

Pueblos originarios en lucha por las Autonomías: Experiencias y desafíos en América Latina

Pavel López y
Luciana García Guerreiro
(Coordinadores)

10 AÑOS
EDITORIAL
EL COLECTIVO



CIDES - UMSA

 CLACSO

COLECCIÓN ABYA YALA

PUEBLOS ORIGINARIOS EN LUCHA POR LAS AUTONOMÍAS:
EXPERIENCIAS Y DESAFÍOS EN AMÉRICA LATINA

Pueblos Originarios en lucha por las Autonomías: Experiencias y desafíos en América Latina

Pavel C. López Flores
Luciana García Guerreiro
(Coordinadores)

Grupo de Trabajo CLACSO
Pueblos Originarios en lucha por las Autonomías:
Movimientos y Políticas en América Latina

Gustavo Esteva / Raúl Prada Alcoreza / Enriqueta Lerma Rodríguez / Pavel
Camilo López Flores / Luciana García Guerreiro / Sergio Álvarez / Gloria
Stella Barrera Jurado / Diana Itzu Gutiérrez Luna / Adriana Gómez Bonilla /
Carlos Walter Porto Gonçalves / Danilo Pereira Cuin

Colección
Abya Yala



Buenos Aires, 2016



Pueblos originarios en lucha por las autonomías : experiencias y desafíos en América Latina / Luciana García Guerreiro ... [et al.] ; compilado por Luciana García Guerreiro ; Pavel Camilo Lopez Flores. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : El Colectivo ; Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO ; La Paz : CIDES/UMSA. Posgrado en Ciencias del Desarrollo, 2016.

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

ISBN 978-987-1497-81-2

1. Pueblos Originarios. 2. Autonomía. 3. Movimiento Social. I. García Guerreiro, Luciana II. García Guerreiro, Luciana, comp. III. Lopez Flores, Pavel Camilo, comp. CDD 305.8

Diseño de tapa e interior: Alejandra Andreone

Corrección: Blanca Fernández


Editorial El Colectivo


www.editorialelcolectivo.com

FB: Editorial el Colectivo


contacto.elcolectivo@gmail.com

 **Copyleft**

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

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

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

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

Secretario Ejecutivo: Pablo Gentili

Directora Académica: Fernanda Saforcada

Área de Producción Editorial y Contenidos Web

Coordinador Editorial: Lucas Sablich

Coordinador de Arte: Marcelo Giardino

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – Conselho

Latino-americano de Ciências Sociais

EEUU 1168 | C1101 AAx Ciudad de Buenos Aires
Argentina

Tel [54 11] 4304 9145/9505 | Fax [54 11] 4305 0875 |

e-mail clacso@clacso.edu.ar | web www.clacso.org



Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

CLACSO

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

CLACSO cuenta con el apoyo de la Agencia Sueca de
Desarrollo Internacional (ASDI)



Asdi

Este libro está disponible en texto completo en la Red de
Bibliotecas Virtuales de CLACSO

Índice

Prólogo	13
Introducción	21
La hora de la autonomía	
Gustavo Esteva	29
Autonomías y descolonización	
Raúl Prada Alcoreza	59
La autonomía yaqui y su lucha por el agua. Los retos de una comunidad frente a una consulta cuestionable	
Enriqueta Lerma Rodríguez	89
Disputa por la autonomía indígena y la plurinacionalidad en Bolivia: Resistencias comunitarias al neo-extractivismo y al Estado nación	
Pavel Camilo López Flores	113
Resistencias territoriales, prácticas comunitarias e identidad ancestral. Reflexiones en torno a las autonomías indígenas en los valles Calchaquíes	
Luciana García Guerreiro y Sergio Álvarez	139
Consumismo, espectáculo y despojo de creación: Luchas por las autonomías artesanales del Pueblo Kamsá	
Gloria Stella Barrera Jurado	165

Sociedades otras: Una aproximación a la iniciativa zapatista desde el territorio	
Diana Itzu Gutiérrez Luna	191
El Municipio Autónomo Rebelde Zapatista (MAREZ)	
Ricardo Flores Magón. Un territorio en construcción de la autonomía	
Adriana Gómez Bonilla	217
Geografia dos Conflitos por Terra no Brasil (2013).	
Expropriação, Violência e R-Existência	
Carlos Walter Porto Gonçalves y Danilo Pereira Cuiñ	241

Diez años de Editorial El Colectivo

Los aniversarios suelen ser buenos momentos para hacer balances, recordar orígenes, revisar caminos trazados.

Por eso, cumplir diez años de trabajo incesante nos llevan a desandar el camino y mirar aquel 2006 en el que empezamos a forjar una Editorial con fines claros: “No tenemos hoja de ruta predefinida, apenas un objetivo: sumar nuestro aporte, en el ámbito de la producción editorial, a la lucha por el cambio social”. Así dimos nuestros primeros pasos con Reflexiones sobre el poder popular, una compilación pensada desde y para las organizaciones populares de Argentina, que abrió el debate –desde una multiplicidad de miradas– sobre las formas de construir resistencias y emancipaciones que veníamos forjando. En continuidad con ello, nuestro libro Ensayos Políticos. Debates en torno al poder, la organización y la etapa del 2015, renueva nuestra apuesta por la polifonía de voces, desde las luchas sociales, acerca del escenario político reciente en Argentina y América Latina.

No es azaroso que la disputa de sentidos haya sido el inicio y siga estando en el horizonte de nuestro trabajo: hoy reflexionamos críticamente sobre el auge y consolidación del actual modelo de desarrollo extractivo a través de la explotación del fracking, el monocultivo de soja; pero también sobre las expresiones artísticas populares y las disputas políticas actuales. La creación de las más recientes colecciones, “Chico Mendes” o “Pensamiento Latinoamericano”, expresa nuestro compromiso, siempre desde la mirada de las organizaciones populares, de quienes nos sentimos parte.

Mientras el mercado editorial genera contrapartidas crueles, donde quienes producen las ideas y generan los contenidos deben sortear obstáculos para llegar a una publicación, desde El Colectivo tratamos de generar condiciones justas de trabajo y de comercialización; de modo que la batalla de ideas se dé en todos los niveles de producción y distribución.

El viaje que iniciamos desde El Colectivo sigue su recorrido que no siempre es línea recta, pero que suma más de setenta títulos publicados en la Argentina y en Nuestra América, con ediciones también en Chile y Venezuela.

Así, este balance alegre y memorioso nos proyecta hacia la celebración de estos diez años de hacer y pensar libros. Libros como armas en forma de letras. Libros para expresar luchas de los de abajo. Libros para encontrarnos y para alimentar los sueños. Y queremos más; mientras enfrentamos desafíos de diverso tipo, elegimos aportar un “granito de libro” a la lucha cotidiana por la transformación social.

Prólogo

Escribir así sea unas pocas páginas sobre Pueblos Originarios en lucha por las Autonomías: Movimientos y Políticas en América Latina, como se denomina el Grupo de Trabajo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) que me encargó esta tarea, conlleva implicancias no solo relativas a una revisión exhaustiva de los materiales del presente libro, sino sobre todo a un compromiso con el objeto de estudio. Incluso porque éste hace a un contexto mayor donde están de por medio, más que solo perspectivas académicas, proyectos, utopías y vidas concretas de sujetos sociales, lo que siempre es delicado y exige mayor cuidado y responsabilidad.

El libro es sumamente rico dado que recoge varios tipos y niveles de experiencias y de preocupaciones, con facetas de orden teórico-académico como de orden práctico, que no completan la totalidad del panorama de reivindicaciones, de casos ni de movimientos autonómicos en el continente. Algunos resultan emblemáticos y otros tienen el mérito de ser indicativos de la diversidad de situaciones y realidades existentes en nuestro continente. De la lectura de los materiales se extraen muchísimas lecciones, que no pueden todas expresarse en un Prólogo, donde solo pretendemos rescatar algunas ideas-fuerza y lanzar algunas provocaciones, en ambos casos como “carnadas” para consolidar el interés que de suyo ya despierta una temática tan candente como urticante en varios sentidos.

El asunto de las autonomías en general es sumamente peliagudo, más aún si se trata de autonomías de Naciones y Pueblos Indígenas, es decir, de entidades histórico sociales cuya existencia es previa a la creación de las repúblicas y Estados nación

del continente, porque se trata de reivindicaciones, derechos, proyectos civilizatorios, provenientes de vertientes contestatarias que cuestionan la modernidad, Occidente, el capitalismo, la industrialización, la colonización como invasión, el renacimiento y posterior ilustración con su razón instrumental, el desarrollo sin éxitos para la mayoría y con pendientes gigantescas, ya irrealizables a estas alturas, tratándose por lo tanto de expresiones autonómicas profundamente contra-hegemónicas, sea o no que levanten directa y abiertamente dicho ideario y discurso.

En ese sentido, toda experiencia autonómica con huella digital en la ancestralidad e indianidad, resulta de suyo importante y muy significativa, porque seguro que aporta de varias maneras a este decurso autonomista al que nos referimos. Empero, sin hacer ni prelación ni priorizar casos y experiencias por su tamaño, dimensión o escala sino haciendo referencia más bien al impacto que pueden tener, con el que pueden insuflar, alimentando la motivación señalada de inicio, es decir, al proyecto ideológico-político-histórico emergente desde varias latitudes y con diversidad de cualidades, no se puede dejar de distinguir entre experiencias o casos locales, además aislados y desarticulados, y los que podemos catalogarlos como un “movimiento sociopolítico indígena” de alcance nacional, influencia y/o conexiones internacionales. Sin embargo, existe la posibilidad de mutaciones de una cualidad a la otra, en unos casos logrando salir del encierro articulándose y con saltos en ese sentido, en otros con retrocesos por frustraciones de determinados procesos.

Considerando ello, sin contraponerlos pero comparándolos en un nivel muy preliminar como para sacar conclusiones, en los casos estelares de movimientos nacionales con impacto internacional, hoy cursan dos experiencias paradigmáticas similares en muchísimos aspectos, incluso en motivaciones y objetivos, pero distintas en metodologías, procedimientos, conductas, simbolismo y cambio actitudinal. Por un lado, está el ya prolongado movimiento indígena zapatista en la Selva Lacandona de Chiapas en México; por otro lado, están dos casos nacionales de ejercicio de poder indígena y de autonomías, dentro de lo que se ha venido en denominar gobiernos progresistas de América del Sur: Ecuador y Bolivia, que superan la década como experiencias.

El zapatismo indígena mexicano suele emitir el discurso emblemático de buscar “transformar el mundo sin tomar el poder”. El poder, tal y como están las cosas hace siglos, correspondería a una cancha rayada por el otro, a estrofas con letra y música escritas por

y para otros, pero que la tienes que tocar y bailar como indígena; un campo inspirado por Occidente, un espacio con reglas claras que impiden el despliegue de un proyecto de poder distinto, indígena, un poder que además corrompe, desnaturaliza, distorsiona, enajena el Ser indígena, cosa a la que se niegan, por lo que prefieren actuar independientemente de ese poder, separadamente de esa tradicional forma de hacer política. Actuar con base en la emisión simbólica que se dirige subliminal y directamente a la cabeza-razonamiento y al corazón-sentimiento de la población.

Ecuador y Bolivia como experiencias progresistas con elevada y explícita teoría, letra y discurso de contenido indígena, a decir de sus constituciones que contemplan Estados plurinacionales, social comunitarios, con autonomías indígenas, respeto a la Madre Tierra e inspirados en el Vivir Bien/Buen Vivir, prefieren jugar más pragmáticamente, “en la cancha y con las reglas del otro”, se podría decir ya, a esta altura, adquiriendo la racionalidad, lógica y prácticas convencionales del otro, del otro poder occidental, moderno, capitalista, incluyendo su patrón de acumulación que se explica a partir del extractivismo-rentismo como núcleo explicativo de su reproducción como país, como sociedad, como economía.

Ninguna de las dos experiencias es novísima como para no considerar ya sus tendencias, aunque por supuesto que se trata de casos inacabados, no concluidos, sin aterrizaje cierto aún. Ninguna de las dos experiencias tampoco está exenta de problemas en la búsqueda de objetivos ni en su decurso. Ninguna de las dos experiencias es prístina, “pura”, ni garantiza de entrada el éxito a partir de sus diferencias, tratándose empero de dos casos que se piensan y actúan a partir de plazos y tiempos históricos distintos. Sin embargo, la ética zapatista pareciera brindar de suyo genuina credibilidad e implicar cambios actitudinales que la presentan conducente en lo que a sus objetivos trazados se refiere, si se considera el sujeto indígena en cuestión. La interrogante radica en sopesar cuál de esas dos paradigmáticas, emblemáticas y distintas experiencias indígenas de poder, con caminos y caminar diferente, es más genuinamente indígena, y por lo tanto se asoma más al diseño de un proyecto emancipador de nuevo tipo, por lo tanto sin precedentes, con base más que en filosofías o paradigmas en cosmovisiones y sentí-pensamientos de otra naturaleza, radicalmente críticas de la construcción societal, política y estatal actual, de la vida inhumana vigente como tal, de la sociedad opulenta y su pseudo-desarrollo enajenado, sin comunidad, realización ni felicidad.

Si no estamos hablando de ese proyecto distinto confrontado con un desarrollo ficticio, de la búsqueda de una especie de decrecimiento sostenible, de un rediseño de sociedad asentado en comunidad, mejor aún en “comunalidad”, entendiendo ésta como espíritu, atmósfera, contexto y lubricante de todos los cambios sociales y en los individuos como sujetos, que erradica el egoísmo y la mezquindad que está en la médula de la conducta general actual; si no inscribimos las distintas experiencias autonómicas en el marco de esa nueva utopía emancipadora y de transformación radical, tendremos interesantes casos con unos u otros resultados en la coyuntura, que podrán o no beneficiar en la satisfacción de necesidades y requerimientos de vida digna de algunos grupos sociales, incluso indígenas, de determinadas localidades, pero en el corto plazo, porque a la larga serán subsumidas por la lógica y la práctica asistencialista y prebendal que caracteriza la gestión social de todo tipo de recursos en el marco capitalista.

No hay que jugarse con los términos, con los conceptos, con las categorías. Tenemos que ser serios en su tratamiento para saber que estamos hablando de lo mismo, de la misma cosa, no de planos diferentes. Caso contrario, si no nos entendemos entre los que interactuamos por diferentes medios, como éste, nos tornaremos autistas, y entraremos en un terreno de anacronismo insalvable, engañoso, sin destino. No se puede llamar proyecto autonómico, autonomía indígena, originaria, ancestral, a cualquier experiencia, por importante que sea, a cualquier reclamo que se ampare en ese rótulo o que anuncie esa búsqueda. Actuando de esa manera ayudamos a confundir procesos, sus alcances y sus contenidos, a entremezclar de todo sin saber diferenciar demandas, requerimientos grupales y poblacionales, incluso determinadas aspiraciones sociales, con utopías, proyectos ideológicos trascendentes por transformadores a profundidad, en pos de reinventar la economía, el Estado, la sociedad y la vida. No se trata de subestimar nada, ningún caso, se trata de identificar a cada uno y ponderadamente ubicarlo en su naturaleza y alcances, sin autoengaños ni subjetividades. Todo tiene valor y su lugar si sabemos realizar esa operación metodológica elemental.

Si no ubicamos bien ese asunto, si no nos ubicamos en esto, podemos pensar que cada caso, cada situación particular o eventos aislados importantes, representan células nuevas que anuncian o que se presentan como muestras y bases de un nuevo esquema de vida, de una transformación muy seria en la sociedad, el Estado, la economía y la vida. En ese sentido, no se puede mencionar así

nomás que estamos ante una experiencia de nuevo tipo, que tenemos nuevas células para un nuevo organismo social y económico, que estamos asistiendo al establecimiento de entidades y organizaciones económicas comunitarias cuando éstas no existen. No se puede pensar ni denominar como Autonomías Indígenas Originarias Campesinas o con designaciones de similar significado, a municipios republicanos con ropaje y cosmética indígena, espacios no solamente tradicionales, sino resultado de la desterritorialización de herencia colonial toledana, del despojo y desorganización territorial de comunidades ancestrales e indígenas, porque eso es no solamente apariencia, es engaño, es estafa.

El Estado, así sea con el agregado Plurinacional, sigue siendo un instrumento de ejercicio del poder que ostenta por detrás, no es un representante del interés general, menos del de todos, o expresión del bien común, sigue siendo el medio de emisión ideológica para la explotación y dominación, por lo que proyectos de emancipación radical enfilados desde la perspectiva del sujeto indígena, tampoco pueden apoyarse en tal entidad que veladamente representa la violencia organizada de quienes ostentan el poder, cualquiera sea su naturaleza. En ese sentido, solo eliminar del lenguaje conceptos como Estado Nacional o República, y sustituirlos por lo que ante la existencia de transformaciones hondas debiera extinguirse en cualquiera de sus formas, no es garantía de cambios con destino convivencial en medio de comunalidad y en armonía con la naturaleza. Proyectos auto-designados como autonómicos indígenas en ese marco, tampoco son garantía de autonomía de verdad, menos si se trata de artefactos institucionales encapsulados y presos dentro de las “paredes” de Estados Nacionales. No hay autonomía verdadera si no tiene por lo menos el derecho real de separación estatal, de autodeterminación nacional plena.

Entendido eso, desde mi punto de vista, los casos locales contemplados en el libro son de enorme potencial y significación, pero su resultado final cierto aún es imposible vislumbrar aquí. Nos referimos al caso que tiene lugar al sur de Sonora, noreste mexicano en frontera con Estados Unidos, es relativo a la búsqueda de autonomía yaqui-yoeme, tribu en lucha ante el despojo del agua, frente a la intervención estatal y los proyectos modernizadores, en pos de un desarrollo autónomo, en medio de conflictividad a su interior, que la debilitó de cara a una consulta engañosa, que como en todas partes nunca fue libre, informada, de buena fe y vinculante, esta vez por parte del “mal estado” y el “mal gobierno”, capitalista y neo-liberal mexicano, como lo califican los zapatistas.

Otra realidad está ilustrada en la lucha por la autonomía artesanal del Pueblo Kamsá, que habita en el Valle de Sibundoy, corredor natural que comunica los Andes y la Amazonía colombianas, donde la sociedad del espectáculo hace uso y consume banalmente la cultura material local, su carnaval y sus rituales medicinales más sagrados, en claro proceso de despojos simbólicos, frente a lo que surge la iniciativa autonómica como propuesta subalterna, que se resiste a ser simplificada e invisibilizada; donde el arte y la cultura no cuentan, donde quedan canceladas sus dimensiones creativas, éticas y políticas; a la vez de reivindicarse como autoridades del conocimiento, como sabedores de los secretos ancestrales y de los símbolos invisibles de su pueblo, que salen a la luz también en el clestrinÿe, carnaval como espacio de florecimiento material y espiritual, de su comunidad y su cultura.

Enriquece de varias maneras nuestra mirada sobre las autonomías, las prácticas indígenas en los actuales escenarios de neo-extractivismo en los Valles Calchaquíes, Comunidad India Quilmes en Tucumán y Comunidad Ingamana en Catamarca en Argentina, un escenario con empresas dentro de su territorio, utilizando su agua y gran parte de mano de obra comunera para turismo y emprendimientos bodegueros, pero también los temibles negocios extractivistas de la mega-minería. Intensión autonómica indígena que no resuena como otras experiencias, aunque en su decurso comienza a emerger un sentimiento de búsqueda de plurinacionalidad.

Es imposible en pocas líneas profundizar sobre los alcances y significación del aporte que viene de un monumental escenario como el de las luchas y la geografía de la conflictividad por la tierra/agua desde el Brasil en 2013, mediante el despliegue hegemónico de latifundios modernos de oligarquías terratenientes con instituciones financieras del Estado (BNDES-Banco do Brasil), científicas como la Empresa Brasileira de Investigación Agropecuaria (EMBRAPA), gigantescas corporaciones transnacionales (Monsanto, Cargill, Bunge & Born, Syngenta), monopolios de comunicación (Globo). Es decir, todo un verdadero bloque de poder, marco en el que se intensifica la reacción a la geopolítica de desposesión de poblaciones que tradicionalmente ocupan el territorio. Tales casos locales, y en el continente hay centenas más, debemos identificarlos y estudiarlos para comprender mejor sus alcances y fuerza. Nos obligan a ser más puntuales y concretos, más realistas y menos especuladores, porque su posibilidad de lograr sintonía con proyectos y movimientos sociales estelares de gran alcance y aceleradores de procesos es grande, y en eso muchos de

nuestros esfuerzos pueden aportar. Con varios artículos se abre un debate teórico de vasto alcance. Coadyuva al entendimiento de la problemática del libro el trabajo sobre autonomías y descolonización, que entrelazado con la perspectiva filosófico-ecológica, busca desplegar un balance de las luchas sociales desde la perspectiva de la complejidad, concentrándose en el conflicto del TIPNIS, que reuniría las contradicciones de los llamados gobiernos progresistas en relación a las naciones y pueblos indígenas y sus demandas autonómicas, en conexión con la crítica de la geopolítica gubernamental extractivista.

Igual sucede con los desafíos que encontrarán las personas que abran estas páginas para estudiarlas, que se encontrarán con la exhortación a superar mediante las autonomías, no solamente las democracias formales representativas, las participativas, deliberativas y directas, si es que existen de verdad en el continente, por la democracia radical. Recuperar las Autonomías, en el sentido en que no sean convertidas en un mero contrapeso del poder estatal o en su expresión descentralizada convencional, “que no es sino una forma de alargar la correa del perro”, pero con el matiz indicado desde la misma perspectiva teórica, de que la gente no está en ánimo de revuelta popular, sino de rebelión política, de insurgencia pacífica. No se prepara a la guerra civil, sino a la paz transformadora.

José Nuñez del Prado¹
La Paz, diciembre de 2015

1 Economista y sociólogo. Investigador y docente del Postgrado en Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés.

Introducción

El tema de las autonomías indígenas ha ocupado un lugar central en el debate internacional sobre los derechos colectivos de los pueblos, al menos los últimos 30 años, con mayor visibilidad en América Latina a partir de algunos momentos e hitos como: la gran movilización indígena de 1992 en manifestación de rechazo y resistencia a la “celebración” por los 500 años de conquista colonial; la rebelión neozapatista en Chiapas en enero de 1994; la Declaración de las Naciones Unidas de los Derechos de los Pueblos Indígenas en 2007; las movilizaciones indígenas y los procesos constituyentes que desde el 2000 han sido protagonizados por actores indígenas en Bolivia y Ecuador logrando la incorporación de la figura de autonomía indígena en las constituciones de ambos países; por mencionar algunos dentro de la gran cantidad de hechos, procesos y formas en que la autonomía indígena viene siendo reivindicada, demandada, disputada, construida y defendida a lo largo y ancho de Latinoamérica. Se puede decir que los movimientos indígenas por la autonomía fueron un fenómeno social en toda América Latina, y en momentos en que los movimientos obreros y campesinos decaían, desde Mesoamérica hasta la Patagonia, los movimientos indígenas se reactivaban, para incomodidad de la corriente neoliberal (Díaz Polanco, 2002; Burguete, 2010; Esteva, 2011; López y Rivas, 2005; Bárcenas, 2008).

Hasta ahora, la mayor parte de los análisis sobre la lucha de los pueblos originarios por las autonomías políticas se han enfocado predominantemente en explicar sus orígenes y demandas, resaltando las características de las organizaciones que llevan al

cuestionamiento de las estructuras sociales y políticas injustas y excluyentes. No obstante, son menos los estudios y trabajos que se plantean revisar los procesos históricos, sociales y políticos que permiten que se mantengan dichas estructuras, que son expresión de relaciones de dominación, subalternización y marginación histórica, y de lo que Quijano llama la “colonialidad del poder”, y que González Casanova (1965) denominó hace medio siglo como “colonialismo interno”, acaso aún vigentes en el subcontinente configurando, en gran parte, el terreno en el que se debate y se lucha por las autonomías indígenas.

En ese marco, la temática de las autonomías indígenas ha tomado relevancia, ya sea a nivel de las reivindicaciones generales, como en demandas y propuestas concretas de los movimientos y organizaciones indígenas, así como en los debates y procesos referidos a la reforma y/o refundación del Estado en América Latina. Si bien anteriormente la idea de autonomía se consideraba como una propuesta aislada exclusiva de algunos grupos, hoy ha sido renovada y asumida, no sólo como discurso sino como práctica y construcción cotidiana de acción y organización político-territorial, de identidad sociocultural y de sentido crítico, de potencial alternativa societal o, simplemente como modalidad de resistencia socioterritorial y defensa de derechos colectivos como pueblos. Así, actualmente, los actores de los movimientos indígenas han adquirido experiencia, pero también han cambiado las condiciones iniciales de la demanda y lucha por las autonomías. En países como México, Guatemala, Argentina o Chile, la represión y persecución a movimientos, organizaciones y dirigentes indígenas se ha incrementado, mientras que en casos como Bolivia y Ecuador los procesos constituyentes han instalado la figura de la autonomía indígena como componente central de los procesos de transformación estatal, en particular a través del debate y establecimiento del carácter plurinacional del Estado, lo que se ha traducido en nuevas legislaciones y normativas que permiten un reconocimiento de derechos y territorialidad en torno a la demanda autonómica de movimientos indígenas.

Asimismo, la diseminación del concepto de autonomía ha dado lugar a la polisemia del concepto; de tal forma que para definir a “la autonomía”, como sugiere González (2010), es mejor pensar en términos de “las autonomías”, como una imagen multicolor, con variables contenidos y significados culturalmente construidos. De ese modo, diferentes procesos sociales muestran diversas formas de cómo “la autonomía” es asumida, tanto como discurso y como práctica, así como en su reconocimiento legal. En ese sentido, a

decir de Burguete (2010), la expansión y consolidación del planteamiento autonómico es parte constitutiva de la mayoría de las luchas indígenas de América Latina, por el carácter articulador que adquiere en sus dos manifestaciones: la autonomía como fin y la autonomía como proceso en las luchas indígenas contemporáneas.

Empero, los tiempos actuales de multicrisis de dimensiones “civilizatorias” (Lander, 2012), consecuencia de la profundización del capitalismo, implican, entre otros efectos, que se agudicen las condiciones de pobreza, de inequidad, la falta de acceso a derechos básicos y el deterioro ambiental. Es decir, las condiciones que presenta el llamado “capitalismo de despojo” en los países de América Latina llevan a un escenario con pocas posibilidades de lograr una vida digna, o el “buen vivir/vivir bien”. En este sentido, resulta una elección crítica y una elección intelectual explorar las propuestas y procesos derivados de los movimientos de lucha por la autonomía, los cuales desde su cotidianidad podrían estar produciendo alternativas societales y ambientales. De ese modo, en varias regiones de América Latina, de cara a la represión gubernamental, los procesos autonómicos representan un mecanismo para desarrollar estrategias de resistencia, como en Guatemala, Chile, Brasil, Argentina, Paraguay o en Colombia; o formas de construcción de autonomía en rebeldía, de facto o “sin permiso del Estado”, como en el caso de los mayas zapatistas en México; o desde la transformación del Estado, como en el caso del movimiento indígena en Ecuador y Bolivia que, pese al actual reconocimiento estatal plurinacional y la incorporación constitucional de la autonomía indígena, siguen disputando sus derechos político-territoriales y su autonomía como pueblos, por nombrar unos ejemplos. Así, en paralelo al Estado en algunos casos, se están ocupando espacios de acción que han sido creados desde el propio Estado como parte de una política nacional de “desarrollo”, de reconocimiento aún multiculturalista o de simple reconocimiento “declarativo” y discursivo de lo plurinacional, al cuestionarlos, modificarlos, disputarlos y/o resignificarlos.

Encontramos que desde la organización colectiva y la resistencia cotidiana, los procesos autonómicos indígenas representan una estrategia para confrontar las ideologías dominantes y esquemas hegemónicos que legitiman y perpetúan las relaciones de dominación, subalternización y exclusión de los pueblos originarios. A la par de la resistencia, se han ido creando formas organizativas que retoman el pensamiento y las prácticas comunitarias indígenas, lo cual permite construir alternativas innovadoras que replantean las relaciones sociopolíticas y económicas a todos los niveles

(desde el familiar, comunitario, regional, hasta en el vínculo con los Estados y otros actores sociales), lo cual estaría reflejando la construcción de oportunidades que hagan posible la equidad, la igualdad y la dignidad. Así, se puede llegar a generar procesos de empoderamiento y de fortalecimiento de las capacidades de los sujetos socioterritoriales indígenas en la medida que se reconocen estas experiencias y se entiende mejor la forma en que las políticas públicas, o las contradicciones de los propios movimientos, llegan a reproducir prácticas que conducen a la continuación de la exclusión y la subordinación de carácter neo-colonial, transnacional e intra-estatal.

A partir del análisis de los niveles, las dimensiones y los límites del ejercicio de los derechos a la autonomía indígena, así como las capacidades y los recursos de los cuales disponen las organizaciones de los pueblos originarios, podemos entender de forma más precisa las posibilidades de generar políticas propias en ámbitos de producción de bienes y servicios, soberanía alimentaria, justicia, salud, educación, hábitat, comunicación, cultura y relación con la naturaleza. Estas luchas contemporáneas reflejan, entre otros aspectos, conflictos vigentes entre el Estado y los pueblos originarios (y movimientos indígenas) donde parece disputarse el respeto o, en algunos casos, la materialización de derechos territoriales colectivos e históricos en torno a las autonomías indígenas.

Es decir, estas autonomías estarían sujetas a procesos tensos de negociación, presión y asedio con la presencia de factores externos que dependen de gobiernos, partidos políticos, fuerzas militares, transnacionales extractivas, ONG's y otros actores, pero también de fenómenos endógenos, que algunas veces representan contradicciones y límites al interior de los propios movimientos indígenas. En este sentido, la lucha de los pueblos indígenas por sus derechos de autogobernarse políticamente y autodeterminarse política y territorialmente, enfrentan múltiples obstáculos, límites y resistencias, pese a que en algunos casos han logrado tanto el reconocimiento del Estado y/o la incorporación y transversalización de sus derechos como sujetos colectivos.

En ese escenario, en momentos de persistencia, profundización y expansión de la explotación y mercantilización de la naturaleza, con sus profundos costos sociales e irreversibles efectos ecológicos, diversas alternativas societales parecen manifestarse en los núcleos de resistencias al dominio del capitalismo, las que tienen lugar en comunidades indígenas y en las formas y procesos comunitarios de organización y reconstitución a través

de las autonomías indígenas en diversos lugares y sociedades de América Latina. Alternativas que parecen salir de la lógica general del capitalismo y de su dinámica depredadora de la naturaleza, y que parecen desconectarse de los condicionamientos del mercado internacional y del sistema financiero a través de otros tipos de relaciones y complementariedades intersubjetivas, mostrando sus potencialidades contra-hegemónicas, de emancipación y descolonización.

Estas han sido algunas de las motivaciones e inquietudes para la conformación del Grupo de Trabajo Pueblos Originarios en lucha por las Autonomías: Movimientos y Políticas en América Latina, que desde el 2013 viene trabajando e intercambiando colectivamente, con el apoyo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO. El mismo nace del interés por tratar de comprender, desde enfoques críticos, el sentido que los actores protagónicos e involucrados le otorgan a las autonomías, así como las formas en que se construyen las autonomías en la cotidianidad, al mismo tiempo que hacen propuestas en el plano político, económico y social a escalas más amplias, las cuales llevan a plantear opciones anticapitalistas, alternativas al Estado-nación y descolonizadoras. Este Grupo de Trabajo se propone así tratar de reflexionar sobre el papel de los procesos autonómicos indígenas y su influencia en procesos sociales y políticos más amplios, ya sea porque representan una inspiración para otras luchas o un cuestionamiento a la conformación de los Estados actuales y su reestructuración, de modo de entender las posibilidades y formas en que los movimientos por la autonomía pueden ser una semilla para construir sistemas sociales alternativos al orden dominante y hegemónico. En suma, el proyecto de GT Pueblos originarios en lucha por las autonomías: Movimientos y políticas en América Latina pretende, como colectivo académico plural, estudiar, aportar y acompañar desde perspectivas de pensamiento y acción críticos, las prácticas de lucha por las autonomías indígenas, así como su cotidianidad y horizontes de posibilidad, en contextos nacionales diferentes y desde una mirada latinoamericana.

Asimismo, tanto el colectivo como este libro, busca identificar y reflexionar sobre los retos de las ciencias sociales para lograr entender cuál es el lugar que ocupan hoy los pueblos originarios y movimientos indígenas dentro de los movimientos anti-sistémicos surgidos con el sistema-mundo moderno/colonial capitalista, en la medida en que van proponiendo visiones, proyectos, políticas, prácticas propias en territorios que resisten a las lógicas de la

globalización neoliberal y del capitalismo como orden civilizatorio dominante. Las reflexiones, discusiones y construcción colectiva de este GT se ven enriquecidas por el hecho de que la mayor parte de sus integrantes están vinculados y acompañan a los movimientos y organizaciones, lo cual permite una mejor comprensión de la realidad. Cabe señalar que en este GT partimos de la no neutralidad frente a los movimientos indígenas en lucha por sus autonomías, siendo que consideramos que ésta es una condición necesaria para lograr generar conocimiento que aporte a la transformación social. Sin embargo, sí estamos convencidos de que las investigaciones, análisis, reflexiones y demás formas y saberes rigurosos y críticos son imprescindibles.

Los aportes de este GT comienzan con una reflexión colectiva alrededor de la comprensión de experiencias autonómicas indígenas en varios países de América Latina: Bolivia, México, Argentina, Colombia, a partir de estudios y contribuciones de investigadores e investigadoras en torno a procesos de resistencia, lucha y construcción por la autonomía de pueblos originarios, movimientos, comunidades y organizaciones indígenas. La presente publicación es resultado de un primer encuentro del Grupo de Trabajo realizado en Tarija, Bolivia, en noviembre de 2013, en el que se intercambiaron estudios, avances de investigación, miradas y reflexiones sobre algunos de los diversos procesos y experiencias de organización, movilización y resistencia socio-territorial comunitaria como de construcción de autonomías indígenas en América Latina, de parte de investigadores e investigadoras de distintos países. Cabe señalar que el trabajo colectivo del GT en dicho encuentro se vio enriquecido, además, por dos espacios de intercambio que fueron organizados con el apoyo de la Comunidad de Estudios JAINA. Por un lado, el Coloquio Internacional “La lucha por las Autonomías Indígenas en Latinoamérica: logros, límites y horizontes (entre el Estado, el neo-extractivismo y el Buen Vivir)”, el cual fue un evento abierto, donde asistió público interesado en el tema de la autonomía, estudiantes, académicos y miembros de pueblos originarios, y que contó con exposiciones de integrantes de la Asamblea del Pueblo Guaraní, académicos y legisladores bolivianos que han participado en el proceso de la Asamblea Constituyente, así como en la elaboración de los estatutos para las autonomías indígenas. Por otro, un encuentro y diálogo de los miembros del GT con la Asamblea del Pueblo Guaraní en la localidad de Camiri (en la región del Chaco boliviano), donde representantes guaraníes compartieron cómo ha sido y es su proceso de construcción de autonomía, identificando

algunos de los aciertos, obstáculos y retos que enfrentan en dicho camino, y donde se ha podido también intercambiar y reflexionar colectivamente en torno a otras experiencias autonómicas de América Latina. Asimismo, en esta publicación contamos con los valiosos aportes de intelectuales latinoamericanos, muy ligados a esta temática, que enriquecen la reflexión sobre el tema que nos convoca en este libro, del que esperamos sea también una modesta contribución a la discusión sobre las autonomías indígenas como realidades, horizontes y desafíos en nuestras sociedades.

Pavel C. López Flores & Luciana García Guerreiro¹

1 Son miembros del Grupo de Trabajo “Pueblos Originarios en lucha por las Autonomías: Movimientos y Políticas en América Latina”.

Bibliografía

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

González Casanova, Pablo (1965). *La democracia en México*. México: Era.

Díaz Polanco, Héctor y Sánchez, Consuelo (2002). *México diverso. El debate por la autonomía*. México: Siglo XXI.

Esteva, Gustavo (2011). *Otra autonomía, otra democracia*; en “PENSAR LAS AUTONOMÍAS, Alternativas de emancipación al capital y el Estado”. México DF: Sísifo Ediciones / Bajo Tierra.

Lander, Edgardo (2012). *Crisis civilizatoria y geopolítica del saber*. San Cristóbal de las Casas: CIDECI/UNITIERRA-Chiapas.

López Bárcenas, Francisco (2008). *Autonomías Indígenas en América Latina*. México: Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas AC /MC Editores.

López y Rivas, Gilberto (2011). “Autonomías indígenas, poder y transformaciones sociales en México”. En *Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y el Estado*. México: Sísifo Ediciones/ Bajo Tierra. p. 103-115.

González, Miguel (2010). “Autonomías territoriales indígenas y regímenes autonómicos (desde el Estado) en América Latina”. En *La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. Quito: FLACSO/CIESAS-UNICH, p. 35-62.

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

La hora de la autonomía¹

*Gustavo Esteva**

“Ante todo, importa aprender a estar de acuerdo. Muchos hay que dicen que sí, pero en el fondo no están de acuerdo. A otros no se les pide su opinión, y muchos están de acuerdo en lo que no hace falta que lo estén. Esa es la razón de que importe, ante todo, aprender a estar de acuerdo”

Bertold Brecht

“La democracia significa que el pueblo gobierna. Para hacer esto, el pueblo debe constituirse en una entidad mediante la cual pueda, en principio, ostentar el poder”

Douglas Lummis

Resumen

En este ensayo se enmarcan las muy diversas luchas por la autonomía que se realizan actualmente en América Latina en dos impulsos contrapuestos que las moldean y condicionan, los que se refieren a la democracia y el poder político, bajo el supuesto general de que nos encontramos al final de un ciclo histórico. Uno de esos impulsos corresponde al empeño de conquistar el “Estado” y emplear la ingeniería social (la transformación de arriba

1 Incluyo en este ensayo fragmentos revisados de previos ensayos, particularmente los de 2014 y 2015.

* Activista e intelectual público desprofesionalizado. Columnista en La Jornada y ocasionalmente en The Guardian. Autor de más de 40 libros y numerosos ensayos y artículos. Colabora en el Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales y en la Universidad de la Tierra en Oaxaca.

hacia abajo) para conseguir sus propósitos. Es un impulso que se mantiene afiliado al desarrollo y a la democracia formal; no es propiamente anticapitalista, hasta cuando declara serlo, y tampoco tiene carácter revolucionario. El otro impulso es el de quienes intentan reorganizar la sociedad desde abajo y empiezan a crear un mundo nuevo, redefiniendo con su acción, en la práctica, el sentido y contenido del cambio social radical. Estas dos corrientes son el marco de los empeños contrapuestos que caracterizan la lucha por la autonomía en la América Latina, que se libra entre quienes la afirman en sus propios espacios, particularmente entre los pueblos originarios, y la proyectan al conjunto de la sociedad, y quienes buscan regularla y controlarla dentro del régimen existente, como una forma de descentralización política de los poderes verticales del Estado.

Palabras clave: Autonomía, América Latina, anticapitalismo, reorganización social, práctica desde abajo, cambio social radical

Abstract

The diverse struggles for autonomy currently waged in Latin America are framed in this essay within two opposed trends that shape and condition them, related to democracy and political power, under the general assumption that we are at the end of an historical cycle. One of those trends looks for seizing the State and uses social engineering (the transformation from the top down). It is associated with development and formal, representative democracy. It is not anticapitalist, even when it pretends to be against capitalism, and it does not have a revolutionary character. The other trend corresponds to the theories and practices of those attempting to reorganize the society from the bottom-up and begin to construct a new social order, redefining through their initiatives the orientation and content of social change. These two trends shape the struggles for autonomy in Latin America, waged by those affirming themselves in their own spaces, particularly Indigenous peoples, who attempt to project their experience to the whole of the society, and those looking for legal and political ways to regulate and control autonomy, within the existing regime in the nation-state, assuming it as one form of political decentralization of the vertical powers of the State.

Keywords: Autonomy, Latin America, anti-capitalism, social reorganization, practiced from below, radical social change

Introducción

Buena parte de los batallones latinoamericanos de descontentos que se han formado en la era neoliberal hicieron suya, cada quien a su manera, la bandera de la autonomía. Los poderes establecidos, por su parte, tuvieron muy diversas reacciones ante los empeños autonómicos, pero en general quisieron someterlos a regulación y control.

Sería torpe y ridículo reducir la riqueza y variedad de las iniciativas políticas que se están tomando en América Latina y las movilizaciones en curso a alguna clasificación o síntesis. La vista a vuelo de pájaro, para ofrecer una perspectiva panorámica de la efervescencia en la región, revelaría más de quien ve, que de lo visto. Para ofrecer una visión de conjunto de las luchas por la autonomía en la región, sin perder de vista su inmensa diversidad, opté en este ensayo por mostrar esquemáticamente dos impulsos contrapuestos que las moldean y las enmarcan en las luchas por la democracia y el poder político que se libran en la región al final de un ciclo histórico. No hay reduccionismo al referirse a esas dos corrientes contrapuestas de pensamiento y acción que son particularmente manifiestas en la región, aunque existen en todas partes. Casi todas las iniciativas políticas y las movilizaciones se encuentran en alguna de ellas. Una corriente sigue empeñada en la conquista del “Estado”² y el empleo de la ingeniería social (la transformación de arriba hacia abajo) y se afilia aún al desarrollo y a la democracia formal; no es propiamente anticapitalista, hasta cuando declara serlo, y tampoco tiene a mi entender un carácter revolucionario.

Atribuyo estos rasgos, en cambio, a quienes intentan reorganizar la sociedad desde abajo y empiezan a crear un mundo nuevo, redefiniendo con su acción, en la práctica, el sentido y contenido del cambio social radical. Estas dos corrientes son el marco de los impulsos contrapuestos que caracterizan la lucha por la autonomía en la América Latina, que se libra entre quienes la afirman en sus propios espacios, particularmente entre los pueblos originarios, y la proyectan al conjunto de la sociedad, y quienes buscan regularla y controlarla dentro del régimen existente.

La contraposición

Vientos de cambio soplan en la América Latina. Antiguos ideales emancipatorios se mezclan con las urgencias del día. Categorías,

2 “Estado” es actualmente una categoría vacía, sin denotación específica universalmente aceptada pero llena de connotaciones. Alude habitualmente al gobierno o a las instituciones de gobierno, a los “poderes” constituidos, pero implica vagamente a todos los miembros del cuerpo social. Se ha incorporado al imaginario colectivo como algo realmente existente, aunque la palabra sea empleada casi siempre como instrumento de manipulación. Ver Valdés, 2010.

hipótesis y prácticas casi olvidadas o francamente obsoletas se combinan con innovaciones radicales. Todo parece estar en juego, en todas las formas posibles, al tiempo que renace el gatopardismo: el afán de cambiarlo todo para que nada cambie. Tiende a haber consenso sobre la necesidad de un cambio profundo, pero su naturaleza y alcance son objeto de intensa controversia. No sólo se discute si existen o no las condiciones clásicas para una revolución, para la modificación radical y sustantiva del régimen dominante. Se discute también si es o no viable la idea de revolución que prevaleció hasta ahora, la que se concibió en el molde del primer intento de reforma total del mundo, llevado a cabo por Gregorio VII en el siglo XII. Es la forma de revolución que en el siglo XX adoptó la forma leninista y empleó la ingeniería social como método y enfoque para la transformación. Al considerar que esa idea de revolución está agotada y que su método y enfoque resultan estériles y contraproducentes, diversos grupos discuten y llevan a la práctica formas alternativas de cambio radical.

En diversas partes de América Latina se discute aún si podrían renacer movimientos que parecen extinguidos, como el “¡Que se vayan todos!” en Argentina, la “guerra del agua” en Bolivia, y la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) en México. Se explora si fueron sólo revueltas populares, estallidos rebeldes que se extinguieron con la misma rapidez con la que surgieron, o movimientos sociales que persistirían en forma latente y podrían activarse en cualquier momento. Es probable que buena parte de estas iniciativas sean las dos cosas. Fueron estallidos de descontento que produjeron erupciones espectaculares. Diversos factores apagaron la erupción, pero la fuerza del magma volcánico seguiría hirviendo en las entrañas sociales: ningún intento de cooptación o manipulación, ningún ejercicio represivo, logran sofocarla. Por todas partes, además, se observan aún las huellas de la lava que se desbordó en el estallido y se extendió ampliamente; es ahora sedimento de la experiencia colectiva. Desde que nacieron estas iniciativas enfrentaron el conflicto entre dos corrientes políticas e ideológicas que se expresaron vigorosamente en su seno. Cada una quiso darles la configuración y orientación que a su entender eran las apropiadas. Y así disputaron interminablemente y concertaron interminablemente acuerdos inestables. Una corriente se orienta a la “toma del poder”. Busca conquistar los aparatos gubernamentales y adopta para ello una estructura vertical y disciplinada capaz de conducir a las masas, tanto en esa tarea como en el ejercicio de ingeniería social que se realizará desde el gobierno. Aunque todavía

existen grupos inclinados a la llamada “vía armada” o al “golpe de mano”, quienes militan en esta corriente han adoptado la vía electoral como estrategia central de acción política. Recurren a la acción directa (ocupación de oficinas públicas, cierre de carreteras y vías de comunicación, etc.) sólo para presionar a las autoridades, pues atribuyen gran importancia a la lucha reivindicativa, para exigir al capital o al gobierno la satisfacción de demandas específicas. Esta corriente se instaló ya en el gobierno en Argentina, Bolivia, Brasil, Ecuador, El Salvador, Nicaragua, Uruguay, Venezuela. Hay grandes diferencias en la orientación política e ideológica de esos gobiernos y en la forma en que llegaron al poder quienes ahora los dirigen, pero todos se declaran de izquierda y mantienen ideales revolucionarios, compromisos sociales fuertes y una firme vocación desarrollista y democrática³.

Esta corriente se enfrenta a cada paso a otra de carácter enteramente distinto, que emana de la experiencia de la gente común y de los pueblos. La unifica una profunda desconfianza en los esquemas cupulares de acción política, una persistente resistencia a las estructuras organizativas verticales y centralizadas y un gran desencanto con los procesos electorales, la democracia formal, las instituciones existentes y las diversas formas y estilos de desarrollo. Con titubeos, tropiezos y vacilaciones, en formas más o menos vagas, esta corriente trata de dar forma a proyectos políticos más amplios. Han estado empleando la idea del buen vivir para esbozar alternativas.

Las iniciativas de esta corriente aparecen como expresión del descontento generalizado y la creciente preocupación por la crisis. Nacen con gran indefinición, proyectando al conjunto de la sociedad formas de existencia social y organización política de barrios y comunidades. A menudo se articulan en torno a asambleas, sea que provengan de antiguas prácticas, como en comunidades indígenas, o que se inicien como mero mecanismo de toma de decisiones, en una estructura horizontal característica, que pronto se convierte en componente central de la lucha misma y del régimen político que podría emanar de ella; serían dispositivos para mantener autonomía y horizontalidad a lo largo de todo el proceso. Estas luchas tienden a ser una prefiguración de su resultado; no son un medio para un fin. El mundo nuevo podría haber nacido con ellas. Con diferente intensidad, con frutos bien logrados en algunas partes y apenas incipientes en otros, esta corriente existiría en todos los países de la región.

3 Cuba merece obviamente un tratamiento específico, que no puedo abordar aquí.

Las luchas por la democracia

El consenso de las principales corrientes políticas de América Latina sobre la democracia no permite llegar muy lejos, porque el ideal democrático es hoy universal e indiscutible pero desdibujado. Estar por la democracia carece de significado preciso y da lugar a posiciones muy distintas. Mientras algunos tratan de perfeccionar el sistema formal, lleno de vicios, otros tratan de ampliar la participación de los ciudadanos, con la llamada democracia participativa. Pero un número creciente de personas está abandonando ya esas luchas. La principal institución democrática, la creencia general de los ciudadanos de que eligen libremente a sus representantes y que éstos representan realmente sus intereses, se halla muy debilitada o es ya inexistente.

La construcción de las formas democráticas modernas fue un triunfo popular: reivindicó para el pueblo la soberanía y el poder que se atribuían a los reyes. Dada la retórica dominante, es útil recordar que Marx realizó la defensa más radical de la democracia: “En la monarquía, el conjunto, el pueblo, se encuentra subsumido bajo una de sus formas particulares de ser, la constitución política. En la democracia la constitución misma aparece sólo como una determinación, a saber, la autodeterminación del pueblo. En la monarquía tenemos el pueblo de la constitución; en la democracia la constitución del pueblo. La democracia es la solución al acertijo de todas las constituciones. En ella, no sólo implícitamente y en esencia sino existiendo en la realidad, se trae de nuevo la constitución a su base real, al ser humano real, al pueblo real, y se establece como acción del propio pueblo” (Marx y Engels, 1975: 29; cursivas en el original).

Esta victoria, sin embargo, redujo la democracia a su forma representativa. Se forjó así una nueva mitología en cuanto a la capacidad de las mayorías electorales de orientar la acción política y determinar su resultado y el rumbo de la sociedad. Esa mitología está actualmente en cuestión. El cinismo, la corrupción y el desarreglo a que han llegado gobiernos y partidos en las sociedades democráticas, así como la continua inyección de miedo, miseria y frustración que aplican a sus súbditos, han llevado a replantearse los fundamentos de las instituciones dominantes (Archipiélago, 1993).

En 1994, el “¡Basta!” de los zapatistas prefiguró el desencanto mundial con la democracia formal, cuando se hizo evidente que los poderes constituidos no representan al pueblo y han aprendido a ignorar su voluntad. Subordinados al capital, al servicio del 1% (como dijeron los de Occupy Wall Street en 2011), no sólo acentúan y administran el despojo y explotación de las mayorías que realiza

el capital, sino que contribuyen a poner en peligro la supervivencia misma de la raza humana. El llamado de alerta de los zapatistas es ya general. “¡Que se vayan todos!”, dijeron en Argentina en 2001. “Mis sueños no caben en tus urnas”, señalaron los indignados en España en 2011. “Nos iremos cuando ellos se vayan”, afirmaron en Grecia ese mismo año. Occupy Wall Street tuvo un efecto “¡Ajá!” liberador: permitió a millones de personas decir en voz alta lo que siempre habían sospechado pero no se atrevían a compartir, porque parecía un desafío disparatado a la verdad dominante en la cuna de la democracia moderna. Nadie va a la iglesia a discutir la existencia de Dios.

Para muchas personas la democracia nunca ha ejercido particular atracción. No observan, en su vida cotidiana, los beneficios que se le atribuyen, y los debates técnicos para perfeccionarlo les resultan casi siempre incomprensibles. Se niegan a sustituir la capacidad real de gobernarse en barrios y pueblos por la ilusión vana de controlar a un poder opresor mediante la agregación estadística de votos individuales. Para ellas, democracia significa capacidad propia de gobierno y esta percepción no es una versión simplista del discurso sobre la democracia: capta su esencia. Para quienes forman el “pueblo”, democracia es asunto de sentido común: que la gente común gobierne su propia vida. No se refiere a una clase de gobierno, sino a un fin del gobierno. No trata de un conjunto de instituciones, sino de un proyecto histórico. No se plantea “un” gobierno específico, con una forma determinada, sino los asuntos de gobierno. No se alude a las democracias existentes o en proceso de construcción, con o sin adjetivos, sino a la capacidad propia de gobernarse.

Esta noción de democracia se distingue de la formal y de otras concepciones políticas. No corresponde a la expresión que define la democracia como “gobierno del pueblo, por el pueblo, para el pueblo”. En el discurso de Lincoln, en Gettysburgh, en que esa frase nació, no aparece la palabra democracia. Lincoln se refería a un conjunto de instituciones gubernamentales que han de dar poder al pueblo, no a un pueblo que lo posee. “Para Lincoln mismo, la Unión no era la democracia en sí; fue justamente aclarar esa diferencia que lo convirtió en un personaje famoso: las instituciones del gobierno no eran la manzana dorada de la libertad, sino el marco plateado con el cual –se esperaba– proteger la manzana” (Lummis, 2002: 37). Esta noción tampoco equivale a la llamada “democracia directa”. Tal expresión alude, unas veces, a un régimen que antecedió a la democracia moderna, por lo que se le descarta, aduciendo que acaso funcionó en la antigua Atenas, pero no caracteriza a ningún Estado moderno ni es

factible que funcione en él (Mayo, 1960: 58). Otras veces, se le asocia con prácticas como el referendo y la revocación del mandato y se le considera un mero complemento de la democracia representativa (Cronin, 1989) o como rasgo de la democracia participativa.

En contraste con esas nociones, la idea de democracia que ha estado surgiendo en las entrañas de la sociedad actual trata de otra cosa. La expresión “democracia radical” no se ha empleado mayormente en la región, pero recoge bien el sentido de esa búsqueda:

Democracia radical significa democracia en su forma esencial, democracia en su raíz y, con bastante precisión, la cosa misma. [...] Desde el punto de vista de la democracia radical, la justificación de cualquier otro tipo de régimen es como la ilusión del emperador por sus nuevos trajes. Incluso un pueblo que ha perdido la memoria política [...] puede no obstante descubrir que la verdadera fuente del poder es el pueblo mismo. [...] Democracia es el radical, la raíz cuadrada de todo el poder, el número original a partir del cual se multiplican todos los regímenes, el término raíz del cual se ramifica el vocabulario político. [...] La democracia radical constituye la base de todo el discurso político. [...] La democracia radical vislumbra al pueblo reunido en el espacio público, sin que el gran Leviatán paternal o la gran sociedad maternal se alce sobre ellos, sino sólo con el cielo vacío: el pueblo haciendo propio nuevamente el poder de Leviatán, con libertad de hablar, elegir, actuar (Lummis, 2002: 38-42).

Es una noción omnipresente en la teoría política y el debate democrático y a la vez peculiarmente ausente: se flirtea con ella y se le esquivo, como si nadie se animara a abordarla a fondo y de principio a fin; como si fuera demasiado radical o ilusoria: lo que todo mundo busca pero nadie puede alcanzar.

La teoría democrática convencional opera un deslizamiento conceptual que traiciona y distorsiona la raíz de la democracia como capacidad propia de gobierno. Se le describe como una forma de gobierno y un conjunto de instituciones en que el poder del pueblo se transfiere continuamente a éstas, que quedan en manos de una pequeña minoría. En las llamadas democracias es siempre una pequeña minoría la que decide por los demás; es siempre una minoría del pueblo y casi siempre una minoría de los electores quien decide qué partido ejercerá el gobierno; una minoría exigua promulga las leyes y toma las decisiones importantes. La alternancia en el poder o los contrapesos democráticos no modifican ese hecho. Estar conscientes de ello no es necesariamente un argumento contra la democracia, pero afirma el derecho de la gente a no ser gobernada contra su voluntad y a no tener que comulgar, además, con ruedas de molino (Archipiélago, 1992).

La democracia radical rechaza esos deslizamientos conceptuales y políticos. No es un regreso a un estadio anterior. Aunque tiene raíces en una variedad de tradiciones, expresa la lucha de pueblos que han vivido bajo diversos gobiernos, más o menos despóticos o democráticos, que han observado críticamente la forma en que se corrompen cada vez más, y se muestran decididos a emprender acciones que modifiquen radicalmente la situación. Quieren vivir en “estado de democracia”: mantener en la vida cotidiana esa condición concreta y abierta.

