizamos en una federación para el reconcomiendo de nuestra autonomía. Explico brevemente, en los años 40 y hasta 50 las personas, familias y clanes Wampís de las dos cuencas vivíamos dispersas en las cabeceras de las quebradas y ríos pero siempre ocupando y utilizando los grandes ríos (Kanus y Kankaim y quebradas que son afluentes de los mismos), ello desde los tiempos de los Yaunchuk Uun, Initiak o Eak (ancestros), pero no como comunidades, sino como clanes; sino véase los clanes que vivían en la desembocadura de Kanus y la leyenda de la división de lenguas entre los Wampís, achuar, shuar y awajun que también implicó la división socio territorial que conocemos en la actualidad (la ocupación territorial es ancestral) y no está configurado por las comunidades actuales, sino mucho más antes. A partir de los años 60 empiezan a nuclear a las familias y clases asentándose a las orillas de los grandes ríos (asentamiento sedentario y permanente), antes era migratorio o nómadas y con ello surgen las primeras escuelas, llamadas escuelas bilingües, lideradas en sus primeros momentos por los religiosos (católicos y protestantes, especialmente procedente de ILV). Luego se originan las primeras organizaciones indígenas en el Perú desde la década de los 70, aunque algunas, por ejemplo, los yaneshas vienen desde los años 60 (congreso Yanasha). La población de la nación de la cuenca de Kanus, fuimos parte integrante del Consejo Aguaruna y Huambisa (CAH) (1976), mientras que las comunidades de la cuenca de Kankaim, se organizaron en la Organización Shuar de

Morona (OSHDEM) (años 80). De hecho, fueron procesos necesarios o quizá caminos ineludibles, pasos para el inicio de la reconstrucción de la autonomía, sin embargo, los objetivos de las federaciones u organizaciones locales, no prevé en su estatuto la conformación en las autonomías, sino son de tipos reivindicativos, tales como: atención de salud comunitaria, defensa de los derechos territoriales, educación intercultural, etc., siendo los objetivos territoriales los más relevantes y prioritarios de todas las organizaciones indígenas del Perú. Por supuesto, los pasos que menciono fueron espacios necesarios que daban cuenta la existencia milenaria de la nación Wampís y basta conocer algunas historias de cómo y porqué los primeros iimarus (jefes de las comunidades) de las primeras comunidades peleaban con los agentes del Sistema Nacional de Movilización Social-SINAMOS del gobierno de Juan Velasco Alvarado y curas cuando recortaron los territorios considerados suyos y llevados al calabozo en Santa María de Nieva (años 60-70). Eso da cuenta que los Wampís, tenían conciencia individual y colectiva de su existencia milenaria y los territorios les pertenecía también milenariamente y, por lo tanto, sabían el recorte que hacían los agentes estatales al demarcar sus territorios para las titulaciones oficiales. Los sucesivos gobiernos y su accionar, especialmente los períodos de gobierno de Fujimori con la dación de la Ley de la inversión privada en el desarrollo de las actividades económicas en las tierras del territorio nacional y de las comunidades campesinas y nativas (Ley No. 26505, julio 1995) y el recorte de los dos derechos constitucionales, constitución actual de 1993 (derecho de inembargabilidad e inalienables) y Alan García con su política del perro del hortelano que terminó con el suceso conocido como Baguazo, profundizaron la conciencia colectiva de la tenencia milenaria de los territorios, pero no dieron origen del inicio de la reconstrucción de la autonomía, sino que lo reforzaron.

¿En rasgos generales, cómo funciona el Gobierno Territorial Autónomo Wampís y cómo se organiza en el territorio?

El GTANW constituye una institución representativa de la nación originaria Wampís cuya figura legal no se circunscribe en ninguna normativa nacional, pero tiene la fuerza de legitimidad, vigor político y tiene

basamento socio, histórico cultural y territorial (se basa en sus elementos culturales y tenencia territorial milenaria) innegable por la ciencia occidental, por cuanto expresa la existencia socio histórico y biofísico y psicológico. En ese sentido, es la extensión o adaptación creativa de la organización primigenia ancestral en concordancia y adopción de ciertos elementos occidentales (por ejemplo, la escritura, sentar los acuerdos en documentos, etc.), de modo que, sin temor a equivocarse podemos denominar al GTANW como una autonomía relacional e intercultural.