La condición democrática se mantiene cuando la gente se dota de cuerpos políticos en que puede ejercer su capacidad de gobierno. No existen opciones claras al respecto, pero al buscarlas se consolida cada vez más el empeño por poner las luchas por la democracia formal y la participativa al servicio de la democracia radical. Esto implica poner el énfasis en lo que la gente puede hacer por sí misma para mejorar sus condiciones de vida y transformar sus relaciones sociales, más que en la ingeniería social y los cambios legales e institucionales. Se define así la iniciativa de reorganizar la sociedad desde su base. En vez de “tomar el poder”, se trata de dismantelar progresivamente la maquinaria estatal en donde se encerraría el “poder” y crear nuevos arreglos institucionales que la hagan innecesaria, otros arreglos sociales en que el “poder” sea de naturaleza distinta.

Las ilusiones democráticas siguen estando muy extendidas, pero aumenta continuamente el desencanto con el funcionamiento de las instituciones democráticas. Es posible que la devoción democrática se mantenga porque no hay alternativas claras y las asambleas comunitarias y barriales no se perciben como formas de gobierno capaces de sustituir al régimen dominante. En el proceso en curso, queda incluso en cuestión la palabra misma, democracia, en la que estaría inscrito el discurso del poder (Esteva, 2003; Lummis, 2002 y Valdés, 2014). Parece necesario hallar un nuevo término que capte el sentido de la democracia radical, que aparece ya como ideal realizado en territorio zapatista, en México.

La reformulación de la sociedad civil

Al preguntarse a Marcos, el vocero de los zapatistas, si no estaban apostando demasiado a la sociedad civil, respondió sin vacilación: “¡Y cómo no hacerlo, si ha demostrado varias veces de lo que es capaz!”. Cuando se le hizo ver que parecía aún muy desorganizada y un poco lenta, señaló sonriendo: “Y sin embargo, se mueve...” (La Jornada, 25-26/08/1995). Las referencias a la “sociedad

civil” han sido constantes en el discurso de los zapatistas. Han encontrado amplio eco, pero también han sido fuente de confusión, dada la larga y retorcida historia conceptual y práctica de la expresión⁴. No hace falta recorrer esa historia, sin embargo, para apreciar el sentido de sus usos recientes, propios de un contexto histórico muy específico.

En su encarnación actual, la noción de sociedad civil se identifica muy claramente con movimientos populares, lo mismo en Europa del Este que en América Latina, que no adoptaron las formas clásicas de las organizaciones de clase o los partidos para sustituir regímenes autoritarios. Sus referentes teóricos incluyen a menudo a Gramsci, pero también emplean ideas y experiencias que proceden de muy diversas tradiciones. El denominador común de esos movimientos es la autonomía de las organizaciones que los forman, su independencia del Estado y su antagonismo respecto a él. Esta noción de sociedad civil nada tiene que ver con los usos que actualmente se dan a la expresión en las concepciones del pluralismo liberal, más acordes con la tradición.

En estas versiones, en vez de las organizaciones independientes de la gente y los movimientos populares, las empresas privadas aparecen como el actor central de la “sociedad civil”, que es guiada por un espíritu de competencia. Esta línea de pensamiento lleva a afirmar que “los Estados Unidos han tenido la más completa sociedad civil... quizás la única en la historia política” (Bell, 1989: 56). Tal afirmación está en manifiesta contradicción con el uso actual del término, incluso respecto a Estados Unidos. Se ha señalado, al respecto, que la desarticulación de la sociedad civil, su virtual inexistencia, explica buena parte de los predicamentos actuales de ese país⁵.

El antagonismo con la maquinaria estatal es de un orden diferente. De hecho, cuando liberales y neoliberales proclaman ahora: “tanta sociedad como sea posible, tan poco gobierno como sea necesario”, expresan lo contrario de lo que están planteando, teórica y prácticamente, los movimientos populares, que buscan tanto gobierno de los comportamientos y los acontecimientos como sea posible, pero por parte de la propia gente, en su vida cotidiana. Parece haber coincidencia en cuanto a la necesidad de reducir, marginar y controlar el aparato gubernamental, pero los liberales trasladan la función de gobierno a la empresa privada, bajo la ilusión pseudo-anarquizante del mercado auto-regulado, mientras

⁴ Un amplio análisis del concepto puede encontrarse en: Cohen y Arato, 1992; Ferguson, 1969 y Lummis, 2002.

⁵ Para la discusión de los ideales liberales y la sociedad civil, ver: Dahl, 1961; Lipset, 1960 y Bell, 1962.

la encarnación popular de la sociedad civil intenta arrebatársela a los poderes constituidos para devolverla a la gente, no a la empresa privada, que tampoco parece inspirarle mayor confianza.

La empresa privada, sobre todo en su forma de gran corporación, surge generalmente de la sociedad, más que del gobierno, y puede llegar a someterlo a control, más que a la inversa, lo que lleva a asimilarla a la noción de sociedad civil. Sin embargo, como se ha demostrado claramente en el proceso de privatización, el traslado de funciones del gobierno a la empresa privada, escuelas lo mismo que carreteras o cárceles, no es sino un cambio en la forma de administrar el Estado nación, decidido por su consejo de accionistas, que no rescata para el pueblo esa esfera. La oposición que puede existir entre la empresa privada y el aparato estatal no es antagonismo (como el de la sociedad civil), sino mera contradicción de intereses entre accionistas: en rigor, no pueden existir uno sin el otro. La empresa misma no es una creación autónoma de la gente, del pueblo, aunque uno de sus miembros la haya fundado: no puede expresar ahí su poder, ni en forma directa, en el seno de la empresa, ni a través de la ilusoria “soberanía del consumidor”, en el mercado. Los sindicatos, inclusive, así sean constituidos por plena iniciativa de los trabajadores, tienen como claro límite su existencia en la esfera de la empresa, del capital: su organización tiene que montarse sobre la que el capital les ha dado al contratarlos. Su fuerza organizativa y política se ve anulada cuando el propio capital les priva de su condición de trabajadores, con el cierre o traslado de la empresa –un hecho, por cierto, que se ha convertido en arma decisiva del capital transnacional en las condiciones actuales, para imponer sus condiciones de menor empleo y salario a los trabajadores–. Para incorporarse a la “sociedad civil” –en el sentido actual del término en los movimientos populares– los sindicatos tienen que apartarse de la lógica del capital y de sus reivindicaciones económicas habituales, para sumarse a las luchas autónomas de la gente, con sus organizaciones independientes.

En su nueva encarnación, la sociedad civil es la esfera de la sociedad que se organiza en forma autónoma, en oposición a la esfera que ha sido establecida por el gobierno y/o que está directamente controlada por él o se le asocia. No es un sustituto de otras expresiones que tienen la misma carga de antagonismo y semejante sentido político general. No es, por ejemplo, el “partido de vanguardia”, como agente del cambio histórico. A diferencia de una clase o partido que se levantan y buscan tomar el poder del aparato estatal, para implantar desde él el régimen de su preferencia, la sociedad

civil se otorga a sí misma el poder al levantarse, o, para ser exactos, con su movilización hace efectivo el poder que ya tiene. En vez de ocupar las instituciones gubernamentales y reemplazar a sus dirigentes, se mantiene contra ellas, las marginaliza, las controla. No está formada por masas: no es un rebaño, sino una multiplicidad de diversos grupos y organizaciones, formales e informales, de gente que actúa de consuno por una variedad de propósitos. Por esa misma condición organizativa, en pequeños grupos, no conduce a la “tiranía de la mayoría”; de hecho, su forma de operar se asemeja al modelo de sociedad que el inventor de la expresión “tiranía de la mayoría”, Alexis de Tocqueville, consideró la mejor protección contra ella (Lummis, 2002: 47). Tampoco conduce a una dictadura burocrática a cargo de la “revolución” (Esteva, 2001).

Andrés Aubry dio aún mayor precisión al sentido actual del término, en los movimientos populares en México, al rastrear el contexto histórico en que surgió. Para él, la expresión alude a una nueva semántica de la transformación social, que incluye nuevos conceptos y compromisos. Encarna nuevas formas de movilización, que se manifiestan en el uso de nuevos términos. La insurgencia sustituye a la guerrilla, como forma de designar iniciativas radicales que provienen de la sociedad. Se pone creciente énfasis en el componente civil de la lucha, que pasa a una nueva fase: sociedad civil, insurrección civil, resistencia civil. La expresión liberación nacional atraviesa todo el proceso y legitima la guerrilla, la meta de los insurgentes, las alternativas al desarrollo y la lucha pacífica de la sociedad civil. En la década de 1980, tras el fracaso del gobierno y los partidos en el manejo de la crisis, la gente se politiza a sí misma en los pueblos y en los barrios; subraya siempre que sus organizaciones son independientes. Sus iniciativas no derivan su fuerza de un líder o una ideología, sino de una organización, a la cual dan nombres significativos: unión, alianza, bloque, coordinación, convergencia, frente. Aubry subraya que el terremoto de 1985 reveló al mundo la creatividad y madurez de estas organizaciones independientes, de la “sociedad civil”, y describe la reacción gubernamental ante su aparición: cooptación y represión. Su análisis lleva hasta enero de 1994, cuando los zapatistas anuncian su ¡Ya basta!, “después de haber intentado todo para poner en práctica la legalidad” y buscan el despertar del pueblo y de sus “organizaciones independientes”. Afirman que no son una guerrilla, tanto por su número como por su subordinación a una estructura no militar; ellos más que “tomar el poder” quieren ser catalizadores de la sociedad civil para modificar el sistema de gobierno. En México, concluye Aubry,

la reapropiación de la democracia ha operado un deslizamiento de conceptos. Desde la Constitución de 1917, la soberanía se hizo residir en “el pueblo”, una expresión que aclara la de nación o es su alternativa. Los movimientos populares de la última década y en particular los de 1994 hacen aparecer una prolongación de ese deslizamiento: “las formas de organización que se da el pueblo, aún provisional y eventualmente revocables, son las de la sociedad civil, cuya expresión define ‘la voluntad popular’” (Aubry, 1994: 9).

Las luchas por la autonomía

“Autonomía” es una palabra de larga tradición en los movimientos populares en América Latina. En la década de 1980 se unió naturalmente a la expresión sociedad civil, en el sentido del inciso anterior, para acotar la nueva semántica de la transformación social. Cuando en los años noventa llegó al centro del debate político en relación con los pueblos indios provocó reacciones virulentas en los gobiernos, que la rechazaron de plano, pero muchos grupos empezaron a hacerla suya. La demanda de autonomía de los pueblos indios implica respeto y reconocimiento para lo que ya tienen. “La autonomía no es algo que tengamos que pedirle a alguien o se nos pueda conceder”, señaló un dirigente yaqui en México; “poseemos un territorio, en el que ejercemos gobierno y justicia a nuestra manera, lo mismo que capacidad de autodefensa. Exigimos ahora que se reconozca y respete lo que hemos conquistado”⁶. Pero no sólo demandan respeto y reconocimiento a lo que ya tienen. Están transformando su resistencia en una lucha de liberación, en el seno de una nueva sociedad en que puedan coexistir en armonía con otros pueblos y culturas sin abandonar sus formas propias de gobierno y organización social. Exigen lo que practican todos los días, con prácticas que les han permitido sobrevivir con todo en contra. Esta postura desafía la noción hegeliana que ha dominado la teoría y práctica políticas de los últimos 200 años: que los pueblos no pueden gobernarse a sí mismos. Supone lo contrario: que la gente puede gobernarse en sus propios ámbitos, sin delegar el “poder” a gobernantes que se “autonomizan” de los gobernados por el período de su mandato. Sus autoridades, responsables de ciertas funciones

6 Intervención en la tercera reunión de la Asamblea Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA), celebrada en Oaxaca en agosto de 1995. Como ha precisado Robert Vachon, reivindicaciones como la del dirigente yaqui, inscritas en la tradición autóctona contemporánea, no deberían plantearse como autonomía sino como ontonomía: “La noción de autogestión (del griego autos: sí mismo), está basada en una visión de autonomía homocentrista-individualista-racionalista, que se encuentra en las antípodas de la visión de ontonomía autóctona tradicional, cosmocéntrica-comunitaria-mítica” (Vachon, 1993).

específicas, son revocables en todo momento. Su administración de justicia no es la aplicación descentralizada de normas comunes, a cargo de profesionales, sino el ejercicio de un sistema normativo fundado en la vitalidad de la costumbre cambiante según normas no codificadas. La “jurisdicción” no es un ámbito jurídico o administrativo del gobierno centralizado, sino un espacio autónomo que limita al poder estatal lo mismo que al económico. Su capacidad de autodefensa no equivale a la función gubernamental de vigilancia. Expresa la decisión y capacidad de resistir, aún con armas, las intromisiones económicas, políticas y militares del mercado o el gobierno en la vida comunitaria o barrial (Esteva, 1998 y 2002).

La cuestión de la tierra, desde la autonomía, guarda poca relación con las instituciones que se ocupan de regularla como mercancía artificial en las sociedades industriales modernas (Polanyi, 1975). El territorio propio se percibe como un ámbito de responsabilidad sobre la naturaleza y la sociedad, a partir de una noción de horizonte –horizontal–, en que la ocupación no es equivalente a propiedad ni establece fronteras: una actitud cósmica ante la naturaleza impide concebir la posibilidad de apropiársela de modo excluyente. Los pueblos no cejan en su reivindicación de los territorios que se les han quitado, pero además exigen respeto a sus propias formas de concebir lo que se hace en ellos con la tierra y la propiedad (Esteva, 2002). Todo ello existe, de una u otra forma, en numerosas comunidades indias y en menor grado en otros grupos, rurales o urbanos, tolerado en diversa medida por las autoridades. Pero se ha practicado siempre a contrapelo del régimen dominante y está continuamente expuesto a contradicción y disolución al extenderse “el imperio de la ley” y la invasión administrativa de la vida cotidiana, junto con la explotación económica. “Como pueblos indígenas que somos”, han señalado los zapatistas, “exigimos goberarnos por nosotros mismos, con autonomía, porque ya no queremos ser súbditos de la voluntad de cualquier poder nacional o extranjero. [...] La justicia debe ser administrada por las propias comunidades, de acuerdo con sus costumbres y tradiciones, sin intervención de gobiernos ilegítimos y corruptos” (Autonomedia, 1995: 297). Enfrentan así el doble desafío de consolidarse en sus propios espacios, una vez que sean reconocidos en la ley y en la práctica institucional, y de proyectar ese estilo político al conjunto de la sociedad, sin imponerlo a nadie.

La reacción adversa del gobierno y los partidos contra esta lucha autónoma tiene buenos motivos pero malas razones: es cierto que plantea una amenaza de disolución al régimen dominante y socava

las bases de existencia del Estado nación como régimen jurídico-político, pero no implica separatismo, fundamentalismo, fragmentación o formación de castas o estamentos “patrimonialistas”, como han mostrado con claridad los instrumentos jurídicos internacionales que desde 1989 empezaron a reconocer la libre determinación cultural de los pueblos indios y su aplicación autonómica. Lo que se ha plasmado al respecto en constituciones y normas de diversos países de la región, sin embargo, resulta insuficiente. El aliento actual cuestiona el pacto social formalmente vigente y exige otro nuevo. Por eso es importante distinguirlo con claridad de otras propuestas de autonomía que no tienen ese alcance, en que se le convierte en un mero contrapeso del poder estatal o en su expresión descentralizada.

La tradición europea

En el enfoque inglés moderno, *self-government* y *local autonomy* han llegado a ser equivalentes y expresan la forma en que se articula el funcionamiento de las unidades locales a la administración estatal. La descentralización fue el expediente empleado por el régimen centralista para imponerse sobre el ejercicio independiente de las libertades locales, afianzar su control y hacer más eficiente su administración. En Inglaterra, tras el cercamiento de los ámbitos de comunidad (*the enclosure of the commons*), que afectó sus bases materiales de existencia, se disolvieron las bases sociales y políticas de aldeas y parroquias mediante la reforma de las leyes de pobres, en 1834. La intervención del poder central se completó con las leyes sobre poderes municipales (1835), sanidad (1848), escuelas obligatorias (1876) y gratuitas (1891), que culminaron en la ley sobre gobierno local (1888). La descentralización administrativa, la auto-administración (elección local de los funcionarios) y la “democracia” (participación de los ciudadanos en la orientación de las políticas estatales), permitieron integrar la vida local a la administración centralizada, cuya creciente complejidad debilitó continuamente el manejo descentralizado en los asuntos locales y acentuó su dependencia del centro administrativo (Cammeli, 1981).

Ese enfoque fue adaptado en Nicaragua y parcial o ideológicamente en otras partes. Encuadra la autonomía en el diseño actual del Estado nación, mediante un régimen que transfiere a regiones autónomas competencias y facultades de otras instancias, en un proceso de descentralización política (Díaz Polanco, 1991; Díaz Polanco y Sánchez, 1995).

El enfoque comunitarista

En el debate mexicano por la autonomía, quienes defienden la tradición autonómica europea adujeron que el gobierno mexicano estaba impulsando una forma comunitarista o comunalista de la autonomía, a la cual se habrían adherido algunos grupos indios, particularmente en Oaxaca. Tal enfoque intentaría restringir la autonomía al plano de las comunidades; al subordinarla a la lógica heteronómica del régimen central, promovería en realidad una pseudo-autonomía (Díaz Polanco, 1998). En realidad, nadie sostiene esa posición. El gobierno mexicano ha carecido de una posición coherente sobre el tema, que lo tomó por sorpresa en 1994. Las divergencias y contradicciones existentes en su seno se han hecho evidentes a lo largo del período, particularmente durante el diálogo de San Andrés con los zapatistas. Su única posición consistente ha sido la de reducir la autonomía –como la corriente formalista– al marco actual del Estado nación. Tampoco existen intelectuales o pueblos indios que sostengan la posición atribuida por los neo-indigenistas a la supuesta corriente comunitarista.

Quienes reconocen que la forma principal de existencia de las prácticas autonómicas de los pueblos indios se encuentra actualmente en sus comunidades, y que hasta hace poco tiempo no habían podido ejercerla eficazmente a otros niveles, no confinan su proyecto de autonomía al plano local: insisten en que la construcción autonómica parta de las comunidades y se realice “de abajo hacia arriba”, pero plantean un proceso de reorganización cabal de la sociedad y el régimen de gobierno nacional, que reconozca plenamente la autonomía de los pueblos indios, no sólo de sus comunidades. Esta posición se hizo enteramente explícita durante el proceso de consulta sobre una reforma constitucional en Oaxaca, realizada en 2013 y 2014, en que las propuestas de los pueblos indios que finalmente tomaron la forma de una iniciativa de reforma constitucional se alejan por igual de la tradición europea, del enfoque formalista y de la supuesta corriente “comunitarista”.

El enfoque formalista y el enfoque descentralizador

En la versión formalista de la autonomía, el “autogobierno” o “gobierno autónomo” no es sino “un orden de gobierno específico, constitutivo del sistema de poderes verticales que conforma la organización del Estado” (Díaz Polanco, 1996: 109). Tal “autonomía” supone la plena subsunción en el orden estatal. Entrega la primogenitura por un plato de lentejas. A cambio de jurisdicción limitada en un ámbito administrativo, introduce en las autonomías el virus

de su disolución. Cobra así claro sentido la expresión de un líder sumo, que opinó respecto del régimen establecido en esos términos en Nicaragua: “Tiene sin duda algunos elementos interesantes. Lo que estamos poniendo a prueba es ver si puede ser realmente democrático”⁷.

La lucha actual de los pueblos no estaría buscando el acceso más democrático a las estructuras del gobierno central, sino el respeto a estilos y diseños que las rebasan. A la descentralización democrática, que no es sino una forma de alargar la correa del perro, opondrían el descentralismo, para contar con un auténtico gobierno propio, opuesto al *self-government*, un eufemismo para la integración democrática de todos al aparato estatal. Mientras la descentralización tiene como premisa una noción del poder que lo centraliza en la cúspide, para delegar hacia abajo competencias, el descentralismo busca retener el poder en manos de la gente, devolver escala humana a los cuerpos políticos, y construir, de abajo hacia arriba, mecanismos que deleguen funciones limitadas en los espacios de concertación que regulen la convivencia de las unidades locales y cumplan para ellas y para el conjunto algunas tareas específicas.

La nueva encarnación de la sociedad civil, esa esfera autónoma del régimen central y contrapuesta a él, tuvo innumerables manifestaciones en las últimas décadas en América Latina y la transformó profundamente. Amplios grupos sociales perdieron confianza en las instituciones dominantes y en los gestores de la crisis, que perdieron lo que les quedaba de respetabilidad, legitimidad y reputación de servir al interés público y no parecen haber percibido el carácter de la inquietud social actual. La gente no está en ánimo de revuelta popular, sino de rebelión política, de insurgencia pacífica. No se prepara a la guerra civil, sino a la paz transformadora. Y no se muestra dispuesta a cejar en su impulso, conformándose con cambios cosméticos. Intenta modificar profundamente la sociedad, mediante la construcción progresiva de espacios políticos en que pueda hacerse del gobierno efectivo en sus propios ámbitos.

Muchos analistas consideran que hay incongruencias insoportables y vicios antidemocráticos en las fuerzas políticas que no aspiran a los puestos públicos, pero que organizan las demandas y propuestas de la gente para ocuparse de asuntos colectivos sin la intervención de los partidos políticos y el gobierno, conforme al supuesto de que la función de gobierno es una prerrogativa de la

7 Comentario en el Simposio Indoamericano de Jaltepec de Candoyoc, en 1994, según versión transmitida al autor por Adelfo Regino.

sociedad y que es su derecho ejercer esa función. En realidad, se trata de propuestas radicalmente democráticas, que cuestionan las ilusiones de la democracia, no sus ideales. Atentan contra la sabiduría política convencional y contra prejuicios extendidos, no contra el sentido común y el ánimo popular.

La transición

Existe consenso casi universal de que estamos al final de un ciclo histórico, pero al momento de identificar los cadáveres el consenso se rompe. Disminuye el número de quienes aún sostienen que se trata solamente de un ciclo económico “normal”, pero hay intenso desacuerdo y debate sobre los demás candidatos a cadáveres:

- El neoliberalismo, la política que habría intentado transferir al mercado la regulación de la vida social y se expresó en el Consenso de Washington, estaría siendo sustituido por formas de “capitalismo de Estado” (Esteva, 2009a; Midnight Notes, 2009);
- Las posiciones sobre el desarrollo pueden asociarse con tres Sachs (Esteva y otros, 2013).
 - La posición dominante en gobiernos e instituciones internacionales estaría simbolizada por Goldman Sachs, cuyos departamentos y políticas corresponden a la orientación desarrollista que surgió en la región desde que Truman acuñó en 1949 el término subdesarrollo y que adoptó en la era de la globalización la forma de capitalismo salvaje y acumulación por desposesión (Harvey, 1982: 2001);
 - Jeffrey Sachs simbolizaría una forma de capitalismo filantrópico, concebido por este fanático neoliberal como una forma de apoyar directamente a los grupos más despojados para proteger la estabilidad general (Sachs, 2005); y
 - Wolfgang Sachs, el editor de El Diccionario del Desarrollo, simbolizaría la creciente resistencia popular a todas las formas de desarrollo (Sachs, 2010; Esteva y otros, 2013).
- La posición de Estados Unidos en el mundo ha cambiado sustantivamente. Sigue manteniendo una forma de hegemonía, pero ha perdido el carácter que tuvo a partir de la Segunda Guerra Mundial, aunque dentro y fuera de Estados Unidos se mantiene la ilusión del imperio (Esteva, 2009a);
- El capitalismo estaría exhausto, al no poder seguir acumulando las relaciones de producción que lo definen, aunque siga siendo el régimen más extendido. Con él estaría en agonía el socialismo de Estado, al llegar a su fin la sociedad económica (Esteva, 2009a; 2012b; 2012c; 2013c);
- El Estado nación, como régimen jurídico-político, habría entrado en agonía. Tras operar por siglos como la arena privilegiada para

la expansión del capitalismo, se convirtió en obstáculo para ésta en la era de la globalización. El capital empezó a desmantelarlo desde arriba, principalmente por medio de tratados de libre comercio y estructuras macro-nacionales como la Unión Europea, mientras desde abajo lo cuestionaron con creciente vigor grupos étnicos y regionales;

- La modernidad estaría también en crisis terminal, socavados sus principales pilares, lo mismo que la posmodernidad como actitud moderna en la búsqueda de un nuevo paradigma social (Esteva, 2009a);
- Estaría también llegando a su término la civilización patriarcal de los últimos 5000 años (Esteva, 2009a; 2012c; 2013a; 2013b; von Werlhof, 2010).

Dentro de ese marco, las luchas por la autonomía en América Latina definen un nuevo horizonte de emancipación más allá del desarrollo, la globalización, el capitalismo, la modernidad y el patriarcado (Albertani y otros, 2009; Ceceña y otros, 2011; Esteva, 2009b y 2011; Midnight Notes, 2009; von Werlhof, 2010). Desafían abiertamente a gobiernos de todo el espectro ideológico, que siguen aplicando las fórmulas leninistas de ingeniería social y se mantienen atados al desarrollismo y a las fórmulas del capital (Esteva, 2013a), como se ha comprobado claramente en los gobiernos “progresistas”:

- Para Lula, sus políticas “son todo lo que la izquierda soñaba que se hiciera” (La Jornada, 3/10/2010). Se siente orgulloso de que en su gestión 36 millones de brasileños ingresaron a la clase media, es decir, adoptaron el consumista y destructivo American way of life, el ideal clasemediero del desarrollo. “Un obrero metalúrgico”, dice con orgullo, “está haciendo la mayor capitalización de la historia del capitalismo” (Proceso, 1770, 3/10/2010). Un amplio sector de la izquierda comparte esa actitud, aplaudió su Programa de Aceleración del Crecimiento y su alianza con empresarios y corporaciones transnacionales desarrollistas. Todos los medios parecieron buenos para sus elevados fines, que pospusieron y relegaron justicia social y protección ambiental.
- La “guerra del agua” en Cochabamba, Bolivia, mostró en el año 2000 las potencialidades y límites de la autorregulación social en ese país (Gutiérrez, 2011). Las contradicciones volvieron a manifestarse en el conocido caso del TIPNIS. Según García Linera, el vicepresidente, en ese país “el Estado no se comporta como un capitalista colectivo propio del capitalismo de Estado, sino como un redistribuidor de riquezas colectivas” (La Jornada, 7/2/12). Pero aplicar una parte del plusvalor generado por las entidades públicas a una política asistencial o redistributiva no cambia el carácter del régimen y en realidad es una función típica de los

administradores estatales del capitalismo. Cuando el presidente Evo Morales señaló que “mandaba obedeciendo”, usando la fórmula propuesta por los zapatistas, quienes lo llevaron a la presidencia lo refutaron de inmediato. En una carta pública que le enviaron el 30 de diciembre de 2010 le hicieron ver que no está obedeciendo el mandato popular o lo que exigen los indígenas y los movimientos sociales, sino subordinándose a los poderosos y a las corporaciones.

¿Dónde está [le escribieron] la nueva base económica basada en el respeto a la Madre Tierra y el equilibrio y relación armónica con la Pachamama que tanto pregonas? [...] El modelo económico sigue siendo extractivista, neoliberal, capitalista, todo lo contrario a tu discurso. [...] Desde abajo y a la izquierda, como dicen los zapatistas, los vemos soberbios, arrogantes, que deciden todo, que no escuchan a nadie, que discriminan, que insultan, que descalifican, que calumnian. [...] Ustedes no comprenden la enorme responsabilidad que asumieron [...] de demostrar que es posible autogobernarnos, que es posible mandar obedeciendo, que es posible construir otro modelo de desarrollo, de “buen vivir”, que es posible otro mundo (La Jornada 01/10/2011).

- En 2010, durante la revuelta ciudadana que no llegó a ser golpe de Estado en Ecuador, las organizaciones indígenas denunciaron el carácter antidemocrático de un gobierno dedicado “a atacar y deslegitimar a los sectores organizados, como el movimiento indígena, los sindicatos de trabajadores, etc.”, que ha dejado intactas las viejas estructuras de poder. Atribuyeron la crisis al “carácter autoritario” del gobierno y a su incapacidad de contribuir a auténticos acuerdos sociales. Denunciaron que ante las movilizaciones populares contra las corporaciones mineras, petroleras y agro-comerciales “el gobierno responde con violenta represión”. Señalaron la necesidad de mantener la movilización para defender una auténtica democracia plurinacional y seguir luchando contra el modelo extractivista y privatizador en curso. La experiencia mostró que ya no era hora de golpes, pero tampoco, como observó Raúl Zibechi, “de gobernar para la población pero sin ella” (La Jornada, 4/10/2010).
- Los críticos de Mujica, en Uruguay, señalan que su gobierno promovió la desposesión y el saqueo y que Mujica cambió su antiguo sueño de transformar el mundo por la mera administración del capitalismo. Como los demás gobiernos “progresistas” se asoció con el capital transnacional para impulsar sus políticas.
- La disputa política que así se manifiesta puede analizarse en torno al predominio de diversas formas de regulación social: ontonomía, autonomía y heteronomía. La ontonomía es la regulación, el sistema normativo, que parte de la propia tradición, la propia cultura, con normas que se aprenden desde el nacimiento y dotan a

cada persona de un trasfondo común –como el sistema de cargos en una comunidad india o la construcción individualista en la sociedad moderna–. La autonomía aparece cuando los integrantes de la generación actual modifican las normas existentes o crean otras nuevas –como la inclusión de las mujeres en el sistema de cargos de comunidades indias o la creación de nuevos ámbitos de comunidad en ciudades modernas individualizadas–. La heteronomía es la regulación impuesta desde afuera, por otros, por el mercado o el gobierno en las sociedades actuales –como los sistemas legales y los procedimientos comerciales–. Las iniciativas políticas que se están tomando desde los movimientos sociales, particularmente desde los pueblos indios, amplían continuamente las esferas ontónomas y autónomas de regulación social, al tiempo que profundizan su resistencia a las normas heterónomas del régimen dominante.

- Los cambios constitucionales e institucionales que se han estado realizando en Bolivia, Ecuador, México y otros países, fruto de exigencias de amplios grupos, son avances en la dirección correcta pero al mismo tiempo revelan insuficiencias y limitaciones insuperables, tanto porque se realizan sin modificar el carácter del régimen del Estado nación como por la propensión estatalista de sus gobiernos y el carácter capitalista de la sociedad en que existe.

Autonomía y territorio

En el campo latinoamericano se ha estado ampliando y profundizando la lucha por la tierra. A veces toma la forma de una reocupación relativamente silenciosa, más o menos clandestina, como la que permitió en los últimos años recuperar un millón de hectáreas en el Perú, y producir desde ahí, con prácticas tradicionales, 40% de los alimentos del país. Otras veces es una lucha espectacular, con resultados irregulares, como la del Movimiento dos Trabalhadores Rurais sem Terra (MST), que es el movimiento más combativo de la historia brasileña de lucha por la tierra y se ha convertido en hecho en una fuerza dirigente en América Latina. Ha estado en continua tensión con el gobierno, en un país en que 1% de la población posee el 46% de la tierra laborable.

En los últimos años esta antigua lucha por la tierra experimentó una mutación política: se convirtió en ejercicio de soberanía popular al pasar a la defensa territorial y construirse como autonomía. Expresa la resistencia al agresivo intento de las corporaciones, respaldadas por los gobiernos, de conquistar el control de la tierra para la producción de alimentos u otros propósitos –desde la minería hasta el turismo ecológico–. El gobierno mexicano, por ejemplo, cedió ya más del 30% del territorio nacional a corporaciones

privadas nacionales y transnacionales que recibieron concesiones por 50 años para la explotación minera. Al otorgarlas, el gobierno adquirió la responsabilidad de desalojar esos territorios para ponerlos a disposición de las corporaciones. Conforme a los nuevos acuerdos internacionales, éstas pueden demandarlos si no lo hacen en los plazos establecidos, lo que les abre una nueva línea de negocio.

La estructura organizativa del MST ilustra bien la mutación. Se forma territorialmente en campamentos y asentamientos a nivel municipal, estatal y nacional, al margen de partidos e iglesias. Tiene una agenda política nacional, que implementa directamente en los territorios que ocupa. “Estos territorios de esperanza son espacios tanto para la resistencia como para la supervivencia, y configuran un nuevo camino agrario democrático” (Dinerstein, 2014: 157). Del 10 al 14 de febrero de 2014 más de 16.000 delegados de todo el país se reunieron en el Sexto Congreso del MST en Brasilia, para “luchar y construir la reforma agraria popular”. Consideraron en él que la situación actual es intolerable, que 2013 había sido el peor año para la reforma agraria y que la lucha actual no sólo se dirige contra el latifundio, sino contra el agro-negocio transnacional y el capital financiero. Denunciaron que bajo los gobiernos de Lula y Rousef se siguió impulsando un modelo que reduce la producción de alimentos para consumo interno y aumenta la producción para exportación y etanol, estimula el uso de transgénicos, que sólo en el Matto Grosso han desplazado de sus tierras a seis millones de personas, y fomenta el uso de agro-tóxicos. Según Dinerstein (2014: 158), el mayor logro del movimiento es haber rechazado la denominación de los “sin tierra”, dando un nuevo sentido a su realidad y su condición, lo cual “requiere valor, esperanza y un proceso de aprendizaje que el MST adopta en cada instancia de sus actividades”.

Un foro organizado por más de 20 pueblos indios y campesinos el 17 y 18 de abril de 2009, en San Pedro Apóstol, Oaxaca, México, ilustra bien lo que está ocurriendo. En su declaración final señalaron que se habían reunido para “tejer colectivamente nuestros esfuerzos, conocimientos y resistencias en la defensa de nuestros recursos naturales y territorio”, oponernos a los “grandes proyectos de ‘desarrollo’ e inversión y a políticas públicas que atentan contra nuestros territorios y recursos naturales” y profundizar los “procesos de organización local y regional”. La Declaración de Quito, formulada en octubre de 2009 por la Comisión Internacional de Reforma Agraria Integral, en el marco de la Campaña Global por la Reforma Agraria que impulsa Vía Campesina, culpó a la Revolución Verde y las políticas comerciales de la crisis de alimentos

y el cambio climático, denunció cómo las grandes corporaciones contaminan los ríos y privatizan el acceso al agua y explicó que los campesinos se habían unido para luchar por la reforma agraria y defender sus territorios (<http://viacampesina.org/>).

Entre los zapatistas, la defensa de la tierra ha sido una constante. Ante los continuos ataques paramilitares señalaron con firmeza: “No vamos a permitir que nos la vuelvan a quitar. La defenderemos para que nuestros hijos no tengan patrón ni sufran la humillación y desprecio”. El 25 de marzo del 2007 anunciaron la Campaña Mundial por la Defensa de las Tierras y los Territorios Indígenas, Campesinos y Autónomos en Chiapas, México y el Mundo. El arranque de esta nueva iniciativa contó con el acompañamiento de João Pedro Stedile, dirigente del MST, de Brasil, y Rafael Alegría, de la Campaña por la Reforma Agraria de Vía Campesina. “Llamamos a esta campaña mundial de apoyo mutuo entre pueblos rurales y otros pueblos que apoyan nuestros derechos y nuestras luchas por el derecho a la vida y la dignidad, a juntar nuestras fuerzas con otras”, expuso el Subcomandante Marcos en un acto celebrado en San Cristóbal de las Casas. La campaña empezó con un documento en que 202 organizaciones de 22 países y 1.104 personas de 40 naciones exigieron garantías para la posesión de la tierra en las comunidades autónomas de Chiapas, amenazadas con el inminente despojo de más de cinco mil hectáreas. La demanda fue respaldada por Vía Campesina y la Red Continental por la Desmilitarización de las Américas, además de organizaciones de trabajadores, campesinos e indígenas, de derechos humanos, centros de investigación, ambientalistas y grupos religiosos de muchos países. Todas estas actitudes e iniciativas, como el lema adoptado en Quito: “Por la reforma agraria, por la defensa de la tierra y el territorio”, expresan un desplazamiento conceptual cada vez más relevante. Además de la tierra misma, se reivindica una forma específica de relación con ella, distinta a la impuesta por desarrollistas públicos y privados en los últimos 60 años. Constituye un ejercicio soberano de la voluntad colectiva que desafía las atribuciones y facultades de los gobiernos y se manifiesta en arreglos institucionales de facto: un creciente número de personas, sobre todo campesinos, controlan ya su territorio y se gobiernan a sí mismos, a su manera (Esteva, 2010).

Todo esto puede enmarcarse en la idea de soberanía alimentaria según la define Vía Campesina, la organización de campesinos más grande de la historia: definir por nosotros mismos lo que comemos... y producirlo en nuestros propios términos. Como una proporción muy grande de la población se ha rendido a las dietas y prácticas alimentarias impuestas por el capital y a su régimen

productivo, pocas propuestas hay tan radicales y complejas como esa concepción de la soberanía alimentaria, que transforma sustantivamente la búsqueda de autosuficiencia alimentaria y muestra un horizonte viable. En la actualidad, los campesinos y pequeños agricultores, con predominio de las mujeres, alimentan al 70% de la población del mundo; el agro-negocio, con un control muy amplio de los recursos alimentarios, sólo alimenta al 30%.

Autonomía y actividad creativa

Las iniciativas de base en América Latina están claramente asociadas con la reformulación de la actividad humana. Se apartan de la glorificación convencional del trabajo y los trabajadores, que han caracterizado a la izquierda, para impulsar nuevas formas de libertad creativa. Ciertos rasgos del tejido social de los barrios de la ciudad facilitaron la transformación de los años ochenta, que tuvo su más alta expresión en las organizaciones autónomas de los barrios más afectados por el terremoto de 1985, en la ciudad de México. Su actitud (la improvisación), su estilo (la informalidad) y su método (la autonomía convivial y el conocimiento magistral de lo concreto) son rasgos que encajan con dificultad en categorías de análisis y prácticas políticas configuradas en torno a la técnica, el formalismo, el código abstracto y el verticalismo y heteronomía de la estructura organizativa. Desde ese tejido social surgió una forma de movilización social que nadie ha sido capaz de manejar o controlar desde entonces. Mediante alianzas inestables, ciertos líderes, organizaciones, partidos o agencias han podido administrarla circunstancialmente para diversos propósitos, pero nadie ha logrado contenerla o retenerla: el genio no regresó a la botella y entra continuamente en colisión con estructuras anquilosadas que aún no logran identificar la dirección de los nuevos vientos que corren por el mundo. Mientras prosiguen luchas por el empleo y el salario, ha estado tomando forma una concepción alternativa. En Argentina, desde los años noventa se tomaron iniciativas para lograr un “trabajo digno”, bajo la convicción de que el trabajo en el marco del capitalismo no lo era y que las formas alternativas de actividad laboral tendrían que ser la expresión de nuevas prácticas de base (Colectivo Situaciones, 2001 y 2002). En general, expresiones como trabajo digno, genuino, auténtico o autónomo expresaron una ética no capitalista.

Las ocupaciones de fábricas de los años noventa en Argentina, que continuaron en la primera década del siglo, modificaron la agenda de la rebelión urbana y dieron nuevas formas a los ideales de la autogestión. Las modalidades cooperativas surgieron como

iniciativa de los propios trabajadores y abrieron paso a procesos más amplios de emancipación.

La vocación autonómica que se extiende por toda la región comprende claramente la decisión de replantear el quehacer humano, para darle una forma convivial alternativa al modo industrial de producción, a cuya puerta Federico Engels inscribió: “*Lasciate ogni autonomia, voi che entrate!*” (¡Dejad, al entrar, toda autonomía!). La autonomía puede definirse como una revuelta del hacer contra el trabajo, en contra y más allá de la lógica de la racionalidad capitalista (Holloway, 2011). Muchas iniciativas recientes de la sociedad civil han tenido éxito por haber adoptado estilos postindustriales de producción. La generalización del estilo político propio de la democracia radical traerá cambios profundos en la organización del trabajo, en la línea que desde hace décadas han planteado autores como Jacques Ellul, Paul Goodman, André Gorz, Iván Illich y Leopold Kohr⁸.

Los nuevos rumbos

La esperanza radical es la esencia de los movimientos populares. La abrieron los zapatistas cuando el reino universal de la democracia formal y la economía globalizada, con toda su cauda de desastres para la gente común, aparecía como un destino ineluctable. La esperanza privada y la desesperación pública forman el caldo de la manipulación colectiva de las masas en las democracias modernas. Sus dirigentes no cesan de atribuir a todo género de fantasmas los desastres del día, al tiempo que alientan expectativas individuales y la lucha de “¡sálvese quien pueda!”. La propuesta zapatista, en cambio, adoptada de mil maneras distintas en la región, renueva el tejido social que articula las esperanzas personales y las colectivas.

En vez de nuevas promesas de desarrollo y bienestar, recupera el sentido original del término prosperidad, del latín *pro sperē*: “de acuerdo con la esperanza”. En vez de los futuros ilusorios y enajenados de ideologías en bancarrota, plantea la construcción de un porvenir definido y determinado por los hombres y mujeres reales que forman el pueblo, en toda su pluralidad y diversidad. En vez del tráfico y administración de las esperanzas de la gente, que define la actividad política del gobierno y los partidos, renueva la política

⁸ Por razones de espacio, no he podido abordar esta cuestión central. Lummis (2002) la trata en relación explícita con la democracia radical. En la colección de Opciones, suplemento de El Nacional (enero de 1992 a febrero de 1994) aparecen numerosos textos que plantean las bases teóricas y prácticas del estilo postindustrial, así como experiencias recientes.

auténticamente democrática, en que el arte de lo posible consiste en extenderlo: es el arte de crear lo posible de lo imposible.

Es factible aún que se desate una nueva era de expansión capitalista y desarrollo convencional. Produciría una devastación ambiental sin precedentes y la acostumbrada profundización de la desigualdad social, con el desplazamiento y marginación de grandes grupos. Tal perspectiva es posible pero no probable. Puesto que ese proyecto encuentra creciente resistencia en los pueblos directamente afectados y en la base social, sólo podría llevarse adelante bajo condiciones de extremo autoritarismo, lo cual alteraría las correlaciones políticas de fuerzas y fortalecería la opción en curso, que configura una auténtica insurrección que pocos han percibido: se realiza bajo nuestros ojos pero no logramos verla. Es la que define, a mi entender, el sentido de los múltiples caminos que han estado tomando en estos años los movimientos sociales en la América Latina, en los cuales se enmarcan las luchas por la autonomía.

Bibliografía

Aubry, Andrés (1994) ¿Qué es la sociedad civil? San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Inaremac.

Autonomedia (1995) ¡Ya basta! Documents on the New Mexican Revolution. New York: Autonomedia.

Albertani, Claudio; Rovira, Guiomar y Modonesi, Massimo (2009). La autonomía posible: Reinención de la política y emancipación. México: UACM.

Bell, Daniel (1962). *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*. New York: The Free Press.

Bell, Daniel (1989). “American Exceptionalism Revisited: The Role of Civil Society” en *Public Interest* (95).

Cammelli, Marco (1981). “Autogobierno” en N. Bobbio y N. Matteucci, *Diccionario de Política*, México: Siglo XXI.

Ceceña, Ana Ester et al. (2011). *Pensar las autonomías: Alternativas de emancipación al capital y al Estado*. México: Bajo Tierra/Sisifo.

Cohen, Jean L. y Andrew Arato (1992). *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.

Colectivo Situaciones (2001). *MTD Solano*. Buenos Aires: Ediciones de mano en mano.

Colectivo Situaciones (2002). *19 y 20 Apuntes para el nuevo protagonismo social*. Buenos Aires: Ediciones de mano en mano.

Cronin, Thomas E. (1989). *Direct Democracy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Dahl, Robert (1961). *Who Governs? Democracy and Power in an American City*. New Haven: Yale University Press.

Díaz Polanco, Héctor (1996). “La autonomía de los pueblos indios en el diálogo entre el EZLN y el gobierno federal” en *Revista del Senado de la República* (2).

Díaz Polanco, Héctor (1997). *La rebelión zapatista y la autonomía*. México: Siglo XXI.

Díaz Polanco, Héctor y Consuelo Sánchez (1995). “Las autonomías: una formulación mexicana” en *Revista Ojarasca*, pp. 30-41.

Dinerstein, Ana Cecilia (2014). *The Politics of Autonomy in Latin America*. London: Palgrave MacMillan.

Esteva, Gustavo (1998). "Autonomía y democracia radical" en M. Bartolomé y A. Barabas, *Autonomías étnicas y Estados nacionales*. México: CONACULTA/INAH.

Esteva, Gustavo (2001). "Introducción" en Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales (Ed.), *Experiencias organizativas de la sociedad civil en Oaxaca*. Oaxaca: CEDI.

Esteva, Gustavo (2002). "Sentido y alcances de la lucha por la autonomía" en S. L. Mattiace, R. A. Hernández y J. Rus, *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*. México: CIESAS/IWGIA.

Esteva, Gustavo (2003). "Más allá de la igualdad y la representación: la democracia radical" en A. Hémond y D. Recondo, *Dilemas de la democracia en Mexico*. Mexico: IFE/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Esteva, Gustavo (2009a). "La crisis como esperanza" en *Bajo el volcán* 8 (14), pp. 17-54.

Esteva, Gustavo (2009b). "Otra autonomía, otra democracia" en *Tiempo de los pueblo* 1 (2), pp. 93-103.

Esteva, Gustavo (2010). "From the Bottom-up: New Institutional Arrangements in Latin America" en *Development* 53 (1), pp. 64-69.

Esteva, Gustavo (2011). "Otra autonomía, otra democracia" en Ana Ester Ceceña et al., *Pensar las autonomías: Alternativas de emancipación al capital y al Estado*. México: Sísifo Ediciones/Bajo Tierra/Jóvenes en Resistencia Alternativa.

Esteva, Gustavo (2012a). *Pensar desde el abismo*. Oaxaca: El Rebozo, Palapa Editorial.

Esteva, Gustavo (2012b). "Pensar todo de nuevo: anticapitalismos sin socialismo. Una conversación con Teodor Shanin" en *Bajo el volcán* (11).

Esteva, Gustavo (2013a). *Nuevas formas de la revolución*. San Cristóbal de Las Casas: CIDECI/Unitierra.

Esteva, Gustavo (2013b). "La insurrección en curso" en Raúl Ornelas (Ed.), *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*. México: UNAM.

Esteva, Gustavo (2013c). *Salir del callejón: Más allá del capitalismo y del patriarcado*. Oaxaca: El Rebozo, Palapa editorial.

Esteva, Gustavo (2014). "The hour of autonomy". *LACES* 10 (1).

Esteva, Gustavo (2015). "I nuovi percorsi dei cambiamenti rivoluzionari" en Pier Paolo Poggio (Ed.), *L'altronovecento. Comunismo eretico e pensiero critico*. Vol. IV: *Rivoluzioni e sviluppo in America Latina*. Milán: Edizioni Jaca Book, Fondazione Luigi Micheletti. En prensa.

Esteva, Gustavo; S. Babone y P. Bancicky (2013). *The Future of Development: A Radical Manifesto*. Bristol: Policy Press.

Ferguson, Adam (1969). *An Essay on the History of Civil Society*. Farnborough: Gregg International Publishers.

Gutiérrez, Raquel (2011). "Sobre la autoregulación social: imágenes, posibilidades y límites" en Ana Ester Ceceña et al. *Pensar las autonomías: Alternativas de emancipación al capital y al Estado*. México: Bajo Tierra/Sisifo.

Harvey, David (1982). *The Limits to Capital*, Oxford: Basil Blackwell.

Harvey, David (2001). *Spaces of Capital: Towards a Critical Geography*, New York: Routledge.

Autonomías y descolonización

*Raúl Prada Alcoreza**

Resumen

El presente ensayo se encamina a la perspectiva de la complejidad, busca desplegar un balance de las luchas sociales desde dicha perspectiva. En este sentido, la evaluación de las luchas des-coloniales se efectúa desde los planos, espesores, conexiones y redes de intensidad de la complejidad. Se ilustra este balance concentrándose en el conflicto del TIPNIS, conflicto que reúne las contradicciones de los llamados gobiernos progresistas en relación a las naciones y pueblos indígenas y sus demandas autonómicas. Se pasa después a una crítica de la geopolítica gubernamental extractivista. En la elucidación de las autonomías desde la perspectiva de la complejidad, se proponen hipótesis interpretativas. Con estas herramientas se intenta redefinir o, más bien, configurar las autonomías indígenas desde la perspectiva de la complejidad. Por último, se retoma la reflexión de las teorías histórico-políticas, en su versión de la guerra de razas. Esta aproximación describe el desplazamiento epistemológico desde estas teorías hacia las teorías de la complejidad.

Palabras clave: Autonomías, descolonización, TIPNIS, gobiernos extractivistas, guerra de razas, desplazamiento epistemológico, complejidad.

* Raúl Prada Alcoreza es epistemólogo y sociólogo boliviano, docente e investigador de la Universidad Mayor de San Andrés. También fue Asambleísta Constituyente, Vice-ministro. Actualmente asesor de organizaciones sociales en Bolivia

Abstract

This essay is routed to the complexity perspective, looking to develop a balance of social struggles from this perspective. Here, the evaluation of decolonial struggles is made from the drawings, thicknesses, connections and networks of intensity of the complexity. This balance is illustrated by focusing on the conflict of the TIPNIS that expressed the contradictions of so-called progressive governments in relation to indigenous nations and peoples and their demands for autonomy. So, it is then passed to a critique of the geopolitics governmental extractive. In the elucidation of autonomies from the perspective of complexity, interpretive hypotheses are proposed. With these tools you try to redefine, or rather, set indigenous autonomy from the perspective of complexity. Finally, they will resume reflections of historical-political theories in its version of the 'war of races'. This approach describes the epistemological displacement from these theories to the theories of complexity.

Keywords: Autonomies, decolonization, TIPNIS, extractive governments, war of races, epistemological displacement, complexity.

Desplazamientos hacia la perspectiva de la complejidad

Vamos a intentar pensar las luchas sociales, los movimientos sociales, las luchas descolonizadoras, las luchas por las *autonomías*, desde la perspectiva de la *complejidad*. En la dimensión que compete tratar estos temas es la *molar*, dimensión de la materia *visible* e *invisible*, formada en constelaciones, dimensión de la vida, en sentido biológico, entonces, dimensión de las *ecologías* en la biosfera, dimensión de las *sociedades orgánicas*, donde se encuentran las *sociedades humanas*. En esta perspectiva, como dijimos, la *complejidad* es paradójica, como toda la existencia; es *repetición*, también *transformación*; es conexión de *repeticiones* y conexión de *transformaciones*, actividad *repetidora* y *transformadora*. En adelante lanzaremos hipótesis sobre las *composiciones* y *estructuras* fundamentales de esta dimensión *molar*, tratando de concentrarnos en las *composiciones* y *estructuras* fundamentales sociales, en lo que respecta a las *sociedades humanas*, ciertamente vistas desde la *complejidad*.

Hipótesis:

1. A diferencia de las relaciones *cuánticas*, que se dan en la dimensión *infinitesimal*, a diferencia de las relaciones químicas, que se dan en la dimensión *molecular*, dijimos que en la dimensión *molar* se dan relaciones entre *cuerpos*, concibiendo los *cuerpos* en sus formas *molares*, como efecto masivo de las *dinámicas moleculares*.
2. Se dan relaciones entre constelaciones, relaciones entre los *cuerpos*, que componen las constelaciones, que pueden ser concebidos como *sistemas dinámicos*; todo esto sin desentenderse, más bien, suponiendo las relaciones *químicas moleculares* y las relaciones *cuánticas infinitesimales*. En lo que respecta a la vida, en sentido biológico, se dan relaciones entre *cuerpos orgánicos*, formando *ecologías*, que también comprenden relaciones de estos *cuerpos orgánicos* con los *cuerpos inorgánicos* –usando términos discutibles–, sin desentenderse tampoco de las relaciones *químicas moleculares* y las relaciones *cuánticas infinitesimales*.
3. Estas *ecologías* comprenden las *ecologías sociales humanas*, *ecologías sociales* que no se desentienden del conjunto *ecológico*, que hace precisamente de *Oikos*. Las *ecologías sociales humanas* conforman ciudades, nichos densos de poblaciones, transforman territorios extensos, territorializan, desterritorializan, reterritorializan; *colonizan* las *ecologías orgánicas*, se extienden por todo el planeta hasta abarcarlo completamente. La pregunta es: ¿Cuáles son las relaciones entre las *ecologías sociales humanas* y el conjunto de las *ecologías orgánicas*?
4. La *ecología* supone interacciones entre *seres*, entre *seres bióticos* y *abióticos*, utilizando estos términos de la interpretación multidisciplinar *ecológica*. ¿En estas interacciones, qué papel juegan las *sociedades humanas*? Las *sociedades humanas* forman parte de la *ecología*, no están fuera de ella. ¿Se trata de una relación depredadora de las *sociedades humanas* respecto a la *ecología*? Desde la mirada zoológica se ha clasificado animales depredadores respecto de sus presas, otros animales; empero, desde los movimientos ambientalistas, incluso ecologistas, las *sociedades humanas*, sobre todo las modernas, aparecen como depredadoras respecto a la *ecología* misma. ¿Cómo puede darse esta situación, cómo puede explicarse, si las *sociedades humanas* forman parte de la *ecología*?
5. Se dice que *sociedad*, concepto polisémico, designa a la asociación de individuos, asociación que se da lugar tanto entre los humanos como entre animales. La relación asociativa establecida entre los individuos supera la transmisión genética; implicando

cierto grado de comunicación y cooperación, que, cuando se produce la persistencia y transmisión generacional de conocimientos y comportamientos por el aprendizaje, se califica como *cultura*. Empero, esta manera de mirar, es decir, de teorizar, se mantiene en el enfoque dual, separando *sociedad* de *naturaleza*, separando *naturaleza* de *cultura*. La *episteme de la complejidad* no es dual sino paradójica, no separa sino integra. Se trata, más bien, de comprender la *complejidad*. Por lo tanto, las asociaciones forman parte de la *complejidad ecológica*; así como sus formas de *expresión*, que llamamos *cultura*, en el caso de las *sociedades humanas*. La pregunta entonces es: ¿Qué clase de interacciones, que clase de entramados, se conforman entre las *sociedades humanas* y las *ecologías*? Pregunta que puede ser replanteada de la manera siguiente: ¿Qué clase de *complejidades* se conforman entre las *sociedades humanas* y las *ecologías*?

6. Si las *dinámicas moleculares* comprenden las relaciones químicas, las *dinámicas sociales humanas* comprenden relaciones *culturales*; en otras palabras, lo *molecular* desencadena acciones, reacciones y transformaciones químicas, lo *molar* social humano desencadena acciones, reacciones y transformaciones *culturales*. Hablamos de *expresiones simbólicas*, hablamos de interpretaciones narrativas, hablamos de imaginarios sociales que inciden en esquemas de comportamientos y conductas. Hablamos de *composiciones culturales* conectadas con *composiciones institucionales*; conformando un *complejo social cultural-institucional*. Por lo tanto, las actividades y despliegues *culturales* se encuentran conectadas con actividades y despliegues de fuerzas sociales.
7. Las *expresiones culturales* emergen de *memorias* y *experiencias* sociales, activan fuerzas sociales, atribuyen sentido a las acciones sociales, les invisten de *tramas*. En esta perspectiva de la *complejidad*, las *expresiones culturales* no son *superestructura*, sino que hacen de registro de información, retenida, enriquecida, transmitida, traducida, interpretada, repetida en comportamientos y conductas. Las *expresiones culturales* y los esquemas de comportamientos y conductas se encuentran conectados por dispositivos institucionales, que hacen de *operadores*, de *transmisores*, de *traductores*, de *intérpretes*, tanto de las *expresiones culturales* como de los comportamientos y las conductas. Los dispositivos institucionales desencadenan la *repetición* de *tramas narrativas* en tejidos de comportamientos y conductas.
8. En la dimensión *molar* social humana, esta *articulación integrada* entre *expresiones culturales* y comportamientos y conductas se da masivamente, es decir, en poblaciones; el *azar*, las *coincidencias*

absolutas, provocan *transformaciones*, sostenidas en las *repeticiones*. Paradójicamente, los cambios se sostienen en reiteraciones conservadoras.

9. Se pueden distinguir por lo menos tres tipos de *cambios*; *cambios imperceptibles*, *cambios de transiciones*, *cambios de rupturas discordantes*. Los *cambios imperceptibles* son constantes, se dan, sin distinguirse, en la *repetición* misma; los *cambios de transición* se hacen notorios en periodos de mediano y largo alcance; los *cambios de rupturas discordantes* estallan en crisis sociales, económicas, políticas y culturales. Llamamos *rupturas discordantes* no tanto para señalar que son contradictorias, sino para remarcar el carácter paradójico de estas *rupturas*. Las *revoluciones* marcan la *ruptura* de épocas, si se quiere; sin embargo, estas rupturas se sostienen en *repeticiones*; en la reproducción de *repeticiones institucionales*, *repeticiones* de narrativas, *repeticiones* de estructuras simbólicas, *repeticiones* de *tramas*, aunque se efectúen en otros escenarios; en la *repetición* de conductas y comportamientos, aunque se nombren de otra manera.
10. Como se puede ver, no se puede disociar *repetición* y *transformación*. En la *repetición* se manifiesta la *memoria*, en la *transformación* se manifiesta la *actualización de la memoria*; se puede decir, la *invención*. Empero, la *invención* no olvida, se sustenta en la *memoria*.
11. Por eso, se puede decir que el *conservadurismo absoluto*, en un caso, y el *radicalismo absoluto*, en otro caso, son insostenibles empíricamente, salvo “ideológicamente”; también los *conservadurismos* “ideológicos” y políticos, por un lado, y los *radicalismos* “ideológicos” y políticos, por otro lado, son insostenibles en la práctica, salvo “ideológicamente”. La acción de *conservar* está íntimamente ligada a la acción de *innovar*; ya la *repetición* misma es una *innovación imperceptible*, sólo por el hecho de *repetirse*. Las *innovaciones perceptibles* se sostienen en *repeticiones mutantes*, en sucesos masivos. Las *innovaciones transformadoras* se sostienen en *repeticiones dislocantes*.
12. Esta *complejidad paradójica* no tiene nada que ver con los debates entre “conservadores” y “revolucionarios” de distintas épocas, tampoco tienen que ver con la discusión sobre “transiciones”, menos con el dilema de “revolución” o “reforma”. Estos debates y concepciones responden a esquemas dualistas; incluso, en el caso de postular “transiciones”, no dejan de ser dualistas, pues conciben la “transición” de un lugar distinto a otro diferente. Para la *complejidad paradójica* no es sostenible un esquematismo dualista, sea

“conservador”, sea “revolucionario”, sea “reformista”. De lo que se trata no es de la dualidad, que no deja de ser una concepción lineal, sino de comprender la *complejidad simultánea* y dinámica en constante *devenir*.

13. La crítica desde la perspectiva de la *complejidad* es, si se quiere, más radical que la crítica conocida en los esquematismos duales, pues no solo interpela a las formaciones discursivas, que sería lo más leve, no solo interpela a las *composiciones institucionales*, que sería un poco más fuerte, sino que apunta a las *composiciones constitutivas* de las formaciones discursivas y de las composiciones institucionales. La *crítica compleja* abarca la integralidad de los planos de intensidad, de los espesores de intensidad y de los bloques de intensidad de las *complejidades* discursivas e institucionales sociales. Por eso, cuando la *crítica compleja* habla de *transformaciones* se refiere a *transformaciones integrales* en todos los planos de intensidad, espesores de intensidad y bloques de intensidad; se refiere a *transformaciones* en todas las *composiciones constitutivas*, en todos los niveles.

Ahora, a partir de estas hipótesis relativas a la *complejidad*, vamos a intentar efectuar otra interpretación de las luchas sociales, los movimientos sociales anti-sistémicos, las luchas descolonizadoras, anticapitalistas y contra el poder, en sus múltiples formas.

Las luchas sociales desde la perspectiva de la complejidad

Las luchas sociales son *operaciones* efectuadas por composiciones sociales, movimientos, pueblos, colectivos, comunidades, organizaciones, agrupaciones, asociaciones provisionales o de mediano o largo alcance. *Operaciones* que buscan reorganizar, reordenar, replantear, las relaciones de las *sociedades humanas* en el contexto de las *ecologías*, en las que están insertas e involucradas. También buscan *repetir* la actualización de la *memoria social*, entonces, *repetir* la invención, el imaginario, si se quiere, en los planos y espesores de intensidades territoriales, materiales, prácticos. Los movimientos sociales abren la posibilidad a nuevas composiciones sociales, si se quiere, a una nueva malla institucional; por lo tanto, se proponen la conformación de composiciones *molares*, que inciden en la *complejidad ecológica*.

La tarea es abordar otra interpretación de las luchas sociales, que son muchas, plurales, variadas, singulares, en alianzas entre ellas o no, que en todo caso configuran el panorama del *presente diferido* (Prada Alcoreza, 2014). Sin embargo, esta tarea vamos a dejar para después. Nos concentraremos en las luchas de las naciones y

pueblos indígenas por las *autonomías* y la descolonización. Primero, porque estas luchas son particularmente sugerentes al replantear o cuestionar el esquematismo dual entre “conservadurismo” y “progresismo”, “conservadurismo” y “revolución”, tal cual había sido concebido por las “izquierdas”. Los pueblos y comunidades indígenas han sido acusados varias veces como obstáculo para el *progreso*, no solo por los “conservadores”, tampoco solo por los liberales y neoliberales, sino, incluso, por las “izquierdas”. ¿Cuándo los pueblos indígenas defienden sus lenguas, sus culturas, sus instituciones propias, sus normas y procedimientos, cuando defienden la madre tierra, son “conservadores”, en el sentido usado por los discursos de la modernidad, liberales o “izquierdistas”? ¿El proponerse conservar la tierra, el territorio, los ecosistemas, sus instituciones, los convierte en “conservadores”?

En la actualidad los pueblos indígenas se han convertido en un referente anti-capitalista, por eso, las “izquierdas” los rescatan como parte de la lucha por el socialismo; pero, ¿cómo pueden explicar que los pueblos indígenas, al proponerse conservar sus culturas y civilizaciones ancestrales, apoyan una idea *evolucionista* como la del socialismo? Sencillamente no explican este contraste; salvo el uso recurrente y desgastado de las tesis populistas rusas de Maksim Kovalevsky, donde la comunidad campesina (MIR) aparece como el medio para saltar al socialismo sin pasar por el capitalismo (Kovalevsky, 1968)¹. Las “izquierdas” nunca salieron del *paradigma evolucionista* ni de los esquemas dualistas.

No es posible replantear una interpretación adecuada de las luchas de los pueblos indígenas si se mantiene el *paradigma evolucionista* y los esquematismos dualistas. Desde la perspectiva de la *complejidad*, como dijimos, las *transformaciones* se sostienen en las *repeticiones*, se sostienen, entonces, en *conservacionismos*, en *memorias*. Como dijimos también, no es posible disociar la paradoja; se trata de una articulación integrada y *compleja*. Desde la perspectiva indígena no se trata de llegar a un *fin*, a un *telos*, lineal, *evolutivo*, interpretado como *progreso* o *desarrollo*, sino de armonizarse, complementarse y comunicarse con la madre tierra, que nosotros llamaremos *ecologías*. Este ejemplo para nosotros es primordial, pues se trata de la posibilidad de *transformaciones* en la *complejidad* de las composiciones *ecológicas* conservando las armonizaciones, equilibrios, complementariedades y comunicaciones. Se trata de *transformaciones integrales* conservando los ciclos y los *devenires* de la vida.

1 También revisar Karl Marx (1968). *Cuadernos etnológicos (extractos escogidos)*, La Paz: Ofensiva roja.

Desde esta perspectiva, de ninguna manera se trata de una renuncia a las tecnologías y a las ciencias, sino de comprender que los dispositivos, los instrumentos tecnológicos, que los conocimientos científicos, no son otra cosa que medios para *operaciones* de gran alcance, *operaciones* en los ámbitos de las *composiciones molares*; medios para resolver problemáticas, enriqueciendo los ciclos de la vida, abriendo horizontes, reproduciendo la vida en dimensiones *complejas*. Las tecnologías y las ciencias no son *finés*, tampoco son *composiciones* autónomas, menos los *fetiches* en que se convirtieron por las ceremonias de las academias, como las *verdades* institucionalizadas. Las tecnologías y las ciencias son medios en *operaciones* efectuadas por asociaciones, que hacen a su vez de *operadores* en la *complejidad* de la biosfera y del cosmos.

Aquí no hay ni *progreso* ni *desarrollo*, estamos ante creaciones, ante construcciones de *composiciones complejas*, quizás hasta en otras dimensiones. Este es el tema; ¿por qué entonces los Estados persisten en querer resolver los problemas con el lente de los esquematismos dualistas, simples, reductivos, incapaces de abordar la *complejidad*? Pretender resolverlos ante los supuestos de los enunciados dualistas, dilemas de oposición entre *atraso* o *progreso*, *subdesarrollo* o *desarrollo*, es ingresar a caminos destinados al abismo; a pretender resolver los problemas contingentes con ecuaciones lineales, cuando requerimos cálculos multilineales para conmensurar la *complejidad*, por así decirlo. Para usar el significado que usa la “ideología” moderna del verbo *conservar*, de la palabra “conservador” y sus variantes, en su acepción *política*, diremos que tanto “conservadores” como “progresistas”, “derechistas” como “izquierdistas”, “reaccionarios” como “revolucionarios”, todos son “conservadores”, al mantenerse en el *paradigma evolucionista* y en los esquematismos dualistas y linealistas. Enfrentan problemas *complejos* con medios de interpretación simples. Quizás en su momento, en otras coyunturas y periodos, este paradigma y sus esquemas dualistas sirvieron para enfrentar otros problemas menos *complejos* respecto de los vislumbrados en la actualidad.

Hemos interpretado que se dan estas persistencias tercas por estar los Estados atrapados en la “ideología” moderna, en los *fetichismos* de la “ideología” moderna. La cuestión de las *autonomías indígenas* y de la descolonización no puede ser interpretada desde los esquematismos dualistas. Lastimosamente, incluso los partidarios, las solidaridades, con la lucha de los pueblos indígenas, han caído en nuevos esquematismos dualistas. En vez de dar lugar a la apertura a comprensiones de la *complejidad*, se

han entrampado en la misma “ideología” de la modernidad, continuada con nuevos discursos.

Un ejemplo de lo que decimos es cuando escuchamos a ambientalistas repetir el dualismo de *naturaleza* y *sociedad*, dualismo inscrito en la medula “ideológica” de la modernidad. Cuando escuchamos propuestas sobre el *decrecimiento*, opuesta al *crecimiento*, propuestas *conservacionistas* de los ecosistemas, opuestas a las *depredaciones*. Defensas de lo indígena, concibiendo a las comunidades como aisladas, como *naturales*, opuestas a las *perversiones históricas*. Por más bondad que haya en estos planteamientos, no dejan de entramparse en dualismos sin solución.

Las comunidades indígenas no están aisladas, salvo excepciones que se denominan pueblos no contactados. Las comunidades indígenas se interrelacionan con las sociedades modernas heterogéneas y abigarradas. Forman parte de estas sociedades abigarradas. Luchan, en el contexto de estas sociedades, de sus cartografías institucionales, de sus Estados, por preservar la herencia cultural, civilizatoria, territorial e institucional de sus pueblos. Estas luchas, sus planteamientos, no son ni “conservadores” ni “revolucionarios”, en el sentido moderno, sino que exigen recomposiciones, reorganizaciones, replanteamientos, en la interacción *ecológica*, en la interacción social y en la interacción institucional. Asumir la heredad cultural y civilizatoria de lo que llamamos naciones y pueblos indígenas implica asumir la *complejidad* del mundo o los mundos contemporáneos.

Negarse a hacerlo ocasiona costos muy grandes e irreparables. Por lo tanto, este imaginario *desarrollista*, este *paradigma evolucionista*, estos esquematismos dualistas, no solamente son “conservadores”, en sentido *político*, sino también una amenaza a la vida, a los ciclos de la vida, al enriquecimiento de la vida. Actuar contra estos proyectos modernos es una necesidad imperiosa. Los humanos estamos obligados a resolver todos los problemas sociales, políticos, económicos pendientes –usando estos conceptos modernos–; para poder abordar las problemáticas *ecológicas*, de las interrelaciones, complementariedades, comunicaciones; para poder asumir las problemáticas *complejas* en la biosfera y en el *cosmos*; es indispensable ingresar a esta época como *comunidad humana plural*, diversa, integrada complementariamente, capaz de asociarse y *operar* en las composiciones vitales y *molares* del universo. Somos uno de los *operadores* en este universo *complejo*.

Evaluación de las luchas des-coloniales: el conflicto del TIPNIS

Vamos a situarnos en el conflicto del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Sécure (TIPNIS), que es el conflicto de pueblos indígenas amazónicos bolivianos más conocido recientemente. A partir de lo ocurrido en el conflicto y sus desenlaces, auscultaremos *historias* de las luchas de los pueblos indígenas en Bolivia, en la *historia reciente*, que es lo que mejor conocemos, a diferencia de los conflictos y las luchas indígenas del continente Abya Yala, que conocemos esporádicamente y por casos, sobre todo recientes. De todas maneras, trataremos de proyectar una interpretación evaluativa del conjunto, a riesgo de pecar en generalizaciones, que trataremos de evitar haciendo hincapié en las singularidades.

Se ha presentado el conflicto del TIPNIS como contraposición de dualidades; la defensa de las leyes y el cumplimiento de las mismas frente a la vulneración de las leyes y su incumplimiento; preservación de los ecosistemas frente a estrategias y prácticas depredadoras; cosmovisión indígena frente a una concepción extractivista y utilitarista de la *naturaleza*. Si bien estas interpretaciones han servido para defender los territorios indígenas frente a las formas expansivas del capitalismo, han ayudado a conformar discursos de resistencia, no terminan de visualizar, interpretar y explicar la problemática. No es suficiente el presupuesto ético y la demanda de justicia para lograr interpretar y explicar el problema. La problemática no es explicada por la denuncia, la demanda, el reclamo de justicia; lo que se hace con esta actitud bondadosa es *valorar* las circunstancias, las condiciones, los costos sociales, las víctimas. La explicación no es una *valoración*; es menester comprender la mecánica, la dinámica y la hermenéutica de las fuerzas involucradas. Esto es imprescindible si se quiere cambiar la correlación de fuerzas, las condiciones impuestas por el sistema-mundo capitalista; no basta la *buena consciencia* para estar en condiciones de resolver la problemática.

No es ni *bien* ni *mal* –valores supremos o, si se quiere, *valor*, por un lado, *antivalor*, por el otro lado– los que se están enfrentando; este es un código religioso. Son fuerzas las que concurren; fuerzas que disputan las posibilidades de *composiciones* y *asociaciones*, la posibilidad de *recomposiciones*, la posibilidad de nuevas formas de articulación entre las *ecologías*, entre las *sociedades humanas* y las *ecologías* en general. Se disputan proyecciones posibles de *composiciones* sociales y *ecológicas*, de mapas distintos territoriales. No es que estén opuestas, en el sentido del esquematismo dualista, como fuerzas externas; sino, que ambas se encuentran insertas

en la *ecología*, ambas forman parte de la *ecología*; se contraponen en tanto su relación en el campo ecológico, por así decirlo. Se contraponen en tanto efectos *ecológicos* distintos.

En el contexto de las *ecologías* entrelazadas, lo que importa son las adecuaciones o las inadecuaciones *ecológicas*. En la medida que el desarrollo capitalista, basado en la compulsión extractivista, desata inadecuaciones *ecológicas* de las sociedades modernas, se pueden comprender las funciones y los papeles del capitalismo en el *complejo ecológico* de la biosfera. La destrucción de ecosistemas muestra el incremento desbordante de las inadecuaciones del sistema-mundo capitalista con el entramado de las *ecologías* y los ciclos de vida. No se puede decir que el sistema-mundo capitalista no emerge de las mismas dinámicas de las sociedades orgánicas en el entramado ecológico, no se puede decir que se encuentra fuera de la *ecología*, salvo “ideológicamente”, como lo hacen los discursos de la modernidad; el sistema-mundo capitalista emerge de la *evolución* –usemos este concepto discutible, para ilustrar– de las *sociedades humanas*, sociedades que forman parte de las sociedades orgánicas y del conjunto de asociaciones *molares*. Sin embargo, el carácter depredador del sistema-mundo capitalista, la intensidad y expansión de las depredaciones, la colonización de los territorios del planeta efectuada por las *sociedades humanas*, sobre todo por las sociedades modernas, ha convertido al sistema-mundo capitalista en insostenible e insustentable. La destrucción de los ecosistemas ha convertido al sistema-mundo capitalista en un cataclismo *ecológico*.

Ante este diagnóstico catastrófico, son los mismos humanos, son las mismas *sociedades humanas*, las que tienen que adecuarse a los ciclos *ecológicos*, a los ciclos vitales, adecuarse a las armonizaciones, equilibrios, complementariedades y comunicaciones *ecológicas*. En este sentido, las resistencias, las luchas, las reivindicaciones autonómicas de las naciones y pueblos indígenas aparecen no solo como proyectos civilizatorios ecológicos, en defensa de la madre tierra, sino como propuestas políticas, culturales, civilizatorias, *racionales* ante las crisis ecológica, cultural y civilizatoria, provocadas por la acumulación vertiginosa del sistema-mundo capitalista, por la destrucción desbastadora que ocasiona esta acumulación. Las consecuencias *universales*, usando este término en sentido metafórico, de los proyectos indígenas es la de un mundo o mundos unificados por las complementariedades de sus pluralidades singulares, por las armonizaciones de las *sociedades humanas* con las *ecologías*, en las que se encuentran insertas.

Este es el punto donde queríamos llegar; sobre todo para evaluar las luchas de los pueblos indígenas y las luchas por la descolonización. Se puede decir que, a pesar de haber ganado en declaraciones de Naciones Unidas, en convenios internacionales, en derechos de los pueblos indígenas, incluso, últimamente en Constituciones, las luchas de los pueblos indígenas no han logrado sus objetivos, que son las *autonomías indígenas*, las emancipaciones y liberaciones respecto a la institucionalidad colonial. El avasallamiento a sus derechos ha seguido avanzando incluso a nombre de sus derechos, como ocurre con los gobiernos llamados progresistas. El balance no puede ser positivo.

En el balance debemos preguntarnos, ¿qué ha ocurrido? ¿Cuáles han sido las limitaciones, los errores, las debilidades? Habíamos mencionado la hipótesis de que incluso estas luchas descolonizadoras no salieron de los esquematismos dualistas; esta sería una limitación de orden *epistemológico*, si se quiere. También podemos identificar limitaciones *políticas*. En el contexto del sistema-mundo capitalista, las luchas de los pueblos indígenas, no son locales, no pueden reducirse o circunscribirse a los límites geográficos locales, por más singulares que sean, es decir, por más propiamente locales que sean, en el sentido de la geografía emancipativa². Estas luchas particulares, singulares, locales, que manifiestan su singular memoria social, que hacen evidente la pluralidad y la heterogeneidad del mundo moderno, ya son luchas mundiales, de los pueblos del mundo contra el orden mundial de las dominaciones, contra el sistema-mundo capitalista, contra el poder, institucionalizado en los Estados. La convocatoria indígena es a todos los pueblos, para aprender de las comunidades indígenas sus armonizaciones y complementariedades ecológicas. No como modelo único generalizable, esto no sería posible, por todo lo que hemos dicho, sino como *combinatorias* de proyecciones y prácticas asociativas autogestionarias y *autónomas*.

La aislación de las luchas de los pueblos indígenas, no solamente por los Estados y gobiernos extractivistas con los que se enfrentaron, sino por los propios esquematismos dualistas usados “ideológicamente” por las solidaridades, incluso las mismas dirigencias, terminaron de debilitar la *potencia* que contienen estas luchas, como proyecciones alternativas civilizatorias.

Por otra parte, se han recreado *mitos* sobre la *comunidad natural*, como si alguna vez hubiera habido *comunidades naturales*; las comunidades son histórico-sociales-culturales, como *expresiones* de

² Milton Santos comprende los lugares como geografías singulares, difusas y complejas, conectadas con otros lugares, conformando regiones, también mutables, conectadas con el mundo en devenir.

los ciclos materiales donde se encuentran insertas, ciclos *ecológicos*. Estos *mitos* han fortificado las “ideologías” de resistencia; sin embargo, a la larga, han terminado atrapando las luchas en las *narrativas* y las *tramas* que conllevan los *mitos*, inhibiendo las capacidades de lucha, impidiendo visualizar la *complejidad* del sistema-mundo que se enfrenta. Sobre todo no se ha podido visualizar las contradicciones inherentes al interior de las comunidades, en las organizaciones y dirigencias indígenas. El conflicto por la defensa de los territorios indígenas ha develado palmariamente esto. Familias de comunidades se dejaron arrastrar por los obsequios del presidente, por los regalos del gobierno, por las promesas del ejecutivo, se dejaron atemorizar por el constante amedrentamiento y hostigamiento estatal. Las comunidades del TIPNIS se dividieron. Las organizaciones indígenas no fueron lo suficientemente consistentes, como se creía, a la hora del incremento de la guerra contra los indígenas desatada por el gobierno progresista. Parte de las dirigencias estaba más preocupada por la proximidad de las elecciones y habilitarse como candidatos a partir de su papel en la lucha de resistencia. Por otra lado, como colaborando en esconder las contradicciones y corrosiones internas, el suponer, aunque no era evidente, que las comunidades indígenas no estaban contaminadas por relaciones mercantiles, impidió ver la problemática interna en toda su *complejidad*, evitando orientar la lucha de manera también *compleja*.

El desenlace del conflicto del TIPNIS ha llevado a una doble derrota; el gobierno ha sido derrotado, pues no ha podido construir la carretera, no ha podido imponerse, además ha deteriorado mucho más su imagen internacional y nacional, quedando en evidencia su doble discurso, su demagogia, su voluntad extractivista³. Las organizaciones indígenas han sido prácticamente destruidas, no solo divididas; el costo de la resistencia ha sido alto. Además, como dijimos, de no alcanzar los objetivos, en este caso, la realización de la Constitución en lo que respecta a los derechos de las naciones y pueblos indígenas, la concreción de las *autonomías indígenas*.

Balace del conflicto del TIPNIS

Vamos a intentar otra interpretación del conflicto del TIPNIS, tomando en cuenta datos soslayados al momento del estallido del conflicto, de la VIII y IX marcha indígena, además de la resistencia de las comunidades a la consulta espuria impuesta por el gobierno.

³ Esta interpretación mantiene su validez, hasta el momento, independientemente que el gobierno, cuando encuentre la oportunidad, vuelva a intentar tramposamente construir la carretera cuestionada.

Antes del conflicto, sobre todo antes de la Asamblea Constituyente, particularmente durante la Constituyente, incluso después hasta la elaboración del Anteproyecto de Ley de la Madre tierra por parte del Pacto de Unidad, las organizaciones del Pacto, las tres organizaciones campesinas y las dos organizaciones indígenas, estaban juntas, se reunían, conformaban un *bloque*; por lo tanto se conocían las dirigencias, incluso parte de las bases. Las preguntas son: ¿Cómo se rompe el *bloque*? ¿Cómo los que formaban parte de una alianza popular, campesina e indígena, terminan tratándose como *enemigos*? Como ocurre durante el asedio a la VIII marcha por las organizaciones de colonizadores. El caso de mayor beligerancia será el del bloqueo a la marcha indígena en Yucumo por parte de los colonizadores.

No se trata de *enemigos externos*, usando este concepto *político*, sino de *amigos sociales*, que se convierten en *enemigos internos*; *enemigos* que formaron parte de un *bloque*. Se conocían mucho, incluso algunos de los ministros del gobierno formaron parte de la asesoría a las organizaciones indígenas. ¿Cómo entonces se produce la escisión? La hipótesis que manejamos en otros escritos es que las tensiones se vinieron ventilando desde antes, en el propio Pacto de Unidad, en el momento de discusión y elaboración del documento del Pacto para la Asamblea Constituyente. En otras palabras, era cuestión de esperar que estas tensiones se conviertan en antagonismo. Esta interpretación tiene un alcance de conjunto, retoma las condiciones de la composición del Pacto de Unidad, y salta a los desenlaces; sin embargo, no explica la *dinámica* de los detalles, la *mecánica* minuciosa de los desplazamientos, que terminaron enfrentando a las organizaciones indígenas con las organizaciones campesinas. Es indispensable atender estos detalles para comprender la *complejidad*.

No se trata tampoco de deducir de la consideración de condiciones socio-económicas, de las cuales se desprenden comportamientos esperados; decir, por ejemplo, que los campesinos y los colonizadores son, al final de cuentas, propietarios privados de la tierra, vinculados al mercado, a las relaciones mercantiles y a las relaciones capitalistas, en tanto que los indígenas son propietarios comunitarios de la tierra, organizados según sus normas y procedimientos propios, representados por autoridades originarias, a diferencia de los campesinos que se representan y organizan mediante los sindicatos. Estas diferencias iban a llevar a enfrentar a quienes estaban más interesados en el *desarrollo* contra quienes estaban más interesados en preservar sus instituciones

propias. Este análisis deductivo, a pesar de la claridad de la exposición, peca de sujeción a una trama narrativa sociológica; por cierto, no comprobada en el despliegue de los eventos singulares. Es indispensable penetrar en la *dinámica molecular social* para comprender mejor los desenlaces del conflicto.

No se pueden soslayar las distintas relaciones que tenían las organizaciones sociales con el gobierno. El peso de las organizaciones campesinas es cuantitativamente mayor que el de las organizaciones indígenas. El gobierno, a pesar de declararse *gobierno indígena*, contaba, en realidad, con vinculaciones efectivas e inmediatas respecto a las organizaciones campesinas. El gobierno, a pesar de haber promulgado la Constitución, estaba más interesado en una transición *realista*. Empero, estas consideraciones siguen siendo relativas a las condiciones y los atributos de las organizaciones y del gobierno, todavía no tocamos la *dinámica molecular social* desatada.

Un eje importante de las *dinámicas moleculares sociales* del Pacto de Unidad tiene que ver con las reuniones de las dirigencias, con los encuentros de deliberación, de tratamiento de temas, desde la propuesta del Pacto para la Asamblea Constituyente hasta el Anteproyecto de Ley de la Madre tierra; las dinámicas moleculares sociales tienen que ver con los foros, las participaciones en eventos, en cumbres, como los de Tiquipaya, la Contra-Cumbre, la Conferencia Mundial de los Pueblos y Movimientos Sociales contra el Cambio Climático. Observando la cronología de desplazamiento de este eje, que es el eje de las alianzas, se puede ver que es preponderante hasta el estallido del conflicto. Incluso, a pesar de las tensiones, en las postrimerías del conflicto, las organizaciones del Pacto se reúnen en Cochabamba para terminar de elaborar el Anteproyecto de la Madre Tierra. El conflicto estalla entre el gobierno y las organizaciones indígenas de tierras bajas y de tierras altas. Se puede decir que es el gobierno el que arrastra a las organizaciones campesinas al conflicto. Es el gobierno el que impulsa la división del Pacto de Unidad, incluso busca dividir a las propias organizaciones indígenas desde muy temprano, cosa que lo consigue después de la IX marcha indígena. ¿Por qué entra el gobierno en conflicto con las organizaciones indígenas?

Es el gobierno el que apuesta al proyecto de la carretera que cruzaría el núcleo del TIPNIS. Los acuerdos y compromisos con el gobierno brasilero ya estaban anticipados. El gobierno se encamina hacia un proyecto *desarrollista*, distanciándose de la Constitución. El *realismo político* del gobierno lo empujó a comprometer un territorio indígena, reconocido por las leyes, sobre todo por la Constitución,

desconociendo los derechos consagrados de las naciones y pueblos indígenas. Comprometió el territorio indígena haciendo concesiones a empresas petroleras transnacionales, sin consultar a los pueblos indígenas, como exige la Constitución y los convenios internacionales; entregó doscientos cincuenta mil hectáreas del territorio indígena a los colonizadores; adelantó la aprobación del diseño de la carretera y se comprometió a un préstamo del BNDES del Brasil. Todo esto desconociendo la Consulta con Consentimiento, Previa, Libre e Informada a las comunidades del TIPNIS. ¿Cómo comprender este otro eje de la *dinámica molecular social* y política, desplegada por el gobierno, afectando a los pueblos indígenas?

Hay que mirar en las estructuras mismas del Estado nación, en sus dinámicas políticas, para poder intentar apreciar el desenvolvimiento de estos sucesos dramáticos. Las estructuras del Estado nación, las estructuras institucionales, no cambiaron; estas estructuras condicionan e inducen comportamientos gubernamentales, de las cuales no se puede escapar, a pesar de las declaraciones de apego a la Constitución. Estas estructuras institucionales abarcan formas administrativas y de gestión cristalizadas, que hacen de instrumentos para responder a las relaciones del Estado nación boliviano con el resto de los Estados y con el orden mundial, sobre todo con la economía-mundo. El Estado nación está inserto en estos ámbitos de relaciones diplomáticas, políticas, comerciales, económicas. El Estado nación es Estado en el mundo, sobre todo en el orden mundial, así como en el orden regional. El Estado responde a la *economía política del poder*, articulada a la *economía política* como tal, en sentido restringido, es decir, al supuesto espacio de la *autonomía económica*. En realidad, el Estado es un instrumento de la *economía política generalizada*. Independientemente de quien esté en el gobierno, estas estructuras condicionantes empujan a cumplir el rol encomendado por la *economía política*, dentro de márgenes de maniobra aceptables. El gobierno progresista mejora los términos de intercambio al “nacionalizar” los hidrocarburos; empero, no modifica, en absoluto, las estructuras impuestas por el sistema-mundo capitalista. Los discursos anti-imperialistas son como la morfina para aguantar el dolor del despojo y de la desposesión de los recursos naturales, que continúa, a pesar de mejorar las condiciones de los términos de intercambio. Como se dice, usando como metáfora una paráfrasis, estamos ante la crónica de un conflicto anunciado.

Ampliando el análisis a la *ecología*, podemos decir que el Estado boliviano no dejó nunca de ser un Estado comprometido con el modelo extractivista, tampoco dejó de ser un *Estado rentista*. En otras

palabras, no dejó de concurrir en el entramado de las *ecologías* como dispositivo depredador. Esta situación no se corrige con discursos edulcorantes. Ahora bien, ¿se podía evitar el desenlace del conflicto o que los desenlaces del conflicto terminen con la derrota de las organizaciones indígenas?

Esta contingencia no dependía sólo de las organizaciones indígenas, ni tampoco solo de la fuerza de los pueblos indígenas, sino requería de la participación de la sociedad boliviana. Se puede decir que la sociedad boliviana, por lo menos parte de ella, intervenga solidariamente en la VIII marcha indígena, ocasionando la derrota del gobierno en esa batalla. Empero, la sociedad boliviana prácticamente no interviene en la IX y en la resistencia a la consulta espuria. Las comunidades indígenas del TIPNIS estaban abandonadas a su suerte.

Entonces un tercer eje de las *dinámicas moleculares sociales* tiene que ver con la sociedad, con la *mecánica* de las *composiciones sociales*, con su capacidad de respuesta y de acción. La sociedad no respondió en la novena marcha indígena, amedrentada por la virulencia represiva desatada por el gobierno. Esto quiere decir que estamos ante una sociedad, que si bien tiene reserva ética como para solidarizarse en una marcha, la VIII, no tiene, sin embargo, la *potencia social* liberada como para sostener sus acciones de una manera prolongada.

En el campo de la correlación de fuerzas, pasamos de la preponderancia momentánea del eje de las *dinámicas moleculares sociales* de las organizaciones sociales a la preponderancia del eje de las *dinámicas políticas gubernamentales*, dejando en los márgenes las iniciativas de la sociedad.

En el conflicto del TIPNIS se hace evidente la debilidad y los límites de las organizaciones sociales, sobre todo de las organizaciones indígenas. Hasta el conflicto del TIPNIS sus fortalezas correspondían a los periodos de las resistencias, de la movilización prolongada, de la Asamblea Constituyente y de la elaboración del Anteproyecto de ley de la Madre Tierra. En la fase siguiente, que podríamos llamar de contradicciones con el gobierno progresista, estas fortalezas, esta experiencia, no sirvieron para afrontar los nuevos desafíos. Las organizaciones sociales no fueron capaces de adecuarse a las nuevas circunstancias de la lucha descolonizadora y anticapitalista, no supieron apreciar las características del gobierno progresista, no pudieron afrontar el desafío de salir del círculo vicioso de las *revoluciones* de la modernidad, *revolución-contrarrevolución*, ascenso-estancamiento, avance-regresión. No pudieron, sobre todo

las organizaciones indígenas, las que tuvieron el peso de afrontar la represión del gobierno, persistir en una lucha difícil, problemática; se debilitaron, por último se dividieron.

En el conflicto también se develó el límite de las ONG solidarias. No soportaron la presión del gobierno; casi todas retrocedieron ante el embate, incluso una, que fue expulsada por el gobierno, terminó pidiendo disculpas de una manera vergonzosa. Esta es una enseñanza importante. Se confió en la ONG; algo sorprendente, dejando tareas políticas de decisión en la movilización a entidades que son instituciones de financiamiento de proyectos. El activismo provisional de la ONG dura hasta cuando se pone en peligro su existencia, se pone en cuestión su presupuesto; los técnicos aguantan hasta que se pone en peligro su sueldo. Se ha confundido el activismo político, de contra-poder, con al activismo *light* y provisional de filántropos. No son pues estas las organizaciones ni la gente que puede garantizar la continuidad y profundización de la lucha. Este activismo *light* y provisional no puede sustituir el activismo comprometido, existencial, radical de la *potencia social*. Esta ausencia de un activismo vital fue otra de las debilidades orgánicas del conflicto.

El conflicto del TIPNIS nos lleva a plantear otra vez problemas de organización. Ciertamente no de la misma manera como se la plantearon los bolcheviques. Es difícil sostener las tesis del partido y de la *vanguardia* en la contemporaneidad posterior a las revoluciones del siglo XX, sobre todo cuando se postula la destrucción del poder y el desmantelamiento del Estado, cuando se propone *autonomías*, autodeterminaciones y autogestiones complementarias. Sin embargo, no se puede echar el agua sucia del bañador con la *guagua* dentro; mantenemos nuestra crítica a las pretensiones *vanguardistas* y proto-estatales bolcheviques; sin embargo, hay que apreciar su capacidad de lucha, de continuidad en la lucha, de persistencia, su gran voluntad acumulada, sosteniendo embates muy difíciles, en su momento. ¿Cómo lograr esta capacidad de lucha prolongada en la nueva fase de la lucha descolonizadora, anticapitalista, de contra-poder, sobre la base de autonomías, autogestiones, asambleas, democracias participativas y consensos? Esta es la pregunta.

La geopolítica gubernamental

Desde la perspectiva de la *complejidad* no basta caracterizar al ciclo del capitalismo vigente en su etapa de dominación financiera, de acumulación especulativa, sostenida en la expansión intensiva y destructiva de la desposesión y del despojamiento extractivista, no basta identificar a la geopolítica como estrategia de dominación

mundial y a la geopolítica gubernamental del gobierno progresista como *miseria de la geopolítica*. Es menester contar con la configuración de la *complejidad dinámica* del mundo contemporáneo, con las paradojas entrelazadas que lo componen y lo activan.

Para comenzar diremos que el mundo contemporáneo no es solamente o no se reduce a ser sistema-mundo capitalista, sino también es, paradójicamente, la *constelación alterativa de las sociedades*. Lo que, desde los discursos de la modernidad, se reconoce como crisis, corresponde a la *dinámica paradójica* entre *sistema-mundo* y *alteridad*. Como dijimos en otros escritos, la geopolítica no se realiza, no se efectúa, a pesar de las pretensiones del imperio, pues es solamente un plan estratégico que se contrasta con la complejidad territorial-social del mundo, en el cual se desencuentra, obligándolo a modificar su plan de dominación (Prada Alcoreza, 2014d). En oposición a la geopolítica, los pueblos, las sociedades, las comunidades, el proletariado nómada, los y las subalternas, los y las condenadas de la tierra, tienen como recurso de lucha la *geografía emancipadora*, geografía perceptual, intuitiva, que se manifiesta en los saberes espacio-temporales. Para asumir la *complejidad territorial* es menester comprender las dinámicas *ecológicas*.

Si bien se puede observar la decadencia de los gobiernos progresistas, se puede evidenciar las formas grotescas de simulación política, el deterioro de discursos desgastados, y sobre todo la forma forzada de continuar en la dependencia, si bien se puede observar la *miseria geopolítica*, reducida a legitimar el extractivismo, estas observaciones, descripciones e interpretaciones no son suficientes para comprender la *mecánica de las fuerzas* involucradas que contrastan el montaje político, sostenido por relaciones clientelares de dominación, con la vitalidad de sociedades, comunidades, colectivos, singularidades subjetivas, que generan flujos de *líneas de fuga*, provocando desbordes que no pueden controlar los marcos institucionales.

Si bien es valorable el acto heroico de las naciones y pueblos indígenas que resisten a la acometida extractivista, es indispensable conocer y comprender los límites, los dilemas, las debilidades, que condicionan restrictivamente las luchas anticoloniales y descolonizadoras. Es menester una evaluación crítica de las luchas, para abrir nuevos horizontes de luchas en mejores condiciones, afrontando más potentemente a las mallas institucionales coloniales. Esto requiere un análisis de las singularidades, de las particularidades, de los pueblos indígenas involucrados en las luchas descolonizadoras, comprendiendo estas singularidades, particula-

ridades, no de una manera analítica, al modo del *racionalismo* y el *empirismo* de la modernidad, como si fuesen lugares definidos, circunscritos, como puntos en un plano, sino como entiende Milton Santos los *lugares*, como articulaciones específicas del mundo plural y heterogéneo. *Lugares* conectados por tejidos. Por lo tanto *lugares* sin límites, ni fronteras, difusos, dinámicos, en devenir. Desde esta perspectiva se comprende, como dijimos, que la lucha de los pueblos indígenas, de cada pueblo, es mundial.

Desde la perspectiva, de la *complejidad*, es obligado redefinir el concepto de *autonomía* o, mejor dicho, configurar un concepto *complejo* de *autonomía*. Con esta intención propondremos un conjunto de hipótesis interpretativas al respecto, con el ánimo de bosquejar un concepto *complejo* de *autonomía*.

Hipótesis de interpretación de las autonomías

1. Georges Bataille (1989) dice que la autonomía es la libertad del ser. ¿Qué significa este enunciado filosófico? ¿Más allá del bien y el mal? ¿El ser paradójico? Sobre todo creativo y alegre, tal como lo imaginaba Friedrich Nietzsche. Diremos que la autonomía es la capacidad creativa liberada; en otras palabras, la potencia liberada.
2. Ahora bien, la autonomía asociada, de una sociedad, de una comunidad, de un colectivo, de un pueblo, de alguna agrupación, no puede sino basarse en la plena autonomía de sus componentes, de sus miembros. Toda restricción en la asociación, respecto de sus composiciones y sus miembros, es también una restricción sobre la autonomía asociada. Sólo sería autonomía de nombre.
3. ¿Cómo se logra la autonomía? Singularmente liberándose de las inscripciones del poder, de los códigos morales, de las restricciones normativas, de los prejuicios, de la “ideología”, de los fetichismos. La autonomía asociada se logra por consensos constantes, dinámicas asociativas, “internas” y “externas”, de acuerdo a los consensos.
4. Las autonomías indígenas no pueden ser diferentes. Hasta ahora se ha apostado al nombre de autonomía de los pueblos indígenas, estructurado jurídicamente por derechos colectivos; sin embargo, esta es una autonomía abstracta, normativa, que no se cumple, que no cumplen los Estados ni los gobiernos. La autonomía efectiva sólo puede ser conseguida, realizada, concretada en las prácticas, por los pueblos indígenas y por las sociedades, en las que se encuentran, de todas maneras insertas. En este sentido, no podría haber autonomía de las sociedades si no hay autonomías indígenas efectivas. Las autonomías sociales sólo pueden ser conseguidas en el reconocimiento y manifestación de la pluralidad.
5. Las autonomías no se encuentran bajo el manto del Estado; esto sería un contra sentido; son independientes del Estado, son por

voluntad propia. Las sociedades autonómicas, compuestas por asociación de autonomías, no son estatales, son libres, autogestio-narias y auto-determinadas.

6. Ahora bien, la destrucción del Estado, que es la institución ima-ginaria de la sociedad, sostenida en la materialidad institucional, en realidad, se consigue, se logra, es decir, el Estado se disuelve por voluntad propia. Si no hay voluntad de potencia no hay au-tonomía, si no hay la constelación de voluntades asociadas, no hay autonomía asociada; sigue el Estado reproduciéndose en la inconsecuencia de las voluntades, en la debilidad de las fuerzas emancipativas y de liberación.
7. Ahora bien, las autonomías indígenas se constituyen en la libera-ción de sus estructuras internas, en la dinámica de estas estruc-turas, inventándose como comunidad cultural constantemente, en constante devenir. Las autonomías indígenas se constituyen en la combinatoria de relaciones del pueblo con el mundo, del que forman parte.
8. Pretender restringir la autonomía indígena a una localidad es res-tringirla y circunscribirla, la autonomía indígena requiere de la autonomía plural del conjunto de la sociedad. La realización de la autonomía del lugar, de la autonomía del pueblo singular, conser-vando su especificidad, su particularidad, su variedad, se logra en relación con la constelación de autonomías sociales. Por eso, una vez más, la lucha por la autonomía indígena es también la lucha por las autonomías sociales.

Autonomías indígenas

La *autonomía indígena* es *territorial*, ni duda cabe. No hay *auto-nomía indígena* sin territorio indígena, sin el espesor cultural que hace de substrato a la comunidad. La *autonomía indígena* es au-togobierno, autodeterminación, libre determinación y gestión ter-ritorial propia. Todo esto supone lenguas propias, instituciones propias, normas y procedimientos propios. La realización de las *autonomías indígenas* es parte del recorrido de la descolonización y la descolonización es condición indispensable para abolir el capita-lismo, cuya matriz constitutiva es precisamente colonial.

Las *autonomías indígenas* forman parte de la constelación *au-tonómica* de las sociedades libertarias. En las *transiciones*, las *au-tonomías indígenas* son las composiciones *históricas* y culturales primordiales en el *espacio-tiempo* del pluralismo social, político y cultural. No se puede ceder en este tema fundamental. No se puede aceptar los argumentos defensivos del Estado nación. El Estado nación es la malla institucional construida en la modernidad como dispositivo de poder de la gestión capitalista. El Estado es capi-

tal, así como el mercado es capital; del mismo modo que la *valoración abstracta*, es decir, la acumulación, es capital. El Estado es la cara jurídico-política del capital, en tanto que el mercado es la cara económica-social del capital. La *valoración abstracta* es la contabilidad capitalista, en tanto que la *gubernamentalidad* aparece como la cara operativa del capital. Es pues insostenible la tesis marxista que pretende abolir el capital manteniendo su otra cara, el Estado.

Como dijimos, la importancia de las *autonomías indígenas* es su proyección civilizatoria, como alternativas a la civilización de la modernidad. En este sentido, su crítica e interpelación va más lejos que la crítica “revolucionaria”, que la crítica marxista. No crítica parcialmente al capitalismo como *crítica de la economía política restringida*, no crítica solo al *modo de producción capitalista*, incluso va más allá de la crítica del sistema-mundo capitalista. La crítica es *civilizatoria*, es integral, crítica de la cultura moderna, de la sociedad moderna, de la política moderna, crítica del Estado y sus “ideologías”. Crítica del *fetichismo del desarrollo* y de la ilusión del *progreso*. Las perspectivas indígenas nos invitan a efectuar una crítica integral, crítica que hemos llamado *crítica de la economía política generalizada*.

La lucha de las comunidades y de los pueblos, no solamente indígenas, en el sentido propio de la palabra, sino también comunidades campesinas y pueblos mestizos, es por la defensa de sus territorios, que comprenden las cuencas, los bosques, los suelos, la fauna, la flora, la biodiversidad, el agua, los ciclos del agua, del aire, de los suelos. Esta lucha es contra el capitalismo depredador, contra las formas destructivas del capitalismo extractivista. Esta lucha es contra las políticas impulsoras del extractivismo, dadas tanto en los gobiernos neoliberales como en los llamados gobiernos progresistas. Es una lucha ciertamente por la defensa de los derechos colectivos, de los derechos de las naciones y pueblos indígenas; empero, la lucha no se circunscribe en la exigencia del cumplimiento de la norma, de las leyes, de la Constitución. Estas luchas se proponen la realización efectiva de los proyectos *civilizatorios* alternativos.

Las *autonomías indígenas* enfrentan el avance demoledor de las políticas *desarrollistas*. Estas políticas, a pesar de ser pronunciadas en distintos discursos, son compartidas tanto por gobiernos neoliberales como por gobiernos progresistas. El enfoque *desarrollista* se sustenta en el *paradigma evolucionista*, supone una linealidad histórica ascendente; que llama *progreso*; los marxistas llaman *revolución*. Este enfoque observa a las comunidades indígenas y sus

pretensiones *autonómicas* como obstáculos para el *desarrollo*. Los neoliberales pueden llegar a estar dispuestos a hacer concesiones en los parámetros del multiculturalismo liberal; los gobiernos progresistas pueden llegar a estar dispuestos a hacer concesiones en lo que respecta a la normativa de los derechos colectivos, siempre y cuando no afecte al *desarrollo nacional*. De entrada las *autonomías indígenas* se encuentran acotadas por estas formas de *gubernamentalidad*, que forman parte del Estado nación. No se pueden promocionar ilusiones en lograr la comprensión por parte de estas formas de *gubernamentalidad*, en lo que respecta a la alteridad civilizatoria indígena. Hacerlo es debilitar la *potencia* de los pueblos en la lucha descolonizadora.

De manera concreta, las comunidades indígenas enfrentan la devastadora explotación minera, la contaminante y depredadora extracción hidrocarburífera, el avance expansivo de los monocultivos, controlados por grandes empresas privadas, la implantación de caminos que destruyen sus territorios y ecosistemas. Los gobiernos neoliberales y los gobiernos progresistas, aunque lo hagan con distinta tonalidad, empleando diferentes discursos, dicen que cuando las comunidades indígenas se resisten a la minería, a la explotación hidrocarburífera, al avance del monocultivo y la ganadería, a la construcción de carreteras, atentan contra el “interés general” desde un “interés particular”. ¿Es “interés general” destruir los ecosistemas, afectar las cuencas, los ciclos vitales del agua, del aire, de los suelos? ¿Qué es el “interés general”? ¿Quiénes hablan a nombre del “interés general”? Hay en estas pretensiones políticas por lo menos dos fenómenos de distorsión; uno, que se habla de “interés general” abstractamente, vaciando su contenido, que no puede ser otro que la relativa a las composiciones compuestas de los “intereses” concretos. El otro, a nombre del Estado, que es otra abstracción, el gobierno de turno, habla por todos y dice que es la voz del *pueblo*. Esta es una usurpación de la voz, de la opinión, de las voluntades de todos, que no puede ser sino las *vozes singulares*, las opiniones singulares, las voluntades singulares de todos.

No hay tal “interés general”, salvo en la “ideología”. Lo que hay son apetencias concretas, deseos manifiestos, *voluntades singulares asociadas*, proyectos sociales inherentes. Si se quiere, usando una palabra discutible, se ponen en juego “intereses” *singulares*. Las demandas de los pueblos indígenas no responden a un “interés particular”, como cree la “ideología” *desarrollista*, responden al entramado ecológico, al entramado de las ecologías sociales y las ecologías en su espesor vital. Responden a los ciclos de la vida, que

afectan a todos los humanos. La lucha de los pueblos indígenas es por la vida, en defensa de la vida, entonces es una lucha por todos y todas las humanas. El “interés general” que decantan los discursos *desarrollistas* no responde a estas constelaciones molares y culturales de las sociedades y de las ecologías, sino al “interés” del poder y del capital.

Reflexiones sobre la guerra de razas

En el apartado *La trama de la conquista y el trauma colonial*, correspondiente al capítulo *La guerra de razas*, en el ensayo *Crítica a la economía política generalizada* (Prada Alcoreza, 2014c), expusimos nuestra interpretación sobre las teorías histórico-políticas, concentrándonos en la versión de la guerra de razas.

Si bien los discursos histórico-políticos, la formación discursiva histórica-política, hace visible las dominaciones que atraviesan a las sociedades, dominaciones que hacen inteligible la sociedad y el poder, explican el origen del Estado, estos discursos, esta formación enunciativa, no abandonan el esquema del dualismo polémico *amigo/enemigo*, que también atraviesa la modernidad. A diferencia del discurso jurídico-político, que busca legitimar el poder, el discurso histórico-político lo devela y lo interpela; sin embargo, comparte con este discurso contrapuesto el esquema referencial de *amigo/enemigo*, que según Carl Schmitt es constitutivo de la *política*.

¿Desde la perspectiva de la *episteme de la complejidad* se mantiene este esquematismo dualista de *amigo/enemigo*? La perspectiva de la *complejidad* cuestiona todo dualismo, toda la racionalidad dualista de la modernidad; configura la *complejidad*, las *complejidades singulares*, desde la comprensión paradójica de la existencia. No parece posible mantener, en el enfoque de la *complejidad*, este dualismo. Entonces ¿cómo comprender tanto este *acontecimiento*, llamado *política* por los discursos de la modernidad, así como los enfrentamientos sociales? ¿Es posible una teoría como la *guerra de razas* y la *lucha de clases* en las *teorías de la complejidad*?

Las *teorías de la complejidad* configuran el panorama saturado de las *ecologías*, *ecologías* entrelazadas e imbricadas, *ecologías*, que a su vez, cada una, es entrelazamiento de *nichos ecológicos*. La *ecología* en general, la constelación de ámbitos de los ecosistemas, no es el paraíso de la paz, de ninguna manera; se observa el *caos creativo*, el *desorden generador del orden*, la *concurencia territorial* de los organismos; pero, también, sus *complementariedades*, *armonizaciones* y *equilibrios*. ¿Cómo decodificar, desde la *episteme de la complejidad*, lo que la modernidad llamó *guerra de razas* y *lucha de clases*?

Las *ecologías sociales humanas* no dejan de replantear la *concur-rencia territorial* de los organismos, que, en términos más generales, se puede llamar la *concur-rencia por la energía*, en sus distintas formas singulares. La *economía política* llamó a esta energía el *exce-dente*. La *crítica de la economía política* elaboró su análisis crítico en base a la disputa por el *excedente*; a esta disputa denominó *lucha de clases*. Se explicó la *historia* como *dialéctica* de la *lucha de cla-ses*. Las clases sociales no están fuera de la *ecología*, forman parte de ella; la *concur-rencia por la energía*, que la sociedad capitalista re-suelve por la aplicación de tecnologías y dispositivos de dominación, no puede resumirse al esquematismo dualista de *amigo/enemigo*, pues hay que explicar la dominación misma, la permanencia de la dominación, la institucionalización de la dominación. Hegel explicó la dominación como *miedo a la muerte*, el *sujeto* vencido renuncia a continuar la lucha hasta la muerte, el vencedor renuncia a matarlo, incluso renuncia al goce inmediato; difiere el goce en busca de un beneficio a mediano y largo plazo; convierte al vencido en *trabaja-dor*. Esta dialéctica pretende la síntesis de esta contradicción en el Estado absoluto; cuando el *señorío* no hace otra cosa que manifes-tar su *consciencia desdichada*, de un *sujeto desgarrado*, pues no deja de expresar que es una *consciencia enajenada*, al no poder ver el producto como tal, como realización de la producción, materia-lización del trabajo, sino tan solo como *cosa*. Lo mismo pasa con el *trabajador*, cuando desea ser *amo*, se ve a través de los ojos del *amo*, desea vengarse, no es más que otra *consciencia desdichada*, desgarrada. El trabajador requiere mirarse desde sus propios ojos, desde su propia experiencia en el *trabajo*, descubrirse como crea-dor del *producto*. Cuando pasa esto, cuando supera la *consciencia desdichada*, logra la *síntesis subjetiva*, superar el desgarramiento con la *consciencia en sí*, que deviene *consciencia para sí*, cuando enseñoree sobre el *producto* que él mismo ha creado, convirtiendo al *señorío* en dependiente. Entonces el *trabajador* puede prescindir del *amo*.

Esta dialéctica, por cierto, narrada en el lenguaje especulativo de Hegel, es recogida por el marxismo, que desprende una narra-ción descriptiva, histórica y política. El dualismo, pretendidamente superado en la síntesis del Estado liberal, en el caso de Hegel, en la síntesis del Estado socialista, en el caso del marxismo, no deja de ser reproducido, aunque escondido, por las dos versiones dialécti-cas. La *síntesis* que proponen, en realidad, es institucional. Institu-cionalmente se norma la *síntesis*, es decir, se fuerza la *síntesis*. Se trata de una *síntesis convencional*. Es el poder que fuerza la *síntesis*

o, más bien, impone la *síntesis* como creencia, como “ideología”. Sin embargo, siguiendo en la *episteme de la modernidad*, el dualismo ocultado por la dialéctica, continúa ejerciendo sus contradicciones, mermando los cimientos y las estructuras de las instituciones.

Las *ecologías sociales*, al observar no solamente la *concurrancia*, los enfrentamientos, comprenden la conformación de *nichos*, haciendo evidente las *codependencias* no resueltas. El Estado como *institución imaginaria de la sociedad*, como ilusión de *síntesis*, tiene como correlato vital la *alteridad social*. La paradoja del poder es que requiere de la *potencia social* para reproducirse; por eso busca desesperadamente controlar la *alteridad social*, atrapar las fuerzas de la *potencia social*, institucionalizarlas. La paradoja *poder-potencia*, contiene, por así decirlo, la paradoja irresuelta de *Estado-alteridad social*. Por eso el Estado es un Estado en crisis, constantemente se tiene que renovar.