Para el funcionamiento socio político y territorial se ha adoptado una estructura básica que podemos describir de la siguiente manera:

- 1.El máximo órgano supremo: Está el UUN IRUNTRAMU (reunión o Asamblea de Mayores, equivalente al Congreso nacional), vela y decide la vida política de la nación Wampís. Está constituido por los representantes electos de las comunidades integrantes de la nación, también y según el estatuto autonómico incluye a las comunidades del pueblo Tadjimat Aents de Kanus (awajun) (art. 48.1)

2. El segundo plano está el Pamuk y sus Atukes (tiene semejanza del Ejecutivo), es el que ejecuta los planes, programas y las gestiones sociales del GTANW de toda la nación Wampís, es decir, de la población de las dos cuencas con visión de colectividad como nación.

3. En tercer plano están los gobiernos de cuencas (Kanus y Kankaim), tiene como autoridad suprema al Matsatkamu Iruntramu o Asamblea de Cuenca, o sea la asamblea de las autoridades comunales de cada cuenca y lidera los procesos de cada cuenca. A nivel ejecutivo está representado por Waisram y su Ayatke quienes lideran la ejecución de planes y programas y la problemática de cada cuenca.

4. Finalmente está el gobierno comunal como base y cimiento social del GTANW, con su mandato y autonomía interna, cuya máxima autoridad es el Irukamu Iruntramu o Asamblea de las Comunidades. A nivel ejecutivo está la Junta Directiva Comunal, representado por su Iimaru (jefe) y otras autoridades.

¿Cuáles consideras que han sido las mayores dificultades de los procesos después del GTANW?

Los principales promotores del GTANW, siempre hemos tenido presente que las mayores dificultades y complejidades no están fuera de la nación Wampís, sino principalmente internos. Se trata de las posturas divergentes y muchas discrepantes de la juventud y generación actual que como consecuencia del impacto negativo de la educación oficial van cimentando su comportamiento, la forma de entender las cosas a partir de las enseñanzas y aprendizajes escolares.

¿Consideras que este proceso ha influenciado a otros pueblos de la Amazonia?

No en gran medida, ni en todos los casos, porque ya algunas naciones originarias antes del 2015 estaban funcionando con el caso del pueblo achuar de Pastaza y se mencionaba el proceso de la autonomía de los awajun. Solo que desde el nacimiento del GTANW, como he explicado brevemente en líneas precedentes, optamos por una estrategia distinta, la de reconstrucción de nuestra autonomía, en la práctica, en los hechos, de facto, ejerciendo nuestros derechos, sin esperar primero el reconocimiento oficial estatal. A partir de esta estrategia los primeros cinco años ha consistido en la etapa de preparación, de alistamiento, un proceso de auto reflexión colectiva para identificar los cambios sufridos desde la vida ancestral hasta la actualidad, vale decir, procesos de diagnósticos participativos para identificar las principales problemáticas en los 13 ejes temáticos que establece el estatuto autonómico del GTANW. A partir del presente año se está iniciando con fuerza la etapa aplicativa, vale decir, la implementación progresiva del “proceso de los procesos” que equivale decir, desarrollo de actividades y acciones encaminadas a la atención y solución de los problemas identificados todos orientados al logro de Tarimat Pujut (Calidad de Vida, abundancia, paz y sosiego). En concreto, todos los caminos o, mejor dicho, cada camino es un proceso complejo tales como educación, salud, juventud, mujer, etc. Y todos se orientan al logro de Tarimat Pujut.

¿Cómo define la autonomía para los Wampís?

La nación Wampís define la autonomía originaria o ancestral aquella la desarrollada sin influencia de los agentes externos, que fue el sistema de vida que dio origen los primeros conocimientos, sabidurías, prácticas, la inteligencia y en general toda la gama de prácticas socio culturales, es decir, la capacidad de una amplia autosuficiencia individual y familiar, la gobernanza socio territorial primigenia que permitió el nacimiento del sistema de conservación cultural de territorios, bosques y la biodiversidad. Un sistema de vida que en esencia cimentó el logro de Tarimat Pujut y que, en el caso de la nación Wampís, fue la consecuencia directa de la aplicación y observancia de cinco principios que se definen como:

1. Principio de la Integralidad Territorial, 2. Principio de la agotabilidad de las bondades de la naturaleza, 3. Principio de la protección y conservación (Principio de la mínima afectación en el tiempo y principio de la mínima afectación de la zona ocupada), 4. Principio de la relación especial y espiritual con la naturaleza y 5. Principio de la construcción del sistema social. Todo ello significaba el logro de calidad de vida (salud, paz mental, abundancia y vida sosegada).