La interpretación de estas paradojas no puede lograrse si no se tiene una mirada *ecológica* de la *complejidad*. Los *nichos* son las ciudades, los conglomerados sociales, también los entrelazamientos entre poblaciones humanas y poblaciones orgánicas. Las instituciones aparecen no como *nichos*, sino como construcciones artificiales, apuestas a la *ecología*, a los ciclos vitales. No solamente pretenden ser la *síntesis*, por cierto convencional, de la *lucha de clases*, sino de la contradicción supuesta entre *sociedad humana* y *naturaleza*. Esta *síntesis* ilusoria, llamada *desarrollo*, como *paradigma económico*, oculta la dualidad generada por la modernidad, *sociedad/naturaleza*, tanto al expresarla como “ideología”, así como cuando pretende presentar sus destrucciones como *evolución*.

La *complejidad* aparece cuando las *ecologías sociales*, al conformar entrelazamientos, conformar *nichos*, despliegan las *concurrancias*, acompañadas de la *necesidad* de *complementariedades*, *armonizaciones* y *equilibrios*. *Necesidad* no cumplida precisamente debido a la interferencia de la ilusión institucional. Esta ilusión o el *fetichismo institucional* presentan las *complejas*, plurales e imbricadas relaciones *ecológicas*, como si fuesen relaciones normativas, administrativas, institucionales. No solamente se da una *cosificación*, en el sentido de la *crítica de la economía política*, sino una normatización de las relaciones *ecológicas complejas*. El pretendido dominio sobre la *naturaleza* procura ser normado y administrado institucionalmente. La vida desaparece, los ciclos de la vida desaparecen, supuestamente, sustituidos por estructuras de normas, de leyes, incluso, en sus mejores versiones, como estructuras de leyes científicas. Esta *cosificación* al cubo es,

ciertamente, una “ideología”. Los *nichos ecológicos* no desaparecen; no solamente son el sustrato de las *sociedades humanas*, también su *Oikos*, así como la biosfera. Esta *cosificación* al cubo del proyecto y paradigma del *desarrollo* al insistir con su pretendido dominio, al insistir con su pretendida *síntesis*, lo que ocasiona es la destrucción de ecosistemas, que son sustrato y *Oikos* de las *sociedades humanas*.

Volviendo a la *episteme de la modernidad*, se puede decir que la modernidad plantea un tercer dualismo, entre muchos otros, el dualismo de la *lucha ecológica*, mejor dicho, la *lucha anti-ecológica*, la guerra contra la *naturaleza*, moviéndose en el *esquema político*, en sentido restringido, del esquematismo de *amigo/enemigo*, convirtiendo a la *naturaleza* en la *enemiga*. Este *desarrollo* es un atentado contra la generación de la vida misma, contra las *dinámicas de la vida*, contra los ciclos vitales; atentando el Estado, es decir, la *sociedad capturada*, contra la generación de la misma vida humana. Este dualismo impuesto por la modernidad, *sociedad/naturaleza*, no desaparece con el *desarrollo*, sino se incrementa su contradicción. Merma entonces las bases estructurales de la *sociedad capturada*, merma la estructura del mismo *desarrollo*, socavando cualquier sustentabilidad y sostenibilidad a largo plazo. Así, pretender convertir a la *naturaleza* en una *trabajadora* al servicio del capitalismo, no hace otra cosa que expresar la *consciencia desdichada* del *hombre moderno* –no hablamos de la *mujer*, pues se trata de un Estado patriarcal–, parafraseando la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Pero, hasta ahí esta referencia a la *episteme de la modernidad*. No se puede seguir con el argumento; ¿acaso la *naturaleza* cobraría *consciencia* de su rol en la generación de la vida, se rebelaría contra el *hombre* y lo pondría en su lugar, prescindiendo de él?

La *naturaleza* no es un *sujeto*, en todo caso comprendería un ámbito de constelaciones de *subjetividades*, siguiendo a Edgar Morín. La *naturaleza*, como dijimos es un concepto moderno, dualista, que separa *sociedad* y *naturaleza*. Los humanos nunca han salido de la *ecología*, de las *ecologías*, forman parte de ella, de ellas. Al no haber *naturaleza*, separada, hay *Oikos*, ecosistemas, *ecologías*, que manifiestan la paradoja del *caos* y el *cosmos*, del *desorden* y el *orden*, del *azar* y la *necesidad*. El *desarrollo capitalista*, al formar parte, al final de cuentas, de las *conurrencias ecológicas*, genera *desorden* con sus destrucciones masivas. La pregunta es: ¿cómo el *desorden*, en este caso, va generar el *orden*, las *armonizaciones* y los *equilibrios* necesarios? ¿Es viable concebir el intervalo polar entre la contingencia que el *hombre* termine destruyendo sus propias

condiciones de posibilidad de vida, destruyendo también la vida en el planeta, y la contingencia que, precisamente por su capacidad de destrucción, termine desapareciendo, siguiendo la vida sin la especie humana? ¿O, de otra manera, las *sociedades humanas* tendrán la capacidad de reaccionar ante la emergencia, terminar *complementándose, armonizándose y equilibrándose* en el *entramado ecológico*?

Estas son las preguntas urgentes. No estamos en condiciones de responderlas, pues conocemos poco de la *complejidad* de la vida y del cosmos, aunque nos parezca suficiente el conocimiento descriptivo y teórico, elaborado desde las reducciones de la *complejidad*, reducciones efectuadas por la *episteme moderna*.

Conclusiones

Para atender adecuadamente los nuevos horizontes de luchas sociales abierto por los movimientos sociales anti-sistémicos contemporáneos, para comprender la estructura de la hegemonía del capitalismo vigente, en su fase financiera y extractivista, para desplegar una crítica integral del poder, es menester situarse en los nuevos horizontes epistemológicos, conformados en los desplazamientos producidos por las *teorías de la complejidad*.

Es indispensable interpretar las luchas descolonizadoras y de las naciones y pueblos indígenas desde la *perspectiva de la complejidad*. Dejar el paradigma evolutivo, el supuesto de linealidad sucesivo de la historia, pensar radicalmente la *simultaneidad dinámica*.

La *perspectiva de la complejidad* permite comprender los entramados de los *espesores ecológicos*. Ámbitos de *espacio-tiempos* donde se sitúan las cosmovisiones de los pueblos indígenas y anidan los proyectos civilizatorios alternativos.

Las *autonomías indígenas* forman parte de la constelación de autonomías sociales, que son el substrato material, cultural, institucional del mundo o los mundos alternativos al capitalismo, a la modernidad, al colonialismo y al desarrollo.

Bibliografía

Bataille, Georges (1989). *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*. Madrid: Taurus.

Brand, Ulrich (2009). *Política ambiental global y la internacionalización del Estado: la política de biodiversidad de estratégico-relacional perspectiva*. Münster: Westfalia barco de vapor.

Foucault, Michel (2000). *Defender la sociedad*. Curso del Collège de France (1975-1976). México: Fondo de Cultura Económica.

Horkheimer, Max y Adorno, Teodoro (1998). *Dialéctica del iluminismo*. Madrid: Trotta.

Kovalevsky, Maksim (1968). *Obshchinnoe Zemlevladienie* (Posesión comunal de la tierra) citado en Álvaro García Linera (2008) *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Buenos Aires: CLACSO.

Pacto de Unidad (2010). *Anteproyecto de Ley de la Madre Tierra*. La Paz: Coordinadora del Cambio Climático.

Paz, Sarela (2012). “El TIPNIS en el centro del interés global”. Consultado en <http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2012090406>.

Prada Alcoreza, Raúl (2012). *La guerra de la Madre Tierra*. Consultado en https://issuu.com/raulpradaalcoreza/docs/la_guerra_de_la_madre_tierra.

Prada Alcoreza, Raúl (2014a). *Gramatología del acontecimiento*. Consultado en <http://dinamicas-moleculares.webnode.es/news/gramatologia-del-acontecimiento-/>.

Prada Alcoreza, Raúl (2014b). *Cartografías histórico-políticas*. Consultado en <http://dinamicas-moleculares.webnode.es/news/cartografias-historico-politicas/>.

Prada Alcoreza, Raúl (2014c). *Acontecimiento Político*. Consultado en <http://dinamicas-moleculares.webnode.es/news/acontecimiento-poetico-/>.

Prada Alcoreza, Raúl (2014d). “Crítica de la economía política generalizada”. Consultado en <http://dinamicas-moleculares.webnode.es/news/critica-de-la-economia-politica-generalizada/>.

Santos, Milton (2000). “El territorio: Un agregado de espacios banales” en *Boletín de estudios geográficos de la Universidad de Sao Paulo* (6).

Reinaga, Fausto (1969). *La revolución India*. La Paz: Ediciones PIB.

La autonomía yaqui y su lucha por el agua. Los retos de una comunidad frente a una consulta cuestionable¹

*Enriqueta Lerma Rodríguez**

Resumen

El siguiente artículo tiene por objetivo mostrar una panorámica del proceso de lucha que ha seguido la tribu yaqui en los últimos años en su disputa por el agua. Se explican los términos en que se ha construido su autonomía; las dos propuestas de desarrollo productivo que se han implementado para la autosuficiencia de la comunidad yaqui, y las causas y efectos de su fracaso. Asimismo, se aborda la trayectoria de despojo del agua y las formas de organización que se han generado en contra del último proyecto de expropiación hídrica: el Acueducto Independencia. Se analizan las condiciones en que se ha planteado realizar la consulta indígena respecto al acueducto y las limitantes de este derecho ante el sistema excluyente del gobierno de Sonora.

1 En la sección de avances de investigación de la Revista *Sociológica* se presentó un primer borrador de este texto con el título “Notas para el análisis de la resistencia yaqui contra el Acueducto Independencia” (Lerma, 2014a); lo relativo a la consulta indígena se presentó en una ponencia titulada “El derecho a la consulta en el caso de la Tribu Yaqui en contra del Acueducto Independencia” (Lerma, 2014b) en el *Encuentro Pueblos y Fronteras*, organizado por Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, cuyo tema de discusión en 2014 fue “Justicia indígena, derecho de consulta. Autonomías y resistencias en México y Centroamérica”.

* Doctora en Antropología, Investigadora Asociada C, tiempo completo, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste / Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM. Profesora del Posgrado en Antropología, UNAM. Temas de interés: Territorio y cultura; Ritualidad y espacio; Desarrollo comunitario y Autonomía.

Palabras clave: Disputa por el agua, Consulta indígena, Territorio, Autonomía Yaqui

Abstract

The objective of this article is to present an overview of the process of struggle waged by the Yaqui tribe in recent years in their dispute over water. The article explains the terms in which they have constructed their autonomy; the two proposals of productive development that have been implemented for self-sufficiency of the Yaqui community, and the causes and effects of their failure. The text also addresses the historical trajectory of plunder of water and the forms of organizing that have been generated against the most recent project of water resource expropriation: the Independence Aqueduct. The article analyzes the conditions that have been proposed for conducting the indigenous consultation regarding the aqueduct, and the limitations of this right of consultation given the exclusionary system of government in the state of Sonora.

Keywords: Water dispute, Indigenous consultation, Territory, Yaqui Autonomy

Introducción

Los yaquis, autoidentificados también como *yoeme*², se componen aproximadamente de 35.000 miembros en la actualidad, habitan al sur de Sonora, entidad del noreste mexicano que hace frontera con Estados Unidos. Como resultado de una larga historia de luchas armadas (desde 1825 hasta 1917) consiguieron la restitución de su territorio en 1937 y en 1939 el reconocimiento por parte del gobierno federal para reordenar su territorio de manera autónoma. Dichos acuerdos fueron firmados con el entonces presidente Lázaro Cárdenas. Asimismo, en la Resolución de 1940 se les restituyeron 485 mil 235 hectáreas en propiedad comunal. El reconocimiento de la propiedad comunal de la tierra influyó de manera importante en la conceptualización del ejercicio autonómico, mismo que se entiende dentro de un marco de legalidad nacional. Una visión muy similar a la que señala Héctor Díaz Polanco cuando define autonomía del siguiente modo:

2 Yoeme significa en lengua jiak “hombre verdadero” y es el modo como los yaquis se autodefinen.

Régimen político-jurídico, acordado y no meramente concedido, que implica la creación de una verdadera colectividad política en el seno de la sociedad nacional [...] Los rasgos específicos de la autonomía estarán determinados, de una parte, por la naturaleza histórica de la colectividad que la ejercerá, en tanto ésta será el sujeto social que, con su acción, a fin de cuentas la convertirá en realidad histórica y le dará vida cotidiana; y, de otra, por el carácter sociopolítico del régimen estatal-nacional en que cobrará existencia institucional y práctica, por cuanto la profundidad de las conquistas, las facultades asignadas y, en suma, el grado de autogobierno reconocido, en su despliegue concreto dependerán en gran medida de la orientación política del sistema democrático vigente (Díaz-Polanco, 1996: 151; énfasis original).

En el caso yaqui el Estado brindó reconocimiento a su autonomía en un momento histórico determinante: tras la pacificación. Para los *yoeme* dicha autonomía se conserva y se comprende como la organización política tradicional, la capacidad de ejercer el derecho consuetudinario, de repartir la tierra bajo normas internas, de mantener la organización del ordenamiento tradicional, de profesar un catolicismo particular, de conservar la lengua vernácula, de reproducir la “costumbre” y de planificar el futuro sin intromisiones externas. Objetivos difíciles de alcanzar, sobre todo en lo relativo a la autogestión productiva si se toma en cuenta las condiciones adversas de la sequía inducida. Las condiciones agrestes del ecosistema requieren del abastecimiento de agua de la presa La Angostura (también llamada Lázaro Cárdenas) que retiene la afluencia del Río Yaqui y que se encuentra fuera del territorio *yoeme* bajo el control de la Comisión Nacional del Agua, por lo que requieren de gestiones constantes para obtener el vital líquido.

Los yaquis no encuentran contradicción entre ser autónomos y pertenecer a un Estado nacional, pero cuestionan la falta de voluntad política por parte del gobierno para reconocer a los grupos indígenas como sujetos de derecho y con personalidad jurídica. Dicha omisión, señalan, entorpece la posibilidad de gestionar recursos económicos estatales y federales y le niega respaldo jurídico a sus autoridades tradicionales, ya que no pueden representar a sus comunidades de manera legal. Debido a esta limitante los gobernadores tradicionales yaquis pueden ser atendidos de manera diferenciada dependiendo de la voluntad individual de cada político, quien decide si los recibe como representantes legítimos de la tribu o como personas físicas, según convenga a los funcionarios de los distintos niveles de gobierno. La demanda de la tribu ha sido, desde hace ya varias décadas, que los gobernadores tradicionales de los actuales pueblos (Loma de

Bácum, Loma de Guamúchil, Tórim, Vícam, Pótam, Rahum, Huirivis y Belén) puedan negociar simétricamente con las distintas instancias de gobierno, tal como sucedía en el período pos-revolucionario.

La autonomía yaqui es resultado de una lucha constante en defensa del territorio (Lerma, 2007; 2009; 2011a). Conservar la autonomía en la coyuntura específica de la lucha, ahora por el agua, implica sostener una resistencia tenaz que permita fortalecer posicionamientos políticos al interior del grupo y, por otro lado, tejer redes solidarias con otros movimientos sociales que ayuden a cumplir los objetivos. El análisis de estos aspectos puede reflexionarse bajo tres ejes: a) conocer la historia de despojo del agua del Río Yaqui; b) conocer los procesos de conflictualidad grupal al interior de la etnia y la simultánea construcción de redes solidarias al exterior; y, c) analizar una de las opciones que el derecho internacional indígena postula y a la que los yaquis han recurrido: la consulta indígena. Desde esta mirada el objetivo de este artículo es mostrar el modo en que se ha desarrollado esta coyuntura de resistencia por el vital líquido y sus contradicciones legales.

De la autonomía ideal a la autonomía real

Muchos problemas que actualmente vive la tribu se derivan de las políticas implementadas en los años posteriores a la restitución territorial. Dado que las comunidades yaquis se encontraban desarticuladas por la guerra, sus poblados destruidos y la mayor parte de la población dispersa por el país, en el Acuerdo de Restitución se propuso la creación de una comisión intersectorial conformada por la Secretaría de Agricultura y Fomento, la Comisión de Irrigación, la Secretaría de Salubridad, la Secretaría de Educación Pública y el Banco Rural, encargadas de incentivar el desarrollo integral de la tribu, con la intención de que los yaquis después asumieran la planificación y el control de sus propios recursos. No sobra señalar que esta iniciativa formaba parte de un proyecto de desarrollo positivista y que permitía al Estado acomodar al territorio yaqui dentro de un esquema de planificación acorde con la división social de trabajo nacional: un espacio asignado a la agricultura de monocultivo y dependiente del mercado externo.

Los objetivos no se concretaron como los yaquis esperaban. El Banco Rural, lejos de promover un desarrollo creciente y comunitario y que les permitiera en algún momento alcanzar una economía autogestiva, propició una fuerte dependencia: planificó por años el tipo de cultivos, suministró técnicos agrícolas encargados de dirigir los procesos productivos, introdujo semillas (casi siempre de mala

calidad), dotó de maquinaria deficiente y se hizo cargo del comercio de la producción de una forma poco clara. Condiciones que a la larga dieron pocas ganancias económicas y que colocaron a los yaquis en “cartera vencida”, es decir, sin posibilidad de solicitar nuevos préstamos para inversión en el campo. En este contexto, el Banco Rural no sólo incumplió con los objetivos iniciales, sino que contribuyó de manera negativa en otros aspectos: provocó la disputa entre diferentes sectores yaquis por favoritismos clientelares, propició la dependencia productiva y no permitió la construcción de un tejido social comunitario que posibilitara la organización de proyectos autónomos.

A estas problemáticas se sumaron las divisiones que acarreo, décadas después, el fracaso del Plan Integral de Desarrollo de la Tribu Yaqui (el PIDTY) (De la Maza, 2003; Valenzuela, 2004; Restor, 2007; Lerma, 2007), mismo que estaba financiado por la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL). El Plan funcionó con diversos proyectos productivos puestos en marcha entre 1982 y 1997, gestionados en dos fases por diferentes instancias: en la primera, a través del Instituto Nacional Indigenista (INI) y, en la segunda, por medio de un fideicomiso que se formó en 1991 para recibir el financiamiento.

La conformación del fideicomiso fue necesaria, ya que los gobernadores tradicionales no contaban con personalidad jurídica. Este fue integrado por un Comité Técnico en el que participaron los ocho gobernadores de la Tribu Yaqui, sus suplentes, que eran los secretarios de cada pueblo, y el presidente del organismo: el Secretario de Gobierno del Estado de Sonora. Constituido el Fideicomiso de Fondo de Solidaridad de la Tribu Yaqui el INI quedó fuera de las negociaciones porque se le acusaba de querer tomar, institucionalmente, decisiones que eran comunitarias. Con el PIDTY se financiaron 48 programas y 20 proyectos. Sin embargo, por descontento de algunos gobernadores tradicionales, quienes señalaron su desplazamiento en la toma de decisiones por parte de líderes jóvenes, y por acusaciones de malos manejos en los recursos, los gobiernos yaquis se vieron severamente enfrentados, creando una barrera comunicativa que se tradujo en posicionamientos políticos opuestos que agudizaron las divisiones. Se cuestionó al interior de las comunidades si debía o no darse continuidad al PIDTY. Los gobiernos tradicionales se fragmentaron internamente: algunos miembros a favor, otros en contra. Los miembros de los gobiernos tradicionales que sí deseaban darle continuidad siguieron firmando ante el fideicomiso, pero quienes se oponían lo calificaban de ser

una instancia infiltrada por el gobierno y con intereses particulares. Los opositores calificaban a los miembros del fideicomiso de falsas autoridades y retiraron su firma, lo que provocó que los ocho pueblos comprometidos en el fideicomiso quedaran incompletos. Para salvar esta situación los miembros a favor del PIDTY crearon gobiernos alternos con nuevas autoridades para dar legitimidad a los procesos.

Finalmente, el fideicomiso fue desmantelado y el PIDTY echado por la borda, lo que significó la muerte de la segunda posibilidad de financiamiento para la tribu. Los miembros de los gobiernos tradicionales se acusaron mutuamente de ser comunidades con gobiernos ilegítimos y de provocar el fracaso del PIDTY. La situación se agravó con la duplicación de autoridades tradicionales, misma que se presentó, sobre todo, en las dos cabeceras yaquis: Pótam y Vícam. En Pótam, la cabecera de los pueblos del norte (que representa a Pótam, Rahum, Huirivis y Belén) se conformó la guardia de gobierno Pótam “Pinito”, la cual se distingue de “Potam tradicional”. La separación entre estos dos bloques ha sido hasta la actualidad bastante tensa ya que físicamente sus sedes de gobierno se distancian apenas por unos cuantos metros, una frente a la otra.

En Vícam, cabecera de los pueblos del sur (que representa a Vícam, Tórim, Loma de Guámuchil y Loma de Bácum), tras fragmentarse, se establecieron dos gobiernos separados por seis kilómetros de distancia: uno en Vícam Estación, que apoyaba al PIDTY. Mientras que el otro gobierno permaneció en Vícam Pueblo; esta última localidad en la actualidad se asume como el pueblo de los “tradicionales”.

Desde entonces el debate acerca de quién representa a los pueblos “originales” ha sido constante. La discusión ha querido llevarse, incluso, a nivel de la identidad étnica. Sin embargo, éste, más que tratarse de un problema de identidad, realmente responde a un conflicto político. La respuesta es complicada: ambos bloques se componen por miembros de la Tribu Yaqui, los dos mantienen una estructura social tradicional con ponderación de la lengua vernácula y se renuevan cada año con base en la ritualidad ancestral. Por su parte, la población *yoeme* en general, llamada “tropa”, se alía a uno u otro bando dependiendo de las coyunturas políticas, así que la movilidad entre un gobierno y otro es habitual, por lo que la legitimidad de los gobiernos depende de las simpatías de la comunidad.

La situación ha sido bien aprovechada por el gobierno estatal que pacta con cada bloque dependiendo de sus intereses y de las

coincidencias que comparta con los grupos, lo cual una vez identificado permite otorgar privilegios clientelares. La ventaja que se da al gobierno estatal en este contexto es bastante desfavorable para los yaquis: cada gobernador sonorense aprovecha la división *yoeme* para decidir, desde su situación de poder, qué gobierno es “tradicional”, “legítimo” y “verdaderamente yaqui” y decide también cuándo puede deslegitimarlo si no es viable a sus intereses.

Actualmente ambas facciones proponen vías de “desarrollo” distintas. Ambos señalan, al menos discursivamente, que se oponen a un desarrollo dependiente, a la intervención estatal y los proyectos modernizadores. Quieren un desarrollo autónomo, sustentable, integral y que beneficie a todos los yaquis por igual, pero difieren en sus procedimientos y en las alianzas políticas que entablan para lograrlo. Por un lado los autodenominados “tradicionales” han construido un discurso de purismo étnico que niega la intromisión de personas e instancias externas en los asuntos yaquis, por lo que acusan al sector opuesto de construir alianzas con grupos exógenos. Sin embargo, ellos mismos mantienen lazos con funcionarios de gobierno. El otro bloque, acusado de “gobierno alterno”, más radicalizado, ha construido vínculos con el movimiento indígena nacional, incorporándose al Congreso Nacional Indígena (CNI) y como adherentes a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), alianzas que les han permitido replantear su proyecto autonómico.

En el contexto de la lucha reciente en contra del último proyecto de despojo: el Acueducto Independencia, las divisiones internas cobran importancia significativa (y no positiva), pues ante las movilizaciones de resistencia organizadas por los miembros de Vícam Estación, “los alternos”, siempre se levantan las voces de los gobiernos “tradicionales” argumentando la ilegitimidad de sus representantes. En estas circunstancias la posibilidad de construir un movimiento de oposición fuerte se ve limitada por las diferencias internas, secundadas por intereses personales.

La historia del despojo paulatino del Río Yaqui

La incapacidad de los yaquis para avanzar en su proceso autonómico se ve directamente provocada por una truculenta historia de despojo de agua. El Acuerdo de 1939 incluía la dotación de hasta el 50% de agua de la presa La Angostura (Lázaro Cárdenas) para riego de los cultivos y garantizar el abastecimiento en las subsiguientes etapas de apertura de campos agrícolas en el mismo territorio. Las resoluciones fueron las siguientes:

I. La Tribu Yaqui podrá disponer, durante cada año agrícola, hasta la mitad del caudal que se almacenará en la presa de la “Angostura” para fines de riego de sus propias tierras.

II. Las extracciones deberán corresponder a las necesidades agrícolas de su zona irrigable en la margen derecha del citado río, independientemente del aprovechamiento de las aguas no controladas de la presa la “Angostura”.

III. La Tribu Yaqui tendrá derecho a disponer de dichas aguas a medida de que las tierras de su propiedad que vayan abriendo al cultivo, lo requieran.

IV. La Tribu Yaqui deberá poner más actividad en desmontar la mayor extensión de tierras que les sea posible para el mejor aprovechamiento de las aguas³.

Sin embargo, como se observa en la figura 1, en 1952 el líquido disminuyó con la desviación del caudal de agua, provocado por la construcción de la presa el Oviachic (o Álvaro Obregón), que se canalizó hacia los campos agrícolas del Valle del Yaqui, en manos de empresarios privados⁴. Con posterioridad, en 1962 se interpuso entre las dos presas una tercera: la del Novillo (o Plutarco Elías Calles), de uso hidroeléctrico (Lerma, 2011a). Este sistema de presas provocó la reducción significativa del agua asignada, y a la larga el empobrecimiento de la tierra, que en algunas localidades actualmente se muestra salitrosa y con poco suelo. Aunque los yaquis han planificado en distintos momentos la apertura de nuevos campos de cultivo y la distribución de la tierra entre sus miembros para fines agrícolas, la escasez de agua echa por tierra los proyectos.

Los yaquis han denunciado también en numerosas ocasiones el incumplimiento de la Comisión Nacional del Agua (CNA) en restituirles el Distrito de Riego Número 18 del Río Yaqui. Obra hidráulica que a partir de 1953 constituyó la infraestructura que permitiría a los *yoeme* hacer uso de las aguas del vaso de La Angostura⁵. El

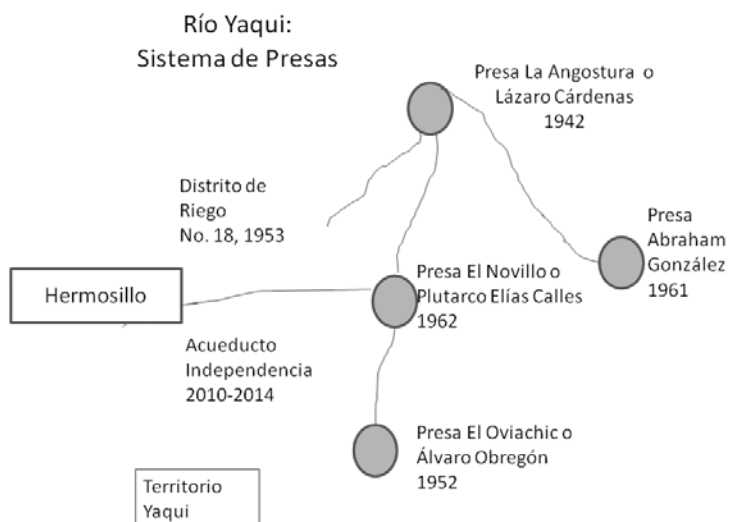
3 Acuerdos a las dependencias federales para el beneficio social y económico de las Tribus Yaquis, 12 de junio de 1939 (Fabila, 1978: 327).

4 Principalmente descendientes de colonizadores extranjeros que llegaron al Valle del Yaqui a finales del siglo XIX.

5 A la Tribu Yaqui le corresponden (de) la presa de La Angostura, según el promedio histórico de 16 años, alrededor de 250 millones de metros cúbicos por año. En las comunidades yaquis se siembran, por sistema de riego de gravedad, unas 20 mil hectáreas, 16.550 de otoño (mayoritariamente para la siembra de trigo) y el resto de verano. Si tomamos en cuenta que cada hectárea usa en promedio 7.500 metros cúbicos de agua por hectárea (unos cultivos usan más y otros usan menos), se le entrega a la tribu unos 150 mmm. Los 100 millones de metros cúbicos que faltan no le llegan por un problema técnico que tiene detrás una decisión política. La decisión política es la de no entregarle a la tribu toda el agua que le corresponde. El problema técnico es

Distrito se les debió entregar cuando la CNA estableció en 1992 el Programa Nacional para la Descentralización de los Sistemas de Riego, en el que señalaba que la operación, la conservación y la administración de los distritos de riego quedarían a cargo de los propios usuarios. Pero éste no se entregó en su momento a los yaquis bajo el pretexto de que no contaban con personalidad jurídica. Al no ser los gobernadores tradicionales sujetos de derecho, pues no tienen reconocimiento como autoridades ejidales, ni comunales, no podían reclamar la restitución. Estas políticas por parte del Estado han generado que en la actualidad los yaquis tengan una economía dependiente, sujeta a las posibilidades que permite el mercado para arrendar la tierra. Pues ante la descapitalización del campo (la falta de créditos a pequeños productores y la ausencia de personalidad jurídica para los gobernadores tradicionales) el camino que han encontrado los yaquis para obtener ingresos económicos es a través de la renta de los terrenos que cuentan con sistema de riego a empresarios agrícolas. Y en muchos casos, por las pocas fuentes laborales que hay en el territorio yaqui, los miembros de la tribu han tenido que emplearse como trabajadores agrícolas en sus propias tierras.

Figura 1 - Desviación del caudal de agua provocado por la construcción de la presa el Oviachic en 1952.



que el canal que surte el agua de las comunidades yaquis fue construido para una capacidad mucho menor a la que se requiere para cumplir con la instrucción del decreto cardenista. El actual canal que lleva el agua al distrito de riego número 18, Colonias Yaquis, tiene una tercera parte de la capacidad necesaria (Valenzuela, 2013).

El Acueducto Independencia en los tribunales: un trago seco y amargo para los yaquis

Para los asesores y gobernadores organizados de la Tribu Yaqui es claro que el Acueducto Independencia es parte de los megaproyectos que en México se instrumentan para explotar los recursos de las últimas reservas naturales que se conservan en territorios indígenas, tal como lo expusieron en la convocatoria al Primer Foro en Defensa del Agua que se realizó en Vicam en noviembre de 2010.

El Acueducto Independencia forma parte del Programa Sonora Sistema Integral que en el contexto del bicentenario de la Independencia de México representó para el gobierno del Partido Acción Nacional el marco ideal para crear obras de infraestructura que garantizaran su permanencia en el poder del estado de Sonora. Dicho acueducto, promovido por el gobernador panista Guillermo Padrés, constituye un sistema de tuberías que trasladaría agua de la presa Plutarco Elías Calles (el Novillo) hasta la cuenca del Río Sonora, con aprovechamiento para Hermosillo, la ciudad capital. Los yaquis han denunciado que de concluirse la obra los resultados serían funestos para la tribu, pues eso significaría una reducción drástica del vital líquido en sus localidades: de las 18 mil hectáreas que usan para cultivo sólo se alcanzarían a aprovechar 8 mil.

La primera estrategia de Guillermo Padrés para deslegitimar la oposición *yoeme* fue “desaparecer a la tribu”. Al no recibir un peritaje antropológico solicitado al Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) daba por sentado que “*los yaquis no existían*”. Bajo esta lógica el propósito era desconocer los acuerdos firmados entre 1936 y 1940 por el gobierno federal y los yaquis, evitando así las denuncias por el despojo de agua. En respuesta algunos antropólogos del mismo INAH desmintieron las aseveraciones, afirmando que la existencia de los yaquis tenía sustento ante todo por la conciencia de su identidad indígena. El tema no volvió a tocarse. Pero el proyecto siguió avanzado.

Como parte de su activismo político los yaquis han recurrido a varios recursos en diferentes momentos. En agosto del 2010 se inició primeramente un juicio de restitución de agua en el Tribunal Unitario Agrario número 35 en Ciudad Obregón. Se obtuvo una medida cautelar que debió impedir que se hicieran acciones de hecho o de derecho que implicaran la extracción de volúmenes de agua específicamente de la presa “El Novillo”. Dado que la Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT) otorgó el Manifiesto de Impacto Ambiental (MIA) al “Fondo de Operaciones Sonora SÍ”, y con ello el permiso para construir la obra, la tribu solicitó un amparo

contra esta medida. Después de que la admisión del amparo fue rechazada en varios juzgados, fue resuelto a favor de la Tribu Yaqui en un juzgado auxiliar en Culiacán, Sinaloa, y fue avalado y publicado por el juzgado décimo de distrito con sede en Hermosillo, Sonora.

Al ser recurrido el amparo para su revisión a petición de la SEMARNAT, y motivada por la serie de irregularidades denunciadas en varios exhortos de la Comisión Nacional de Derechos Humanos y la Comisión Plural (integrada por la Cámara de Senadores y Diputados de los diferentes partidos políticos), la Suprema Corte de Justicia de la Nación –máxima autoridad del poder judicial en México– ejerció su facultad de atracción y resolvió ratificar el otorgamiento del amparo a la Tribu, reconociendo su carácter de pueblo indígena y la plena vigencia del derecho constitucional e internacional del pueblo yaqui a una consulta libre, previa e informada, respetando sus normas internas, representación, usos y costumbres. Con el fallo de la Suprema Corte del 8 de mayo del 2013 se deja sin efecto el Manifiesto de Impacto Ambiental para el Acueducto Independencia, a través del expediente 631/2012, por la violación de su derecho a la consulta por parte de la SEMARNAT. Con este hecho se ratifica el estatus de ilegalidad que mantiene hasta el día de hoy la construcción y operación del acueducto.

Sin embargo, aún cuando la SCJN confirmó el amparo en contra de la Manifestación de Impacto Ambiental en favor de la Tribu Yaqui y le reconoció personalidad jurídica para reclamar ante las autoridades la inhabilitación de la obra, ésta sigue en marcha. El 7 de agosto de 2013 la SCJN emite una “aclaración de sentencia” en la que señala que el Manifiesto de Impacto Ambiental otorgado con anterioridad es insubsistente, que debía entregarse el proyecto del Acueducto Independencia a la Tribu Yaqui para su revisión y realizarse la consulta. Lo relativo a la consulta se adjudicó a cuatro dependencias. El órgano responsable es la Dirección General de Impacto y Riesgo Ambiental de la SEMARNAT; el órgano técnico es la Unidad Coordinadora de Participación Social y Transparencia también de la SEMARNAT; el órgano técnico asesor es la Comisión Nacional (CDI) y el órgano informativo que es la Comisión Nacional del Agua (CONAGUA) y la propia SEMARNAT.

Escenarios de la resistencia yaqui: foros y protestas a pie de la carretera

La lucha yaqui de los últimos años está vinculada a otros movimientos sociales que buscan la impartición de justicia para los pueblos originarios. Exigen al gobierno federal respetar los Acuerdos de

San Andrés Larrainzar, firmados entre el gobierno federal y el EZLN en 1996. Asimismo, con apoyo del CNI y otros actores políticos, los yaquis han organizado tres foros amplios en contra de los megaproyectos que despojan a los indígenas de los recursos naturales que se encuentran en sus territorios o fuera de ellos, pero que les afectan como comunidad o perjudican el ecosistema. Estas redes de acción política, acompañamiento y vinculación, les han permitido contar con una fuerte solidaridad nacional e internacional en momentos críticos. Como se observa a continuación la vinculación con otros movimientos sociales es producto de un trabajo previo bien organizado y que ha dado como fruto pronunciamientos claros en torno a los problemas de los pueblos indígenas. Algunos de los eventos de mayor trascendencia en que han participado los yaquis directamente son:

- Encuentro de los Pueblos Indígenas de América, del 12 a 14 de octubre de 2007 en Vícam. Organizado conjuntamente con el EZLN, el Congreso Nacional Indígena (CNI) y Autoridades Tradicionales del gobierno yaqui de Vícam Estación. Acordaron la Declaración de Vícam en la que señalaron su derecho a la libre determinación respetando las diferentes formas de gobierno. Rechazar la guerra de conquista y “la destrucción y saqueo de la madre tierra”. Se pronunciaron en contra de las semillas transgénicas, y aseguraron que seguirán utilizando sus semillas nativas y formas de cultivo tradicionales. Se denunció que “la guerra agudiza la explotación de los pueblos a través de la migración, las maquilas, las grandes plantaciones, llegando a los casos de esclavitud y trabajo forzado” (Bellinghausen, 2007).
- Primer Foro en Defensa del Agua, los días 20 y 21 de noviembre del 2010 en Vícam, Sonora. Fue convocado por la Tribu Yaqui y el CNI. Como parte de los resolutivos hubo un pronunciamiento en contra de la construcción del Acueducto Independencia; contra los intereses inmobiliarios, turísticos y agroindustriales que despojan a los yaquis del agua, sin consulta previa a la tribu. Se denunció el “exterminio definitivo de la tribu, así como la afectación profunda del equilibrio ecológico en el sur de Sonora y la ruina de los agricultores del Valle del Yaqui”. Aunque el pronunciamiento abarca otros aspectos, con relación al agua en el segundo punto se señaló que

Rechazamos el despojo y la apropiación privada del agua, arroyos, manantiales, aguas profundas, escurrideros, lagunas, esteros, costas, mares, playas y de todo lo que integra los territorios de nuestros pueblos, así como la construcción de acueductos y represas para el acaparamiento del agua y su uso comercial. Nos

oponemos rotundamente a que el agua, fundamento de la vida, pueda ser acaparada por intereses privados y que sea considerada como una mercancía susceptible de venta y compra. Asimismo nos oponemos a las leyes, reglamentos y políticas gubernamentales tendientes a la privatización del agua” (CNI, 2010).

- Segundo Foro Internacional del Agua, realizado el 20 y 21 de noviembre de 2012 en Vicam, Sonora, fue convocado por la Tribu Yaqui y el Movimiento Ciudadano por el Agua (MCA), este último conformado por productores agrícolas del sur de Sonora. En este foro se acordaron las estrategias de resistencia en contra del Acueducto Independencia y se refrendaron los lazos de apoyo entre la tribu y otros sectores de indígenas organizados.

Estos espacios, con representación importante del CNI, han permitido construir alianzas en defensa del Río Yaqui. Sin embargo, la tarea no ha sido fácil, pues para ser escuchados por los gobiernos estatal y federal en turno se ha requerido la movilización social. Para ello los yaquis han recurrido a cerrar la Carretera Federal N° 15 que cruza el Territorio Yaqui. Las primeras protestas de este tipo iniciaron el 31 de agosto de 2011 (Díaz, 2011). Las acciones contaron con el apoyo del Movimiento Ciudadano por el Agua y con el respaldo del CNI, quien dio a conocer un pronunciamiento el 11 de septiembre ante las represiones padecidas por los yaquis durante su acto de protesta, mismas que desataron un ambiente de hostigamiento e intimidación en la localidad de Vicam por parte del ejército mexicano y de la policía estatal.

La segunda protesta significativa se llevó a cabo con bloqueos intermitentes sobre la carretera desde el 26 de noviembre de 2012 y hasta los primeros meses de 2014. Con dicha acción se exigió al gobierno estatal detener la obra, denunciando la omisión del gobierno federal para ejercer justicia, toda vez que la Tribu Yaqui cuenta ya legalmente con los elementos jurídicos suficientes y con los verdictos que ordenan la interrupción de los trabajos. La resistencia yaqui también se vio fortalecida con el pronunciamiento del EZLN, dado a conocer el 9 de julio de 2013, advirtiendo su respaldo total en caso de que los *yoeme* fuesen reprimidos.

No puede dejarse de lado las simpatías que el movimiento *yoeme* ha despertado en sectores estudiantiles organizados y en diversos colectivos de activistas, mismos que conformaron el Equipo de Apoyo a la Tribu Yaqui, el cual se ha dado a la tarea de organizar marchas, mítines, festivales, conferencias especializadas, recolección de firmas, publicación de artículos de coyuntura y caravanas al territorio yaqui. Por otro lado, las protestas han recibido muestras

de apoyo de diferentes partes de México y del mundo gracias a la difusión vía internet. Mención aparte merece la conformación de la Misión Civil de Observación de la Consulta a la Tribu Yaqui (MCO), misma que ha dado seguimiento al proceso legal en contra del Acueducto Independencia, en especial al proceso de consulta, mecanismo al que la tribu yaqui le apostó.

La Misión Civil de Observación y la consulta a la tribu yaqui

La Misión Civil de Observación (MCO) se constituyó a inicios de octubre de 2013 como una iniciativa de la sociedad civil con el objetivo de vigilar y documentar el proceso de consulta a la tribu yaqui y para velar por el respeto a los derechos de los pueblos indígenas y el cumplimiento de las obligaciones internacionales contraídas por el Estado Mexicano. Este proceso ha despertado el interés de numerosos actores sociales integrados a la MCO, cuyas tareas desempeñadas han sido: presenciar las mesas de diálogo entre los representantes yaquis y los funcionarios de las dependencias involucradas; elaborar una guía metodológica de observación; redactar un breve informe sobre las consecuencias sociales, culturales, económico productivas y ambientales irreparables que traería la operación del acueducto. Asimismo, han realizado foros con expertos en la materia para que ofrezcan charlas acerca de la tribu. El 8 de mayo de 2014 la MCO dio a conocer el *Informe Preliminar del Proceso de Consulta a la Tribu Yaqui* en la Universidad Nacional Autónoma de México.

En el *Informe Preliminar* se señalaron las numerosas anomalías que rodean el proceso, lo que ha resultado un aporte fundamental para conocer el contexto sociopolítico en que se realizan los acuerdos y permite observar las prácticas políticas, que desde el gobierno de Sonora buscan desvirtuar las demandas yaquis, que violentan las resoluciones jurídicas y que pretenden empantanar el ambiente social que rodea la consulta.

En el *Informe Preliminar* se señala que el mecanismo por el cual debía llevarse a cabo la consulta constaba de cuatro etapas: la primera sobre “Acuerdos previos”; la segunda corresponde a una etapa “Informativa”; la tercera a una “Deliberativa” y la cuarta a una “Reunión de Consulta o Final”, esta última también llamada por la MCO como *resolutiva*. En el momento del informe el proceso se encontraba en la segunda etapa, la *informativa*, siendo que la etapa *previa* había sido totalmente omitida. Los ejes que guiaron la observación de la MCO fueron los principios fundamentales al derecho a la consulta: *consulta previa, libre, informada y de buena fe*.

El informe muestra la violación del *principio de consulta previa* por el Estado Mexicano, toda vez que el Acueducto Independencia inició su construcción sin tomar en cuenta a la población y éste se encuentra en operación aún cuando el amparo en favor de la tribu yaqui ordenó su cancelación.

El 17 de octubre de 2013 inició la etapa informativa, pero se denunció que el principio de consulta informada también tuvo anomalías, pues los yaquis no habían recibido la información suficiente para conocer la naturaleza del proyecto, sus procedimientos, sus razones, sus alcances, su duración; ni el impacto social, económico y cultural. Por otro lado, se denunció que los medios que la SEMAR-NAT eligió para verter la información no fueron los adecuados, ya que se proporcionaron archivos electrónicos en *cd* a una población que carece de computadoras y se hizo uso exclusivo del español en una sociedad que habla la lengua *jiak* de manera cotidiana. A esto se suma que se negó la entrega de información precisa que había sido solicitada formalmente por la tribu: resultados de estudios de afectaciones a la comunidad indígena, a la ecología, a la producción agrícola, a la salud, a la sanidad, a la alimentación, a la disponibilidad actual de agua y su proyección a futuro; resultados de la disponibilidad de aguas superficiales en el territorio yaqui y en las dos cuencas comprometidas en el Acueducto Independencia (el río Yaqui y el río Sonora). Tampoco se entregó información sobre el registro público de derechos de agua; los resultados de estudios sobre las áreas naturales protegidas y los contenidos del expediente de la evaluación del impacto ambiental, los términos de su autorización; los acuerdos del comité técnico de operación de obras hidráulicas y la afectación a la producción de energía de la presa el Novillo (MOC, 2014: 10). También se evidencia la información contradictoria que se había entregado a la tribu.

Respecto al principio de *consulta libre* –entendida así cuando no existe coerción, intimidación, ni manipulación que incida en la decisión que tomen los consultados– la MCO también encontró anomalías: se observaron prácticas descalificativas contra los voceros de la tribu; amenazas contra quienes realizaron manifestaciones de inconformidad con el estado de cosas; desconocimiento de los acuerdos; intentos por suplantar mesas de diálogo referentes al Acueducto por otro tipo de negociaciones; desconocimiento de las autoridades tradicionales.

A estas anomalías el *Informe* sumó la falta de *buena fe* en todo el proceso: la falta de consulta previa; el protocolo de consulta “propuesto a modo” de no favorecer a la tribu; falta de condiciones para

generar el diálogo, entre otras cuestiones. En el informe además se incluyeron algunas recomendaciones al Estado Mexicano:

1. Suspender la operación del Acueducto Independencia.
2. Entregar los faltantes de información a la tribu yaqui; esta deberá ser actualizada, precisa y accesible técnica y culturalmente a la Tribu Yaqui.
3. Garantizar una consulta libre.
4. Generar condiciones para una consulta de buena fe.
5. Garantizar el derecho efectivo de consentimiento de la Tribu Yaqui. La decisión final debe tener carácter vinculante.

El *Informe*, que cerraba con estas recomendaciones, permitió tener una panorámica precisa de la situación en que se encontraban las tensiones en torno al Acueducto Independencia y las anomalías que acompañaban a todo el proceso, pero esto no cambió nada la situación de asimetría entre la tribu y el gobierno de Sonora. Cuando estaba en discusión la etapa *deliberativa* de la consulta se activaron dos órdenes de aprehensión en contra de dos de los voceros principales de la tribu yaqui: Mario Luna y Tomás Rojo. Este suceso condujo a la suspensión de la consulta porque la tribu yaqui volvió a cerrar la Carretera Federal N° 15 de manera indefinida y este fue el pretexto que el gobierno usó para romper el proceso consultivo.

Si bien no es objetivo de este artículo analizar el papel de la MCO, es posible marcar algunas limitantes de la Misión con el fin de hacer un breve balance de la importancia que pudo llegar a tener ésta si sus objetivos no se hubieran limitado a la sola observación. Lo primero a señalar es que el trabajo de la Misión Civil de Observación de la Tribu Yaqui es de suma importancia, inauguró la participación de la sociedad civil en uno de los primeros procesos de consulta a los pueblos indígenas en México; marcó un precedente en el diseño metodológico para la observación; ofreció datos acerca de cómo se venía desarrollado el proceso en torno a un mega-proyecto y mostró las inconsistencias que en la práctica se llevan a cabo por parte del sistema de gobierno: contrarias a los avances que en materia de derechos indígenas se han aprobado a nivel internacional y nacional.

Sin embargo, habría que señalar una limitante de la MCO que es justamente su carácter de “observadora”: primero, porque al ser imparcial sólo puede denunciar las anomalías y no puede proponer cómo resolverlas jurídica y políticamente y, segundo, porque debe ceñirse a los instrumentos jurídicos ya aprobados y no puede hacer

críticas a los vacíos existentes en el derecho a la consulta. Quizás esto debiera ser tarea de otra instancia y no de una organización civil como lo es la MCO, pero cabe señalar que resultaría necesaria una instancia que sí pueda opinar a mayor profundidad acerca de los procesos consultivos y que vierta asesoría a favor de los pueblos para futuras consultas.

Otra observación que surge con relación al *Informe* es la siguiente: el *Informe* se realizó con base en observaciones en reuniones entre la tribu yaqui y funcionarios de gobierno, entrevistas a expertos hídricos de la región y a líderes de la tribu yaqui y con el análisis de normativas vinculadas a la consulta, pero no se entrevistó a los funcionarios responsables del proyecto del acueducto, ni se dio a conocer sus nombres, sus dependencias o sus cargos, lo cual omitió las responsabilidades de funcionarios y políticos. Esto representa una omisión, pues en caso de deslindar responsabilidades para posibles demandas, se requiere tener registro de las personas involucradas en un proceso de gran injusticia.

Fallas de una consulta o la estrategia deliberada de un gobierno sordo

Uno de los logros más grandes que han obtenido los pueblos originarios es el derecho a ser consultados, sobre todo tomando en cuenta que estos procesos buscan que sean ellos mismos quienes decidan sobre su futuro y la forma en que deben ser planificados sus territorios. Sin embargo, hay algunos aspectos que debieran ser cuestionados de fondo; se debe preguntar: ¿consulta de qué y para qué? La consulta yaqui, tal como se presentó, no fue para conocer qué pensaban los *yoeme* sobre su territorio, sus recursos naturales o el uso del agua del Río Yaqui. La consulta fue excluyente al centrarse sólo en conocer la opinión acerca de un proyecto ejecutado unidireccionalmente. El modelo de desarrollo capitalista se antepone así a los intereses de las comunidades, consultado sobre una única vía.

En una consulta incluyente la primera pregunta debería interesarse por conocer si la comunidad afectada por un posible proyecto está o no de acuerdo con el modelo capitalista actual y si está o no de acuerdo con el modelo actual de desarrollo. En caso afirmativo debería sondearse si la comunidad afectada está de acuerdo con un determinado proyecto. Pero si no se está de acuerdo con el modelo capitalista de desarrollo simplemente no debería haber consulta.

En el ejemplo yaqui la consulta se impone como dispositivo de poder: no como un mecanismo consultivo sino como una mecanismo legitimador. La consulta no es para que se proponga qué

se quiere hacer del territorio sino para preguntar, en el mejor de los casos, si se está de acuerdo con cómo ha sido planificado el territorio por otros. En este mismo caso, las instancias encargadas de aplicar las consultas son además quienes buscan sólo la legitimación del proyecto. Si la SEMARNAT omitió desde el principio el consultar a la Tribu Yaqui para aprobar el Manifiesto de Impacto Ambiental a favor de la construcción del Acueducto Independencia, y si sigue mostrando reticencias a proporcionar información, ¿debe seguir siendo un órgano encargado de aplicar la consulta?

La posición ventajosa de la SEMARNAT en el proceso de consulta yaqui es descomunal: a) SEMARNAT y CONAGUA son la instancia que propone el proyecto; b) son las mismas instancias que violan la ley al emitir un Manifiesto de Impacto Ambiental sin consulta previa; y, c) son las encargadas de “resarcir la culpa” al tener a su cargo la organización de la consulta. En todo caso, la consulta no debería ser aplicada por ninguna instancia involucrada en el proceso, sino por la propia comunidad, apoyada en la parte metodológica de su aplicación por las instancias que ellos consideren confiables.

Por otro lado, la consulta en sí misma, en el caso yaqui, viola los principios de *libertad* y *buena fe* que deben guiarla. Primero porque si la tribu yaqui ha tomado la carretera como medida política de presión, si han presentado demandas ante las instancias competentes y si han exigido la interrupción de la obra es porque ya han tomado una decisión en asamblea que predica: “No al Acueducto Independencia”. Este acuerdo, mismo que ha sido tomado en asamblea, según los usos y costumbres de la comunidad, representa el resultado de una consulta interna de acuerdo a sus particularidades organizacionales. La consulta interna yaqui ya ha sido realizada, “con libertad” y de “buena fe”, entre ellos mismos, de acuerdo con su tradición. ¿Por qué debe haber otra consulta, organizada por quienes orquestan el despojo? Es posible señalar que promover la consulta es una estrategia política, pero esto representa un peligro: mientras el proceso de consulta se alarga el Acueducto Independencia se está terminando. La consulta en estos términos resulta en un doble juego político: legitima la ejecución de un proyecto impuesto y transforma el objetivo de la consulta, que es un derecho, en una estrategia política. Los miembros de la comunidad inconforme terminan por asumir que el proceso de consulta es una posibilidad para la denuncia y la movilización social, pero no un mecanismo de defensa: la consulta pierde sentido.

En una consulta de *buena fe*, en la fase *previa* no sólo deberían realizarse estudios de impacto ambiental como consecuencia del

proyecto a implementar, sino que antes de ello debería hacerse un *diagnóstico* de las condiciones integrales en que se encuentra la población (economía, salud, nutrición, empleo) y en que se encuentra el territorio (tipo de propiedad, uso de los recursos naturales, actividades productivas, rezago del desarrollo y su valor como patrimonio cultural). Los resultados *previos* de esta fase constituirían los datos que permiten que una consulta sea *informada*. Es decir que la comunidad no sólo se informa del proyecto que pretende implementarse sino que está informada de la situación en que se encuentra al momento de evaluar la viabilidad de un proyecto.

La consulta “informada” que no toma en cuenta las condiciones socio-ecológico-económicas es unidireccional: ofrece datos sobre el proyecto a realizar, va de la institución a la comunidad; pero la comunidad no tiene canales para informar a las instituciones cuál es su propuesta respecto al uso de los recursos naturales involucrados en el proyecto. ¿Cuándo podrá la Tribu Yaqui “informar” a los poderes hegemónicos cuál es su proyecto de desarrollo, que es ante todo autonómico? Bajo estos términos la consulta que se ofrece a los pueblos indígenas es contestataria, pero no inclusiva.

Se deben modificar las leyes para incluir los derechos de los pueblos indígenas; por ejemplo, en la *Ley de aguas nacionales* con el fin de incorporar a los representantes indígenas en los consejos de cuencas. La participación en estos espacios permite que las consultas no sean sólo a nivel de opinión, sino capaces de llevarse a discusión jurídica. Pero no son sólo las leyes las que se deben reformar, se requiere de la transformación política: una voluntad política inclusiva.

Las soluciones del poder para una comunidad dividida

El movimiento de resistencia yaqui contra el acueducto ha sido empujado por las divisiones internas de la tribu, circunstancia aprovechada por el gobierno estatal de Sonora. Así, mientras los gobernadores de Vicam Estación se empeñaban por organizar el Primer Encuentro de los Pueblos Indígenas de América en 2007, el ala contraria difundía comunicados desde Vicam Pueblo, denunciando la “ilegitimidad” de los “gobiernos alternos” y el desconocimiento de la convocatoria para el encuentro. Mientras Mario Luna, secretario de Vicam Estación, y Tomás Rojo, ambos voceros de la tribu, presentaban quejas frente a la Suprema Corte de Justicia de la Nación, el gobernador Guillermo Padrés negociaba con “los tradicionales” la posibilidad de seguir impulsando el acueducto a cambio de financiar un nuevo proyecto integral de desarrollo. Mientras la

Suprema Corte de Justicia de la Nación daba por sentado que el Manifiesto de Impacto Ambiental quedaba sin efecto, Padrés extendía el reconocimiento a su grupo aliado de yaquis, señalándolos como los verdaderos pueblos tradicionales a través de la denominación de “los ocho pueblos consagrados”. Mientras familias enteras de yaquis se organizaban para manifestar su inconformidad con el cierre de la carretera, uno de los yaquis aliados a Padrés, Francisco Delgado Romo, completamente ebrio, se lanzaba con su auto contra el contingente de manifestantes en la carretera. Mientras Mario Luna y Tomás Rojo se encontraban fuera del pueblo, Francisco Delgado Romo era juzgado por el gobierno tradicional, según los usos y costumbres de la tribu yaqui.

El resultado de este divisionismo y de la interferencia del gobierno estatal fue que Mario Luna fue acusado de privar de la libertad a Delgado Romo y de robarle su auto. Luna fue capturado y conducido a prisión por la policía estatal del gobierno de Sonora. Delgado Romo apareció muerto días después: asesinado y desfigurado.

La lucha por el agua es una lucha por la autonomía

Los *yoeme* no han contado con la posibilidad de desarrollar una economía autosostenible ni una alimentación autosustentable, estas aspiraciones han sido truncadas por el gobierno “posrevolucionario” desde 1920 a través del control del agua, principal recurso para la producción ganadera y agrícola. A diferencia de otras regiones con población indígena, por ejemplo Chiapas y Yucatán, los yaquis no cuentan con riachuelos, arroyos, cenotes, lagunas o pozos naturales, dentro de su territorio, excepto en parajes alejados en la sierra del Bacatete⁶. La reproducción social, material y cultural (simbólica-ritual) se desarrolla en los asentamientos poblacionales y sus áreas aledañas, asentados en el valle; región que siempre ha dependido del afluente del Río Yaqui. La contención del río en el sistema de presas ubicado fuera del territorio indígena provoca que los *yoeme* se encuentren subordinados a las normatividades de las dependencias oficiales encargadas de la administración del agua (*Ley de aguas nacionales 2004*) que no los toma en cuenta.

Desde la construcción de la presa La Angostura las características del Río Yaqui se han transformado, pasando de ser un río caudaloso y navegable, como señalan los propios yaquis, a ser apenas un sistema de canales de riego cuando llega al territorio *yoeme*. Esto

6 La sierra del Bacatete ha significado para los yaquis un espacio histórico de refugio durante los procesos bélicos. Está altamente reglamentada por los gobiernos tradicionales yaquis y no es de libre acceso a toda su población, ni a los fuereños.

ha provocado serios problemas en el ecosistema, en la falta de crecimiento productivo y en la salud de los pobladores. Problemas que siempre acompañan la construcción de presas (Olvera y Flores, 2006).

Los problemas derivados por la falta de agua, sin embargo, no pueden ser enfrentados de manera autónoma por los *yoeme*, quienes actualmente deben gestionar un caudal que se encuentra fuera de sus dominios territoriales. Se suma a esto que las leyes sobre el agua no incluyen a los indígenas (Kauffer, 2012). Exclusión que muestra una vez más la discriminación hacia los pueblos originarios. Ningún grupo indígena, ni ninguno de sus representantes, forman parte de los Consejos de Cuencas, organismos encargados de planificar lo relativo a la administración del agua. Estas actitudes excluyentes se leen también en los argumentos del gobernador Guillermo Padrés, para quien “es importante que el Acueducto Independencia satisfaga el consumo humano de los hermosillenses”, lo que refleja que, desde su perspectiva, tiene mayor valor la población urbana y mestiza que la población indígena y rural. El *slogan* de su propaganda señala: “Un vaso de agua no se le niega a nadie” ¿Acaso los yaquis no son también seres humanos y no consumen agua? Sin embargo, aún en los momentos en que la ley ha dado su veredicto en favor de algún grupo indígena, como en el caso yaqui, se observa la sistemática violación de acuerdos y resoluciones del gobierno federal por instancias del propio gobierno federal, lo cual muestra la inconsistencia de su propia normatividad. Esto se percibe en tres procesos señalados con anterioridad: a) la Tribu Yaqui no ha gozado jamás del 50% de agua acordada en 1940, ni la Comisión Nacional del Agua ha incentivado algún proyecto de infraestructura que posibilite esta dotación; b) los yaquis siguen sin recibir el traslado del Distrito de Riego N° 18, tal como lo señala el Programa Nacional para la Descentralización de los Sistemas de Riego de 1992; y, c) actualmente, el gobierno de Sonora no ha acatado la resolución de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, emitida el 8 de mayo de 2013. Esto sólo es comprensible situando las relaciones de asimetría negativa para los *yoeme* en el contexto de una política neoliberal que busca fortalecer a un Estado encargado de facilitar los recursos naturales al capital privado nacional y extranjero.

El control del agua que es ejercicio del poder muestra la contradicción entre autonomía y dependencia. Cumplir los acuerdos de dotación de agua demandados por los *yoeme* significaría para los gobiernos federal y estatal abonar a la construcción de la autonomía yaqui. Por ello la política del “mal estado” (como llaman

los zapatistas al Estado capitalista y neoliberal) es crear una normatividad compleja y excluyente que haga más hondo el abismo entre las instituciones de gobierno y los grupos subalternos. De este modo, la asimetría positiva para el Estado crea dependencia en los procesos productivos, desde la gestión hasta la producción final. Luchar por el agua es, por tanto, una demanda por la libertad, la autogestión, la autosuficiencia alimentaria, por la identidad india frente a la discriminación, la lucha por el territorio y por la reproducción de la cultura. La autonomía es la única forma de organización social y política que posibilita a los pueblos originarios seguir siendo ellos. Las alianzas entre el sector movilizadado de los yaquis y otras organizaciones indígenas muestran esta claridad respecto a la necesidad de luchar por el agua en aras de consolidar la autonomía.

Bibliografía

Bellinghausen, Hermann (2007). “Marcos: Nunca había sido tanta la destrucción y la estupidez de los gobiernos” en *La Jornada de México*, 15 de octubre.

Congreso Nacional Indígena (2010). “Pronunciamento de Vicam en defensa del agua, la tierra y la autonomía de los pueblos originarios” en *Enlace Zapatista*. Consultado el 18 de junio de 2013 en <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2010/11/25/pronunciamento-de-vicam-en-defensa-del-agua-la-tierra-y-la-autonomia-de-los-pueblos-originarios-cni/>

De la Maza, Francisca (2003). *El sistema político yaqui contemporáneo: un análisis del gobierno, los conflictos y su relación con el estado mexicano en el pueblo yaqui de Pótam, Sonora*. Tesis de Maestría, CIESAS, México.

Díaz, Lucio (2011). “Suenan el tambor yaqui (segundo llamado)” en *Rebeldía*, Año 9 (79).

Díaz Polanco, Héctor (1996). *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*. México: Siglo XXI.

Fabila, Alfonso (1978). *Las tribus yaquis de Sonora. Su cultura y anhelada autodeterminación*. México: Instituto Nacional Indigenista.

Kauffer, Edith (2012). “La política del agua en Chiapas frente a los repertorios indígenas: de la ignorancia a la yuxtaposición de sistemas normativos” en Murillo, Daniel (coord.), *Culturas del agua y cosmovisión india en un contexto de diversidad cultural*. México: Instituto Mexicano de Tecnología del Agua.

Jerma, Enriqueta (2007). *Venado de dos cabezas: políticas del lenguaje en las comunidades yaquis. El caso de las relaciones de poder en torno al Proyecto Educativo de la Tribu Yaqui*. Tesis de Maestría, UNAM, México.

Jerma, Enriqueta (2009). “Concepción y práctica de la autonomía yaqui: una lucha constante” en Gasparello, Giovanna y Jaime Quintana (coords.), *Otras geografías. Experiencias de autonomías indígenas en México*. México: Tejiendo Utopías.

Jerma, Enriqueta (2011a). “La legitimidad de la lucha yaqui por el agua” en *La Jornada del Campo* (51).

Lerma, Enriqueta (2011b). *El nido heredado. Estudio sobre cosmovisión, espacio y ciclo ritual de la Tribu Yaqui*. Tesis de Doctorado, UNAM, México.

Lerma, Enriqueta (2014a). “Notas para el análisis de la resistencia yaqui contra el Acueducto Independencia” en *Sociológica*, UAM Azcapotzalco, Año 29 (82).

Lerma, Enriqueta (2014b). “El derecho a la consulta en el caso de la Tribu Yaqui en contra del Acueducto Independencia”. Ponencia presentada en el *Encuentro Pueblos y Fronteras: Justicia indígena, derecho de consulta, autonomías y resistencias en México y Centroamérica*, San Cristóbal de Las Casas, 28 al 30 de mayo.

Misión Civil de Observación de la Consulta de la Tribu Yaqui (2014). *Informe preliminar del proceso de consulta a la tribu yaqui*. Consultado el 12 de mayo de 2014 en <http://www.redtdt.org.mx/media/descargables/INFORME%20PRELIMINAR%20DEL%20PROCESO%20DE%20CONSULTA%20A%20LA%20TRIBU%20YAQUI%20Copy.pdf>.

Olvera, Mónica y Flores, Gonzalo (2006). “Por qué se oponen los campesinos a las represas” en Barreda, Andrés (coord.), *En defensa del agua*. México: Sindicato Mexicano de Electricistas.

Restor Rodríguez, Macrina (2007). *La influencia de las instituciones y los programas gubernamentales en la división interna entre los yaquis de Sonora 1970-1994*. Tesis de Licenciatura, México, ENAH.

Valenzuela, Alejandro (2013). “La lucha por el agua y los intereses históricos de la Tribu Yaqui” en *Vicam Switch*. Consultado el 17 de julio de 2013 en <http://www.vicamswitch.com/2013/06/la-lucha-por-el-agua-y-los-intereses-historicos-de-la-tribu-yaqui/>.

Valenzuela, Gerardo (2004). *Las políticas de desarrollo autogestivo en comunidades indígenas. El caso del plan integral de desarrollo de la Tribu Yaqui*. Tesis de Maestría, Hermosillo, Sonora, COLSON.

Disputa por la autonomía indígena y la plurinacionalidad en Bolivia: Resistencias comunitarias al neoextractivismo y al Estado nación

*Pavel Camilo López Flores**

Resumen

Parte del actual proceso de transformación estatal en Bolivia, a través del desafío de la plurinacionalidad, tiene como uno de sus ejes centrales el reconocimiento y el mandato de implementación de las Autonomías Indígenas como una propuesta y modalidad concreta para transitar hacia la construcción plural de una nueva estructura estatal, político-territorial, asumiendo su matriz social fuertemente comunitaria y la necesidad de desmontar lógicas, prácticas y esquemas históricos de colonialidad. Sin embargo, desde estructuras gubernativas del actual “Estado Plurinacional”, en la actualidad de este país se estarían priorizando visiones y políticas basadas predominantemente en modelos de “desarrollo” de tipo neo-extractivista, que estarían contradiciendo el sentido y alcance de las autonomías indígenas establecidas y sustentadas en el texto constitucional, en convenios y normas internacionales, afectando de esa manera territorios y comunidades indígenas, a partir del predominio monológico del Estado; lo que estaría generando y/o intensificando conflictos socio-territoriales y socio-ambientales que, precisamente, estarían poniendo en cuestión y disputa los sentidos, principios y alcances reales de la plurinacionalidad y sus condiciones de posibilidad. En el presente artículo se propone una aproximación a los actuales procesos de disputa por la autonomía indígena y la plurinacionalidad en

* Investigador social asociado al CIDES-UMSA (Bolivia). Doctor en Sociología, Scuola Normale Superiore (Italia). Coordinador del Grupo de Trabajo de CLACSO “Pueblos Originarios en lucha por las Autonomías: Movimientos y políticas en América Latina”.

Bolivia, que estaría reconfigurando radicalmente las relaciones sociedad-Estado, a partir de la re-emergencia y re-activación de movimientos indígenas y sus reivindicaciones político-territoriales de autonomía y de descolonización; así también problematizar cómo éstos movimientos estarían constituyendo núcleos de resistencia al capitalismo neo-extractivista y al Estado nación.

Palabras clave: Autonomías indígenas, Bolivia, neo-extractivismo, Estado nación, plurinacionalidad, descolonización, resistencia territorial.

Abstract

This Article proposes an analysis of the actual processes of state transformation in Bolivia, based on the concept of Plurinationality (Plurinacionalidad). Particular attention will be given to the implementation and construction of Indigenous Autonomies, and how these represent a concrete proposal to move towards the construction of a new state structure, politically and territorially plural, thus fulfilling the need to disassemble logical, practical and historical patterns of colonial matrix. However, despite the structures of the new Bolivian “Plurinational State”, the government is currently prioritizing visions and policies that follow models of “neo-extractive development”. These extractivist models would contradict the meaning and scope of territorial autonomy of Indigenous peoples established and supported in the Political Constitution and the international conventions. They imply, that presence and occupation of actors (extractive companies, nonindigenous settlers and the state) that affect Indigenous communities and territories, generating and intensifying socioterritorial and socioenvironmental conflicts, putting into question (and dispute) the meanings, principles, and real scope of plurinationalism. I will approach these processes and disputes over indigenous autonomies and plurinationality in Bolivia, in the perspective of the possible radical reconfiguration of the state-society relations, from the reemergence and the central role of the indigenous social movements’ claims for the autonomy and for a political and territorial decolonization. Also it problematizes how these movements are forming nucleus of resistance to neo-extractive capitalism and the nation-state.

Keywords: Indigenous autonomy, Bolivia, neo-extractivism, plurinationality, Nation-State, territorial decolonization, territorial resistance.

Introducción

Las discusiones y reflexiones sobre los actuales procesos de cambio estatal que tienen lugar en la región andino-amazónica del subcontinente, particularmente en países como Bolivia y Ecuador, presentan como uno de sus ejes centrales el tema de la “plurinacionalidad”, la que se habría instalado como uno de los más importantes referentes y horizontes de cuestionamiento de los supuestos y sustentos del Estado nación, así como núcleo de la transformación tanto de las estructuras simbólico-culturales (imaginario colectivo) como materiales (político-institucionales, normativas, económicas y territoriales) del Estado, las mismas que se expresan y fundamentan en los respectivos textos constitucionales de ambos países. Este proceso de transformación estatal a través de la plurinacionalidad, en el caso concreto de Bolivia, tiene como una de sus innovaciones centrales el reconocimiento y el mandato de implementación de las Autonomías Indígenas como una propuesta y modalidad concreta para transitar hacia la construcción plural de una estructura estatal, asumiendo su matriz social fuertemente comunitaria y la necesidad de desmontar esquemas, lógicas y prácticas históricas de *colonialidad del poder* (Quijano, 2000), de *colonialismo interno* (González Casanova, 1965) y de dominación histórica y sistemática. Asimismo, la cuestión en torno a la plurinacionalidad se habría vinculado reciente y estrechamente al polémico debate sobre los modelos económicos presentes y predominantes en los últimos años en la región, en casi toda América del Sur, donde las bases y criterios del modelo de acumulación capitalista basado en la extracción no se habrían modificado en sustancia, con la persistencia, predominancia y profundización de formas de desarrollo económico que basan la producción de riqueza en la apropiación y mercantilización de la naturaleza bajo un formato “neoextractivista” de explotación/exportación de materias primas.

Específicamente en Bolivia, el conflicto sociopolítico en torno al TIPNIS (Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore), donde el Gobierno de Evo Morales dispuso e impulsó la construcción de una carretera, habría evidenciando las tensiones, contradicciones y disputas en torno al imaginario del “Estado Plurinacional” y al principio/paradigma/proyecto de matriz comunitaria denominado “*Vivir Bien*”; con un Gobierno que afirma seguir principios económicos, políticos y territoriales plurales establecidos en el actual texto constitucional, pero que quedarían limitados y desmentidos por el horizonte de implementación de un modelo de desarrollo de tipo

neoextractivista¹ que predomina en las políticas estatales actuales en este país. Esto en fuerte disputa con visiones de actores sociales indígenas de ese territorio, los que reivindican el derecho colectivo a la autodeterminación y la consulta sobre actividades que afecten a sus comunidades y sus territorialidades.

La plurinacionalidad y la autonomía indígena no serían, pues, producto del azar, que pudiera haberse producido en el proceso constituyente de la década pasada en Bolivia, ni tampoco el resultado de la imaginación y/o concesión desde el Estado o del gobierno del MAS, sino fruto de imaginarios, reivindicaciones y luchas políticas de movimientos sociales de carácter indígena territorial y de matriz comunitaria. En ese sentido, los movimientos indígenas bolivianos, con sus cosmovisiones, formas de vida y organización comunitaria, así como las luchas por su autodeterminación y autogobierno político-territorial, que fueron reivindicadas y defendidas frente al Estado nación neoliberal desde finales del siglo XX, serían los lugares desde donde habrían surgido y posicionado los más importantes imaginarios sociopolíticos colectivos y los principios programáticos del proceso de transformación estatal que se configuró durante la década pasada en el país. Así, dentro de las aristas que presenta actualmente el llamado “proceso de cambio” boliviano que tuvo en principio como núcleo central el mandato constitucional de transformación de las estructuras de su estatalidad sintetizado en la construcción del “Estado Plurinacional, Comunitario y Autónomico”, como eje plural de transformación política, económica, cultural y territorial en Bolivia, la figura de *autonomía indígena* sería un aspecto central y neurálgico, como parte de la nueva estructura y organización territorial del Estado, precisamente para la materialización de su carácter plurinacional estaría en estrecha relación con principios como el “Vivir Bien”, constituyendo una concreta forma de alternativa societal que contiene y expresa potenciales horizontes post-capitalistas, de implicancia civilizatoria y acaso alternativas al Estado nación monosocietal y a la colonialidad del poder.

Serían, precisamente, principios paradigmáticos y programáticos de cambio sociopolítico y de horizonte societal en Bolivia, como

1 Por “neoextractivismo” se entiende al modelo de desarrollo económico adoptado por algunos gobiernos de América del Sur desde principios del siglo XXI. Al igual que en el extractivismo convencional, el neoextractivismo orienta la economía hacia las actividades de explotación de la naturaleza para la obtención de recursos no procesados, o escasamente procesados, dirigidos de forma prioritaria a la exportación, pero con un papel más protagónico del Estado en el proceso productivo, permitiendo la obtención de un porcentaje mayor de ingresos para las arcas estatales. Parte de esos recursos son destinados a programas sociales que dotan a los gobiernos de cierto grado de legitimidad (Gudynas, 2011; Svampa, 2010).

son: la descolonización, la plurinacionalidad y los imaginarios/proyectos como el Vivir Bien y las autonomías indígenas (incorporados y establecidos en la actual Constitución), los que estarían fundamentados en imaginarios colectivos y discursos políticos y socio-culturales de transformación estatal, principalmente a partir de la construcción del Estado Plurinacional.

En ese sentido, se habrían configurado antes y durante esos procesos verdaderos movimientos societales (Tapia, 2008), los que parecen continuar manifestándose y desplegándose aún –a pesar del actual gobierno auto-proclamado de “cambio” o reconocido en la región como “progresista” y/o “de izquierda” que dice representarlos–, como formas de protesta, rebelión y movilización social y política que cuestionan e impugnan al Estado, al resistir y confrontar las políticas de sus gobernantes y los modos de reproducir la desigualdad entre pueblos y culturas. Se trataría, en ese sentido a decir de Tapia (2008) de formas sociales y políticas de origen no moderno que se movilizaron y movilizan contra los efectos expropiadores de su territorio y destructores de sus comunidades.

Así, algunos movimientos socio-territoriales (Fernandes, 2005) de matriz comunitaria y sus propuestas políticas, que fueron reivindicadas por los movimientos indígenas con carácter societal y que antes abrieron los actuales procesos de transformación estatal en Bolivia, se presentarían hoy como fuertes críticas a las orientaciones y direcciones que habría tomado el llamado “proceso de cambio” en este país y el propio gobierno del MAS, liderado por Evo Morales, reivindicando una reorientación del mismo hacia los contenidos y sentidos de dicho ansiado “cambio” y el espíritu del proyecto plurinacional y descolonizador que emergió en el país a comienzos de este siglo. Movimientos indígenas retornarían así, a decir de Tapia (2011), a ser los ejes y núcleos de una posible contra-hegemonía en el país y en la región.

Estos serían algunos de los principales nudos problemáticos del actual contexto sociopolítico en Bolivia, que estarían entre los principales aspectos que configuran la cuestión sobre los procesos de transformación estatal en la región. Todo este debate se vincularía y problematiza con la actual discusión subcontinental sobre los cambios en las dinámicas de los procesos político-económicos en curso y sus complejas relaciones con los mapas geopolíticos e institucionales, nacionales y transnacionales. Asimismo, se vincularía con la arquitectura estatal neoliberal y neocolonial, acaso aún vigente, y que tiene que ver con las reales condiciones de posibilidad y viabilidad de las autonomías indígenas como procesos políticos de

autogobierno indígena, de autodeterminación socioterritorial comunitaria y de construcción societal en países como Bolivia, así como las latentes perspectivas de emancipación, descolonización y de configuración de alternativas civilizatorias en base a imaginarios como el *Vivir Bien*, dentro de un potencial horizonte contra-hegemónico, post-neoliberal y, tal vez, pos-capitalista en América Latina.

La irrupción plurinacional como querella y alternativa al Estado nación

En el 2009 se aprobó en Bolivia una nueva Constitución Política del Estado resultado de un histórico, intrincado y polémico proceso constituyente. La misma replantea la forma en que se reconfiguran las estructuras político-institucionales y territoriales del Estado y el modo en que se modifica la relación con la sociedad, lo que se expresa principalmente en el reconocimiento del carácter plurinacional del Estado a partir de su condición multisocietal (Tapia, 2002), asimismo de cómo se reconfigura un diseño también plural, intercultural y complejo del Estado. Este proceso de transformación constitucional también ha sido caracterizando como el “tránsito” democrático, desde lo que Zavaleta (1978) décadas atrás denominara un *Estado aparente*², en tanto no lograría condensar la totalidad de la sociedad y solamente representaría a un fragmento social privilegiado, sin articular la totalidad social y territorial de un país, hacia lo que, en términos gramscianos se definiría como un *Estado integral*³, como aquel aparato político gubernamental que une y sintetiza externamente a todos los sectores y clases sociales, a los grupos nacionales, a las regiones y a las colectividades, y que permite crear el sentido de pertenencia y representación de todos en sus estructuras (Gramsci, [1977] 2007). En ese sentido, el proceso de constitución de un “Estado Plurinacional” resultaría, en esa perspectiva, de materializar ese “Estado integral”, como producto del sentido histórico que los movimientos sociales bolivianos habrían ido moldeando para la construcción de un nuevo Estado; planteando al mismo tiempo una alternativa que nace de la propia realidad y pluralidad organizativa, económica, política, social y cultural del país (García Linera, 2009).

2 Para Zavaleta, un “Estado aparente” es aquel que no logra incorporar los hábitos, la cultura y las formas de organización política de la sociedad, articula sólo a ciertos hábitos políticos y deja al margen a otros sectores sociales, territorios y prácticas políticas.

3 El Estado es aquí entendido, en su sentido orgánico y más amplio, como el conjunto formado por la sociedad política y la sociedad civil. Esa definición es presentada de modo explícito por Gramsci (1977), bajo el concepto de “Estado integral”.

Asimismo, de manera genérica podría afirmarse que el concepto de “plurinacionalidad” se lo ha venido asociando a la coexistencia de varias naciones dentro de un mismo Estado; un presupuesto que ha provocado que el tradicional modelo de Estado nación se vea desbordado por una acepción que pondría en cuestión esa noción y lógica en ocasiones irrefutable de “un Estado, una nación”, portando el planteamiento de una nueva forma de Estado, en este caso, un “Estado plurinacional”. Así, según propone De Sousa Santos (2007), se podrían ubicar de manera general al menos dos principales tipos diferentes de origen teórico de los que surgen las nociones e imaginarios de *nación*. Por un lado, está el concepto “liberal” que hace referencia a la coincidencia entre nación y Estado; es decir, la “nación” como el conjunto de individuos que pertenecen al espacio geopolítico del Estado y, por ende, los Estados modernos se llaman Estado nación; una nación, un Estado (Santos, 2007). Por otro lado, un concepto “comunitario” de nación, que no conlleva consigo necesariamente al Estado. Esta segunda vertiente de la noción de nación desde la tradición comunitaria es la que han desarrollado, reivindicado y posicionado los pueblos y movimientos indígenas. “Este concepto de nación conlleva un concepto de ‘autodeterminación’, pero no de independencia” (Santos, 2007: 31). En ese sentido, en América del Sur la difusión y posicionamiento en el imaginario colectivo y en el debate teórico-político en torno a la plurinacionalidad se podrían ubicar en las propuestas que fueron reivindicando y planteando los movimientos indígenas, particularmente de Ecuador y Bolivia, que lograron instalar en los respectivos procesos constituyentes y los subsecuentes textos constitucionales.

En ese sentido, el Estado Plurinacional sería una demanda proveniente de los pueblos indígenas originarios campesinos, los cuales finalmente consiguen ser parte de un Estado

fundado en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico. Con esto se cambiaría por completo el carácter y el tenor del texto constitucional, no sólo a nivel simbólico (nomenclatura institucional) sino también a nivel práctico (ingeniería institucional) (Zegada et al., 2011).

Según Luis Tapia (2007) la emergencia y la demanda societal de la plurinacionalidad encontraría sus orígenes más directos en la propia crisis del Estado nación, ya que se trata de una propuesta de repensar plural y complejamente la re-ingeniería de un nuevo Estado, a partir de la desarticulación de sus supuestos y estructuras mono-nacionalistas y mono-culturales, lo que coloca un desafío que iría mucho más allá de una simple “adaptación

plurinacional” a estructuras estatales ya establecidas. De ese modo, sería posible pensar crítica y particularmente procesos sociales y políticos como el que se presenta en Bolivia. En esa línea Tapia (2002) propuso la categoría de “condición multisocietal” que concibe como un término que deriva de la noción de *formación social abigarrada* formulada décadas atrás por René Zavaleta⁴, y que básicamente consistiría en: “pensar en la sobreposición desarticulada de varios tipos de sociedad, lo que implica varios tiempos históricos, modos de producción, lenguas y formas de gobierno, entre otros factores” (Tapia, 2002: 16). Así, en territorios donde existe diversidad cultural, la idea de Estado plurinacional implicaría, pues, el reconocimiento de la organización política de la pluralidad y pluralismo jurídico, territorial y económico.

El transitar entonces hacia nuevos “Estados Plurinacionales” en países como Bolivia, aparentemente, se habría instituido como expresión del carácter multisocietal de esas sociedades. Así, la idea de un Estado plurinacional, si bien es un componente central en el debate sobre la “refundación del Estado en América Latina” (Santos, 2010), implicaría, a la vez, el cuestionamiento de uno de los principios de organización en las formas centrales de la modernidad que es el Estado en general, y en particular el Estado nación. Esto involucraría el reconocimiento de la organización política de la pluralidad, el reconocimiento de una diversidad de formas de autogobierno que responden a diferentes tipos de organización, producción y reproducción del orden social (Tapia, 2012). En este sentido, la idea de un Estado plurinacional habría constituido, durante la primera década del siglo XXI en Bolivia, uno de los principales componentes del horizonte contra-hegemónico que se habría configurado en la zona andino-amazónica de América Latina.

La plurinacionalidad en el contexto del neo-extractivismo regional

Las discusiones en torno a la plurinacionalidad como núcleo de desorganización / reorganización y de transformación estructural del Estado nación en la región, específicamente en países como Bolivia, se habrían instalado y vendrían desplegándose en el marco de debates sobre las reconfiguraciones de una etapa de estatalidad

4 René Zavaleta Mercado, importante sociólogo e ideólogo político boliviano (1935-1984), teorizó la concepción de lo “nacional-popular” y definió a la sociedad boliviana como “abigarrada”. Éste y otros aportes convierten a Zavaleta en uno de los más importantes referentes de las ciencias sociales en Bolivia y Latinoamérica desde la década de 1950.

pos-neoliberal (Sader, 2009) y dentro de las diversas perspectivas, visiones, críticas y propuestas sobre los cambios necesarios en cuanto a los contenidos, orientación y rediseño de las estructuras normativas, político-institucionales y territoriales, así como de los modelos y políticas socio-económicas en la región. En este escenario, los pueblos indígenas demandaron las últimas décadas ser reconocidos no sólo como “culturas diversas” sino como naciones originarias o nacionalidades, esto es como “sujetos políticos” con derechos colectivos, sobre todo con derechos políticos-territoriales, para participar en los nuevos “pactos de Estado”, que se configuraron así como “Estados plurinacionales”. Sin embargo, paradójicamente, estos “procesos de cambio” estatales en la región han sido parte central en los debates sobre la tendencia económica subcontinental caracterizada por una fuerte ola de re-dinamización, intensificación y expansión de modelos de desarrollo basados en las nuevas dinámicas extractivas de materias primas, en base a las exigencias del mercado internacional y con un rol central de los Estados y gobiernos “progresistas” y “de izquierda” en esas dinámicas.

En ese marco, se vienen debatiendo las complejas y polémicas aristas de lo que algunos autores denominan como el “neoextractivismo” en Sudamérica (Acosta, 2010; Gudynas, 2011; Svampa, 2010), dentro de un contexto internacional de evidente multicrisis, siguiendo a Lander (2012) de carácter civilizatorio, a las que el capitalismo arrastró al planeta entero, de reconfiguración hegemónica mundial y de recomposición de la geopolítica de la dominación (Ceceña, 2013), con sus características y consecuencias propias y particulares en el subcontinente latinoamericano en tanto su histórica condición de periferia del sistema-mundo capitalista. Así, como detallan los trabajos de Gudynas (2009; 2012), Svampa (2010; 2013), Petras (2012) y Acosta (2009; 2011), la transferencia de la riqueza producida por las iniciativas extractivas en los gobiernos llamados “progresistas” en la región, aún en los casos como Bolivia y Ecuador, se desenvuelve mediante programas sociales que se convirtieron en el mayor dispositivo de legitimación de los modelos económicos extractivos y de esos mismos gobiernos. América del Sur, de ese modo, estaría consolidando su condición secular de abastecedora de materias primas al mercado global, haciéndose cada vez más evidente lo que Svampa (2013) denomina como el nuevo “Consenso de los *Commodities*”, que marcaría el ingreso de América Latina en un nuevo orden económico y político-ideológico sostenido por el *boom* de los precios internacionales de las materias

primas demandados cada vez más por los países centrales y las potencias emergentes. Este nuevo orden iría consolidando un estilo de desarrollo “neoextractivista” que genera ventajas comparativas, con el crecimiento económico, al tiempo que produce nuevas asimetrías y conflictos sociales, económicos, ambientales y político-culturales (Svampa, 2013).

De esta manera, los nuevos “pactos sociales”, que se habrían configurado como Estados plurinacionales (Santos, 2010), en tanto que procesos estarían llenos de novedad y también de tensiones y riesgos, ya que si bien modelos constitucionales como los de Bolivia y Ecuador reconocen de modo explícito nuevas concepciones societales y modelos civilizatorios como el *Buen Vivir/Vivir Bien*, llegando a incluir a los “derechos de la naturaleza”, en la práctica, estos Estados todavía no encuentran alternativas al modelo extractivista para hacerse de recursos para la redistribución (Santos, 2010). Como precisa Lander (2012), existiría hoy una extraordinaria distancia entre lo que se ha venido convirtiendo en sentido común de los movimientos en resistencia, en particular de los movimientos, organizaciones, comunidades y pueblos indígenas, y la actuación real de los gobiernos llamados progresistas y/o de izquierda, aun los más radicales.

Consecuentemente, en países con procesos de cambios paradigmáticos como Bolivia y Ecuador, las nociones de “crecimiento”, “progreso” y “desarrollo” continúan en la base del carácter *insostenible* de la economía y siguen orientando las políticas públicas en estos países. Cabe recordar que en toda América Latina se produjo un amplio movimiento de rechazo al neoliberalismo y siendo esta ola de luchas populares la que condujo a la elección de los aludidos gobiernos “progresistas” (Lander, 2012). Así, a decir de Lander “Existía por lo tanto la expectativa de que con estos nuevos gobiernos con discursos anti-neoliberales se produjesen reorientaciones básicas en las lógicas extractivistas que han caracterizado históricamente la inserción de las economías del continente en el mercado global” (2012: 15). Sin embargo, esto no habría ocurrido, puesto que no se han producido reorientaciones en los modelos de desarrollo imperantes. Con los gobiernos progresistas o de izquierda que han gobernado a la mayoría de los países de Sudamérica la última década (la primera del siglo XXI), no sólo no se habría frenado, sino que se habría acentuado, una inserción en el mercado mundial basada en la extracción de bienes primarios, en el despojo territorial y/o en el asalto a los *bienes comunes* de la vida (Houtart, 2011).

El conflicto del TIPNIS: ¿neo-extractivismo como “crisis” del Vivir Bien?

En todo este escenario, la determinación del gobierno de Evo Morales de construir la carretera que va de Villa Tunari a San Ignacio de Moxos⁵ desataría los últimos años una polémica de gran magnitud en el país y con repercusiones fuera de Bolivia, a partir de la reacción de las organizaciones indígenas con dos marchas (2011 y el 2012) para evitar que esa carretera pase por el núcleo del TIPNIS (Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure), exigiendo el respeto a su territorialidad y la consulta a los pueblos indígenas como establece la Constitución Política del Estado y los convenios internacionales como el 169 de la OIT o la Declaración de las NNUU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007). El TIPNIS como territorio indígena, además de estar protegido por normas nacionales específicas, amparado en convenios internacionales y el propio texto constitucional, fue y es reivindicado por las poblaciones indígenas del lugar no sólo por su condición de parque natural, por lo tanto área protegida, sino sobre todo por ser “territorio indígena” reconocido como parte de los derechos fundamentales de las naciones originarias y pueblos indígenas.

En ese sentido no sólo sería un conflicto por una carretera, entre el gobierno e indígenas del TIPNIS, ya que con una mirada atenta a las lógicas productivas del territorio se puede encontrar en el trasfondo de este conflicto el contraste entre prácticas productivas y dinámicas económicas de escala distinta e incompatible (Paz, 2012). En el TIPNIS, es posible identificar lógicas o modelos de desarrollo que expresan visiones indígenas distintas y se vinculan de manera diferente con las propuestas de desarrollo que impulsa el gobierno boliviano de Evo Morales. Así, en base al análisis que realiza Sarela Paz (2012), por un lado, existe una lógica económica que tiene sus bases materiales en lo que denomina la “economía étnica amazónica” de parte de las comunidades indígenas (yuracares, chimanes y moxeño-trinitarias) que se desenvuelve en base al uso, acceso y aprovechamiento de los bienes del bosque de forma colectiva. Esta forma de economía étnica de las comunidades indígenas opera bajo una esfera de economía de subsistencia donde se amalgama otra esfera de economía comunitaria que tiene que ver con el aprovechamiento sostenible del bosque con fines de vinculación comercial.

5 Villa Tunari es un importante centro (urbanizado) ubicado en el Chapare (Cochabamba) y San Ignacio de Moxos se encuentra en el Departamento del Beni, conectando la región subtropical con la macro región amazónica de Bolivia.

Por otro lado, se manifiesta una lógica económica que tiene bases materiales en la economía de producción de hoja de coca que es impulsada, como ya indicamos, por los colonizadores andinos, quechuas y aimaras, quienes migraron a la región como fruto del programa de ocupación a “tierras bajas” del Estado nación populista post ‘52 y que se desenvuelve en base al eje: uso y aprovechamiento de los bienes del bosque en forma individual-mercantil (Soto, 2012). Este modelo económico prioriza, en el contexto bosque, un bien mayor: la tierra. Esto es, el Bosque convertible en tierra cultivable para la hoja de coca. Su producción tiene un destino exclusivamente comercial-mercantil: la venta de coca. Finalmente, estaría la visión del Estado, la que además de las otras dos lógicas mencionadas, a partir de una lógica de “control” territorial y de una visión nacionalista, “desarrollista” y extractivista, ha tratado históricamente de sentar una presencia en el TIPNIS, desplegando diferentes políticas de “ocupación” del territorio. De ese modo, en la actualidad, con el Gobierno del MAS esta visión estatal tomará un nuevo impulso con nuevas características y efectos socio-territoriales, a partir de los que puede identificarse como una política estatal “neo-populista”, “neo-desarrollista” y “neo-extractiva”.

Así, las políticas del Gobierno que impulsa la construcción de una carretera, serían parte de una visión de desarrollo que gira en torno a un modelo basado predominantemente en dinámicas de extracción/exportación de materias primas, principalmente de hidrocarburos, así como planes de desarrollo de infraestructura que estarían vinculados a megaproyectos regionales como el IIRSA⁶. De ese modo el gobierno de Evo Morales, en los hechos, estaría impulsando el desencadenamiento de un modelo económico que termina expandiendo y profundizando un modelo primario exportador. El conflicto del TIPNIS acaso expresaría exactamente eso: poblaciones indígenas que rechazan los planes centrales de la política económica extractiva y destructora de su territorio y sus formas productivas y de vida. Asimismo, el discurso del gobierno de Morales estaría atravesado por fuertes ambivalencias: hacia afuera presenta una clara dimensión “ecocomunitarista”, llegando a proponer a las Naciones Unidas una “Declaración de los Derechos de la Madre Tierra”, sobre la base de los principios del llamado *Vivir Bien*, pero, hacia adentro, reafirma discursos y prácticas nacional-productivistas que están en continuidad con el paradigma extractivista (Svampa, 2010).

6 IIRSA, es la sigla para la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana.

¿“Tensiones creativas” en el Estado o disputa por la plurinacionalidad del Estado?

En el actual “proceso de cambio” en Bolivia, que tendría como núcleo central el mandato constitucional de construcción del “Estado Plurinacional, Comunitario y Autonómico” como eje plural de transformación política, económica y territorial de este país, se han posicionado de forma ineludible las discusiones sobre el rumbo que estaría tomando el mismo, que en su período post-constituyente estaría atravesando por un complejo momento de conflictividad, contradicción y hasta de fisura política; situación que se caracterizaría para algunos autores como momento de crisis del “proceso de cambio” (Tapia, 2011-2013; Vega, 2011; Prada, 2012; Svampa, 2010; Rivera, 2012-2013; Mokrani, 2011), poniendo en el ojo del huracán a las posibilidades reales y fundamentos mismos de desmantelamiento del Estado nación como requisito necesario para la materialización del Estado Plurinacional.

En ese marco, García Linera (2012) plantearía hace un años atrás la idea de que el actual “proceso de cambio” en Bolivia estuvo marcado por ciertas “fases”, en términos del ciclo largo de la época revolucionaria iniciada el año 2000 en el país, de manera que el contenido y movimiento de estas “contradicciones” serían propias de una nueva “fase del proceso revolucionario” (García Linera, 2012). Bajo esta lectura del actual vicepresidente del Estado boliviano, el “proceso de cambio” se encontraría en una “quinta fase”, la que estaría marcada por la presencia de contradicciones dentro del bloque nacional-popular y por “tensiones” entre los propios sectores sociales que protagonizaron el proceso, las mismas que se dieron en torno a cómo llevar adelante el proceso. Serían esas tensiones, según el actual vicepresidente, no sólo secundarias sino “creativas”, ya que podrían “motorizar el curso de la revolución” (García Linera, 2012).

En ese marco, la lectura de la situación del tan evocado y celebrado “proceso de cambio” boliviano realizada por García Linera (2012), el que caracterizaría por sus “tensiones creativas”, contrastaría fuertemente con las otras perspectivas, que ven el actual momento boliviano como la manifestación de contradicciones, de retrocesos y de una profunda crisis; cuyos principales síntomas serían el distanciamiento o ruptura del Gobierno con algunas organizaciones sociales, principalmente indígenas, y la evidente falta de implementación real del texto constitucional (Mokrani, 2011). Algunas de esas contradicciones podrían ser resumidas de manera general en dos grandes dimensiones: primero, una

dimensión económica, referida al estancamiento de la nacionalización de recursos naturales (sobre todo hidrocarburos) y su falta de industrialización, así como la persistencia del modelo económico de base neoextractivista y rentista. Segundo, una dimensión política, referida a “la falta de aplicación de los mandatos centrales del texto constitucional y a la cada vez más lejana construcción del Estado Plurinacional, así como la transgresión de principios democráticos y de pluralidad reconocidos constitucionalmente” (Mokrani, 2011: 15).

En este escenario, el conflicto en torno al TIPNIS, que explotaría en 2011 y 2012, si bien no fue (y aún no es) el único frente de “tensión” para el Gobierno del Presidente Morales, sobre todo en su segundo mandato y gestión al frente del gobierno boliviano, constituiría uno de los más emblemáticos puntos de fisura, dislocación y re-acomodo del actual campo político boliviano pos-constituyente, ya que estaría mostrando las contradicciones profundas y estructurales que atraviesan el proceso de transformación (¿refundacional?) del Estado y un punto de desgarramiento dentro del complejo y sinuoso terreno de reconfiguración de las relaciones entre el Estado y sociedad(es) en la Bolivia actual. Así, sería, pues, el propio Estado plurinacional el que se encontraría en disputa, por parte de los mismos actores sociales que en la década pasada fueron los protagonistas de su reivindicación y de la querrela al “Estado nación” del que no se sentían parte y que los marginaba, subordinaba o discriminaba. Actores que lograron abrir un proceso constituyente e impulsaron una nueva constitución para construir una nueva estatalidad, descolonizada y plurinacional, que hoy pugnan frente a un gobierno que no parece avanzar en esa dirección.

El Estado plurinacional se habría reducido, así, a decir de Prada (2013), a un nombre anacrónico, puesto en la frente del Estado nación restaurado, usándose más como un símbolo o como parte de una ficción que contrasta con una realidad burocrática, mono-institucional, centralista y mononacionalista. Se constataría, pues, que se habrían mantenido no sólo todas las instituciones del Estado nación, sus prácticas y sus normas, sino que se haría evidente la negación, condena e intolerancia a toda otra forma y espacio de crítica, así como de deliberación, donde se ejerciten la capacidad de definir autónomamente la (auto)gestión de territorios comunitarios y de sus bienes comunes, que estén en contraste u oposición a la “visión” de “desarrollo” y de los “intereses del Estado”, acaso hoy de perfil más bien monológico y neo-colonial que plurinacional y descolonizador, como se habría evidenciado en el caso del conflicto del TIPNIS los últimos años.

Re-emergencia indígena y reconfiguración de los movimientos sociales en Bolivia

En Bolivia, en los últimos cinco años, se encuentra vigente una nueva forma estatal que define un nuevo carácter en la estructura y organización política, económica y territorial del país, en base al reconocimiento de la pluralidad y diversidad de la sociedad, y que tiene como uno de sus núcleos centrales el reconocimiento y centralidad de las matrices comunitarias de sus pueblos indígenas y culturas originarias, sobre los cuales históricamente se han erigido las formas coloniales, modernas y mono-culturales del Estado nación. Esos procesos coloniales, “modernos” y mono-culturales habrían quebrado las totalidades sociales comunitarias preexistentes, no reconstituyendo nuevas totalidades sociales, dejando un conjunto de procesos y prácticas en condiciones de marginación y desarticulación. En parte, es esto lo que acaba configurando lo que Tapia (2008) llama *subsuelo político* que es lo que representarían los actuales movimientos indígenas, los que “se organizan como crítica, alternativa, ironía y negación de la institucionalidad política del orden social y que por tanto quedan excluidas y no reconocidas” (Tapia, 2008: 84). Son esas formas y procesos modernizantes los que habrían sido radicalmente cuestionados a partir del ciclo de movilizaciones sociales de la década pasada en Bolivia, a través del proceso constituyente, con la aprobación de un nuevo texto constitucional.

En ese sentido, el desafío de construcción de “Estados plurinacionales” en la región, si bien constituyó un componente central en el contexto y debate sobre la “refundación del Estado en América Latina” (Santos, 2010) implicaría, a la vez, el cuestionamiento de uno de los principios de organización en las formas centrales de la modernidad, que es el Estado nación, así como el reconocimiento de organización política de la pluralidad y el reconocimiento de una diversidad de formas de autogobierno político/cultural/territorial que responden a diferentes tipos de organización, producción y reproducción del orden social (Tapia, 2012). En este sentido, la idea de un Estado Plurinacional, reivindicado e impulsado por los movimientos indígenas y *campesindios* (Bartra, 2010), habría sido concebido y asumido como uno de los principales componentes del horizonte contra-hegemónico que se habría configurado en la región frente a la nueva arremetida de un capitalismo de despojo en formato “neo-extractivista”, a los supuestos del “desarrollo” y, por ende, a la “modernidad” y (neo) colonialidad del poder (Quijano, 2000).

En la actualidad se estaría presentando y evidenciando, específicamente en el caso de Bolivia, la re-emergencia de movimientos de carácter socioterritorial (Fernandes, 2005), principalmente en torno a los denominados conflictos socioambientales (Martínez Alier, 2004), como en el caso del conflicto del TIPNIS, protagonizado específicamente por los movimientos de pueblos indígenas de las *Tierras Bajas* en Bolivia. Sujetos indígenas que a partir de reivindicaciones como pueblos, de la defensa de sus derechos colectivos (internacionalmente reconocidos) y derechos territoriales (constitucionalmente consagrados), retornaron los últimos años, nuevamente, a poner en cuestión las lógicas y formas políticas desplegadas desde esquemas neocoloniales y aparatos burocráticos estatales y gubernamentales, disputando así los sentidos y orientaciones del llamado “proceso de cambio”, re-configurando radicalmente el campo político boliviano.

En ese sentido, se estarían produciendo dinámicas sociopolíticas de fisura, recomposición y (re)significación de los movimientos societales en Bolivia, como potencia social y como agentes de desorganización y re-organización de estructuras sociales y políticas, que atravesarían la intensa gramática sociopolítica de este país y con resonancia en toda la región. Esas dinámicas de remoción y re-agitación social se estaría expresando en demandas, reivindicaciones y movilizaciones que querellan, impugnan y disputan al Estado, no tanto ya la transformación de sus lógicas y estructuras de dominación política, económica y cultural –lo que se supone habría sido resuelto con el proceso constituyente y la nueva constitución– sino la defensa y respeto del ejercicio real de sus derechos colectivos y territoriales ya constitucionalizados, así como la efectiva “aplicación” de las transformaciones estatales expresadas en el texto constitucional. Asimismo, se trataría de la exigencia de una reconducción y re-orientación del actual “proceso de cambio”, haciendo efectiva la construcción del Estado Plurinacional que garantice el respeto de sus derechos político-territoriales como pueblos, comunidades y organizaciones indígenas originarias y, en particular, de su derecho de autodeterminación.

Descolonización y autonomías: entre el Estado y los movimientos indígenas

Los actuales esfuerzos en países como Bolivia de transformar la estructura estatal y sacudirla de su peso colonial, neoliberal e imperial, implicaba, según De Sousa Santos (2010), su *re-fundación desde abajo* para que realmente refleje y represente la diversidad

de pueblos, de culturas, de procesos históricos, así como de formas de concebir y ejercer el derecho, la autoridad, la democracia y los imaginarios del *Vivir Bien/Buen Vivir*. Los mismos representarían esfuerzos realmente históricos, insurgentes y trascendentales, no sólo para esos países de la región, sino para toda América del Sur. A decir de Walsh (2008), América del Sur estuvo viviendo cambios, innovaciones y rupturas históricas, que señalaban y perfilaban nuevas formaciones, construcciones y articulaciones sociopolíticas y epistémicas de Estado y de sociedad, y que fueron resultado y parte de las estrategias de acción y lucha de los movimientos ancestrales, de su insurgencia política-epistémica que abría el camino a la posibilidad de un nuevo horizonte o giro de carácter des-colonial (Walsh, 2008: 132). Estos procesos de transformación estatal con perfil des-colonial, en el caso de Bolivia, tenían la premisa de la descolonización del Estado como condición para la construcción de un Estado Plurinacional, lo que no vendrían sólo de algunos contenidos y enunciados del actual texto constitucional, sino de la potencia y resistencia de los imaginarios y memorias de los pueblos indígenas, originarios y campesinos, acumuladas y latentes durante años y siglos de dominación colonial y que re-emergieron de manera contundente en los últimos ciclos de movilización social y societal a finales del siglo XX.

Este horizonte posible de descolonización se habría visibilizado desde la “crisis del Estado nación” que se manifiesta desde el año 2000 en Bolivia y que desde entonces ha venido removiendo las estructuras simbólicas y materiales del campo político boliviano, desorganizando y desestructurando los supuestos e imaginarios de ese Estado nación neocolonial, que encontró como una condición de posibilidad el escenario abierto por el proceso constituyente y la consecuente aprobación de una nueva Constitución el 2009 y en el mandato de construcción de un Estado Plurinacional Comunitario y Autónomo. En ese sentido, como señala Luis Tapia, en países multi-sociales como Bolivia

algunos procesos no son sólo movimientos sociales, es decir de movilización y acción política de algunas fuerzas con la finalidad de reformar algunas de sus estructuras, sino que también son, en algunos casos, movimiento de sociedades en proceso de conflicto más o menos colonial (Tapia, 2008: 45).

Se podría afirmar entonces que, dentro de los intensos momentos socio-políticos y paradigmáticos “procesos de cambio” estatal que se desarrollaron en la región andina del sub-continente, lo que se podría denominar un proceso “contra-hegemónico” frente a la

hegemonía del proyecto neoliberal en la región, encontró uno de sus ejes de articulación, construcción e irrupción en los procesos de organización, unificación, crecimiento y despliegue de capacidad de proyecto político que se dio en el seno de las organizaciones indígenas (Tapia, 2012). En esa lectura, en la década pasada (2000-2010) asistimos a una época de articulación de horizonte contra-hegemónico en Bolivia, que se articula a partir de procesos de unificación, movilización y, precisamente, articulación “societal” de proyecto político desde movimientos comunitarios indígenas, que activan y amalgaman a partir de la defensa, luchas y resistencias sociopolíticas y territoriales, una crítica a la continuidad neocolonial, con la crítica a las estructuras del Estado nación moderno y del capitalismo en su faceta neoliberal.

Así, uno de los elementos de ese horizonte descolonizador y, por tanto contra-hegemónico, fue la idea de un Estado Plurinacional y en particular la institución de la autonomía indígena como una propuesta concreta de materializar la descolonización en la estructura y organización territorial, lo que implicaba romper con el monopolio (y la pretensión del monopolio) de la política presente en toda la historia de los “Estados modernos” (Tapia, 2011), esto es, la instauración y desarrollo de una pluralidad de espacios de autodeterminación y formas de autogobierno, es decir de autonomías. Sin embargo, estos últimos años, se habría pasado de un proceso constituyente generado por movimientos indígenas, en los que éstos estuvieron subordinados o ausentes, a un período en que las instancias gubernativas y estales tempranamente empiezan a desplegar una política de expansión del modelo extractivista sobre territorios indígenas, que, en varios casos, ya contaban con el carácter y condición de autonomía reconocida constitucionalmente. Así, por ejemplo, habríamos pasado a un momento en que se romperá la alianza campesina-indígena en Bolivia expresada en el Pacto de Unidad, lo que será evidente en el caso del conflicto en el TIPNIS. Esto estaría implicando que se acabaron las condiciones materiales e históricas de construcción de un Estado plurinacional y que, después de varias décadas de despliegue de un horizonte contra-hegemónico, se pasará a la articulación de una “condición neocolonial” que define la actual reorganización estatal en Bolivia (Tapia, 2012).

En el actual contexto, un horizonte realmente contra-hegemónico hoy se articularía básicamente en torno a las resistencias comunitarias contra la expansión del modelo neo-extractivista que acaba con los recursos naturales, los territorios y las poblaciones, es decir, que destruye aceleradamente territorios y, por tanto, culturas.

Resistencias comunitarias, de base socio-territorial indígena en torno a la defensa de sus derechos de autodeterminación y autogobierno a través de las Autonomías Indígenas. En ese sentido, la ola de expansión del horizonte contra-hegemónico que abrió una “coyuntura fundante” (Zavaleta, 2009) y produjo una asamblea constituyente y reformas del Estado en Bolivia, en la actualidad estaría volviendo a replegarse a los núcleos de resistencia indígena frente al capitalismo neo-extractivista impulsado, paradójicamente, por un gobierno autoproclamado como “indígena” “representante de los movimientos sociales” y/o “anticapitalista”.

En ese escenario, lo que se habría puesto en evidencia con el conflicto del TIPNIS y la clara postura del gobierno actual, serían lógicas y formas de negación y bloqueo del sentido profundo y del carácter mismo de la autonomía indígena establecida en la Constitución Política del Estado (CPE), que recoge el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de las Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas, y que establece y desarrolla disposiciones concretas sobre el derecho fundamental de los pueblos y naciones originarias a su autodeterminación, señalando de forma expresa la necesidad de ejercitar la Consulta Previa a pueblos y comunidades sobre cualquier tipo de actividades por parte del Estado en sus territorios. Este principio y mandato es el que, en el caso del TIPNIS, y acaso no sólo ahí, se habría vulnerado, al no haberse realizado un verdadero, consensuado y transparente proceso de consulta (previa, libre, informada y de buena fe) como establecen la normatividad correspondiente, desconociendo así las organizaciones históricas y representativas de los pueblos indígenas de esta región.

Por otra parte, el artículo 289 de la actual Constitución boliviana define la Autonomía Indígena Originaria Campesina (AIOC) como “el autogobierno de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, cuya población comparte territorio, cultura, historia, lenguas, y organización o instituciones jurídicas, políticas, sociales y económicas propias” (CPE, Art. 289). Como oportunamente señala Xavier Albó (Albó y Romero, 2009), el artículo 291-I precisa que tienen ese rango “los territorios IOC y los municipios y regiones que adoptan tal cualidad”. Tanto esta autonomía, como las entidades territoriales que la ejercen, tienen sus particularidades derivadas del artículo 2 que es fundacional para la nueva CPE, el que establece que: “a la luz de este artículo, en este caso no se trata de algo “otorgado” por el Estado a estos pueblos y naciones, sino de un derecho previo pero ignorado o arrebatado, que el Estado recién *reconoce y garantiza*” (Albó y Romero, 2009).

Así, en relación a las autonomías indígenas en Bolivia se estaría produciendo y operando, por parte del mismo Gobierno, un retroceso, en todo lo que se habría logrado avanzar después de años de lucha de los pueblos y naciones indígenas y originarias en este país por lograr el reconocimiento pleno de su derecho de autodeterminación y demás derechos colectivos relacionados, en este caso expresado en las autonomías indígenas. Así, con la violación de los sentidos de la “autonomía indígena”, no sólo se estarían vulnerando y negando los derechos de las naciones y pueblos indígenas, sino los así llamados derechos de la Madre Tierra, alejando del horizonte la posibilidad de avanzar hacia el *Vivir Bien*, como imaginario de post-desarrollo basado en matrices culturales y cosmovisiones comunitarias, así como la transformación y democratización misma del Estado en este país.