2. Cuando la nación Wampís habla de la autonomía en la actualidad, nos referimos el proceso de la reconstrucción de esa capacidad de autosuficiencia, la conducción y liderazgo del destino común y la gobernanza socio territorial pero en relación directa y especialmente con el Estado y la sociedad civil; aquella autonomía que se reivindica, se cimienta y se basa en los patrones de elementos culturales, acrecentado con nuevos elementos, incluso de tipo cognitivo, técnicas y otros elementos culturales que en concreto diríamos como autonomía relacional e intercultural. Sin embargo, la esencia de la autonomía actual mantiene la misma meta primigenia y ancestral que es el logro de Tarimat Pujut, es decir, la continuidad de la identidad cultural y del sistema de conservación de los territorios, los bosques y la biodiversidad.

Homenaje

Edmundo Alex Lemun Saavedra



Edmundo Alex Lemun Saavedra nació el 10 de mayo de 1985. Vivía con sus padres y 8 hermanos en Requen Lemun, comunidad mapuche ubicada en la comuna de Ercilla, provincia de Malleco, en la Araucanía (novena Región de Chile). Estudiante secundario de 17 años, trabajaba por su comunidad con compromiso y solidaridad, solía compartir espacios co-

munitarios y ser parte de las actividades de lucha por los derechos ancestrales del pueblo Mapuche.

El 7 de noviembre de 2002, un grupo de 40 mapuches, entre hombres, mujeres, niños y ancianos entraron en el fundo Santa Elisa, propiedad de Forestal CreceX S.A, filial de Forestal Mininco S.A., para recoger leña para llevar a sus casas. Hicieron fuego para cocinar y para indicar su

presencia en los territorios ocupados, actividad que venían realizando diariamente desde hacía unos meses.

Policías (carabineros) fueron enviados a expulsar a los comuneros de la zona, quienes se encontraban en ese momento preparando la comida, cuando los agentes se acercaron a ellos y empezaron a disparar. Alex Lemun recibió un impacto de bala en la cabeza por parte del oficial de Carabineros **Marco Aurelio Treuer Heysende**. Miembros de la comunidad Mapuche asistieron a Alex Lemun y lo llevaron en un carro de bueyes a unos 100 metros del lugar de los hechos, donde fue recogido por una ambulancia. Después de ser trasladado a tres hospitales diferentes, y de pasar cinco días de agonía, Alex Lemun falleció.

Luego del asesinato, el Estado chileno inicia el “Plan de operación paciencia” (2002-2005), articulado por sectores privados y gubernamentales, buscando frenar las movilizaciones del Pueblo Mapuche con la aplicación de la Ley antiterrorista, persecuciones por “asociaciones ilícitas terroristas”, militarización por fuerzas policiales represivas, hostigamientos y campañas informativas a través de medios masivos comerciales.

El juicio de Marco Aurelio Treuer, asesino de Alex Lemún, se inició en la justicia ordinaria, pero a los pocos días de abrirse, se trasladó a la Justicia Militar, que sobreseyó el caso en 2004. Treuer sólo tuvo un proceso disciplinario en el que se le declaró responsable: se le impuso un día de castigo. Debido a la impunidad e ineficacia de la justicia chilena, los padres de Alex Lemún llevaron el caso a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, que aceptó el caso en 2012.

Casi 19 años después el caso se reabrió el lunes 27 de septiembre del 2021, en el Tribunal de Angol, luego que el 2017 la Corte Interamericana de Derechos Humanos exigiera al Estado de Chile reconocer su responsabilidad en este hecho. En el 25 de octubre de ese año el Tribunal de Juicio Oral en lo Penal (TOP) de Temuco sentenció con tres años de presidio al coronel de Carabineros **Marco Aurelio Treuer Heyse**. No entanto, la pena se dio por cumplida, por el tiempo en que Treuer ha pasado

con distintas medidas cautelares mientras se desarrollaba el proceso. O sea, El Tribunal de Angol determinó dejar sin pena efectiva Marco Treuer Heysen, culpable del homicidio del adolescente mapuche Alex Lemún Saavedra. La familia de Alex presentará recurso de nulidad contra el juicio, empezando el vigésimo año de busca por justicia contra el asesinato de su hijo.



Sonia Saavedra y Edmundo Lemun, padres de Alex Lemun (<https://interferencia.cl>)