Autonomías indígenas en los escenarios de (des) plurinacionalización y de (re) plurinacionalización del Estado

Boaventura de Sousa Santos (2010), a partir de un análisis comparativo sobre los procesos de cambio estatal en Bolivia y Ecuador, como dos de las manifestaciones más emblemáticas de cambio político en el continente, señalaba que los mismos mostraban la emergencia de paradigmas de construcción alternativa de carácter civilizatorio como respuesta a la profunda historia de dominación colonial, moderno-eurocéntrica y capitalista en el *Sur del mundo*. De Sousa Santos identificaba como una de las dimensiones del actual contexto latinoamericano el haberse finalmente abierto un debate civilizatorio que hoy, debido a la eficacia de las luchas de los pueblos indígenas, estaría presente en la agenda política y se manifiesta a través de “dualidades” complejas ancladas en universos culturales y políticos muy distintos (Santos, 2010). Para De Sousa Santos ya no se trataría sólo de diferencias culturales presentes en el seno de cualquier universo civilizatorio, sino de diferencias culturales entre universos civilizatorios distintos. Así ejemplifica algunas de las dualidades: ¿recursos naturales o *Pachamama*?, ¿desarrollo o *Buen Vivir/Vivir Bien*?, ¿tierra para reforma agraria o territorio como requisito de dignidad, respeto e identidad?, ¿Estado nación o Estado plurinacional?, ¿sociedad civil o comunidad?, ¿ciudadanía o derechos colectivos?, ¿descentralización/desconcentración o autogobierno indígena? (Santos, 2010). Además de estas marcadas *dualidades* en el actual periodo del llamado “proceso de cambio” en Bolivia, estaríamos en una fase de “separaciones” que ocurren en un periodo de despliegue de unas políticas cada vez más represivas

por parte de las nuevas burocracias estatales que llegaron al poder producto de las olas de movilización indígena. Así, siguiendo a Tapia (2011), hoy el gobierno boliviano en realidad mostraría una faceta “contrainsurgente” y estaría dirigiendo su política contra las fuerzas que hicieron posible su acceso al gobierno, a través de un sistemático discurso anti-indígena y una defensa dogmática de una modalidad del capitalismo extractivo que reedita los períodos de dominación colonial y expansión imperialista previos, por lo que estaríamos en un período de gobiernos neocoloniales que definiría la reorganización estatal, en particular en Bolivia.

Dualidades y separaciones parecerían, entonces, estar marcando con particular tirantez y conflictividad la coyuntura del “proceso de cambio” en Bolivia, evidenciando los complejos terrenos en los que se debate y disputa la transformación re-fundacional del Estado y su construcción plurinacional. En ese marco, las actuales aristas que presenta el “proceso de cambio” en Bolivia, si bien girarían alrededor de algunas *dualidades*, como sugiere De Sousa Santos (2010), y/o de *separaciones*, como plantea Tapia (2011), también lo harían en torno a “paradojas” que tienen que ver con las formas en que se desarrollan las disputas por los sentidos de la plurinacionalidad. Una de esas paradojas, tal vez la más contrastante, a decir de Prada (2013), es la que tiene que ver con la continuación expansiva del modelo extractivista; renunciando o relegando el propio principio del *Vivir Bien* y la construcción misma del *Estado Plurinacional Comunitario y Autónomo*.

Estaríamos asistiendo, pues, a un momento y espacio de disputa por el ejercicio de la autonomía indígena, y la implementación de plurinacionalidad misma, en el “proceso de cambio” en Bolivia y quizás en toda la región, que acaso estaría marcando escenarios de crisis en estos procesos, que bien podrían connotar retrocesos y fragmentación para las energías sociales y potencias transformadoras inscritas en los mismos. Este escenario, asimismo, podría plantear posibilidades de re-orientación y re-significación hacia los principios propuestos por esas energías y potencias sociales que, en el caso de Bolivia, esta contundentemente definido por la necesaria transformación plurinacional y descolonizadora del Estado como una pieza fundamental dentro del horizonte de pos-capitalismo y emancipación en América Latina. En ese sentido, las reivindicaciones y resistencias, y las luchas por las autonomías indígenas, como las que se presentan en Bolivia, no pueden entenderse separadas de procesos de descolonización social y de la superación de los esquemas legados y proyectados desde el Estado nación.

Esto es lo que se habría asumido y recogido en la nueva Constitución; la misma que, no obstante, encuentra sus límites en el mismo Estado nación que pretende superar, y que contradice no sólo los contenidos comunitarios y descolonizadores de parte fundamental del propio texto constitucional sino el alcance de posibilidad de construcción de alternativas sociales a los modos de acumulación, explotación y dominación capitalista actual. Sin embargo, esas formas alternativas de entender y practicar el territorio, en la realidad de otro tipo de relaciones sociales y con la naturaleza, otras formas de entender y realizar la producción, siguen presentes en las comunidades y en sus reivindicaciones, resistencias y construcciones autonómicas, en su lucha por ejercer su derecho de autodeterminación y en la defensa de sus territorios y sus formas de vida.

Bibliografía

Acosta, Alberto (2012). “El retorno del Estado: Primeros pasos post-neoliberales, más no postcapitalistas” en *La Tendencia* (13).

Acosta, Alberto (2011). *Extractivismo y neo extractivismo: dos caras de la misma maldición*. Quito: Línea de Fuego.

Acosta, Alberto y Esperanza Martínez (2009). *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*. Quito: Abya Yala.

Albo, Xavier y Romero, Carlos (2009). *Autonomías Indígenas en la realidad boliviana y su nueva Constitución*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Bartra, Armando (2010). *Campesindios. Aproximaciones a los campesinos de un continente colonizado*. La Paz: Instituto para el Desarrollo Rural de Sudamérica.

De Marzo, Giuseppe (2010). *Buen vivir: Para una democracia de la Tierra*. La Paz: Plural editores.

De Sousa Santos, Boaventura (2007). “La reinención del Estado y el Estado plurinacional” en *OSAL* (22) pp. 25-46.

De Sousa Santos, Boaventura (2010). *Refundación del Estado en América Latina, Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad / Programa Democracia y Transformación Global.

Esteva, Gustavo (2011). “Otra autonomía, otra democracia” en *PENSAR LAS AUTONOMÍAS, Alternativas de emancipación al capital y el Estado*. México D.F.: Sisifo/Ediciones Bajo Tierra.

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

García Linera, Álvaro (2012). “Las tensiones creativas de la revolución, La quinta fase del proceso de cambio” en *Discursos & ponencias del Vicepresidente del Estado Plurinacional*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.

García Linera, Álvaro (2010). “Del Estado aparente al Estado integral, La construcción democrática del socialismo comunitario” en *Discursos & ponencias del Vicepresidente del Estado Plurinacional*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.

García Linera, Álvaro (2009). “El Estado Plurinacional” en *Discursos & ponencias del Vicepresidente del Estado Plurinacional*. La Paz: Vicepresidencia del Estado.

González Casanova, Pablo (1965). *La democracia en México*. México: Era.

Gudynas, Eduardo (2009). “Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo: contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual” en *Extractivismo, Política y Sociedad*, Quito: CAAP/CLAES/Fundación Rosa Luxemburgo Eds., pp. 187-225.

Gudynas, Eduardo (2011). “Más allá del nuevo extractivismo: transiciones sostenibles y alternativas al desarrollo” en *El desarrollo en cuestión. Reflexiones desde América Latina*, Fernanda Wanderley (Ed.). La Paz: Oxfam/CIDES UMSA, pp. 379- 410.

Gudynas, Eduardo (2013). “El malestar Moderno con el Buen Vivir: Reacciones y resistencias frente a una alternativa al desarrollo” en *Ecuador Debate* (88) pp. 183-205.

Gramsci, Antonio (1977). *Cuaderni del carcere*, edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de Valentino Gerratana. Turin: Giulio Einaudi. Citado como *Cuadernos de la cárcel*. México, Era/Universidad Autónoma de Puebla, 6 volúmenes, 1985-2001.

Harvey, David (2006). *El “nuevo” imperialismo: acumulación por desposesión*. Madrid: Akal.

Houtart, François (2011). *De los bienes comunes al bien común de la humanidad*. Bruselas: Fundación Rosa Luxemburgo.

Lander, Edgardo (2012). *Crisis civilizatoria y geopolítica del saber*. San Cristóbal de las Casas: CIDECE/UNITIERRA-Chiapas.

Leff, Enrique (2010). “Imaginario Sociales y Sustentabilidad” en *Cultura y Representaciones Sociales* (9) pp. 42-121.

Martínez Alier, Joan (2004). “Los conflictos ecológicos-distributivos y los indicadores de sustentabilidad” en *Revista Iberoamericana de Economía Ecológica* (1) pp. 21-30.

Mokrani, Dunia (2011). “Análisis de coyuntura: Escenarios de conflicto en la segunda gestión gubernamental de Evo Morales” en *Hacia dónde va el proceso de cambio*. Quito: Fundación Rosa Luxemburgo.

Paz, Sarela (2012). “La Marcha Indígena del Tipnis en Bolivia y su relación con los modelos extractivos de América Del Sur” en *Somos Sur Press*. Consultado en <http://somosur.net/>.

Prada, Raúl (2011). *Genealogía de la Dependencia*, En *horizontes nómadas*. Consultado en <http://horizontesnomadas.blogspot.it/2013/05/genealogia-de-la-dependencia.html/>.

Prada, Raúl (2012). *Descolonización y Transición*. Quito: Fundación Rosa Luxembourg.

Prada, Raúl (2013). “Las ficciones del realismo político” en *Horizontes nómadas*. Consultado en <http://horizontesnomadas.blogspot.it/2013/06/las-ficciones-del-realismo-politico.html/>.

Quijano, Aníbal (2000). “Colonialidad del poder y clasificación social” en *Journal of World-systems research*, Vol. XI (2) pp. 342.

Sader, Emir (2009). *El nuevo topo*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Svampa, Maristella (2013). “Consenso de los *Commodities* y lenguajes de valoración en América Latina” en *Nueva Sociedad* (244). Consultado en <http://www.nuso.org/revista.php?n=244/>.

Svampa, Maristella (2010). “El ‘laboratorio boliviano’: cambios, tensiones y ambivalencias del gobierno de Evo Morales” en Svampa, M., Stefanoni, P. & Fornillo, B. (eds.). *Debatir Bolivia: Perspectivas de un proyecto de descolonización*. Buenos Aires: Taurus.

Tapia, Luís (2011). “La configuración de un horizonte contrahegemónico en la región andina” en *Utopía y Praxis Latinoamericana* (53) pp. 119-125.

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

Tapia, Luís (2007). “Gobierno Multicultural y democracia directa nacional” en *La transformación pluralista del Estado*. La Paz: Comuna/Muela del Diablo.

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

Wallerstein, Inmanuel (2006). *Análisis del Sistema-Mundo*. México: Siglo XXI.

Walsh, Catherin (2008). “Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado” en *Tabula Rasa* (9) pp. 131-152.

Zavaleta, René (1979). *El poder dual*. México: Siglo XXI.

Zavaleta, René (1978). “Las formaciones aparentes en Marx” (originalmente en *Historia y Sociedad*, 18, pp. 3-25; México) en *La*

autodeterminación de las masas/René Zavaleta, Antología 2009,
Luis Tapia (comp.). Bogotá: Siglo del Hombre Editores/CLACSO.

Zegada, María Teresa et al. (2011). *La democracia desde los márgenes: transformaciones en el campo político boliviano.* La Paz: CLACSO/Muela del Diablo.

Resistencias territoriales, prácticas comunitarias e identidad ancestral. Reflexiones en torno a las autonomías indígenas en los Valles Calchaquíes

*Luciana García Guerreiro**
*Sergio Álvarez***

“Los indios, víctimas del más gigantesco despojo de la historia universal, siguen sufriendo la usurpación de los últimos restos de sus tierras, y siguen condenados a la negación de su identidad diferente. Se les sigue prohibiendo vivir a su modo y manera, se les sigue negando el derecho de ser. Al principio, el saqueo y el otrocidio fueron ejecutados en nombre del Dios de los cielos. Ahora se cumplen en nombre del dios del Progreso. Sin embargo, en esa identidad prohibida y despreciada fulguran todavía algunas claves de otra América posible. América, ciega de racismo, no las ve”.

Eduardo Galeano

Resumen

Mediante un breve recorrido por experiencias de organización indígena, como es el caso de la Comunidad India Quilmes en la provincia de Tucumán y la Comunidad Ingamana en la provincia de Catamarca (Argentina), el presente artículo pretende aportar a la reflexión en torno a las autonomías territoriales y las prácticas autonómicas indígenas en los actuales escenarios de neoextractivismo. En ese marco, asume especial importancia la lucha por su reconocimiento, su (re)construcción identitaria y los entramados comunitarios que establecen en torno a la reproducción de la vida

* Luciana García Guerreiro es socióloga, doctoranda en ciencias sociales de la Universidad de Buenos Aires.

** Sergio Álvarez es contador público, trabaja en el medio rural en distintas regiones del norte argentino junto a comunidades y movimientos campesinos.

y la defensa territorial, que se expresan en el trabajo recíproco y comunitario, la definición de espacios colectivos de decisión y las festividades, entre otros ámbitos. De ese modo, las complejas relaciones con el Estado, en sus diversos niveles, así como con las corporaciones que desarrollan actividades extractivas y que disputan sus territorios (y territorialidades), constituyen uno de los ejes centrales de la presente problematización, siendo que amenazan y/o ponen en tensión las posibilidades de autodeterminación de las comunidades.

Palabras claves: Territorialidad, autodeterminación, prácticas autonómicas, pueblos indígenas, comunidad, neoextractivismo.

Abstract

Through a small travel by indigenous organizations experiences, as Quilmes Community in Tucumán and Ingamana Community in Catamarca (both in Argentina), this article aims to improve considerations about territorial autonomy and indigenous autonomic practices in the actual scenery of neoextractivism. In this context, is very important the fight for their recognition, their identity reconstruction and community systems built in order to life reproduction and territorial defense, expressed in the reciprocal and communitary work, collective decision spaces and festivities. Thus, one of the main points of this issue is the complex relationships with the State, in their different levels, and with the extractives corporations, who disputing their territories (and their territoriality), because this mean a threat to the community self-determination.

Keywords: Territoriality, self-determination, autonomic practices, indigenous peoples, community, neoextractivism.

Introducción

La “emergencia indígena” (Bengoa, 2000; Toledo Llancaqueo, 2005) en América Latina, y en Argentina en particular, en los últimos veinte años ha tenido como consecuencia a nivel político institucional la creación de una serie de normativas y organismos gubernamentales con el fin de reconocer derechos culturales, identitarios y territoriales a los pueblos indígenas. Como sostiene Toledo Llancaqueo,

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

En nuestro país, la incorporación al Convenio 169 de la OIT y la reforma constitucional en el año 1994, que reconoce la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas, conllevaron la adopción de medidas y legislaciones especiales, tanto a nivel nacional como provincial, con el fin de garantizar el respeto a la diversidad cultural y el reconocimiento efectivo de derechos indígenas (conformación del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas a través de la ley 23.302; Leyes 26.160 y 26.554 que estipulan el relevamiento a nivel nacional y el consecuente reconocimiento territorial de las posesiones y territorios comunitarios indígenas, como también la suspensión de desalojos a comunidades; entre otras normativas). Sin embargo, a pesar de las expectativas que generaron dichas legislaciones e instituciones nacionales y provinciales en gran parte de los pueblos y dirigentes indígenas, lo que ha imperado hasta el momento ha sido la falta de implementación y el incumplimiento de las mismas, quedando los pueblos y comunidades a la espera de que se hagan efectivos sus derechos, mientras deben enfrentar día a día al avance de modelos de desarrollo que los excluyen, reprimen y acorralan, y que dan continuidad a los mismos patrones coloniales de siglos (Briones, 2005; Carrasco 2002).

El presente artículo busca abonar a la reflexión en torno a las autonomías y las prácticas autonómicas a la luz de diferentes experiencias de organización indígena, como es el caso de la Comunidad India Quilmes en la provincia de Tucumán y la Comunidad Ingamana en la provincia de Catamarca. La autonomía indígena es concebida, siguiendo a López y Rivas,

como un proceso de resistencia mediante el cual, las etnias o pueblos soterrados, negados u olvidados fortalecen o recuperan su identidad a través de la reivindicación de su cultura, derechos y estructuras político-administrativas. En forma genérica, la autonomía, esto es, *regirse uno mismo por sus leyes*, es definida como la capacidad de individuos, gobiernos, nacionalidades, pueblos y otras entidades y sujetos de asumir sus intereses y acciones mediante normativas y poderes propios, opuestos en consecuencia a toda dependencia o subordinación heterónoma (López y Rivas, 2010: s/r).

Como sostiene Montemayor:

Gran parte de la vida de las comunidades indígenas desde hace siglos se desenvuelve por una toma de decisiones autónomas. Los ámbitos de estas decisiones son muy vastos. Un ejemplo básico es el ordenamiento laboral solidario, no remunerado, conocido como “fajina”, “tequio” o “trabajo comunitario”. Una institución social como esta ha sido esencial para la subsistencia de numerosas comunidades incapaces de contratar mano de obra. Las autoridades comunitarias constituyen otro ejemplo destacado de las instituciones políticas autónomas de muchos pueblos indígenas [...] Esta realidad política y social existe de hecho pero sin reconocimiento constitucional (Montemayor, 2009: 16).

Por su parte, Ceceña afirma que:

Es en la disputa de territorialidades, donde el sujeto autonómico propone formas de organización social diferentes al capitalismo, que apuntan a la sustentabilidad del planeta y no a su destrucción, una politicidad que recupera las relaciones intersubjetivas frente a las sujeto-objeto propuestas por el capitalismo [...] Pero como los territorios son complejos, como son espacios de cruce de historia, cultura, geografía y vida, son expresión y resultado de los modos de entender el mundo y de estar en el cosmos, sus dimensiones simbólicas tienen que ser sometidas para poder apropiarse de ellos. Para controlar los territorios-comunidad, los territorios-sujeto, es necesario romper los sentidos del mundo (Ceceña, 2009: 167).

Desde estas perspectivas, se buscará problematizar el presente de comunidades indígenas asentadas en los Valles Calchaquíes; un territorio¹ donde gran parte de las prácticas y de la identidad ancestral de los pueblos resiste y pervive, a pesar del avance de las diversas formas de dominación y “conquistas” que se han desarrollado en la región. Esta persistencia se encuentra principalmente en la vida comunitaria, tanto sea en torno al trabajo, los intercambios, la organización política, como también las festividades.

1 Consideramos con Porto Gonçalves que “el territorio no es simplemente una sustancia que contiene recursos naturales y una población (demografía) y, así, están dados los elementos para constituir un Estado. El territorio es una categoría densa que presupone un espacio geográfico que es construido en ese proceso de apropiación –territorialización– propiciando la formación de identidades –territorialidades– que están inscriptas en procesos que son dinámicos y mutables; materializando en cada momento un determinado orden, una determinada configuración territorial, una topología social” (Porto Gonçalves, 2002: 230).

Valles Calchaquíes, identidades y geografías indígenas

La región de los Valles Calchaquíes está ubicada en el Noroeste Argentino (región NOA) y abarca parte de las provincias de Salta, Tucumán y Catamarca. Su nombre alude al jefe diaguita *Kalchaki* (o cacique Juan Calchaquí, como le nombraron los conquistadores), quien resistió el avance de los españoles a mediados del siglo XVI. Son varios los pueblos indígenas que habitaron este valle, algunos de los cuales conforman en la actualidad la nación diaguita, y que originariamente se encontraban unidos por la lengua kakana (entre estos pueblos se podrían nombrar los abaucanes, acalianes, amai-chas, andalgalenses, anquinahao, cafayates, caspichangos, cola-laos, cuschagastas, chicoana, choyanos, chucugasta, famatines, guandacoles, hualfines, luracato, pacciocas, pipanacos, quilmes, tafies, tolombones, tucumangastas, yocaviles) (Aprea et al., 2010).

Se trata de una zona andina, atravesada por el río Calchaquí y el río Santa María, de unos 300 km de largo aproximadamente de Norte a Sur. Se encuentra poblada mayormente por comunidades campesinas e indígenas agroalfareras situadas entre los 1600 y 3000 m.s.n.m. a lo largo de la Ruta Nacional N° 40. Sobre esta ruta se ubican los municipios que fueron fundados en gran parte durante la colonización española, y que hoy son centros de referencia administrativa y política en las diferentes jurisdicciones del valle. Las comunidades indígenas habitan por lo general en la zona de los cerros y mantienen relación con los pequeños poblados del valle, ya sea para trabajar, estudiar, realizar trámites, intercambios, abastecimientos, entre otras actividades.

Hasta hace pocos años gran parte de las comunidades indígenas de los valles, como sucede con el pueblo Quilmes, debían cumplir con el sistema de “obligaciones”; es decir, trabajar para los que se identifican como propietarios de esos territorios a cambio de la posibilidad de habitar allí. Esto se debe a que, a pesar de que las comunidades han vivido allí ancestralmente, durante el siglo XVIII y a partir de la creación del registro de propiedad en el año 1892, terratenientes de la provincia de Salta avanzaron sobre esos territorios inscribiéndolos a su nombre (CIQ, 2008). La Comunidad India Quilmes describe así el dominio de los terratenientes en la zona:

A partir de entonces, comenzó nuevamente el sometimiento: nos vimos obligados a trabajar en los cultivos de los terratenientes – gratis o mal pagados– para poder permanecer en el lugar. Esto era lo que se llamaba “obligación”. Pero, además, teníamos que entregar al patrón sumas anuales de dinero, parte de las cosechas o de nuestros animales si queríamos cultivar la tierra o criar ganado.

El patrón imponía todas las condiciones. Incluso los turnos de agua. Quienes se atrasaban en el pago, quienes no asistían a las obligaciones, quienes no concurrían a la zafra o no votaban por el partido del patrón eran desterrados. La policía y el juez de paz los despojaban de sus pocas pertenencias y, si se resistían, los azotaban. Los terratenientes eran los contratistas de los ingenios y, a la vez, eran ellos –o sus parientes– quienes ejercían los cargos de jueces y comisarios de la zona (CIQ, 2008: 20).

Fue a partir de la década del sesenta del siglo pasado, con el inicio de procesos de organización indígena en la zona, que algunas familias comenzaron a negarse a cumplir con las obligaciones y los pagos al terrateniente. Habían sido largas décadas de opresión que habían traído como consecuencia la pérdida de elementos de su identidad, de su organización comunitaria y su espiritualidad, así como su conciencia sobre la propiedad del territorio (CIQ, 2008). Así, durante los años sesenta y setenta comenzó la lucha por la recuperación territorial, la reorganización de las comunidades y el reconocimiento de los derechos ancestrales. En el año 1973 se llevó a cabo en Amaicha del Valle el primer Parlamento Indígena de los Valles Calchaquíes, con el objetivo de fortalecer e incrementar la organización a nivel regional, recuperar tierras perdidas en manos de intrusos, obtener títulos de las propiedades comunitarias, eliminar la inseguridad jurídica sobre posesiones ancestrales, junto a reclamos vinculados al agua, educación, respeto cultural, entre otros².

También se conformó la Federación Indígena de los Valles Calchaquíes, aunque por diversos motivos esta organización no prosperó. Con la dictadura militar (1976-1983) el proceso organizativo se detuvo, ya sea por las persecuciones o el miedo que imperó en aquellos años. Con el regreso a la democracia se retomó el trabajo y la lucha por el cumplimiento de los derechos de los pueblos indígenas, en abril de 1984 se llevó a cabo el segundo Parlamento Indígena de los Valles Calchaquíes y en el año 1986 se realizó el tercero en Quilmes.

2 Ese Primer Parlamento Indígena de los Valles Calchaquíes se llevó a cabo en el marco de importantes encuentros y reuniones indígenas, como ser el Segundo Parlamento Indígena del Neuquén en 1971; el Primer Parlamento Indígena del Chaco, en 1972, y poco después en ese mismo año, el Primer Parlamento Nacional Indígena “Futa Traun” de Neuquén; en 1973 el Segundo Parlamento Indígena Nacional en la Ciudad de Buenos Aires, etcétera. Cabe destacar que por esos años se dio el surgimiento de las primeras organizaciones indígenas de afirmación y reivindicación étnica en diferentes regiones del país. “En 1968 se fundó el Centro Indígena en Buenos Aires; en 1970 se formó la Confederación Indígena Neuquina; en 1973 la Federación Indígena del Chaco y la de Tucumán; y en 1975, la Asociación Indígena de la República Argentina y su retoño –en los confines de la década y ya en dictadura–, el Centro Kolla, ambos en Buenos Aires” (Lenton, 2010).

Con la lucha por el reconocimiento de sus derechos y sus territorios, los diferentes pueblos comenzaron nuevamente a reconstruirse y a recuperar su fuerza, así como el vínculo entre ellos. En el año 2005 conforman la Unión de Pueblos de la Nación Diaguita, que reúne comunidades diaguitas de diferentes provincias (Salta, Tucumán, Catamarca, La Rioja y Santiago del Estero). Recientemente, en marzo de 2014, cuarenta años después del primer encuentro, se llevó a cabo el cuarto Parlamento Indígena de los Valles Calchaquíes en Amaicha del Valle, donde se reunieron más de 350 personas para debatir la situación de las comunidades en torno a cuatro ejes: territorio; organización comunitaria; “buen vivir” o desarrollo comunitario; y participación política en el sistema de gobierno estatal. En cada uno de ellos se enfatizó la necesidad de fortalecer la organización comunitaria, valorando los saberes, valores e identidades de los pueblos, construyendo programas de acción basados en la legitimidad que tienen para el control de su territorio, para aceptar o modificar proyectos o políticas provenientes del Estado mediante una participación real de las comunidades que no socave su autonomía, y para exigir el cumplimiento de las legislaciones vigentes.

“Reanimando las raíces” – Comunidad India Quilmes

Una de las comunidades más organizadas de la región es la Comunidad India Quilmes (CIQ), que está integrada por 14 comunidades de base que habitan en el territorio. La CIQ que va desde el pueblo Colalao del Valle hasta la comunidad de El Paso, límite con Catamarca, a lo largo del río Santa María. Suman en total 600 familias aproximadamente, en una superficie de entre 60.000 a 70.000 hectáreas. El pueblo Quilmes sostuvo por siglos una importante resistencia al avance del imperio incaico, primero, y a la colonia española, después. Fue derrotado por estos últimos hacia 1665, momento en que para evitar nuevas rebeliones y lograr su sometimiento, unas 300 familias del pueblo Quilmes fueron desarraigadas, repartidas en diferentes latitudes y trasladadas a la fuerza y a pie para ser vendidas a encomenderos de la provincia de Córdoba, Santa Fe y, principalmente, Buenos Aires (una región de llanura pampeana a más de 1200 km de distancia).

A pesar de la violencia genocida y la matanza masiva que significó esta acción, hoy este pueblo muestra su capacidad para resurgir y resistir en el tiempo: “nuestros mayores lograron mantener su organización comunitaria y sus instituciones como el cacicazgo y el cabildo indígena” (Comunidad India Quilmes, 2008). Las comunidades

de base que conforman la Comunidad India Quilmes se han ido reconstruyendo a lo largo de los años, inicialmente a partir de una estrategia de reagrupamiento territorial, resguardándose en los cerros, para más recientemente reencontrarse con su identidad como pueblo.

Cada comunidad de base periódicamente realiza asambleas en las cuales participan los comuneros para la toma de las principales decisiones. Así mismo, en dicho espacio asambleario se eligen los delegados (dos por comunidad) que representarán por el término de dos años a cada comunidad de base en el Consejo de Delegados de la Comunidad India Quilmes. Este consejo de delegados, junto con el cacique³, constituye la autoridad de la comunidad, aunque sus definiciones deban ser consultadas en forma permanente con las comunidades de base. Tanto en el consejo de delegados como en las asambleas de las comunidades de base, las decisiones son tomadas por consenso; y en caso de no existir acuerdo el debate queda pendiente hasta el momento en que se logre el consenso sobre el asunto en cuestión. El cacique es elegido cada 4 años por votación de todos los comuneros de la Comunidad India Quilmes, pudiendo ser reelegido un mismo cacique las veces que la asamblea lo decida.

Esta forma de organización política que asume hoy la comunidad Quilmes, de algún modo, está influida por la formalización de las comunidades indígenas como personas jurídicas, las cuales según la normativa debían contar con una autoridad para su representación ante el Estado nacional y regirse “de acuerdo a las disposiciones de las leyes de cooperativas, mutualidades u otras formas de asociación contempladas en la legislación vigente” (Ley 23.302). En el año 1998 la CIQ decide realizar asambleas en cada comunidad de base y conformar el consejo de delegados, acogándose a los cambios en materia de legislación indígena.

Las economías de las comunidades de base del pueblo Quilmes están conformadas por una diversidad de actividades, que van desde la producción ganadera (vacas, cabras, cerdos, ovejas, llamas, etc.); la agricultura (alfalfa para forraje, maíz, trigo, habas, quínoa, frutales, huerta, etc.); la recolección de frutos del monte (nueces, algarroba, chañar, higos, etc.); como también el trabajo asalariado fuera de las comunidades.

3 El cacique en la región de los Valles Calchaquíes es una autoridad dentro de un determinado pueblo o comunidad indígena, que cumple la función de jefe de la misma a la hora de llevar a cabo gestiones, establecer relaciones hacia afuera de la comunidad, entablar vínculos con el Estado, etcétera. Dicha autoridad es elegida por toda la comunidad y tiene la duración de mandato que ésta defina. El accionar del cacique está supeditada a las decisiones y voluntades de la asamblea de comuneros, así como a la aprobación por parte de los consejos de ancianos en el caso de algunas comunidades.

El trabajo en las comunidades es principalmente familiar, pero también comunitario. Cada familia tiene parcelas propias, que constituyen el espacio de vida y de reproducción de la familia, a lo cual se suma el territorio comunitario para pastoreo de animales, producción agrícola comunitaria, monte, etcétera. También es habitual, y constituye un elemento fundamental de la vida comunitaria, la “minga”; es decir, el trabajo colectivo y voluntario basado en la ayuda mutua y la reciprocidad, ya sea en beneficio de uno de los comuneros o de la comunidad en su conjunto, que se pone en práctica en la construcción de viviendas; en la cosecha; en el mantenimiento de canales para riego; etcétera.

Si bien estos son rasgos comunes de todas las comunidades de base Quilmes, cada comunidad se organiza y define el uso de sus territorios en forma particular. Como ejemplo está la gestión de proyectos de infraestructura para el abastecimiento de agua en algunas comunidades, a partir de los cuales han recibido apoyo técnico y financiamiento de entidades estatales y/u ONG internacionales.

La Comunidad India Quilmes administra y gestiona en forma colectiva el sitio arqueológico “Ruinas de Quilmes” (o “ciudad sagrada”, en términos de la comunidad), que es visitada cotidianamente por turistas de todo el mundo. Esto significa un importante ingreso para la comunidad. Este sitio sagrado fue recuperado en 2007 tras cortes de ruta y reclamos judiciales por parte de la comunidad para el desalojo de un empresario, a quien el gobierno provincial le había concesionado la administración del complejo arqueológico para fines comerciales y turísticos privados, y que hacía más de 5 años estaba en situación de usurpación habiéndosele vencido dicho permiso. “El Gobierno no nos reconoce el territorio de Quilmes, la tierra que reclamamos y que hemos heredado como pueblo. Pero sí le reconoce autoridad a un foráneo que las explota turísticamente, pero no brinda ningún beneficio a la comunidad”, señalaba Antonio, comunero de comunidad de base Talapazo (La Gaceta, 2003).

La lucha de la comunidad Quilmes por recuperar ese espacio simbólico, espiritual y material (que continúa hasta la actualidad) tiene una importancia vital para la reconstrucción identitaria del pueblo Quilmes. Los cortes de ruta y la toma del sitio sagrado constituyeron acciones reivindicativas y auto-afirmativas por parte de la Comunidad India Quilmes, que permitieron una mayor unidad, participación y fuerza para la organización comunitaria. Desde el momento en que fue recuperado hasta la fecha, la comunidad ha trabajado en formar comuneros para su administración y gestión, así como para desempeñarse como guías turísticos que puedan, no

sólo acompañar la visita al sitio, sino también informar acerca de la historia y la cosmovisión del pueblo Quilmes. En ese sentido, se ha fortalecido el trabajo en torno a la identidad con los más jóvenes, como menciona doña Rosa, comunera de Talapazo, “estamos volviendo a reanimar las raíces que estaban muy machacadas, pero ahora les estamos dando fuerza”.

Reorganización comunitaria - Comunidad Ingamana

Al sur de los valles, más precisamente en el Valle de Yokavil, en la provincia de Catamarca, se encuentra la comunidad Ingamana. Se trata de una comunidad reorganizada recientemente, a partir del año 2000, a la par de los procesos de reconocimiento institucional de los pueblos indígenas. Cabe señalar que los cambios en las legislaciones vigentes, como también el hecho de que se diera la posibilidad del autorreconocimiento o autoidentificación indígena en los censos de población nacionales desde 2001, favorecieron una revitalización y reorganización política en aquellos pueblos y comunidades donde ésta se encontraba debilitada:

Entonces nace la comunidad otra vez, a organizarse la comunidad Ingamana. Y en ese tiempo eran 3 familias nada más, en Punta de Balasto. Me nombran de boca cacique, porque ellos querían que las autoridades no sean ONG, no sean asociación civil, simplemente como han sido ancestralmente, y bueno, nombraron un cacique y empezamos a nombrar los comuneros, y a buscar... recién en el 2005 se produce la asamblea general para nombrar todas las autoridades, ¿no? En la localidad que se llama El desmonte, se hace la asamblea con la participación de la mayoría del distrito San José actual. Cada uno, cada asentamiento traía su representante, las mujeres se acercaron históricamente diría, porque caminando, a lomo de mula, llegaron una multitud tremenda, porque para ellos, yo después voy entendiendo, para ellos era la vuelta de la organización, sabían que esto iba a suceder (Entrevista a cacique ingamana, 2014).

Como señala Toledo Llancaqueo:

Hoy son cientos los procesos de reconstrucción de etno-territorios, o re-territorializaciones, y transfiguraciones étnicas que se verifican en diversas regiones del mundo en respuesta a fuerzas que presionan sobre los espacios indígenas y afectan a sus derechos territoriales. En algunos casos, la defensa de hábitat y recursos ha puesto de relieve complejos y elaborados sistemas de conocimiento local con representaciones del mismo, estructurados de acuerdo a las lógicas internas de las culturas; en

otras situaciones, el reclamo de derechos ancestrales sobre sus tierras y espacios se ha apoyado en el relevamiento de la memoria del lugar y la activación de las antiguas territorialidades. Son modos de ejercicio de hecho de la libre determinación, por la vía de la reafirmación de sus propias estructuras territoriales, lo que comprende aspectos simbólico-culturales; de propiedad y uso de recursos y tierras; dimensiones de jurisdicción, control, autonomía y autogobierno (2005: 84)

La comunidad Ingamana (voz quichua que significa “incas no”, aludiendo a la resistencia del pueblo diaguita ante la conquista incaica) actualmente está conformada por 1500 personas que habitan en trece comunidades de base. Un cacique y un consejo de ancianos son quienes ejercen la autoridad de la comunidad, pero a la vez están las asambleas de cada comunidad de base y los consejos de jóvenes y de mujeres que se reúnen periódicamente para debatir los principales problemas o temas que los atraviesan:

Aparte yo no soy el que gobierno dentro de la comunidad, yo soy la cara visible de la comunidad, el cacique, pero la determinación la tiene la asamblea de los ancianos, un consejo de ancianos que es la autoridad máxima. Desde el 2005 queda conformada con un consejo de ancianos, un consejo de mujeres y el consejo de los jóvenes. Nosotros cada 45 días nos reunimos en distintos parajes, van todas las autoridades, van para ahí la mayoría de las autoridades, y se determina de qué manera vamos a relacionarnos, por ejemplo, con el Estado (Entrevista a cacique ingamana, 2014).

Así mismo, han conformado diferentes áreas de trabajo, dentro de las cuales se encuentra el área cosmovisión y el área educación, desde las que se busca fomentar la revalorización cultural del pueblo, así como la recuperación de la lengua y la memoria de la comunidad, tanto hacia el interior de la misma, como también en el trabajo con escuelas e instituciones de la zona, mediante talleres interculturales bilingües.

En los últimos años la comunidad se ha vinculado con diferentes instancias gubernamentales, ya sea a nivel nacional, provincial, municipal. Según la comunidad, uno de los principales logros que han tenido es contar con una división o dirección de pueblos originarios dentro del gobierno municipal de San José (distrito donde se encuentra la mayor parte de las comunidades ingamana). Esto les ha proporcionado una oficina propia, puestos de trabajo dentro de dicha dirección y presupuesto para el desarrollo de actividades y proyectos de la comunidad. Asimismo, en dicha oficina cuentan

con equipamiento (computadoras, proyector, impresora, pantalla, escritorio, etcétera) que les ha otorgado la empresa minera *Bajo La Alumbraera*, instalada en territorio indígena hace más de una década.

Para la comunidad esto ha sido parte de una estrategia para tener “acceso a desarrollarse” y es algo por lo que han luchado varios años, ya que constituye un grado de reconocimiento de derechos que por tanto tiempo han sido negados. Si bien no se identifican con la política partidaria, expresan que tienen que “golpear el tarro para el gobierno de turno” para que se reconozcan algunos de sus reclamos y obtener participación en los presupuestos estatales, aunque reconocen que esto no siempre se logra.

Las comunidades ingamanas, al igual que la mayoría de las comunidades indígenas de la región, organizan sus economías en torno al trabajo familiar, tanto en la agricultura como la ganadería. Su lucha de fondo es por el reconocimiento territorial, si bien en el día a día sus esfuerzos a nivel organizativo se orientan a la obtención de becas para jóvenes estudiantes; la mejora de las condiciones de trabajo de los comuneros en la empresa minera (como se verá más adelante, la inclusión laboral de comuneros indígenas forma parte de las estrategias por parte de la empresa para lograr legitimación y aceptación en los territorios); la implementación de programas sociales y asistencias técnicas de organismos del Estado para la comunidad; entre otros objetivos.

En la provincia de Catamarca los avances en torno a los derechos indígenas a nivel institucional son incipientes. Según la comunidad Ingamana, se debe a una “falta de voluntad política” por parte de los gobiernos. Un ejemplo de la invisibilización de la problemática indígena en la provincia se encuentra en la ejecución del relevamiento técnico, jurídico y catastral de las tierras que ocupan tradicionalmente las comunidades indígenas (Ley 26.160), según el cual en toda la provincia existen sólo dos comunidades reconocidas por el Estado (por leyes provinciales 5.150 y 5.276).

De integraciones subordinadas, conflictos y resistencias

En el año 2010, en el marco de los festejos por el bicentenario del Estado argentino, más de treinta pueblos de todo el país realizaron una Marcha de los Pueblos Originarios que duró varios días y culminó en la Plaza de Mayo en la ciudad de Buenos Aires. Una delegación fue recibida en la casa de gobierno, donde presentaron al ejecutivo nacional el documento “Caminando por la verdad, hacia el Estado Plurinacional”. En dicho documento los pueblos movilizados sostenían que:

El reconocimiento jurídico y constitucional que tanta movilización y fuerza indígena exigió, hoy lo tenemos escrito, aprobado y es base para una nueva institucionalidad, de relación de Pueblos Indígenas y Estado. Ello nos da una oportunidad histórica de avanzar hacia un Estado que reconozca y consolide un nuevo Estado Plurinacional, que contenga y se fortalezca constituyendo una sociedad pluralista y democrática [...] El Bicentenario debe ser la oportunidad histórica para generar el acto de reivindicación que las naciones originarias esperan en el silencio de sus montes, cordilleras, estepas, valles y montañas. Un silencio que ha sido interrumpido por el tronar de motosierras que todo desmontan, el rugido de topadoras y explosivos de las mineras que todo lo vuelan, el ingreso de petroleras que todo lo envenenan, la penetración de iglesias y sectas que todo lo convierten, partidos políticos y ofertas electorales que quiebran toda la unidad comunitaria (Aranda, 2011).

Sin embargo, estos reclamos históricos se encontraron con un límite claro: la política de un Estado nacional que prioriza el neoextractivismo por sobre las comunidades indígenas y que no reconoce los derechos territoriales que, una y otra vez, demandan los pueblos⁴.

En este contexto, las comunidades y pueblos indígenas padecen la falta de implementación e incumplimiento de las normativas en materia de derechos indígenas que fueron creadas en las últimas décadas. Como ejemplo se puede citar el incumplimiento en la implementación del relevamiento de las posesiones y territorios comunitarios indígenas, estipulado por ley 26.160, que del total del presupuesto (60 millones de pesos)⁵ con el que se contaba para tal fin, en 2013 se verificó la utilización del 76,41% del mismo (45.847.327 pesos) para relevar sólo el 24% del total de las comunidades, de las cuales únicamente el 12,48% del total fue concluido efectivamente (ENDEPA, 2013). Asimismo, desde que dicha ley fue sancionada en 2006 se multiplicaron los desalojos y sólo en casos excepcionales se aplicó la norma. Como sostiene Carrasco,

sin medidas efectivas de protección a la posesión y propiedad de las tierras “que tradicionalmente ocupan”, la indefensión jurídica de las comunidades indígenas se profundiza porque a la par que el Estado se confiesa impotente para evitar la invasión de las tierras indígenas y la destrucción de sus recursos naturales,

4 Se recomienda la lectura de la nota periodística de Darío Aranda sobre este acontecimiento, en la cual se transcriben fragmentos de la conversación entre los pueblos indígenas y la presidenta de la nación argentina, en <http://darioaranda.wordpress.com/2012/05/19/gobierno-extractivismo-y-pueblos-originaarios/>.

5 Según tipo de cambio oficial el momento de la publicación de este artículo, un dólar (US\$ 1) es equivalente a quince pesos argentinos (\$ 15).

alienta una política de inversiones destinada a organismos multinacionales, empresas nacionales y extranjeras para la instalación en las mismas de emprendimientos productivos de diversa índole (Carrasco, 2002: s/r).

En la región de los Valles Calchaquíes son varios los conflictos y amenazas que enfrentan las comunidades originarias en lo que respecta a la defensa de sus territorios y la posibilidad de ejercer la autodeterminación. Por un lado, la explotación vitivinícola, para la producción de uva y vinos para exportación, que reproduce, de algún modo, la estructura productiva y de poder de las haciendas. Se trata de grandes propiedades destinadas al monocultivo de la vid que, promovidos por políticas estatales de fomento a la actividad, en los últimos años se han expandido fuertemente en la región, avanzando por sobre territorios y poblaciones indígenas, e incluso “integrando” a las mismas en la producción/explotación.

Frecuentemente, las empresas se instalan río arriba de las comunidades, dentro de territorio comunitario, utilizando el curso de agua de las mismas y empleando a gran parte de los comuneros como mano de obra para la construcción de emprendimientos turísticos y bodegueros. Esto lo logran mediante la influencia económica y política que ejercen las empresas en la zona, lo cual se combina con la debilidad, empobrecimiento, fragmentación y aislamiento organizativo que presentan algunas comunidades, producto de décadas de colonialidad⁶ y políticas económicas, sociales y culturales de exclusión. Así es como los comuneros terminan confiando en las promesas de “progreso” que les presentan las empresas y les abren la puerta para su ingreso e instalación a cambio de “fuentes de trabajo”. Las empresas por su parte aprovechan las brechas que deja la ausencia del Estado en las comunidades rurales, mediante la implementación de programas y proyectos de infraestructura (abastecimiento de agua, mejoramiento de caminos, comunicaciones, etcétera), lo cual no sólo les permite obtener la aceptación de las comunidades para ingresar al territorio, sino que genera una nueva situación de dominación que con el tiempo, en muchos casos, termina con la apropiación territorial por parte de la empresa.

6 Se trata, según Quijano (2000), de un patrón de poder moderno/colonial que ha servido a los intereses tanto de la dominación social como de la explotación del trabajo bajo la hegemonía del capital. El patrón de poder colonial opera, según este autor, a partir de la naturalización de jerarquías raciales que posibilitan la reproducción de relaciones de dominación territoriales y epistémicas, que no solo garantizan la explotación capitalista de unos seres humanos hacia otros, sino que también subalternizan los conocimientos, experiencias y formas de vida de quienes son así dominados y explotados.

En otros casos el avance empresarial se da a pesar de las resistencias de las comunidades que defienden sus territorios, que son reprimidas y desarticuladas mediante el accionar de las fuerzas represivas del Estado. En todos los casos se trata de desalojos y usurpaciones basadas en el no reconocimiento jurídico o *de facto* de la propiedad comunitaria de la tierra, y de la territorialidad indígena, apelando a un supuesto derecho de propiedad privada por parte de los empresarios usurpadores, siempre con el aval del poder político, policial y judicial que hace posibles dichos despojos. A esto se suman las construcciones simbólicas y de sentido que, cargadas de colonialidad (Quijano, 2000), desprecian e incluso niegan la identidad indígena de los pueblos. En efecto, en la mayor parte de los conflictos se desconoce a la comunidad como interlocutora, reduciendo los litigios a una cuestión de particulares.

En ese marco se encuentran los conflictos que ha enfrentado el pueblo Quilmes en ocasión de los reiterados intentos de desalojo de comuneros que viven en las afueras de la localidad Colalao del Valle. Se trata de 4 hectáreas en disputa, que forman parte de territorio ancestral quilmes y que son pretendidas por intereses privados, que cuentan con el apoyo de instituciones estatales y universitarias (INTA, UNT, etcétera) para el desarrollo de emprendimientos vitivinícolas y turísticos. Una y otra vez la comunidad resistió las acusaciones de usurpación e impidió que las familias que allí habitan fueran desalojadas de su lugar.

Dos veces desalojaron a la Comunidad India Quilmes (CIQ) de Colalao del Valle (Tucumán), pero dos veces volvió a recuperar el territorio ancestral por el simple ejercicio de la acción directa. Intentaron echarla una tercera vez, pero resistió el avance policial. Pagaron un precio alto: gases lacrimógenos contra niños, mujeres, ancianos y hombres, heridos con balas de goma y detenidos. Pero resistieron en el lugar (Aranda, 2011).

En una cuarta oportunidad el pueblo Quilmes impidió el desalojo haciendo uso de su derecho, por medio de la aplicación de la ley 26.160, lo que ha sido un hecho excepcional teniendo en cuenta que fue una de las pocas veces en que se aplicó la misma a favor de las comunidades.

Otra importante y permanente amenaza para los pueblos de la región es el establecimiento de emprendimientos megamineros. Desde hace años padecen las consecuencias de la instalación de la mina Bajo de la Alumbraera, en la provincia de Catamarca, que constituye el primer y más grande proyecto de explotación minera a cielo abierto de la Argentina. Se trata de una mina de cobre

y oro que inició sus actividades en la zona en el año 1997, y que actualmente está controlada por la empresa Glencore-Xtrata. Como señala Machado Aráoz,

está situada en una región muy árida (con un promedio de precipitaciones de 150 mm anuales), pese a lo cual, la empresa insu-me 100 millones de litros de agua diarios para sus procesos de lixiviación y transporte de concentrados. El uso abusivo de recursos hídricos ha afectado el nivel de las aguas superficiales y subterráneas, provocando un grave impacto negativo sobre las actividades agro-ganaderas de la zona. Asimismo, la empresa ha generado diferentes fuentes y casos de contaminación ambiental, entre ellos, las filtraciones del dique de colas que terminan percolando metales pesados y sustancias tóxicas a toda la cuenca del Río Vis Vis; al menos seis casos comprobados de derrames de concentrado de cobre con otros metales y sustancias tóxicas producidos por roturas en el mineraloducto que transporta el material para exportación; el volcado de efluentes líquidos contaminantes en la cuenca hídrica del Salí-Dulce (Machado Aráoz, 2012).

En efecto, las consecuencias de la minería a gran escala van desde la destrucción de los ecosistemas, la pérdida de biodiversidad, la contaminación de cursos de agua, entre otros efectos devastadores en términos ecológicos; hasta abusos políticos y económicos, que incluyen la usurpación inconsulta de territorios indígenas, la afectación de las economías locales, el incremento de la corrupción institucional y la violencia política, la manipulación y cooptación de dirigentes, etcétera (Machado Aráoz, 2012). A esto se suman consecuencias sociales profundas, vinculadas a la ruptura de los entramados y las solidaridades comunitarias, por la división entre quienes “están con” y “están en contra” de la minera.

De ese modo, de la mano de las industrias extractivas se establecen “zonas de sacrificio”, que coinciden generalmente con territorios campesinos e indígenas, y que forman parte de

una geografía de la extracción (radicada principalmente en los países del Sur) completamente diferente a la geografía del consumo de minerales (Europa Occidental, América del Norte y los países industrializados del Sudeste Asiático concentran el 85% del consumo mundial de minerales) [que] constituye una ecuación clave de las nuevas formas de imperialismo ecológico y racismo ambiental (Machado Aráoz, 2012).

Este tipo de emprendimientos, así como las constantes exploraciones y cateos mineros que se desarrollan en territorios indígenas, afectan las posibilidades concretas de los pueblos de ejercer la

autodeterminación territorial, ya que se llevan a cabo sin respetar los derechos a consulta previa y las vidas comunitarias que allí existen. Un ejemplo de ello es lo que nos menciona uno de los delegados de base del pueblo Quilmes, el cual tuvo acceso al plano de las concesiones mineras en el territorio, en donde pudo observar la totalidad del territorio de la comunidad parcelado con permisos de exploraciones y cateos mineros concedidos a un número importante de inversionistas privados.

Como ya se ha señalado, el accionar de estas empresas en los territorios afecta gravemente las tramas sociales existentes. Por un lado, desarrollan toda una ingeniería de la legitimación mediante programas de asistencia a las comunidades en el marco de la “responsabilidad social empresarial” y la vinculación con las principales instituciones de la zona, sean escuelas, hospitales, municipios, clubes deportivos, entidades culturales, a quienes ofrecen apoyos económicos; capacitaciones; donaciones de equipamiento e insumos; auspicio con el logo de Minera Bajo la Alumbraera; etcétera. Por otro lado, como complemento estratégico de lo anterior, buscan la aceptación de la población mediante la cooptación de dirigentes y organizaciones sociales. Es decir, desarrollan las acciones necesarias para lograr, en términos de Machado Aráoz (2009), condiciones políticas de gobernabilidad de los nuevos escenarios neocoloniales”. En tal sentido, señala el autor,

la gestión de las grandes corporaciones mineras se mimetiza en este punto con la acción asistencial-clientelar del Estado provincial, desarrollando bajo el revestimiento ideológico de la RSE, una vasta y sistemática política asistencial hacia las poblaciones aledañas como condición y efecto de lograr su licencia social (Machado Aráoz, 2009: 228).

Esto se observa claramente en el caso de la comunidad Ingamana que, a pesar de afirmarse en contra del desarrollo megaminero en la región, no sólo ha recibido de Bajo la Alumbraera equipamientos e insumos, sino que a su vez ha mantenido un vínculo permanente con la empresa. Entre otros factores, ha sido determinante el hecho de que la empresa minera designara como “encargado del desarrollo de las comunidades” a un comunero ingamana. Así, la comunidad optó por el diálogo y negociación con la empresa, postura que define como parte de una estrategia de supervivencia y de aprovechamiento de la situación, dado que la minera ya está instalada. Con respecto a la relación con la empresa minera, esto comentaba el cacique ingamana:

No queremos ningún tipo de desarrollo minero, estamos en contra del desarrollo minero, pero si nosotros vamos por lo menos a decirle lamentablemente... no podemos, pero si buscamos la forma de que nos den una ayuda, porque mañana se van éstos y te queda el agujero y, por lo menos, hemos trabajado, aunque más no sea. Si nosotros somos tan ínfimos, es tan ínfima la postura indígena a nivel...la minera es un monstruo tan gigante que ni siquiera el ser humano conoce... a Xtrata no le interesa que haiga 4 negros, va, los indemniza si quieren, y si no váyanse también, porque lo mismo se tienen que ir, o morirse por la contaminación, en fin... ¿y qué hacemos, nos vamos a ir a luchar nosotros? (Entrevista a cacique ingamana, 2014).

Sin embargo, cabe destacar que las estrategias persuasivas por parte de las empresas mega-mineras se deben, precisamente, a que enfrentan importantes resistencias por parte de comunidades indígenas y organizaciones de vecinos afectados. En efecto, en la región, además de las comunidades indígenas, existen asambleas de ciudadanos y organizaciones sociales que se afirman desde un “No a la mina” y luchan para que no se instalen nuevos emprendimientos mega-mineros. En el año 2010 comuneros de la Comunidad India Quilmes realizaron una fuerte resistencia al avance minero en la zona, con cortes de ruta, bloqueo a camiones y enfrentamientos con la policía y guardia de infantería. A pesar de los intentos de la empresa Bajo La Alumbra por doblegar a los principales referentes indígenas de la resistencia, los comuneros persistieron en su lucha, logrando que la empresa desistiera en su accionar. En la voz de Antonio, uno de sus delegados de base, se sintetiza el modo que entiende la defensa territorial la comunidad Quilmes:

Nosotros estamos dispuestos a resistir y vamos a resistir el tema este de la contaminación, de la instalación de empresas extractivas, que nos traen hambre, no solo a nosotros sino a las generaciones futuras, nos están coartando el derecho al desarrollo comunitario como pueblo. No solo a nosotros, los indios, también a los que no son indios que están instalados en la zona y nosotros decimos: son hermanos nuestros (Testimonio de Antonio, en Aprea et al, 2010).

Cabe señalar, asimismo, que la tierra, y la naturaleza en general, no es vista por las comunidades como recurso a ser explotado, o como una “cosa” a ser apropiada privadamente. La naturaleza es representada como la “pachamama”, la Madre Tierra que vive, siente, provee. Una concepción antitética a la manera en que el capitalismo y la modernidad comprenden la tierra y los

“recursos naturales”. Las comunidades construyen simbologías y cosmovisiones integrales en torno a la comprensión de la existencia y a una especial relación que establecen con la naturaleza. Las fiestas y las variadas ceremonias que realizan alimentan ese vínculo, así como también la identidad y el tejido comunitario. Celebraciones como el *inti raymi*, que se lleva a cabo cada solsticio de invierno y que anuncia el comienzo de un nuevo ciclo natural; o la fiesta de la *pachamama*, el primero de agosto y durante todo ese mes, momento de agradecimiento y de encuentro con la madre tierra; el carnaval y los múltiples festejos comunitarios, que en ocasiones se sincretizan con las celebraciones católicas o con conmemoraciones de santos o vírgenes paganas, etcétera. En todos los casos, las fiestas son espacios de encuentro y se viven en comunidad.

En este punto coincidimos con Hernandez Navarro (2009), quien retomando la perspectiva de la autonomía comunalista, define a la fiesta como un espacio para recomponer el conflicto y como uno de los principios básicos en torno a los cuales se organiza la acción en las comunidades, junto con la tierra y territorio; el poder comunal (no centrado en el individuo sino en la comunidad) y la asamblea como poder constituyente; y el trabajo comunal (como expresión de una relación diferente con la tierra). En el caso de los valles calchaquíes, las festividades son también una oportunidad de conexión con la naturaleza y con la vida espiritual de la comunidad. Así como también lo son la música y el canto que las acompañan. “*El canto es vida, todo canta*” –cuenta un delegado de base de la Comunidad India Quilmes–, “*las piedras, el agua, los pájaros, todo canta*”. Las bagualas, las coplas, el canto con caja, suelen ser un canal para la comunicación y el compartir alegrías, tristezas, broncas, agradecimientos, y sentir en general. En la actualidad se busca recuperar este saber y este arte que fue prohibido por años, y que representa la cultura y la memoria del pueblo diaguita. Así lo expresa Rosa:

Aprendí el canto de mi madre, de mi padre y de mi Pachamama. Porque uno trabaja cantando, con mucho amor, con cariño. Todo tiene su significado en el canto. Por ejemplo, ese tarareo que escucha es el correr del agua, las cascadas que suenan... y después viene el aire, el viento que desparrama las semillas... Las coplas, las tonadas, vienen del sentir de cada persona: cuando está alegre, enamorada, trabajando. Le ofrezco con todo corazón mi canto a nuestra Pachamama (Testimonio de Rosa, comunera de Talapazo, 2010).

Estado y construcción comunitaria, lógicas en tensión

Ante la pregunta acerca de las principales amenazas que acechan la construcción autonómica y la autodeterminación de las comunidades, éstas responden que han sido y son los gobiernos nacionales y provinciales, junto a la política partidaria, los principales limitantes, por no reconocer sus derechos colectivos y no respetar su territorialidad ancestral.

Como ya se ha mencionado, la situación de las comunidades y pueblos indígenas en el país tuvo un avance en cuanto a su reconocimiento legal y político, acompañando de algún modo los procesos que se han dado en América Latina en general como producto de las luchas y resistencias de los pueblos. Estos escenarios han significado una reconfiguración de las organizaciones territoriales, así como de sus estrategias políticas. Por un lado, las organizaciones indígenas se han fortalecido mediante una mayor visibilización de las problemáticas que atraviesan, así como por un mayor reconocimiento identitario por parte de la sociedad y el Estado. Sin embargo, las políticas estatales en concreto y el modo en que se han implementado, en muchos casos han debilitado o fragmentado los esfuerzos de las comunidades y pueblos por unir sus reclamos y luchas. En efecto, en ocasiones las demandas y acciones de las organizaciones quedan demarcadas en función de límites provinciales o distritales, que no responden tanto a la territorialidad comunitaria indígena, sino a fronteras y jurisdicciones estatales que están definidas por sus interlocutores.

Esta situación es definida por algunos autores como “fin de ciclo”, que se caracteriza por diversos síntomas, entre los cuales se encuentra el hecho de que los Estados “responden de modo más especializado al reclamo indígena, adaptándose a los cambios, ya descentralizando, ya elaborando discursos políticamente correctos de multiculturalismo neoliberal, cooptando dirigencias, aplazando cambios y/o apostando al cansancio y marginalización de los movimientos (Toledo Llancaqueo, 2005: 73). En nuestro país, el reconocimiento legal se desarrolló de la mano de la institucionalización de las comunidades indígenas que para ser reconocidas han debido tramitar sus personerías jurídicas (no siempre con éxito, por el contrario encuentran dificultades para lograrlas). Al mismo tiempo, a nivel nacional y provincial, se han creado instituciones abocadas a la problemática indígena; es el caso del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), a nivel nacional, y de instituciones como el Instituto Provincial de Pueblos Indígenas de Salta (IPPIS), a nivel provincial. En dichas instituciones estatales

las comunidades participan con representantes que conforman consejos para la definición de las políticas mediante delegados elegidos por ellas. Esto también ha implicado reacomodamientos en las estrategias de construcción política y en la organización de los pueblos indígenas. Al respecto, Carrasco señala que

mientras los demás ciudadanos disponen de varias dependencias estatales donde presentar sus reclamos, se supone que los indígenas deben hacerlo sólo en el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI). Cíclicamente, entonces, los “asuntos indígenas” quedan subordinados a los vaivenes del partidismo político acentuando la dependencia clientelar y el paternalismo asistencialista (2002: s/r).

Así, las lógicas estatales penetran en la organización comunitaria, reconociendo o desconociendo liderazgos o interlocutores válidos de la comunidad y entrando en conflicto con las construcciones políticas comunitarias (por ejemplo, mediante comuneros punteros de partidos políticos), e incluso imponiendo una agenda que no es la de las comunidades.

Por esta razón, la participación en instancias estatales es una cuestión que abre importantes debates a nivel de las comunidades. En el caso de la comunidad Ingamana, han decidido no sólo articularse con el gobierno municipal, sino luchar por generar un espacio propio dentro del mismo, que sea coordinado por la comunidad. De ese modo, se ha creado una dependencia municipal dedicada a la cuestión indígena, cuyos responsables son comuneros ingamanas, que cuentan con un presupuesto destinado a fortalecer las actividades y acciones que lleva a cabo la comunidad. Cabe destacar que esto, desde la perspectiva de la misma comunidad, es percibido como un logro en el camino por su autonomía y libertad. Cabe la pregunta aquí acerca de si este posicionamiento hace parte del carácter cambiante, dinámico y contradictorio de todo proceso autónomo, o si se trata de la subordinación de la autonomía a factores heterónomos que condicionan el accionar de la comunidad.

Con respecto al no reconocimiento de la territorialidad ancestral, el cacique de la comunidad Ingamana comentaba los ofrecimientos que han recibido por parte del gobierno provincial que, lejos de responder a las demandas de la comunidad, plantea su reubicación en espacios urbanos, que poca relación tienen con su cultura y modo de vida:

Hace poquito, el primero de mayo del año pasado [2013], la gobernadora me citó a mí para decirme, “bueno, le voy a hacer entrega de un barrio, para que vivan ustedes”. Le dije yo, “lamen-

tablemente, muchas gracias –le digo–, pero yo quiero mis tierras, titularización de nuestras tierras para que nosotros... ¿quiere ayudarnos?”, “Bueno, pero no querés vivir en...”, “bueno, pero deme una casa donde vive la gente, no me cambie el hábitat”, y ahí quedó (Entrevista a cacique ingamana, 2014).

A modo de conclusión

En la región de los Valles Calchaquíes el debate en torno a los sentidos de la autonomía indígena no se ha dado con la profundidad que se dio en otros países del continente, a pesar de que en muchos casos las comunidades y pueblos llevan a cabo importantes resistencias y enfrentan problemas similares (ya sea en torno a políticas estatales indigenistas, modelos económicos excluyentes y/o neoextractivistas, falta de reconocimiento de sus derechos colectivos, etcétera). Gran parte de los debates y reclamos de los pueblos indígenas se centran en el escenario estatal, donde lo que se pone en discusión es la cuestión de la inclusión y la equidad dentro de los gobiernos, mediante estrategias integracionistas que, en algún punto, entran en tensión con el ejercicio de la autodeterminación.

No obstante, si bien no se explicita discursivamente, las comunidades cuentan con una potencia autonómica que se halla principalmente en la vida comunitaria y en las prácticas colectivas a ella vinculada. Es decir, la autonomía, en tanto potencia, puede encontrarse en las prácticas existentes y en el sostenimiento ancestral de las mismas, más que en los derechos o legislaciones que dicen reconocerla.

Diversos ámbitos de autonomía se aprecian en las comunidades de los Valles Calchaquíes, tanto en la definición de sus propias autoridades a partir de espacios como la asamblea de comuneros, la conformación de consejos de delegados y consejos de ancianos, como en las prácticas cotidianas basadas en los vínculos comunitarios (las “mingas”, el uso del territorio, el manejo del agua, las celebraciones, etcétera). Sin embargo, estos espacios y prácticas que podrían definirse autonómicas, hoy existentes en las comunidades y pueblos de los valles, se encuentran amenazados y atravesados permanentemente por el avance de un modelo neoextractivista y productivista que se implementa a nivel nacional, así como por la colonialidad, que en tanto patrón de poder socava constantemente y de diferentes modos las construcciones colectivas indígenas. En efecto, la autonomía indígena debe comprenderse en el marco de “la lucha de los pueblos originarios por conservar y fortalecer su integridad territorial y cultural a través de autogobiernos que practican

la democracia participativa y enfrentan –con una estrategia anti-sistémica– la rapacidad y violencia del sistema capitalista” (López y Rivas, 2010: s/r).

La resistencia es parte permanente de la vida comunitaria indígena y constituye un ejercicio esencial para la construcción de las autonomías territoriales, las cuales se reafirman y se reconstruyen en cada lucha. Esto puede observarse en el caso del sitio sagrado de la Comunidad India Quilmes, donde lo que demanda la comunidad se expresa, en términos de López y Rivas, como el

cese de todo proyecto, acción y concesión que atenten contra la propiedad, uso, explotación, aprovechamiento e integridad de territorios, tierras, lugares sagrados y recursos naturales de los pueblos indios, así como de leyes, decretos y reglamentos que tiendan a despojar y facilitar el aprovechamiento por terceros ajenos a las comunidades indígenas de sus recursos naturales (2010: s/r).

Asimismo, en el camino por la recuperación de su territorialidad ancestral y la lucha por el reconocimiento de sus derechos, las comunidades reconstruyen su identidad como pueblo y se reafirman en su organización comunitaria. Si como sostiene Ceceña (2009) un modo de socavar la autonomía y la autodeterminación territorial es a través de su dominio simbólico, entonces se podría afirmar que es también a través de la recuperación de esas identidades ancestrales, esas raíces vivas de los pueblos indígenas, valores, cultura, cosmovisiones, que se pueden fortalecer las resistencias frente al capital, la modernidad homogeneizante y colonial. De este modo, es en la construcción/reconstrucción de la identidad de los pueblos y comunidades, donde perviven y resisten también las posibilidades de autodeterminación.

Bibliografía

Apra, C. I. et al. (2010). “El problema de la tierra en los Valles Calchaquíes, Comunidad Indígena Amaicha del Valle y Comunidad India Quilmes (CIQ) de la Unión de los Pueblos de la Nación Diaguita (UPDN)”. Consultado en <http://diaguitacalchaqui.blogspot.fr/>.

Aranda, Darío (2011). “Gobierno, extractivismo y pueblos originarios”. Consultado en <http://darioaranda.wordpress.com/2012/05/19/gobierno-extractivismo-y-pueblos-originarios/>.

Aranda, Darío (2011). “Sientan un precedente histórico los Quilmes” en *Página/12*, Buenos Aires, 22 de agosto.

Bengoa, José (2000). *La emergencia Indígena en América Latina*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

Briones, Claudia (ed.) (2005). *Cartografías Argentinas. Políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.

Carrasco, Morita (2002). “Una perspectiva sobre los pueblos indígenas en Argentina”. Consultado en http://www.cels.org.ar/common/documentos/informe_2002_cap_11.pdf

Ceceña, Ana Esther (2009). “Autonomía y control de los territorios en América Latina” en Gaparello, Giovanna y Quintana Guerrero Jaime, *Otras Geografías. Experiencias de autonomías indígenas en México*. México: UAM Iztapalapa.

CIQ (2008). *Los Quilmes contamos nuestra historia*. Quilmes – Argentina.

Contrapunto (2014). “Conclusiones del IV Parlamento Indígena de los Valles Calchaquíes 28 y 29 marzo de 2014”. Consultado en <http://contrapuntotucuman.blogspot.com.ar/2014/04/conclusiones-del-iv-parlamento-indigena.html/>.

ENDEPA (2013). *Nueva advertencia sobre la inejecución de la ley 26.160. La brecha entre las declaraciones y la realidad en materia de derechos territoriales indígenas*. Formosa– Argentina.

Gaparello, Giovanna y Quintana Guerrero, Jaime (2009). *Otras Geografías. Experiencias de autonomías indígenas en México*. México: UAM Iztapalapa.

Hernandez Navarro, Luis (2009). “Movimiento indígena: autonomía y representación política” en Gaparello, Giovanna y Quintana Gue-

rrero, Jaime, *Otras Geografías. Experiencias de autonomías indígenas en México*. México: UAM Iztapalapa.

La Gaceta (2003). “La mujer más sabia de Talapaso honra su raíz india”. Consultado en <http://www.lagaceta.com.ar/nota/50238/informacion-general/mujer-mas-sabia-talapaso-honra-raiz-india.html/>.

Lenton, Diana (2010). “Políticas del Estado Indigenista y políticas de representación indígena: propuestas de análisis en torno al caso neuquino en tiempos del desarrollismo” en *Revista Científica del laboratorio de arqueología y etnohistoria de la Facultad de Ciencias Humanas*, Año II, Volumen II, Universidad Nacional de Río Cuarto.

Lopez y Rivas, Gilberto (2010). “Autonomías indígenas en América Latina: nuevas formas de convivencia política”. Ponencia presentada para el *Ciclo de Conferencias “El pensamiento crítico y las Ciencias Sociales”*. México: Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM.

Machado Aráoz, Horacio (2009). “Minería transnacional, conflictos socioterritoriales y nuevas dinámicas expropiatorias. El caso de Minera Alumbrera” en Svampa y Antonelli (eds.) *Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Machado Aráoz, Horacio (2012). “Depredación ecológica y violación de derechos humanos”. Consultado en <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=146266/>.

Montemayor, Carlos (2009). “Prefacio” en Gaparello, Giovanna y Quintana Guerrero, Jaime, *Otras Geografías. Experiencias de autonomías indígenas en México*. México: UAM Iztapalapa.

Porto Gonçalves, Walter (2002). “Da geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades” en Ceceña, A. E. y Sader, E. (Coord.) *La guerra infinita. Hegemonía y terror mundial*. Buenos Aires: CLACSO.

Quijano, Aníbal (2000). “Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina” en Lander, E. (comp.) *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Svampa, Maristella (2008). “Movimientos Sociales, matrices socio-políticas y nuevos escenarios en América Latina”. Ponencia presentada en *I Jornadas de Análisis Crítico*, Universidad del País Vasco.

Toledo Llancaqueo, Víctor (2005). “Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina: 1990-2004. ¿Fronteras indígenas

de la globalización?” en Dávalos, Pablo (Comp.) *Pueblos indígenas, estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO.

Otras fuentes

Entrevistas realizadas en la Comunidad Ingamana y la Comunidad India Quilmes durante los años 2013 y 2014.

Consumismo, espectáculo y despojo de creación: Luchas por las autonomías artesanales del Pueblo Kamsá

*Gloria Stella Barrera Jurado**

“Porque el arte de nuestro pueblo merece dignificarse y no banalizarse”.

Juan Carlos Jacanamijoy Juajibioy

“Hemos sacrificado los viejos dioses inmateriales y ocupamos el templo con el dios mercado, parecería que hemos nacido sólo para consumir y consumir”.

José “Pepe” Mujica

Resumen

Era junio de 2011 cuando marchaba con un grupo de artesanos y amigos Kamsá en la vía que conduce del municipio de Colón hacia el de Sibundoy en el departamento de Putumayo, al ser convocados para salvaguardar la vida, el territorio y los derechos colectivos de las acciones de las concesiones mineras y de los grandes proyectos de infraestructura que violentan los lugares más sagrados de este resguardo indígena. Estas luchas indígenas cuestionan críticamente las economías extractivistas que cada vez más se instalan en la región. Por ello ancianos, jóvenes y niños gritábamos “queremos chicha, queremos maíz, multinacionales fuera del país”. Bajo el sol y en alta voz se escuchaba la campaña radial de la autonomía artesanal,

* Diseñadora Industrial. Especialista en Política Social, magister en Estudios Políticos y doctora en Estudios Ambientales y Rurales de la Pontificia Universidad Javeriana. Es coautora de los libros *Reflexiones en torno a la artesanía y el Diseño en Colombia*; *Conspirando con los artesanos: crítica y propuesta al diseño en la artesanía*; *Diseño socialmente responsable: ideología y participación*; *Las Escuelas de Artes y Oficios en Colombia 1860-1960. El Poder regenerador de la Cruz*. Es profesora asociada e investigadora del Departamento de Diseño de la Facultad de Arquitectura y Diseño de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia.

que era transmitida a través de pesados parlantes en un carro viejo. Esta campaña transmitía las palabras que cuidadosamente habíamos elegido en un taller de creación de radio, que expresaba que lo nuestro es muy importante y que además el conocimiento tradicional artesanal es territorio, dignidad y autonomía. La unidad de los pueblos es la voz de la tierra. La gente se preguntaba acerca de este contenido radial y paradójicamente, yo que había sido coautora también me preguntaba acerca de lo mismo: ¿Son los artesanos unos sujetos políticos? ¿Qué es el despojo artesanal? ¿Qué y para qué la autonomía artesanal? ¿Cuáles son dificultades y avances de estos procesos autonómicos? Así, dimos inicio a una reflexión colectiva y crítica acerca de la autonomía artesanal Kamsá a partir de las historias sencillas, silenciosas y grandiosas de este pueblo indígena.

Palabras claves: Pueblo Kamsá, artesanos, autonomía, consumo, moda, espectáculo, despojo simbólico.

Abstract

It was June 2011 when I was walking with a group of Kamsá artisans and friends on the road that connects the municipality of Colón with the municipality of Sibundoy in the Putumayo department in Colombia. We were summoned to protect life, territory and collective rights from the actions of mining companies and from the big infrastructure projects that violate the most sacred sites of this indigenous reserve. These struggles of the indigenous population critically question the extractivist economy which is established more and more in this region. Therefore, the elderly, the young and the children were shouting “*queremos chicha, queremos maíz, multinacionales fuera del país*”, which means “we want *chicha*, we want corn, multinational companies leave our country”. Under the sun the radio campaign of the artisans’ autonomy could be clearly heard. It was being transmitted by the heavy loudspeakers on an old car. This campaign transmitted the words we had carefully selected in a workshop of radio creation, and they expressed that our own is very important, and also that traditional artisan knowledge means territory, dignity and autonomy. The unity of the peoples is the voice of the earth. People inquired about this radio content, and paradoxically I, who had been co-author, also asked myself the same: Are artisans political subjects? What is spoil of artisans? What is autonomy of artisans and what for? What are the difficulties and the advances of these processes of autonomy? That is how we started a collective and critical reflection about the autonomy

of Kamsá artisans setting out from the modest, silent and magnificent stories of this indigenous people.

Keywords: Kamsá people, artisans, autonomy, consumerism, fashion, spectacle, symbolic spoil.

Introducción. Autonomía bajo el sol: los artesanos Kamsá como sujetos políticos invisibilizados

Los artesanos Kamsá son importantes sujetos políticos para su pueblo. Como autoridades de conocimiento participan en la vida social como activistas pacíficos, al resistir en el tiempo con sus oficios ancestrales, crear los símbolos más importantes de su comunidad, representar con ironía las relaciones de poder colonizadoras y guardar los secretos más profundos de su cultura. Actualmente, la sociedad del espectáculo encuentra en el hermoso Valle de Sibundoy escenarios convenientes para su consumo, propiciando la banalización de su cultura material, el carnaval y de sus rituales medicinales más sagrados. Entre despojos simbólicos e irrespetos, surge colectivamente la iniciativa de la autonomía artesanal como propuesta subalterna, independiente y de digna indignación con apuestas hacia la autodeterminación, la solidaridad y la ternura de un pueblo que entreteje resistencias y utopías en su creativo caminar.

Los Kamsá son un pueblo indígena de más de cinco mil personas quienes habitan el Valle de Sibundoy ubicado en un importante corredor natural que comunica los Andes y la Amazonía colombianas. Con lengua propia, profundos conocimientos de medicina natural y un carnaval ancestral, es un pueblo que se caracteriza por su actividad artesanal. Este rasgo distintivo es de gran significación cultural porque son los artesanos que tallan la madera, los que tejen en telar, elaboran instrumentos musicales y realizan bisutería con chaquiras quienes representan sus historias. Así

la simbología artesanal, la melodía de la música, el mito de la medicina vegetal, no se expresaron solamente como la acumulación de aptitudes y conocimientos, sino que en ello se expresa el pensar y sentir individual y colectivo de un pueblo (Comunidad Kamsá, 1989: 41).

A través de la historia, el artesano ha sido considerado como un productor de objetos que cuenta con sus propios medios de

producción. Esta es una mirada simplista que en parte ha contribuido en reducir el papel social de los artesanos, pues cancela de entrada sus dimensiones creativas, éticas y hasta políticas. Sospechosa esta definición que ha hecho carrera durante siglos, de tal manera que hoy tenemos una gran deuda con estos actores sociales, a quienes exponemos con orgullo, justo cuando es necesario demostrar que un pueblo tiene identidad, pero quienes mueren en su soledad, sin ningún tipo de seguridad material ni de reconocimiento social.

El artesano Kamsá en su quehacer y con sus obras ha representado y recreado la vida social de su pueblo. A través de sus tejidos las mujeres crean de manera geométrica y abstracta los mitos e historias más importantes. En el *chumbe*, o cinto para la cintura, es posible realizar una lectura propia acerca de los héroes ancestrales, de sus acontecimientos más importantes y de los lugares mágicos de su territorio. La gama de colores utilizada pasa por los rosados, azules, verdes, en fondo blanco, dando cuenta del gusto colectivo y de sus cambios. Cada artesana tiene una forma de aplicar la técnica ancestral pero también de recrear su propia maestría que diferencia su creación y trabajo del de otras artesanas. Las mujeres tejedoras han vestido a sus familias con las prendas realizadas para la fiesta, a los gobernadores indígenas para sus eventos más políticos, a sus niños para protegerlos del frío, en una función de rememoración histórica y de protección familiar.

Los artesanos que elaboran instrumentos musicales contribuyen para que los sonidos de viento y de percusión perduren en el tiempo. Algunos de estos hacedores son investigadores de la música propia y, por supuesto, creadores de sonidos inspirados especialmente en la naturaleza. Igualmente, los artesanos que elaboran trabajos en chaquiras tejen manillas y collares con símbolos a los que se les otorgan poderes mágicos y recrean escenas que representan la flora y fauna propia del hábitat andino y selvático con seres reales e imaginarios que hacen parte de su compleja cosmogonía.

Por su parte, los talladores también representan su historia y realidad en la madera, realizando fantásticas máscaras, banquitos y enseres para el hogar. Con herramientas sencillas describen las historias del hombre y la mujer de su pueblo, siendo sobresalientes aquellas en que se burlan del hombre blanco conquistador, de aquel que lo ha despojado, irrespetado e invisibilizado, denunciando las relaciones de poder y poniendo en evidencia los conflictos y las injusticias sociales que han vivido. De la misma manera, los tejedores de castillos elaboran para el día grande del carnaval una estructura alrededor de la cual se suscita un ritual anual, el

lunes antes del miércoles de ceniza. En este rito rico en símbolos y acciones, los jugadores decapitan un gallo como forma de burla colectiva de aquellos agentes externos que los han saqueado material y simbólicamente. Así, con su representación reflexiva y pausada se ridiculizan al conquistador y colonizador, guardando sus secretos más profundos, señalando sin pudor su desacuerdo ante las humillaciones e invisibilizaciones, y transgrediendo los órdenes establecidos con representaciones altamente discursivas.

Por lo anterior, podemos decir que los artesanos con sus obras propician acciones políticas a través de su arte “porque muestra los estigmas de la dominación, o bien porque ponen en ridículo los íconos reinantes, o incluso porque sale de los lugares que le son propios para transformarse en práctica social” (Rancière, 2008: 54). Con sus obras artesanales demuestran su digna indignación. Igualmente, como pueblo participan en acciones políticas, como tener una educación propia que se fundamenta en el quehacer artesanal, así como la defensa para habitar el territorio propio.

El artesano, además, es un actor político dentro de su pueblo. En Sibundoy son autoridad de conocimiento los que saben los secretos ancestrales de los símbolos más profundos de su pueblo, por ello son visitados y consultados con respeto y hasta veneración. De esta manera, las prácticas artesanales también son políticas porque mantienen el orden social Kamsá, el cual es dinámico. Los conocimientos se heredan por familias y tienen cierta ubicación social en el territorio, así, por ejemplo, los talladores de madera conviven como vecinos de otros talladores del mismo pueblo Kamsá y del Inga con quienes comparten el mismo territorio, conocimientos, técnicas y hasta compadrazgos. La vida artesanal Kamsá pasa por otros espacios y movimientos. El taller artesanal comparte su lugar con la casa de habitación y con la chagra o huerta casera. Este aspecto permite que la familia participe de todas las actividades del crear y del hacer.

Hombres y mujeres son ejemplo de paciencia, concentración y meditación para los jóvenes, porque cuando los artesanos trabajan en sus talleres ofician sus saberes y quehaceres en rituales sagrados y a la vez cotidianos. Aprender de las familias mirando el trabajo artesanal es parte de una pedagogía centenaria, pues de esta manera las niñas se sientan en el telar a observar las hebras de la historia que se entretejen en una forma de escritura que perdura en los tiempos y que es interpretada por los demás miembros del pueblo Kamsá. Estos artesanos han creado y recreado los símbolos más importantes de su pueblo, sus trajes rituales, los objetos de

mando, la parafernalia de la fiesta y los objetos de uso diario que embellecen sus espacios sociales y también los más íntimos.

De otra parte, los artesanos han tenido el ejercicio de la resistencia pacífica con secretos que nunca serán revelados a los agentes externos, con el uso de la lengua Kamsá que es exclusiva, que los integra y excluye del diálogo a quienes no la saben. Los creadores Kamsá emiten iconografías para su propia lectura o la de otros. De esta manera, “las imágenes pueden traducir intenciones políticas, pueden ilustrar las categorías o reproducir los modos de representación instituidos; o también pueden, por el contrario, desdibujarlos o subvertirlos” (Rancière, 2010). La imagen proyectada por los artesanos hace parte de un imaginario colectivo entre lo que piensan, lo que están dispuestos a comunicar y visibilizar, tomando decisiones acerca de sus acuerdos de representación y su propia versión personal. Con sus obras se dirigen a diversos tipos de espectadores o compradores, algunos emancipados y otros estereotipados. Los artesanos hacen traducciones de sus realidades a la “sociedad mayor”, y de ésta a su pueblo, de tal forma que el narrador y el intérprete tienen un espacio para el diálogo en el que cuenta la experiencia de aquel que la interpreta.

Los artesanos Kamsá con sus obras irrumpen en las narraciones globales y se presentan en escena con otros cánones estéticos. Es relevante que sus obras amplían las capacidades sensibles de las otras personas y las acercan a universos desconocidos, como es el del universo indígena, con sus temporalidades, sus relaciones espaciales y conocimientos. Así, se entrelazan concepciones de mundo a través de la obra del artesano que propicia distintas emociones y afectos. En el diálogo intercultural a través de las artesanías, múltiples sujetos se aproximan al universo artesanal Kamsá, algunos con intereses investigativos, otros porque se sienten solidarizados con la vida y las luchas de este pueblo, otros para exponerlos en museos, algunos otros para poseerlos en colecciones privadas, como regalos o porque ven en ellos la posibilidad de *souvenir*, como un recuerdo del viaje del turista.

En síntesis, los artesanos Kamsá han sido políticos de múltiples maneras porque representan dispositivos colectivos que dan cuenta de su historia con un papel social de recordación de sus permanencias y cambios identitarios. Igualmente, realizan denuncias, se burlan del otro, ponen en escena y en tensión otras formas de representación a partir de lenguajes propios, que al ser diferentes tienen un discurso emancipatorio, al cuestionar las relaciones de dominio con su presencia. Así, “la política consiste en reconfigurar

la división de lo sensible, en introducir sujetos y objetos nuevos, en hacer visible aquello que no lo era” (Rancière, 2005: 15), siendo este el papel más político de los artesanos Kamsá, quienes sin proponérselo son unos activistas pacíficos, importantes actores políticos, “por la manera en que construye(n) formas de visibilidad y de expresión, por la manera en que transforma(n) la práctica de los artistas, por la manera en que propone(n) medios de expresión y acción a quienes estaban desprovistos de ellos” (Rancière, 2010), por ello hoy es necesario resituar y valorar su aporte social.

El despojo artesanal: consumismo, moda y espectáculo

Durante la investigación colectiva¹ se plantearon diversas problemáticas para su análisis, a partir de las cuales fuimos concentrando nuestras energías en dos que están estrechamente vinculadas. La primera tuvo relación con la presencia de los organismos de fomento artesanal que llegaron en diferentes momentos históricos al Valle de Sibundoy y que han propiciado diversas dependencias en los ámbitos de creación, organización de la producción, formación y circulación y uso objetivo (Barrera, 2011). La segunda problemática que hemos denominado despojo de creación artesanal se ha seguido analizando y comprendiendo colectivamente en el tiempo, con algunos avances que se exponen en el presente texto.

Actualmente, el mercado de la moda mira hacia los pueblos indígenas para posicionar cada cierto tiempo el “estilo étnico”. Las tendencias de moda se crean desde institutos que dictaminan a las revistas y las marcas de ropa qué se debe confeccionar, con qué tecnologías, con qué materiales, en qué tiempo, para qué tipo de “usuarios”. La moda tiene actualmente la tarea social del reconocimiento de las personas, porque el que no cumple con esta “dictadura del buen gusto” puede ser excluido y señalado. Ésta se impone, pero a la vez pasa velozmente para dar cabida a una nueva moda que reemplaza la existente y que la desecha.

Los estilos de vida dan cuenta de los tipos de consumo, mientras las personas son consideradas como usuarios, consumidores o compradores, en una minimización de los sujetos que se consideran sólo desde las dimensiones funcionales para el mercado.

1 En el año 2008 comencé mis estudios en el Doctorado en Estudios Ambientales y Rurales en la Pontificia Universidad Javeriana y por ello me aproximé al infinito universo artesanal indígena Kamsá, en un proceso de construcción en el propio camino al andar. De esta manera, con un trabajo de cinco años fuimos constituyendo un sujeto colectivo de trabajo, diverso y dinámico compuesto por artesanos, profesores, estudiantes, párrocos y profesionales interesados en la comprensión e interpretación de las luchas artesanales Kamsá.

El consumismo es un tipo de acuerdo social que resulta de la re-conversión de los deseos, ganas o anhelos humanos en la principal fuerza de impulso y de operaciones de la sociedad, una fuerza que coordina la reproducción sistémica, la integración social, la estratificación social y la formación del individuo humano [en la lógica consumista de apropiar, poseer y acumular objetos] (Bauman, 2007: 47).

El mercado atiende urgencias y compulsiones para mantener el consumismo. En este contexto, la moda étnica se caracteriza por contar con símbolos refinados que se estampan en telas, se entretejen en diversos textiles incorporados en prendas de vestir, accesorios de moda o del hogar dirigidos a personas que quieren tener un estilo informal, aventurero y alternativo o quienes quieren usarlos en las fincas de recreo, en las playas del Caribe o del Mediterráneo.

La inestabilidad de los deseos, la insaciabilidad de las necesidades, y la restante tendencia al consumo instantáneo y a la instantánea eliminación de sus elementos, están en perfecta sintonía con el nuevo entorno líquido en que se inscriben hoy por hoy los objetivos de la vida [incluidos los artesanales] (Bauman, 2007: 51).

Esos referentes culturales en el ámbito de la globalización para la moda hoy se buscan en los lugares más apartados, aquellos que han sido excluidos por el “centro”. Actualmente, hasta los pueblos indígenas se acercan los diseñadores textiles, de modas, industriales, gráficos, artistas, empresarios que encuentran en lugares como el Valle de Sibundoy aspectos formales que pueden resultar interesantes y novedosos para sus diseños. De esta manera, han llegado al sur de Colombia agentes externos que han saqueado a los artesanos de sus símbolos más sagrados en un despojo de creación (Barrera, 2012).

Este despojo de creación se presenta de manera amigable y amable con la promesa de que van a recibir mayores ingresos económicos y que van a hacer parte de las pasarelas de moda mundiales. De este modo, se apropian de sus formas, colores, texturas, imágenes y formas de hacer ignorando su valor ancestral, histórico y colectivo para aplicarlos en piezas que entran al mercado, que se venden en pocos pedidos y que son rápidamente obsoletos. Así, la promesa económica se aplaza hasta la próxima vez que el estilo étnico entre al mercado. De esta forma, se amplía el inventario artesanal de estos pueblos con objetos que no cumplen con ninguna función social a su interior porque todo el interés está en atender las dinámicas del mercado externo.

Este mercado externo ha tenido grandes efectos también hacia el interior del pueblo Kamsá, quienes van descuidando las propias

necesidades productivas para atender las de otros, propiciando que transiten de productores a consumidores (Barrera, 2012). Los artesanos eran los principales proveedores de los objetos que necesitaban, pero hoy la parafernalia objetual se va cambiando por objetos de peor calidad producidos en China que llegan a esos pueblos lejanos. Con el uso de las vajillas plásticas o de porcelana desapareció el oficio de la cerámica, pues con el barro del lugar se realizaban las vasijas para mantener el agua fresca, para la fermentación de la chicha y servir los alimentos.

La artesanía Kamsá está fuertemente vinculada con el *clestrinjje*, carnaval que se celebra anualmente, siendo éste un espacio de florecimiento material y espiritual de este pueblo y de encuentro entre las familias.

La fiesta del carnaval proviene de una fiesta interestacional que celebra la terminación de un ciclo agrícola y el inicio de uno nuevo. Es la fiesta más importante, a ella asisten todos aquellos miembros de las comunidades que se encuentran viajando. Es la fiesta del perdón, de la alegría y se vive como si no se fuera a asistir al carnaval del año siguiente (Pinzón y Garay, 1998: 226).

Los artesanos en la época de pre carnaval, que inicia con el ritual de ofrenda *Uacjnayté*, elaboran todo el inventario objetual que allí se pone en escena. Esta fiesta tiene profundo valor para este pueblo, con expresiones llenas de sincretismos entre el pensamiento ancestral y el católico, con homenajes a la madre tierra y al Creador.

El carnaval es una oportunidad para vivir intensamente las relaciones, en particular la de un indígena consigo mismo [...] y el deseo individual de pasar o no otro carnaval ya sea porque ha sido un época particularmente armónica o todo lo contrario [es el espacio culminante de un año de la vida Kamsá] (Pinzón y Garay, 1998: 228).

Esta fiesta familiar y cultural cada vez es más visitada por turistas atraídos por la belleza ritual de los trajes, la música, el baile y los alimentos. Hoy el carnaval va transitando hacia un espacio que se presenta a los visitantes como espectáculo. “El espectáculo constituye el modelo actual de vida socialmente dominante. Es la omnipresente afirmación de una opción ya efectuada en la producción y su consiguiente consumo” (Debord, 2012: 39). Los turistas participan del carnaval con gran admiración y alegría. Sin embargo, la apariencia es su principal valor.

Los espectáculos, siguiendo la lógica de las tendencias de moda, caducarán pronto y serán superados por otros que serán reempla-

zados y olvidados rápidamente en el tiempo. En consecuencia, se banalizan el carnaval y la artesanía junto con sus sujetos creadores y hacedores. “El espectáculo es el momento en el cual la mercancía alcanza la ocupación total de la vida social” (Debord, 2012: 55). Este viene acompañado de abundantes y diversos productos que velozmente serán reemplazadas por otros y quienes lo ofrecen son los más pobres y los que los disfrutan, quienes lo pueden pagar. Los carnavales son hegemonizados bajo la lógica del espectáculo cuando todas las expresiones culturales se ponen al servicio del mercado y de los turistas. La experiencia del entretenimiento subordinará rápidamente los aspectos trascendentales de esta cultura, pasando de un sentido profundamente histórico y ritual a convertirse en un espectáculo más.

Por otra parte, actualmente también llegan turistas que visitan el Valle de Sibundoy para participar en el ritual del Yagé. Los Kamsá tienen gran conocimiento acerca de la medicina natural con los Chamanes, Curacas o Taitas, quienes tienen como objetivo mantener la cohesión social de su pueblo, mediando en sus conflictos que generalmente se expresan en enfermedades físicas. A través del Ayahuasca o el bejuco del yagé, el cual es una planta medicinal y psicotrópica, se realiza un complejo ritual colectivo que se vive como una experiencia trascendental en los ámbitos individual y colectivo (Pinzón et al, 2002: 55). Turistas de otras partes del mundo participan en este ritual con objetivos diversos, algunos de sanación, otros como experiencia antropológica y otros como búsqueda alucinógena. De esta manera, la toma sagrada del yagé también se ha tornado un negocio, una mercancía más consumida por visitantes externos. Así, “la cultura íntegramente convertida en mercancía debe convertirse a su vez en la mercancía estelar de la sociedad espectacular” (Debord, 2012: 159).

Los artesanos están solos ante toda esta fuerza del mercado, ya que no hay apoyo social ni gubernamental ni jurídico para la defensa de sus bienes y recursos simbólicos y materiales. La propiedad intelectual es un invento que protege los intereses individuales y que ha desconocido aquello que se caracteriza por ser colectivo y anónimo, como es la creación de los pueblos originarios. Actualmente Artesanías de Colombia, entidad del Estado vinculada al Ministerio de Comercio, Industria y Comercio, cuenta con un programa que quiere dar a los artesanos herramientas para la implementación de marcas colectivas, certificación y denominación de origen con más de cincuenta comunidades artesanales vinculadas a esta iniciativa, con procesos y resultados muy cuestionables.

Ante la ignorancia del valor comunitario, las directrices mundiales generadas por la Organización Mundial de la Propiedad In-

telectual han propiciado que sus conocimientos, saberes y formas de representación sean de “dominio público”. Esto quiere decir que actores externos pueden hacer uso y aplicación de ello sin problema alguno, como en los casos tan estudiados de los recursos naturales que son apropiados por empresas multinacionales como son el maíz, la soya, el ayahuasca, entre otros.

La propiedad intelectual privada se fundamenta en los principios del pensamiento liberal que impera en nuestras sociedades, enmarcadas por la búsqueda del éxito personal, la competencia por los recursos, los gustos, valores y comportamientos hegemónicos al servicio del mercado. La protección de los conocimientos colectivos artesanales indígenas se ha adaptado al sistema de propiedad intelectual industrial, con importantes problemas de comprensión de las cosmovisiones de los pueblos indígenas. La protección del conocimiento colectivo debe ser comprendido de manera diferencial al del individual porque corresponde a lógicas, procesos e intereses diversos.

Hoy numerosos actores están apropiando de forma indebida, unilateral y sin consulta las creaciones de los universos artesanales indígenas, desconociendo su origen, sentido e historia.

El arte indígena se reproduce en alfombras, camisetas y tarjetas de felicitación; músicas tradicionales se fusionan con ritmos de baile tecno-house para producir álbumes superventas de músicas del mundo; alfombras hechas a mano y objetos de artesanía se copian y se venden como auténticos; se patenta el procedimiento de manufactura de un instrumento musical tradicional; vocablos y nombres indígenas se registran como marcas y se utilizan comercialmente (OMPI, s.f.: 1).

Este es un tema que requiere de una investigación urgente para la protección frente a estos despojos del territorio simbólico, que no son tan evidentes al no poderse dimensionar ni pesar ni medir, pero que es real y existe (Barrera, 2012: 242), de la mano de la resignificación de los esquemas de autoridad tradicional de las familias artesanales de los diferentes pueblos indígenas, quienes guardan la herencia milenaria del quehacer artesanal.

Propuesta, manifiesto y rutas esperanzadoras de la autonomía artesanal

En el trabajo colectivo de investigación se fueron formulando algunos principios que la orientaron. Desde su inicio se consideró que se fueran explicitando las propias motivaciones y prejuicios grupales, de esta forma se declaró el compromiso de acompañar a los artesanos en sus iniciativas de autonomía artesanal, quienes han

sido actores sociales invisibilizados y con quienes nos comprometimos en ir saldando esta deuda histórica (Barrera, 2012).

En este trabajo ha sido muy importante el reconocimiento y respeto con los artesanos, sus saberes, conocimientos y habilidades mediante un proceso tan delicado como sus tejidos. Con expresiones de ternura, agradecemos a los más ancianos por su ejemplar sabiduría, dando apertura a los temas emergentes y de emergencia que fueron surgiendo con dinámicas de autorregulación en que los mismos artesanos lideraron reflexiones, actividades y administraron los recursos.

De otra parte, uno de los retos metodológicos más importantes fue la traducción de diversos textos. La traducción en diferentes lenguas (kamsá, inga y castellano) de diferentes concepciones de vida, de nociones espirituales y de diálogos intergeneracionales, lo cual implicó un cuidadoso trabajo que no pudo evitar situaciones divertidas de confusión. Igualmente, se tradujeron textos orales, espaciales, objetuales y hasta gestuales en un reto exigente por encontrar equivalencias culturales en un ambiente de goce y fiesta.

En las diferentes etapas de la investigación, se realizaron conversatorios, homenajes a los artesanos, documentales, finalizando con jornadas de movilización, denuncias, manifiestos y derechos de petición. Acciones pensadas y ejecutadas “desde abajo” con la gente común, a partir de las cuales fuimos comprendiendo que es

el carácter del proceso que conduce al régimen de la autonomía: requiere una efectiva participación de los grupos involucrados, sin la cual la voluntad y las reales aspiraciones de estos no pueden expresarse [...] En ausencia de la participación popular, la autonomía resulta una mera concesión, y no lo que debe ser: conquista y reconocimiento de derechos (Díaz Polanco, 1991: 100).

Las autonomías son procesos de resistencia mediante los cuales pueblos o etnias soterradas y negadas recuperan o fortalecen su identidad, a través de la reivindicación de su cultura, el ejercicio de derechos colectivos y el establecimiento de estructuras político-administrativas con diversas competencias, ámbitos o niveles de ampliación y una base material propia (Gabriel y López y Rivas, 2005: 34).

Entendemos las autonomías como utopías y luchas de largo aliento en la construcción de sujetos autonómicos. Se va logrando en el camino al andar con el reconocimiento de las capacidades y responsabilidades de sujetos que se espera, vayan propiciando relaciones más democráticas y menos discriminatorias.

La búsqueda de la autonomía buscaría reivindicar los valores propios, las formas de vida, de representación y las maneras de

organización. Las luchas por la autonomía son lentas, difíciles y llenas de obstáculos. En su búsqueda se hace necesaria la creación de espacios solidarios, comunitarios y anónimos, que comienzan en escalas micro-locales y que se pueden extender, hacia la transformación de relaciones y estructuras sociales instituidas.

Diversas son las luchas por la autonomía, algunas más políticas, otras identitarias, otras jurídicas, pero siempre se ubican en un territorio que es complejo y cambiante con relaciones de dominación y subordinación al interior y hacia fuera de las comunidades. Uno de los derechos colectivos fundamentales de los pueblos indígenas reconocido por el derecho internacional está asociado al reconocimiento de la autonomía indígena, para “conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos” (Artículo 8, numeral 2, Convenio 169 de 1989, OIT). La acción colectiva que inauguró esta búsqueda de la autonomía artesanal es el documento “Manifiesto Autonomía Artesanal para el encuentro de los Pueblos. Territorio, Vida y Dignidad” (Barrera, 2011) realizado colectivamente con los artesanos de este pueblo. El mismo expresa que:

En territorio de Resguardo del Pueblo Indígena Kamsá, municipio de Sibundoy, Departamento de Putumayo, República de Colombia, el día 10 de Julio de 2011, reunidos alrededor de la palabra antigua y el saber ancestral sobre simbología y significación del oficio artesanal, nos reunimos artesanos y artesanas de la comunidad Kamsá, maestros en el oficio del tejido, tallado, cestería, cerámica, elaboración de instrumentos musicales, entre otros, para manifestar:

Primero: Que es urgente el ejercicio del Derecho de Autonomía Artesanal, entendido como la facultad de tomar nuestras propias decisiones atinentes a la regulación, interpretación y sentido del conocimiento tradicional artesanal;

Segundo: Que existen principios de protección sobre conocimiento tradicional artesanal en el pueblo Kamsá, tales como el respeto, el uso adecuado y la conservación de las cosas importantes, igualmente que nuestras generaciones no solo son poseedoras de los saberes ancestrales asociados al arte, sino que detentan un verdadero derecho de propiedad sobre sus creaciones individuales y colectivas;

Tercero: Que dicha propiedad intelectual sobre el conocimiento tradicional artesanal pertenece al pueblo Kamsá y es un derecho

colectivo no susceptible de apropiación por parte de individuos, instituciones o gobiernos;

Cuarto: Que es necesario reconocer la justa lucha de otros pueblos indígenas hermanos en el mundo, por la defensa de su Patrimonio Intelectual Inmaterial y unirnos a los tejidos de sus territorios, identidades y autonomías;

Quinto: Que la propuesta de los Estados y los gobiernos locales, regionales y nacionales tendientes a crear Marcas Colectivas sobre Artesanías Emblemáticas debe discutirse ampliamente y conocerse a fondo las implicaciones de la cesión de derechos a particulares e instituciones por parte del Pueblo Indígena Kamsá, de igual forma después de haber entendido los efectos sobre los derechos afectados, la comunidad pueda decidir libremente;

Se propone:

A nuestras Autoridades Indígenas: Unidad, Fortaleza y Determinación en la defensa del conocimiento tradicional artesanal ante los enemigos del saber ancestral;

A las Instituciones del Estado colombiano: Reconocimiento, Respeto y Garantías en el ejercicio de los derechos individuales y colectivos de los pueblos indígenas sobre sus territorios materiales y simbólicos;

A nuestros hermanos indígenas del mundo: Territorio, Vida y Dignidad para el encuentro de los pueblos;

Atentamente,

Familias Artesanales del Pueblo Kamsá.

Este manifiesto se considera muy valioso porque da cuenta del pensamiento, de las preocupaciones y valores de los artesanos en este momento histórico. En él la autonomía artesanal se comprende como “la facultad de tomar nuestras propias decisiones atinentes a la regulación, interpretación y sentido del conocimiento tradicional artesanal” a partir de la demanda de derechos de un colectivo que asocia su quehacer con su vida espiritual y territorial. Esta autonomía se ve amenazada por agentes externos que realizan acciones sin la consulta ni el consentimiento de los artesanos.

Por esta razón se procedió a realizar un documento que recogiera las propuestas a futuro, que se denominaron “rutas esperanzadoras”, que dan cuenta de las apuestas sociales, culturales, políticas y económicas de estos artesanos. Para las transformaciones sociales

se esbozaron las siguientes acciones a seguir, las cuales luego fueron precisadas por Juan Carlos Jacanamijoy Juajibioy (2012) en el texto denominado: “Documento Base para la implementación de planes, programas y proyectos hacia la autonomía artesanal en el pueblo indígena Kamsá del municipio de Sibundoy” a partir de los principios de reconocimiento y redistribución. Entendiendo el reconocimiento como la valoración de los artesanos y sus oficios representados en sus pensamientos, saberes, prácticas y representaciones objetuales, y la redistribución como la posibilidad de mejoramiento de las condiciones de vida y el bienestar de estos actores sociales. Así, se formularon diez rutas que se sintetizan a continuación:

1) Seguir propiciando espacios para el reconocimiento de los artesanos Kamsá

Varias han sido las condecoraciones que han recibido los artesanos por su maestría y obra otorgados desde afuera, razón por la cual aunque alegra el espíritu de este pueblo y son muy merecidos, son otorgados por agentes que son desconocidos por los artesanos. Por esta razón es importante propiciar también reconocimientos internos que celebren la vida artesanal, especialmente a aquellos que han dedicado su vida al crear y hacer artesanal. Los homenajes propician lazos de unidad, compromisos de cuidar los conocimientos tradicionales y la transmisión del conocimiento a los más jóvenes. Un primer paso se dio cuando se realizó el homenaje “Kaméntsang Obyashjacheng, los que han alcanzado los conocimientos de los Kamsá”² como acto amoroso y de afirmación identitaria.

2) Velar por el respeto y bienestar de las familias artesanales Kamsá

Con relación al bienestar de estos artesanos se propone un programa integral de atención a sus familias, así como la posibilidad de gozar de una vida plena y tranquila por parte de los más ancianos, para ser implementado en el Plan Integral de Vida de este pueblo indígena. Para lograr el respeto es importante seguir principios de no discriminación en la educación propia, a nivel interno con la participación de las instituciones educativas y con el apoyo de las radios comunitarias y locales, con un plan que busque informar acerca de la situación de este tema al interior y exterior de este pueblo para la defensa de los derechos humanos.

3) Investigar acerca de los saberes y prácticas de los oficios tradicionales

2 Una referencia al documento audiovisual puede encontrarse en el portal “Autonomía Artesanal” (http://autonomiaartesanalcamentsa.blogspot.com/2012/07/audiovisual-kamentsang-obyashjacheng_28.html).

Se hace necesario seguir indagando acerca de los saberes y las prácticas artesanales de los hombres y mujeres Kamsá. Para ello es importante la creación de una investigación propia, considerando las formas de construcción de conocimiento Kamsá, con la creación de semilleros de investigación con los jóvenes, quienes en su mayoría han estudiado en universidades del país en diversas áreas del conocimiento. Estas acciones se llevarán a cabo a partir de trabajos que permitan identificar, comprender e interpretar los problemas estructurales y coyunturales para plantear soluciones posibles con procesos de decisión participantes, que puedan ser compartidas y conversadas con otros pueblos artesanos.

4) Generar redes de conversación con artesanos de otras comunidades de la región o de otros países

Estas redes se plantean como posibles escenarios de interacción con artesanos del país y de otros países como los Aimaras, Quichuas, entre otros, investigadores, docentes y personas interesadas en la cultura material e inmaterial indígena que estén comprometidos con la promoción y defensa de los derechos de los artesanos, respetando las cosmogonías propias y con el apoyo de las autoridades indígenas. Será importante el uso de diferentes medios de comunicación para el uso adecuado de la información propia y para la visibilización de las denuncias por las amenazas de los derechos asociados al patrimonio material e inmaterial de estos pueblos.

5) Observar y realizar veeduría a los procesos de fomento artesanal realizadas por entidades del Estado o por Organizaciones No Gubernamentales

Se propone la conformación de una veeduría a partir de los núcleos familiares artesanales, quienes son autoridad tradicional, como organismo democrático de observación, regulación y toma de decisiones artesanales, especialmente en la protección de los derechos colectivos, la consulta previa y los consentimientos informados en el desarrollo de proyectos que afecten la vida e integridad de este pueblo creador y hacedor.

6) Emplear diferentes medios de comunicación para reconocer y preservar los oficios artesanales propios

Se conformará un equipo de comunicaciones que elabore proyectos para la prensa escrita, radio, televisión, cine y medios virtuales, en lengua propia y con traducciones que recreen historias acerca de los cambios y permanencias del universo artesanal Kamsá. Hoy se cuenta con un blog donde se puede encontrar todo el proceso de creación de la autonomía artesanal. Un primer avance importante ha sido la

realización de la campaña radial “Lo nuestro es muy importante”³.

7) Trabajar en la preservación de los oficios más vulnerables como son la elaboración de instrumentos musicales, la cestería y la cerámica

Con esta ruta se pretende lograr la recuperación de los oficios artesanales de mayor vulnerabilidad. Para ello se propone realizar inventarios de conocimiento, de prácticas y objetuales con el fin de proteger las zonas donde se adquieren las materias primas propias de estos trabajos en el Resguardo Kamsá y volver a enseñar a jóvenes y niños estos conocimientos perdidos en el tiempo. Igualmente, se plantea la urgencia de definir las zonas de interés arqueológico que actualmente están más vulnerables con el avance de los macroproyectos de infraestructura y las iniciativas de explotación minera en la región.

8) Generar espacios de intercambio comercial donde la distribución de beneficios sea equitativa

Es importante que los pueblos artesanos cuenten con espacios apropiados para la exposición, exhibición y venta de sus objetos artesanales, para compartir espacios de trabajo, técnicas y objetos, pero que también propicien diálogos interculturales con otros pueblos. Igualmente, se propone la creación de una comisión auto-reguladora de precios, calidades y formas de intercambio que propicien una mejor redistribución de ingresos entre las familias.

9) Acompañar iniciativas y procesos que surjan al interior de las familias artesanales Kamsá

Las iniciativas estarían enmarcadas en los aspectos de organización de la producción a partir de la estructuración de talleres inter-generacionales con la adecuación de herramientas, equipos y materiales. Igualmente, en el ámbito de la circulación y uso objetual se pretende identificar los canales, etapas, períodos de los objetos artesanales dentro y fuera de la comunidad y el uso tradicional del objeto artesanal al interior del pueblo con el fin de redefinir los valores simbólicos de la artesanía dentro de la vida social Kamsá. También será necesario el trabajo colectivo del jenbuatëmbám, para el apoyo solidario a aquellos que más lo necesitan bajo los principios de reciprocidad de la comunidad.

10) Fortalecer las actividades del Colegio Bilingüe Artesanal Kamsá

3 Una referencia a la campaña radial puede encontrarse en el portal “Autonomía Artesanal” (<http://autonomiaartesanalcamentsa.blogspot.com/2012/07/campana-radial-lo-nuestro-es-muy.html>).

El Colegio Bilingüe Artesanal Kamsá es un centro de formación muy importante porque nace de las inquietudes de líderes sociales que se preocuparon por los aspectos más importantes de su cultura que fueron cambiando en el tiempo por la presencia de organizaciones e instituciones externas. Por el papel importante de este colegio se pretende apoyarlo en procesos curriculares y extracurriculares con la propuesta de la educación superior dentro del territorio del Valle de Sibundoy, para propiciar la herencia de los conocimientos de los más sabios.

En síntesis, este documento de rutas esperanzadoras también da cuenta de los principios y valores de los maestros artesanos quienes llenos de amor por lo propio están más cerca de los ancestros que del mercado. El reconocimiento, el respeto, los saberes, el rescate, la conversación y el bienestar son las palabras e ideas trascendentales para este pueblo indígena. A partir de la historia, los proyectos y acciones de los artesanos la propuesta

de autonomía artesanal es la concreción del derecho fundamental colectivo a la autonomía política del pueblo indígena Kamsá y representa uno de los presupuestos de la garantía de los derechos a la vida y la integridad cultural. El proceso hacia la autonomía artesanal incide en el ejercicio, promoción y defensa de los derechos individuales y colectivos de la comunidad (Jacanamijoy, 2012: 36).

Logros y dificultades de la autonomía artesanal

El mayor logro de los artesanos Kamsá es su propia supervivencia a pesar de los procesos de conquista y de colonización permanente a que han estado sometidos y ante lo cual han dado respuesta con diferentes formas de resistencia. Resistencias silenciosas y ocultas que se han expresado al perdurar sus saberes, conocimientos, prácticas y formas de expresión. De tal manera que han lidiado con imposiciones y apropiaciones culturales que dan cuenta de las dinámicas del universo artesanal Kamsá. Estas han sido luchas de largo aliento histórico durante múltiples generaciones explotadas y sometidas en que algunos murieron, otros huyeron, mientras otros permanecieron hasta hoy. “Donde existe explotación brotará inevitablemente la rebelión, y que donde hay opresión se engendrará de manera inevitable la protesta y la lucha, igual que donde existe el despojo habrá insatisfacción y luego insubordinación social” (Aguirre, 2013: 22).

Las resistencias artesanales se alimentan de aquello de lo que sí saben los artesanos y es de la inventiva,

de la creatividad popular, la que es estructural y en todo momento reprimida y marginada por la dominación secular de los grupos dominantes y de los sectores hegemónicos de la sociedad de que se trate, emerge de inmediato y recobra sus espacios y derechos (Aguirre, 2013: 23).

Como ya se expuso en este texto, la creatividad artesanal ha propiciado la ridiculización del dominador y de su prepotencia, con estrategias para guardar los secretos más sagrados de su pueblo.

La organización social productiva se realiza en torno a las familias, aspecto de gran trascendencia social porque en la misma casa de habitación está el taller artesanal que propicia el encuentro familiar permanente en que el conocimiento se transfiere de generación en generación y en el cual participan todos los miembros de la familia de los oficios generando su sustento económico. Abuelos, tíos y padres enseñan las historias, valores y técnicas, mientras los jóvenes y niños aprenden en el calendario tradicional a cultivar mientras hace sol en el jajañ o huerta, y a crear y hacer artesanías mientras llueve.

Ante la presencia de diversas organizaciones de fomento artesanal que han tenido efectos en los ámbitos de organización de la producción, formación y circulación y uso objetual, las familias han propiciado controles sociales que suprimen aquellos aspectos que no consideran pertinentes o necesarios a la propia cultura o al mercado. Sólo perdurará en el tiempo la artesanía que tiene todo el sentido ético, estético y cultural Kamsá; las que están enfiladas con las tendencias de la moda pasarán sin pena ni gloria.

La educación propia que se imparte en la casa o en la Escuela Bilingüe Artesanal favorece a que haya un compromiso con el cuidado de la cultura material. Al ser un pueblo reconocido como artesanal, sus actividades sociales, culturales, económicas y políticas giran en torno a estas formas de creación y producción, mientras en otras comunidades indígenas que centran sus actividades en aspectos agropecuarios o en luchas territoriales, no tienen tanta conciencia del valor material de su cultura.

El carnaval, la fiesta y el chamanismo sagrado han sido espacios y territorios importantes para la resistencia simbólica, porque

la fiesta de los oprimidos que es la rebelión popular, no sólo celebra y festeja esos reiterados e inagotables esfuerzos de quebrar esas estructuras injustas que soportan y padecen cada día dichos sectores subalternos, sino que también renueva y relanza la indoblegable esperanza de que las cosas pueden cambiar radicalmente y ser de una muy otra manera (Aguirre, 2013: 23).

El carnaval y la artesanía son grandes aliados para la catarsis y la resistencia en que aflora la desmitificación del opresor. El goce sacro y pagano hacen parte de la revuelta popular que se renueva anualmente en que se festejan los valores colectivos. Las marchas en que participan los Kamsá heredan las características del carnaval. El caminar rebelde está inspirado en la fiesta ancestral: “mientras la cultura dominante es siempre seria, parsimoniosa, rígida y ridículamente autoafirmativa, la cultura popular es en cambio risueña, fresca, dialéctica, inventiva, festiva, móvil, absolutamente fluida y completamente autoirónica” (Aguirre, 2013: 25).

En contraposición a lo anterior, las mayores dificultades para la autonomía artesanal las podemos identificar en la dependencia que ha generado el Estado con los pueblos indígenas artesanales. Artesanías de Colombia es la organización de fomento artesanal que “contribuye al progreso del sector artesanal mediante el mejoramiento tecnológico, la investigación, el desarrollo de productos y la capacitación del recurso humano, impulsando la comercialización de artesanías colombianas” (tal como queda descrito en su sitio web www.artesantiasdecolombia.com.co). Esta institución tiene como fin último la comercialización de artesanías de manera directa o a través de ferias artesanales que organiza en diferentes ciudades del país y es así que los artesanos ven en esta organización su mayor posibilidad de mercado. Es por esta razón que los artesanos acceden a todas las condiciones que les impone con relación a la participación en los programas y proyectos que imparten sin que la voz de los mismos artesanos sea tenida en cuenta.

Un aspecto que propicia actualmente grandes dificultades en el avance de la autonomía artesanal es el gobierno propio, representado por el Cabildo Kamsá el cual

es una institución política que surgió con la constitución de los Resguardos durante la colonia, pero que como todas las instituciones es resignificada por las comunidades indígenas, convirtiéndose en un instrumento para la defensa de la tierra del resguardo y la coordinación de trabajos realizados colectivamente (Pinzón y Garay, 1998: 228).

Sin embargo, actualmente está mediado por intereses externos y por las prácticas de los partidos tradicionales, lo cual ha escindido a este pueblo y lo ha llevado a tensiones y dinámicas llenas de contradicciones sociales que no permiten que las acciones vayan dirigidas hacia un bien común.

Así mismo, actualmente existe un problema de relevo generacional, porque mientras algunos jóvenes están cada vez más

comprometidos con su comunidad con posturas de defensa de su territorio y de sus patrimonios materiales e inmateriales, algunos otros no quieren permanecer en estas actividades y más bien quieren transitar hacia la vida urbana.

Nuestras sociedades al estar cada vez más fascinadas con el consumismo y el espectáculo han llegado al Valle de Sibundoy a buscar fuentes de inspiración de donde beber. Estos referentes se ponen al servicio del espectáculo que “constituye la producción concreta de la alienación en la sociedad” (Debord, 2012: 50). El despojo de creación es una usurpación de los patrimonios materiales y simbólicos de los pueblos hacedores y creadores y la protección de estas creaciones colectivas está desamparada. En esta sociedad de consumo los Kamsá están abandonando sus quehaceres artesanales allanando el espacio para la pérdida de sus oficios artesanales más importantes.

En estas luchas por la autonomía artesanal no están comprometidos todos los miembros de la comunidad, sino que se han dado a partir de las familias que cuentan con estos conocimientos y que se consideran autoridad dentro de la organización social Kamsá. Así, es necesario consolidar aún más sus vínculos con más familias artesanales del mismo y de otros pueblos, con académicos y amigos que apoyen las rutas esperanzadoras y que contribuyan en visibilizar sus luchas y avances.

La resistencia y la autonomía, apuestas posibles para los artesanos Kamsá

La búsqueda de la autonomía artesanal es un proyecto subalterno e independiente que surge de las bases de un pueblo, no de los gobiernos propios ni ajenos, ni de las políticas decididas por otros, sino legítimamente de los propios artesanos, pues “la resistencia sólo se hace presente y toma cuerpo cuando los sujetos colectivos sienten y perciben la necesidad y la oportunidad de enfrentar al poder y la autoridad al enfrentar situaciones de opresión, de injusticias, o de discriminación” (Nieto, 2008: 231).

Los artesanos de Colombia y del mundo están sometidos a las dictaduras del mercado que los necesita en su expresión hegemónica y que requiere de escenarios novedosos para su entretención, contando con el Estado como cómplice con sus discursos civilizatorios que quieren cooptar las creaciones artesanales para privatizarlas bajo la forma de la propiedad intelectual y de la patrimonialización. Ante un escenario con estos gigantes del poder hegemónico con su lógica extractivista en diferentes escalas, está la

esperanza y la posibilidad de la resistencia que se va configurando ante la decisión de los pueblos indígenas de querer obedecer, tener que obedecer o no obedecer.

Ante la conciencia de los procesos de dominación y los despojos materiales e inmateriales, los pueblos indígenas deciden, a partir de la digna indignación, cómo continuar en la construcción democrática de conocimiento en que tienen voz los artesanos más ancianos y sabios de la comunidad y los jóvenes hacedores, quienes han elaborado la agenda apremiante artesanal. “La solución de la problemática étnica requiere de la acción política de los indígenas y no la acción de los indigenistas; se requiere de una política india: los indígenas como sujetos históricos, como protagonistas políticos y constructores de su propio futuro” (Gabriel y López y Rivas, 2005: 44).

La artesanía es un territorio en conflicto y disputa (Barrera, 2012). La autonomía artesanal es una propuesta, proceso y utopía que tiene diversas apuestas: de autodeterminación frente a los procesos de subordinación; de participación frente a los procesos autoritarios; de decisiones propias identitarias frente a imposiciones; de inclusión frente a la discriminación; de solidaridad y ternura frente a la soberbia; de producción frente al consumo; de creaciones propias frente a mandatos institucionales; de la palabra frente al grito; de espiritualidad frente a la cosificación social; de belleza propia frente a la moda; de diversidad frente a la hegemonía; de defensas colectivas frente a las individuales; de atención a las necesidades propias frente a la satisfacción del mercado externo; de dignidad frente a la mezquindad; de fiesta y carnaval frente a la amargura histórica del sistema imperante.

Identificar estos valores que son dinámicos, polisémicos y hasta contradictorios dentro del pueblo artesanal ya es un gran paso hacia la descolonización artesanal de un pueblo que despierta con su belleza, su color y sus texturas. Si en el proceso mismo se logran las autonomías artesanales, se irán logrando las de otros pueblos en un proyecto intercultural de las naciones indígenas que con su

creatividad popular ha(n) debido también prodigarse y multiplicarse bajo mil formas, descubriendo e inventando todo el tiempo los modos de burlar esas distintas figuras de poder, los resquicios y espacios de autoafirmación de su propia libertad, las maneras diversas de escapar a las normas y controles impuestos desde arriba, pero también y en otras circunstancias

los momentos adecuados para retar abiertamente esos poderes, para ponerlos en crisis y deslegitimarlos (Wallerstein, 2008: 8).

Y aunque la autonomía artesanal no es un movimiento social, es un movimiento de energías sociales rebeldes que nos permiten reflexionar, comprender e interpretar la importancia social y política de los artesanos, maestros en el arte de la supervivencia, la paciencia y la ensoñación.

Bibliografía

Aguirre, Carlos (2013). *Antimanual del buen rebelde. Guía de la contrapolítica para subalternos, anticapitalistas y antisistémicos*. Bogotá: Ediciones desde abajo.

Barrera, Gloria (2012). *Hacia la autonomía artesanal: campos de poder e identidades en la comunidad Kamsá del Valle de Sibundoy*. Tesis doctoral en Estudios Ambientales y Rurales. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Barrera, Gloria (2011). “Campos de poder artesanales en la comunidad Kamsá de Sibundoy, Putumayo, Colombia. Del trueque a las tendencias de moda” en *Revista Apuntes* Vol. 24 (2). Consultado en http://revistas.javeriana.edu.co/sitio/apuntes/sccs/plantilla_detalle.php?id_articulo=282

Bauman, Zygmunt (2007). *Vida de consumo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Burguete Araceli et al. (2010). “Autonomía: la emergencia de un nuevo paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina” en *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado Plurinacional en América Latina*. Quito: FLACSO/Cooperación Técnica Alemana GTZ/Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas IWGIA/Centro de investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-CIESAS/Universidad Intercultural de Chiapas-UNICH.

Comunidad Kamsá (1989). *Procesos de transformación y alternativas de autogestión indígena*. Bogotá: Editorial ABC.

Debord, Guy (2012). *La sociedad del espectáculo*. España: Pre-textos.

Díaz Polanco, Héctor (1991). *Autonomía y cuestión territorial. Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos*. México: Editorial Siglo XXI.

Gabriel, Leo y López y Rivas, Gilberto (2005). “Introducción” en *Autonomías Indígenas en América Latina. Nuevas formas de convivencia política*. México: Plaza y Valdés.

Jacanamijoy, Juan Carlos (2012). *Documento base para la implementación de planes, programas y proyectos hacia la autonomía artesanal en el Pueblo Indígena Kamsá del municipio de Sibundoy, Putumayo, Colombia*. Documento de trabajo.

Nieto, Rafael (2008). Resistencia. Capturas y fugas del poder. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.

Organización Internacional del Trabajo (1989). Convenio 169 Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes. Consultado en <http://www.ilo.org/public/spanish/region/ampro/lima/publ/conv-169/convenio.shtml>.

Organización Mundial de La Propiedad Intelectual (s.f.) Propiedad intelectual y expresiones culturales tradicionales o del folclore. Ginebra: OMPI.

Pinzón, Carlos y Garay, Gloria (1998). “Inga y Kamsá del Valle de Sibundoy” en Geografía humana de Colombia. Tomo IV. Volumen 3. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

Romero, Carlos (2010). “Repasando. La noción de lo político en el arte” en Estética, vida artificial y biopolítica. Bogotá: Editorial Javeriana/Pontificia Universidad Javeriana.

Rancièrre, Jacques (2005). Sobre políticas estéticas. Barcelona: Museu d'Art Contemporani de Barcelona. Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona.

Rancièrre, Jacques (2008). El espectador emancipado. Buenos Aires: Ediciones Manantial.

Rancièrre, Jacques (2010). “La emancipación pasa por una mirada del espectador que no sea la programada”. Consultado en <http://blogs.publico.es/fueradelugar/140/el-espectador-emancipado>.

Wallerstein, Immanuel (2008). Historia y dilemas de los movimientos antisistémicos. Bogotá: Ediciones desde abajo.

Sociedades Otras: Una aproximación a la iniciativa zapatista desde el territorio

*Diana Itzu Gutiérrez Luna**

Resumen

El objetivo del presente escrito tiene como desafío entender y reflexionar “la gramática de la dignidad” de los pueblos. Procuramos repensar el zapatismo como iniciativa que conlleva a reflexionar la posibilidad de construir “sociedades otras”. No pretendemos abordar dicho proceso para teorizarlo, sino dar cuenta de la potencia social de una realidad no acabada. Para lo cual proponemos aproximarnos a este proceso retomando la perspectiva de territorio, territorialización y territorialidad desde la geografía crítica. Planteamos la necesidad de repensar la recuperación, reconfiguración y resignificación territorial de los pueblos zapatistas que recrea “territorialidades de resistencia” a partir de prácticas sociales de lo que dichos pueblos conciben como la libertad, la justicia social y democracia radical. Se busca hacer visibles aquellas relaciones sociales que permiten reconstruir nuevas subjetividades, en tanto, ensayan otra forma de hacer política, que se aparta del régimen político-económico de dominación. Lo que permitirá entender al zapatismo como una iniciativa de sociedades nacientes y, por tanto, como un horizonte abierto de posibilidades hacia el futuro de otras sociedades por construir.

* Socióloga y Magíster en Desarrollo Rural por la Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco (México). Doctorante en Estudios Sociales Agrarios, por el Centro de Estudios Avanzados, por la Universidad Nacional de Córdoba. Investigadora del Centro de Investigación y Estudios sobre la Cultura y la Sociedad (Argentina).

Palabras Claves: Iniciativa zapatista, potencia social, territorios en resistencia, subjetividades emergentes.

Abstract

The purpose of this letter is to challenge understand and reflect “the grammar of the dignity” of peoples. We try to rethink the Zapatistas as an initiative leading to ponder the possibility of building “other companies”. Do not try to approach this process to theorize, but to account for the social power of a reality not finished. To which we could approach this process retaking territory perspective, territory and territorial from critical geography. We suggest the need to rethink the recovery, reconfiguration and territorial redefinition of the Zapatista communities that recreates “territorialities resistance” from social practices which these peoples conceived as freedom, social justice and radical democracy. It seeks to do those social relations that allow to reconstruct new subjectivities visible, meanwhile, tested another way of doing politics, which deviates from the political-economic system of domination. Allowing understand the Zapatistas as an initiative of nascent societies and, therefore, as a wide open ahead of other companies to build horizon.

Keywords: Zapatista initiative, social power, resistance territories, emerging subjectivities.

Introducción

En México exterminar y negar las formas de vida y de autogobierno de los pueblos originarios ha sido una constante civilizatoria del “sistema capitalista moderno colonial” (Quijano, 2005; Porto-Gonçalves, 2002). La implementación de diversos dispositivos para liquidar mundos y modos de vida, multiplicidad de sentidos, espiritualidades, anhelos y sensibilidades culturales ha expresado el epistemicidio en tanto intencionalidad de incorporación a la civilización dominante, desde la homogenización de valores e instituciones hasta la mercantilización de la vida y lo viviente. Siendo el Estado territorial moderno colonial la expresión más representativa del control y dominio socio-espacial sobre los territorios (Gonçalves, 2001). Del mismo modo, el sometimiento de significados histórico-culturales, ya sea a través de la educación vía el culturicidio, y/o

imponiendo y focalizando necesidades con políticas compensatorias para inscribirse a la categoría de ciudadanos desde “la contradicción suicida de actuar como solicitantes asiduos de cuanto puede destruirlos”, como plantea Gustavo Esteva (2008).

Lo anterior se traslapa con las formas de resistencias de los pueblos, desde múltiples escalas y dimensiones. Empecinadas y recurrentes, algunas silenciosas y ocultas, que –las más de las veces– estallan en rebeliones, revueltas, hasta levantamientos armados y revolucionarios. Como sostiene Bonfil Batalla en su gran obra “El México Profundo. Una civilización negada” (1987), hay que entender las resistencias de los pueblos indios como facetas de una misma lucha permanente: la lucha de cada pueblo y de todos en conjunto por seguir siendo ellos mismos como civilización mesoamericana frente a la dominación colonial.

Es en ésta tensión civilizatoria –y en el mismo sentido permanente de resistencia– que resulta imprescindible repensar experiencias de lucha que trasciende el orden social económico y políticos dominantes del capitalismo neoliberal y la democracia representativa. Elegimos aproximarnos a la experiencia *societal* (Tapia, 2002) del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), en tanto forma de vida y de autogobierno que expresa la resistencia como propuesta realizable para los pueblos y colectividades que buscan una sociedad “justa, libre y democrática”.

Expondremos dos ejes que confluyen entretrejidamente y consideramos oportunos para entender dicha iniciativa. Si bien como tema ha sido retomado por una cantidad innumerable de estudiosos de lo social, sostenemos la necesidad de hacer un abordaje territorial que haga visibles los modos de vida y autogobierno autónomos y en resistencia. No sólo frente a claros dispositivos de contrainsurgencia, sino a la penetración tanto económico mercantil capitalista, como político-colonial en la vida comunal. Por tanto, pretendemos reflexionar la propuesta política emancipatoria zapatista, siendo nuestro desafío entender sus potencialidades y, por tanto, las posibilidades de construir modos de vida autónomos y en resistencia, pero, desde la sociedad civil y en la actual crisis civilizatoria.

El primer momento lo referimos como “territorios en resistencia y rebeldía” frente a la forma del Estado territorial moderno colonial. Aquí hacemos una interpretación de la iniciativa zapatista desde una perspectiva territorial. Analizamos las tensiones territoriales resultantes de la “guerra integral de desgaste” contra la decisión autónoma zapatista por construir expresiones societales que

pretenden romper con el orden social existente. Retomamos algunas de estas las cuales dan cuenta de las formas de organización, relación y acción política para definir nuevas territorialidades.

En un segundo momento tenemos como desafío aproximarnos a la iniciativa zapatista desde el contexto de la crisis sistémica. Presentamos algunas reflexiones que nos permitan entender las subjetividades emergentes y el “sentir-pensar lo posible”, en tanto que nuestro objetivo está en no concebir dicha iniciativa como receta, método o imagen llevada a cada lugar en específico, sino aproximar a la potencialidad de los sujetos colectivos, la viabilidad de la propuesta política y los desafíos para construir, desde lo común, lo colectivo y el respeto a la diferencia, sociedades otras.

Se trata no sólo de reconocer iniciativas que se territorializan en un presente, sino además aquellas que realizan una ruptura con el orden social dominante, y en crisis, recreando nuevos contenidos de organización, lucha y resistencia, así como conceptualizaciones propias para encaminar sociedades nacientes.

Territorios en resistencia desde la recuperación, reconfiguración y resignificación territorial frente a la forma del Estado territorial moderno-colonial

La territorialización de la civilización moderno-colonial

La forma de expresión territorial dominante se ha manifestado vía el despojo, la renta de la tierra y la propiedad privada; condiciones permanentes que demarcan, ordenan y controlan los territorios para dinamizar la acumulación de capital. Los Estados territoriales modernos se establecen como expresión de lo político del capital en la reconfiguración territorial. Expresa la noción de que lo humano y lo viviente son simples materias primas para ser devoradas, exterminadas y/o incorporadas desde el “molino satánico” como una de las “tres mercancías ficticias” (hombre/trabajo, naturaleza, dinero), tal cual lo refería Karl Polanyi (2009).

Para el geógrafo brasileño Carlos Walter Porto-Gonçalves (2002) la existencia de múltiples configuraciones histórico geográficas que se desarrollaron previamente a la invasión europea de 1492, fueron violentadas mediante un amplio –e inacabado– proceso de “colonización del conocimiento”, que tuvo su despliegue geo-estratégico en una doble configuración territorial: una interna a los Estados territoriales nacientes, en la medida que el otro, interno, es calificado como provinciano, regional; y otra externa, en la medida en que “la constitución de la unidad territorial interna” se da por la expulsión

de otros, indígenas o aborígenes, que los unificaban a todos. James Scott (2009) refiere a esta concepción del poder del Estado como monopolio de la fuerza coercitiva que debe, en principio, proyectarse hasta “el borde” mismo de su territorio, donde se encuentra, en principio, otro poder soberano que proyecta su mando a su propia frontera adyacente.

Para muchos analistas de los social el proceso de conformación de dicha *forma estatal* ha sido un proceso de violencia que inhabilita la libertad –en tanto mando despótico de los que dominan y los dominados– y establece la segregación para después asistir a quien acepta el “pacto social” para ser anulado por un supremo (Ávalos, 2001; Guattari, 2006; Badiou, 2006; Scott, 2009; Clastres, 2010; Rodríguez, 2010; Prada, 2014). Scott (2009) refiere que cuando fracasa dicha forma estatal surgen otros tipos de organización socio-política paralela: las que resisten y escapan. Los que se integran a la primera relación de mando-obediencia son clasificados como “civilizados” y los segundos como “bárbaros” o “primitivos” (Ibid.).

La forma dominante de reconfiguración territorial, establecida en tanto organización socio-política estatal ha sido permanentemente tensionada por las expresiones territoriales de los pueblos que resisten a dicha intervención moderno-colonial. Existiendo el exterminio de la multiplicidad de “sociedades vernáculos”¹ (Illich, 2008), “mundos de vida” y “modos autónomos de existencia” (Wolf, 1959; Bonfil Batalla, 1987), como premisa permanente del sistema mundo, se comprende el por qué de la decisión radical por parte de expresiones societales a construir “un mundo donde quepan muchos mundos”.

La posibilidad y viabilidad de reinención de nuevas territorialidades en el contexto de la crisis sistémica nos compromete a hacer visibles dichas expresiones societales que se presentan a partir de un proyecto autonómico de vida que construye sus propias formas de autogobierno, autogestión y autodefensa. Retomamos así el proceso de resistencia socio-espacial, presentando la región del sures-te mexicano, específicamente la zona Selva Lacandona de Chiapas, denominada por los pueblos zapatistas como “territorios rebeldes en resistencia”, los que se dispersan en un aproximado de 350 mil hectáreas y donde habitan casi medio millón de familias

Trabajamos sobre tres acontecimientos traslapados que consideramos viabilizaron el proceso de lo que los zapatistas denominan

1 El término “vernáculo” es retomado por Ivan Illich (2008) al referir a la idea de “arraigo”, de “morada” en tanto designa a las sociedades que activan acciones autónomas, fuera del mercado y por las cuales la gente común satisface sus necesidades diarias y se procuran sus propios alimentos en oposición a la sociedad industrial y la economía de mercado.

“territorio rebelde en resistencia”: a) La recuperación de tierra y territorio *de facto* vía el derecho legítimo de la violencia armada; b) La reconfiguración territorial desde los *municipios autónomos rebeldes* y los *Caracoles* zapatistas en un mismo *latir emancipatorio*; c) Tensiones territoriales; la resignificación de nuevas territorialidades en la crisis sistémica.

La recuperación de tierra y territorio de facto vía el derecho legítimo de la violencia armada

La toma de tierras *de facto* y la negativa de proyectar mecanismos para acceder al poder del Estado es una característica indiscutible de la identidad del zapatismo (tanto del zapatismo de 1910, como del actual proceso de 30 años del Ejército Zapatista de Liberación Nacional –EZLN–). La lucha por la vida contra la dinámica de muerte del sistema capitalista moderno colonial es la expresión de resistencia y organización en contra del exterminio de modos de vida autónomos y de autogobierno.

Antes del levantamiento armado del 1 de enero de 1994 por parte del EZLN, la recuperación de “tierra y territorio” era apenas un proyecto político en busca de libertad, democracia y justicia. Pretensiones que se territorializan una vez que se ejerce “el derecho legítimo de la violencia armada” y con éste el derecho a decidir el modo autónomo de vida.

El 1 de enero de 1994, vía el levantamiento armado del EZLN, logrará recuperar en las primeras semanas la tierra que estaban en manos de finqueros. El acto seguido será la redistribución de las “tierras recuperadas” a familias, mujeres, comunidades, poblados indígenas y campesinos. Las más de 250 mil hectáreas de tierra materializaban en los hechos tanto la “Ley agraria revolucionaria zapatista” como la “Ley revolucionaria de las mujeres”². Con el tiempo, dicha superficie territorial se extiende al adherir a familias y pueblos con tierra, pero sin el ejercicio del derecho a la autodeterminación de sus territorios. Se reconfigura así un territorio continuo que será la plataforma material y simbólica del despliegue de la iniciativa zapatista. “Tierra recuperada” será concebida como “tierra digna” para ser la plataforma material de lo posible.

2 Hemos reflexionado en otros escritos ambas “leyes revolucionarias” como procesos que ejercen una “ética del cumplimiento” y una “ética experimental” para el despliegue y realización de sus horizontes políticos. El primer proceso busca concretizar el principio ético material en la recuperación de tierra y territorio, como derecho de autodeterminación. El segundo busca materializar las trece demandas zapatistas para posibilitar la vida digna: tierra, trabajo, techo, alimentación, salud, educación, comunicación, cultura, paz, autonomía, democracia, libertad y justicia (Gutiérrez, 2015).

El despliegue de la autogestión de los territorios y el autogobierno dará uno de sus primeros pasos en la reconfiguración territorial de los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MARZ) como “territorios rebeldes en resistencia”. La resistencia será concebida como iniciativa política de construcción autonómica.

La iniciativa zapatista, desde la irrupción del 1 de enero de 1994, ejerció como derecho legítimo la violencia armada, en tanto la única posibilidad hacia la vida digna. Irrumpió ahí donde el despojo de tierra, el desprecio a la diferencia, la esclavitud y explotación de fuerza de trabajo, el sometimiento, la represión y muerte eran una constante. Siendo las demandas de los pueblos tzeltal, tzotzil, tojolabal, mam, ch’ol, humanamente legítimas: “vivir como seres humanos”. Vida digna que se tradujo en ejercer: el derecho a la palabra y a ser escuchados; el derecho a los usos y costumbres propios; el derechos a la memoria, y con ésta, a la dignidad (Esteve et al., 2014: 29). Fue así que dicho acontecimiento representa el inicio de la lucha por territorializar sus “mundos de vida”, sus formas de autogobiernos:

Aquí en Chiapas, con el esfuerzo de miles de compañeras y compañeros milicianos y bases de apoyo zapatistas, hicimos una verdadera reforma y revolución agraria, sustentada en la ley agraria revolucionaria de 1993. Gracias a esta *recuperación revolucionaria de tierras y territorios* existen hoy día miles de familias zapatistas y no zapatistas que antes de 1994 habían sido despojados de sus tierras, de su vida y de su autonomía. Hoy, esos pueblos y esas familias tienen tierra para trabajar, tierra para construir comunidad, tierra para un futuro mejor. Para los pueblos indígenas, campesinos y rurales *la tierra y el territorio son más que sólo fuentes de trabajo y alimentos; son también cultura, comunidad, historia, ancestros, sueños, futuro, vida y madre* [...] (Comunicado leído por la comandante Kelly del EZLN, 25 de marzo de 2007; énfasis mío)

El objetivo ético-político de la “ley revolucionaria agraria zapatista” está en la reconfiguración de la estructura territorial agraria resultante de los casi 77 años de “reforma agraria” inconclusa y corrompida por el poder político mexicano. La acción concreta se expresará en un “nuevo reparto revolucionario”, que tendrá como principios éticos revolucionarios: 1) la no legalización de la tierra; 2) su no inserción en propuestas de privatización por parte del gobierno, como el Programa de Certificación de Derechos Ejidales (PROCEDE), y sobre todo, 3) que dicha tierra cumpliera una obligación revolucionaria: trabajarla y sentirla desde lo comunitario

y colectivo (Gutiérrez, 2013). El EZLN con la *recuperación revolucionaria de tierras y territorios* retoma la histórica y justa lucha de los pueblos por el derecho al reconocimiento de sus territorios y autogobierno y con estos, a la libertad. A los “mundos de vida” (Wolf, 1959; Bonfil Batalla, 1987) como expresiones societales y de sentidos de vida, de organización de los pueblos con sus propios regímenes de gobierno, sus formas de vida, sus nichos ecológicos.

En suma, consideramos que la “tierra recuperada” es la primera expresión territorial de la iniciativa de sociedades otras (la cual aún no adquiriría delimitación espacial clara), matriz de la reconfiguración y resignificación territorial posterior. En dicho proceso serán las subjetividades emergentes que surgieron antes, durante y después de tomar la decisión de ocupar la tierra –que estaba en manos de hacendados y finqueros– substanciales para enfrentar las disputas y tensiones territoriales con respecto al poder, la guerra y la política estatal.

La reconfiguración territorial de los Municipios Autónomos y los Caracoles desde un mismo latir emancipatorio

La segunda expresión territorial son los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MARZ). A pocos días de que se cumpliera un año del levantamiento del 1 de enero de 1994 y de la toma de tierras, los zapatistas declaran 38 municipios autónomos como “territorios rebeldes en resistencia”. Cada uno de ellos ejercerá el principio del “mandar obedeciendo” con sus respectivas autoridades.

La reconfiguración territorial desde los MARZ responde al despliegue territorial de la guerra de contrainsurgencia. En las primeras semanas posteriores al levantamiento armado decenas de miles de soldados, policías, servicios de inteligencia, funcionarios públicos haciendo de espías, espías de las diversas naciones y el establecimiento de campamentos militares emprenden la *grafia* de la violencia, es decir, la contrainsurgencia.

La reconfiguración territorial a partir de los MARZ resignifica la “tierra recuperada”. Cada uno de los MARZ lleva el nombre de los insurgentes caídos del 1 de enero (Municipio Autónomo San Manuel, Municipio Autónomo Francisco Gómez), de revolucionarios de 1910 (Municipio Autónomo Emiliano Zapata, Municipio Autónomo Ricardo Flores Magón) y de revolucionarios internacionalistas (Municipio Autónomo Che Guevara). Estableciendo un acotamiento territorial específico y una jurisdicción política. Despliegue territorial que se extiende y se protege desde un régimen multiescalar de gobiernos determinados. Los MARZ abrazan y articulan a las comunidades,

poblados, regiones y ejidos pertenecientes a su entidad administrativa. Funcionan de puente entre el autogobierno local y la zona correspondiente: Zona Altos, Zona Norte, Zona Tzots Choj y Zona fronteriza.

Si bien la matriz comunitaria del “mandar obedeciendo” se fortaleció con la reconfiguración territorial de los MARZ, este principio adquirió resignificación territorial con los denominados *Caracoles zapatistas*. La tercera expresión territorial “simbólico político administrativa” está representada en el *Caracol* (*Pu’u* en lengua maya), los cuales están distribuidos por las cinco zonas en tanto regiones autónomas donde confluyen diversos pueblos sociolingüísticos. Cada uno contiene como matriz fundante las autodenominadas *Juntas de Buen Gobierno* (*JBG*). Desde el 2003 se presentan públicamente, a más de una década de hacerse notorias, éstas experimentan el fortalecimiento de las asambleas y muestran la participación de las personas ordinarias como representantes y parte del gobierno colectivo. La elección de las autoridades es cada tres años y se eligen un responsable local, después uno de cada uno de los municipios y, será la colectividad de éstos los que conformen las autodenominadas *JBG*, donde la rotación de mandatos y su revocación en caso de no fortalecer el “mandar obedeciendo” se convierten en el ejercicio cotidiano para el autogobierno. Siendo las *JBG* quienes representan el *Votan* (corazón/centro en lengua maya) y, a su vez resignifica los ideales de Emiliano Zapata como *Votan Zapata*. En suma, éstas son entonces las que personifican los y las “guardianes y corazón del pueblo”, desde cada comunidad, poblado, municipio y región. Constituyendo lo que Leyva denominaría el “cosmo-ser” (2013); quienes como “guardianes” tienen como compromiso “servir al pueblo”. El *Caracol* representa el *serpentear* las “expresiones culturales en resistencia” a la forma “Estado clientelar” (Prada, 2014).

La colectividad de responsables de cada comunidad, municipio y *caracol* expresa la potencia de la sociedad zapatista desde la territorialidad concreta del autogobierno. Al mismo tiempo de resolver múltiples tareas que conciernen a los problemas cotidianos de cada una de las escalas que conforman los “territorios rebeldes en resistencia”, no dejaran de estar articuladas con “la estructura de mando organizativa del EZLN”, quienes como Comité Clandestino Revolucionario Indígena, Comandancia General (CCRI-CG), además de cumplir la función de apoyar al derecho de los pueblos a la autodefensa (siendo las bases de apoyo, quienes ejerzan su estructura organizativa de justicia comunitaria). El CCRI-CG también mantiene una función como *Votan Zapata* de dichos pueblos, y se

responsabiliza, por tanto, de obedecer como de proteger la voluntad del pueblo. Por su parte, todas las *bases de apoyo* designan un responsable local (representante de comunidades, parajes, ejidos, ranchos, etc.), después un representante municipal que se encarga de “grupos de poblados”, y finalmente un representante por cada zona, es decir integrante del Comité. Así, las cinco zonas existentes estarán acompañadas por cada comandante designado (y su suplente) como representante en dicha escala territorial (Gutiérrez, 2014). También, las *JBG* serán quienes estarán en contacto con la sociedad civil, nacional e internacional organizada y no organizada.

Serán la multiplicidad de *expresiones territoriales rebeldes* (local, municipal, zonal) las que reconfiguran el territorio y, serán el despliegue del autogobierno lo que permite resignificar el tejido territorial autónomo.

Entonces, las familias zapatistas conforman una dimensión local para adherirse a un municipio autónomo que paralelamente entreteje el reencuentro entre comunidades. Un determinado número de municipios autónomos conforman una tercera progresión territorial desde las cinco zonas en los cinco *caracoles*. La multiplicidad de graduaciones territoriales está entretejida configurando una especie de red, en sentido cíclico constante y temporal de caracol, para desplegar un tejido territorial en resistencia como propuesta autonómica. Las concepciones de “mundos de vida” que confluyen en los “territorios rebeldes en resistencia” se tejen sin negar a nadie, sin someter creencias, sin exterminar subjetividades, sin disolver identidades. Las culturas y singularidades representan “modos de vida”, formas simbólicas, significantes e imaginarios que no subsumen la potencialidad de una sobre otra. Territorios de una multiplicidad de diferencias y escalas de gobernanza que configuran una territorialidad de modos de vida, donde conviven diversas culturas para territorializar una forma de organizar la cotidianidad, de orientar las actividades autosustentables, que va más allá de una “sociedad económica”, una identidad indígena y una etnicidad regionalizada en cuya organización social no hay divisiones de clases.

El despliegue de la democracia radical se organizará desde lo multiescalar a lo multidimensional; de lo local, regional y zonal tanto en aspectos políticos, como sociales y culturales. En la multiplicidad de territorialidades se ensaya otra forma de hacer política a partir de la escucha y el respeto, no tanto desde la “cosmovisión” pues como sugiere Esteva (2014), se trata de descolonizar a ésta una vez que empuja a seguir mirando desde y hacia Occidente y, en cambio repensar la “cosmoaudición” y “cosmovivencia” a la cual

nos introdujo el antropólogo Carlos Lenkersdorf para explicar las subjetividad e intersubjetividad (sujeto-sujeto) en lugar de la relación de sujeto-objeto.

Tensiones territoriales: la resignificación de nuevas territorialidades en la crisis sistémica

Durante la última década del siglo XX e inicios del XXI, diversos analistas de lo social han denominado el actual periodo, como una fase del colapso sistémico³, en tanto crisis multidimensional (económica, política, social, ambiental, de filosofías de vida, epistémica, etc.), acontecen una multiplicidad de movimientos societales que reivindican la defensa de sus territorios, la dignidad de sus resistencias y la lucha por la vida. Varias han sido las designaciones para señalar dicho proceso de crisis: caos sistémico, crisis del sistema; crisis de la economía mundo capitalista; crisis civilizatoria; gran crisis; crisis de la sociedad moderna (Illich, 2000; Wallerstein, 2003; Lander, 2006; Bartra, 2010; Prada, 2012; Esteva, 2013).

En México, han sido los pueblos indígenas quienes mayormente se han organizado ante dicho colapso, particularmente desde el Congreso Nacional Indígena (CNI) a partir de lo que nombran “guerra de exterminio neo-colonial” y el EZLN “IV Guerra Mundial”. Las tensiones territoriales se hacen mucho más violentas en este contexto. La territorialización de la iniciativa político-emancipatoria del EZLN no ha sido nada fácil, una vez que el gobierno federal no reconoce el derecho constitucional del uso y disfrute de los territorios por parte de los pueblos indígenas responde con una “guerra integral de desgaste”: militarización, paramilitarización, así como con proyectos y políticas asistenciales focalizados en las zonas que habían sido marginadas durante cientos de años por el Estado y sus gobernantes.

Consideramos que los dispositivos de contrainsurgencia que más han tensionado el territorio rebelde zapatista, han sido aquellos implementados por los partidos políticos que han estado en el poder, los cuales incentivan la sujeción económica vía políticas asistenciales. El clientelismo funciona como “política enajenante” como refiere Bolívar Echeverría (1981, en Ávalos, 2001), ésta politicidad llevada a

3 Ubicamos el inicio de esta gran fase –en tanto tiempo de turbulencias sistémicas y emergencias societales– con “la gran revolución mundial” de 1968. La incertidumbre planetaria, que se comenzará a denominar como crisis sistémica, crisis de la economía mundo capitalista (Wallerstein, 2003). El segundo periodo lo asignamos a la década del noventa en la etapa neoliberal. El tercer periodo a inicios del siglo XXI, se asume como crisis multidimensional a nivel planetario pero que adquiere un carácter posneoliberal ante las contradicciones de los llamados “gobiernos progresistas”.

cabo por la actividad del poder partidista, burocrático, centralizado y motor del monopolio de la representatividad, da como resultado “la negación de la política” por los propios sujetos.

Los dispositivos de contrainsurgencia, específicamente de cooptación/asimilación, funcionan como mecanismos de *Poder* que pretenden engendrar individuos articulados según sistemas jerárquicos, de valores, de normas, dando como resultado “sistemas de sumisión disimulados” (Guattari, 2005). Se comienza a generar una subjetividad del que posee y desea bienes adquiridos como posesión y como propiedad privada, donde tiene lugar el consumismo y la premisa del acaparamiento de tierras es decir; despojo y exterminio hacia “modos de vida autosustentables y autónomos” que vienen resistiendo al sistema de dominación. En suma, la “politicidad enajenante” no es acción transformadora, sino de control y de dominación que genera, no la ética, sino el “interés”. Un principio de interés en el cual no importa la forma (autoritaria y centralista) para llegar a ellos. En el Estado de Chiapas los partidos políticos mantienen la misma “política de subjetivación dominante” (Guattari, 2005) la cual según Badiou, está ligada más al poder que a la ética:

El partido representa los intereses de quienes votan por él. Y tiene su propio interés, que es instalarse en el Estado. Todo el problema de los políticos consiste en aliar esos dos intereses: el interés de su clientela y su propio interés por el Estado. La experiencia demuestra que siempre prevalece el interés ligado al poder, al Estado [...] este juego no tiene nada que ver con la ética. Cuando aparece es un tema ideológico [...] la política concerniente a la ética tiene que ver más con: representación directa, no busca el poder del Estado, es subjetiva, no está ligada a los intereses de un grupo (Badiou, 2006: 34-35).

¿Cómo responde el EZLN a las tensiones territoriales resultantes de la guerra de desgaste integral?

Lo que se ha venido realizando desde la iniciativa zapatista a lo largo de las dos últimas décadas de organización y resistencia, es abrir la posibilidad de reconstruir caminos hacia la vida digna. Una vez que se eligió anular el camino hacia la guerra, el poder, la negociación, la corrupción y el clientelismo, se comenzó a hacer frente a la lucha por vivir con libertad y justicia.

Hoy son 27 Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas resultado del proceso de resistencia y permanente redefinición territorial. El tejido territorial zapatista se ha visto dañado con la guerra de contrainsurgencia, en tanto que es evidente la realización

de la propuesta autonómica zapatista desde la vía no armada, y las implicancias de dispersar autogobiernos en otras geografías. En suma, representa una amenaza a la forma socio-política territorial dominante que ordena y controla los territorios para dinamizar la acumulación de capital y así la continuación del despojo, la renta de la tierra y la propiedad privada.

La territorialidad de la resistencia responde permanentemente a dicha violencia sistémica, configurando un “sentido de territorialidad” que reinventa una y otra vez modos, accionares, prácticas que le dan sentido a la vida comunitaria desde la acción colectiva. Tejiendo un “rizoma territorial” (Guattari, 2005) que se reinventa constantemente. La territorialidad de la dignidad no es tarea fácil, en tanto que es necesario descolonizar el ser, el pensar, el sentir y el hacer. La posibilidad de ruptura con la realidad existente se está ensayando.

Referimos a un proceso societal que expresa su potencial en la orientación y la auto-organización en “territorio rebelde, y en resistencia”. Siendo el proceso material e inmaterial de expresión socio-espacial, que si bien comienza mucho antes del levantamiento armado, es con la recuperación de tierra que la reconfiguración, resignificación y defensa territorial se vuelven consustanciales. Momento luego del cual la construcción autonómica –que ya venía ejerciéndose de múltiples formas– plantea formas de autogobierno, con múltiples escalas de gobernanza a partir del “mandar obedeciendo” que mantienen el compromiso de informar y la obligación de escuchar por cada uno de los responsables asignados.

Así, la democracia se rehabilita en el cotidiano, adquiere un sentido radical (Lummis, 2002) como el “espacio de libertad” que forjan colectividades autoconscientes como forma de vida. De este modo se expresa otra forma de hacer la política que tiene como desafío no permitir la reproducción de mecanismos de dominación: “Somos los que estamos realmente viviendo la autonomía. Somos los que nos estamos gobernando. Vinieron a aprender cómo el pueblo se gobierna, cómo elegimos a nuestros gobiernos, cómo nos organizamos en algunos trabajos” (Revista Rebeldía EZLN, testimonio Romario, 2014: 5).

Dichas prácticas de autogobierno están al margen del poder político del aparato de poder gubernamental (leyes, instituciones, partidos, políticas públicas). Resistiendo a convertirse en sociedades reformadas y/o reformuladas desde “arriba” para construirse y resignificar una sociedad de, desde y para los de “abajo”. Experiencias que marcan nuevas “geo-grafías” (Porto-Gonçalves, 2001) reinventando el arte de gobernar-se. La potencia

zapatista permite entender la política como las formas de accionar las voluntades colectivas que construyen y modifican la realidad social. Son los esfuerzos concretos de afirmar que lo que es viable se traduzca en realidad concreta. Esta búsqueda de la realidad posible ya va marcando el vivirse como experiencia y ésta a su vez en dignidad.

En éste contexto de mundialización de la economía capitalista en su fase neoliberal (Houtart, 2001), la guerra pasa a ser normalizada. Ésta no necesariamente se presenta con tanques, bombas y metralhas, sino con el exterminio de “mundos de resistencia” con mecanismos económicos, mediáticos, políticos, alimentarios, culturales. El dilema aquí no está entre negociar o prepararse para combatir en dicho contexto global, sino en el derecho legítimo por elegir la vida como respuesta a la muerte. He aquí la rebeldía por la libertad, la paz, la democracia y la justicia que ejercen expresiones societales organizadas. La experiencia del EZLN, en tanto que territorializa “leyes revolucionarias”, experimenta el “mandar obedeciendo” y ensaya nuevas subjetividades desde principios ético-políticos, mostrando la potencia social para reproducir una ética por la vida en base a su “lucha por la democracia, por la libertad y la justicia”. Ética experimental de sujetos sociales que tras “ejercer el derecho legítimo a la violencia”, eligieron “luchar por la vida y no rendirle culto a la muerte”.

Subjetividades emergentes y el “sentir-pensar lo posible”

Es como una construcción de humanidad lo que se quiere...
Mujer indígena zapatista del Caracol II, Oventik, Chiapas, México⁴

La potencialidad del zapatismo no accidentalmente “salió muy otra”. El EZLN se conformó por seis pueblos mayas en resistencia –tzeltal, tzotzil, tojolabal, ch’ol, zoque, mam– y el componente mestizo. La actitud de éstos últimos, en tanto “prepararse para aprender” y anular la búsqueda del *poder* (en tanto relación social de mando-obediencia) permitió la libre extensión de las subjetividades colectivas de los pueblos y la posibilidad de construir “sociedades basadas en el libre despliegue de la potencia (o potencialidad) de todos los miembros en el respeto de su perfecta singularidad” (Spinoza, 2005 en Robert y Majid, 2011: 21). Es así que las subjetividades que comienzan a emerger son aquellas que no hacen intervención sobre los otros para ejercer

4 Cuadernos del texto de primer grado del curso “La libertad según l@s Zapatistas”. Cuaderno 3, “Participación de las mujeres en el gobierno autónomo” (EZLN, 2013).

control y dominio (*potestas*), sino que potencian la habilidad y plenitud interior (*potentia*) de cada sujeto social para desplegarse en colectivo (Ibíd.).

Lo anterior explica la emergencia de subjetividades “otras”, las cuales reconocen la potencia colectiva a partir del respeto a la diferencia. Asumir las diferencias volviéndolas creadoras, y que sean una inspiración de lo colectivo sobre lo individual, del gobierno comunal sobre el monopolio de la representatividad. La posibilidad de *sociedades otras* vendrá de aquellos que resisten y alimentan su *ethos* comunitario⁵, y cuya una de las diferencias “irreconciliables” sea aquella propiamente política: con el enemigo, identificado como el sistema capitalista.

Deducimos que son éstos los sujetos de transformación en tanto construyen, desde el colectivismo, relaciones sociales que rompen con el orden social dominante, como lo comenzara a advertir tardíamente el “Marx maduro” (1881) con respecto a visibilizar y viabilizar sociedades comunales desde la comuna campesina rusa al comunismo (Shanin, 2001) como también advirtiera cincuenta años después José Carlos Mariátegui (1971), en tanto la posibilidad para lograr una sociedad justa, anti-capitalista y anti-imperialista en *Abya Yala* basada en el reconocimiento de la población indígena organizada, como aquella que reúne las condiciones favorables de iniciar directamente una “organización económica comunalista”, por estar forjada desde las bases más sólidas de la sociedad colectivista. El 17 de noviembre de 1983 en la Selva Lacandona del sureste mexicano se nombra a dicha potencialidad rebelde: Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Este sería sólo el inicio, los desafíos vendrían después.

La forma de organización, relación social y acción política de la iniciativa política zapatista que se ensaya desde los “territorios rebeldes” son algunas de las formas de territorialización de “autonomías anti-sistémicas”, entendiéndolas como aquella multiplicidad de formas autonómicas que tienen como desafío construir *sociedades otras*, distintas a las del sistema mundo capitalista, moderno colonial y patriarcal.

5 Referimos al *ethos* como aquellos contenidos e intersubjetividades (aún permanentes en millones de indígenas, pueblos ribereños, kilombolas y campesinos pobres), que mantienen vínculos de compromiso comunitario. Thompson (2011), refiere al manejo de las subjetividades a partir de valores comunitarios que conciben la “conciencia afectiva y moral”. Estos constituyen un compromiso hacia lo comunitario: la reciprocidad, solidaridad, sistema de asambleas, son formas de representación social del accionar que permite que converja lo colectivo para tejer lo comunitario.

La gramática de la dignidad rebelde

Partimos de un hecho concreto, al reconocer que el EZLN desde el inicio eligió anular el camino hacia la guerra, el poder, la partidocracia, la negociación, la corrupción y el clientelismo y, en cambio, decidió ejercer “la política” como potencia social de auto-organización comunitaria. Como ya advertimos, en el marco de un posicionamiento ético-político en tanto “derecho legítimo de la violencia armada” en respuesta al despojo y exterminio, a la explotación y marginación:

Del vanguardismo revolucionario al mandar obedeciendo; de la toma de poder de arriba, a la creación del poder de abajo; de la política profesional, a la política cotidiana; de los líderes a los pueblos; de la marginación de género a la participación directa de las mujeres; de la burla a lo otro a la celebración de la diferencia (EZLN, 2014).

Lo anterior expresa una disputa por el sentido que adquiere el *poder* una vez que es capturado, centralizado, cerrado y, en cambio, una vez que se asume el compromiso de construcción colectiva desde voluntades éticas a partir de la organización, relación y acción afectiva que irá experimentando la resistencia y la dignidad. Ernest Bloch (2004) sostiene que el ser humano está considerado como un ser dotado de una especie de dignidad, y que es el imperativo ético lo que lo lleva precisamente a buscar todos los caminos para irrumpir y acabar con aquellas situaciones que convierten al hombre en un ser humillado y esclavizado. El zapatismo está forjando subjetividades éticas al fortalecer la dignidad como sujetos de derecho a la vida digna y la libertad.

Definimos a la potencia social como aquel comportamiento de sociedades, colectividades, grupos, personas que, afirmados en el respeto por el libre despliegue de la energía creativa de cada sujeto social, generan una especie de magma colectivo representado en relaciones colectivas. La iniciativa zapatista, como sostiene Rodríguez Lazcano, en términos *delluzianos*, es “una fuerza dinámica que no acumula poder, sino que comunica una potencia” (2010: 79). Este principio que confluye en lo que distinguimos desde el zapatismo como movimiento societal (Tapia, 2002), el cual se articula principalmente desde la Sexta Declaración de la Selva Lacandona (dada a conocer desde el 2005) y se expresa fuera de la zona zapatista, y la construcción zapatista propiamente dicha, que ya no es un movimiento social, sino una iniciativa territorializada con sus propias formas de autogobierno y autogestión de sus territorios en los cinco *Caracoles*.

La iniciativa zapatista ha forjado, con base al sacrificio, la capacidad organizativa para reconfigurar una territorialidad de múltiples singularidades, donde confluyen distintos “mundos de vida” (tzeltales, tzotziles, tojolabales, mames y ch’oles) y el componente mestizo. Como señalamos, se trata de espacios de vida de dimensiones pequeñas (comunidades, ranchos, ejidos), articuladas en municipios (conjunto de comunidades) y zonas (donde confluyen múltiples municipios) que actualmente no tienen delimitación geográfica continua, que son resultado del desgarramiento societal de los dispositivos de contrainsurgencia. Aun así, los zapatistas responden reinventando nuevas territorialidades entre los diferentes pueblos, quienes son condensados en una convivencia organizativa y afectiva donde caben sus diferencias.

Los cinco *caracoles* representan “mundos de vida” de significantes e imaginarios que no subsumen la potencialidad de uno sobre el otro. Donde no existen jerarquías de dominación territorial, sino territorios singulares donde se organiza la cotidianeidad propia. En tanto, dichas expresiones societales resisten con trabajos colectivos a la penetración tanto económico mercantil, como político-colonial en la vida comunal. También desafían los patrones de dominación y control patriarcal que no se reducen a la “igualdad de género” sino a la paridad humana en una complementariedad comunitaria. Es así, que en esta trama, ubicada en una crisis planetaria se disputan formas de *sentipensar* lo posible y por tanto de *geo-graftarlo* (Porto-Gonçalves, 2001).

El derecho a ejercer el autogobierno es el derecho a construir y reproducir la vida colectiva y humana de cada sujeto. Cumplir con la vida digna se convierte en un principio que penetra y mueve la autorrealización de cada persona y, a su vez de cada comunidad. Se van reconstituyendo subjetividades alterativas, en palabras de Félix Guattari (2005) “procesos de singularización” que articulan “modos de subjetivación singulares”.

Así, las configuraciones y constelaciones territoriales son resultado de la “gramática de la dignidad”, aquella forma de lenguaje que se hace visible desde un tejido territorial en rebeldía y resistencia. No se pretende ajustar a la población para someterla, no concurre una demarcación a partir de espacios étnicos circunscritos. Las diferencias son potencia una vez que deciden converger desde la convivencia organizativa. Entonces ¿estamos hablando de una “delimitación espacial” distinta? Es así, que en esta trama, ubicada en una crisis planetaria ¿se disputan formas de sentir, pensar y ver el mundo?

Este movimiento de los espacios y tiempos para los pueblos zapatistas expresa “amarres colectivos” que se entretajan de afectos y compromisos. El desafío está en el planteamiento de viabilidad en sociedades más amplias en tanto una forma de “de-construir” el poder del capital y la política enajenante en la crisis civilizatoria ¿Qué posibilidades hay de construir “sociedades más pequeñas” cada cual con sus formas autogestivas de autogobernarse sin la necesidad de un Estado? Se trata sin duda de un asunto sumamente importante que podríamos profundizar a partir de la siguiente interpelación: ¿Desde *qué lugar* se engendran los modos y formas de existencia de cada ser humano que modela a la sociedad y el mundo en que vivimos?

Derivemos en reflexiones desde el espacio-tiempo-autogobierno

Referimos a la relación social que se desenvuelve en un espacio-tiempo propio, donde la condición social para reproducir la vida corresponde a la existencia de lo colectivo. Acordar y concertar lo que sería “cierto/adecuado” y “apropiado/bueno” para el bien común refiere a las *proporciones adecuadas* que permiten entender las bondades de la vida sencilla, donde lo simple es lo bello y no la opulencia que corrompe lo primero, y esto tiene que ver más con la ética y no con la forma de mercantilizar la vida (Leopold Kohr en Illich, 2008). Dicho compromiso comunitario permite construir los términos dentro de los cuales cada familia, comunidad, conjunto de comunidades (municipios) y conjunto de regiones (zonas) puede participar.

Sin embargo, el espacio cartesiano y homogéneo propio de los Estados territoriales modernos de la sociedad industrial anula la libertad en tanto derecho de una comunidad a constituirse según sus modos y formas de forjar la vida. Destruye el derecho a autogobernarse sobre la tierra que los nació, engendró y constituyó bajo el abrigo que ellos mismos se dieron en tanto “arte de habitar” siendo que: “la dignidad del hombre sólo es posible en una sociedad auto-suficiente” (Illich, 2008).

La forma más radical de la pérdida de “libertad” ha sido el detrimento del “arte de habitar”, actividad que durante siglo permitió a miles de expresiones sociales autoconstituirse desde los “ámbitos de comunidad”. Este sentido de “libertad” ha cambiado radicalmente una vez que la sociedad industrial (mercantil y progresista) irrumpió en todas las esferas de la vida de los seres humanos. La pérdida de dicha libertad ha sido la pérdida del derecho de autoengendrarse y por tanto de autogobernarnos como condición humana.

Recuperar aquella “libertad” implica la convicción de tejer relaciones, actividades y formas organizativas de resistencia engendradas desde diversas escalas (local/comunitaria, regional, municipal y por zona) y, fundamentalmente a partir de la creatividad popular apegada a la tierra. Rescatando y re-construyendo aquellas comunidades pequeñas que han creado iniciativas autosuficientes impulsadas por personas sencillas y desde lo que tienen a su alcance. Comunidades que se protegen de la penetración de relaciones de producción y consumo de cosas ajenas que buscan imponer la forma dominante del régimen político-económico en su vida diaria.

Lo más importante es que dicha actividad comunitaria y social al afirmar la libertad de autodeterminación de cada espacio-tiempo pone obstáculos y resiste a la dinámica que pretende imponer homogenizar una misma práctica de vida para todos y todas. Esto permitirá configurar contornos comunitarios diversos, a su vez abrigados por territorios también heterogéneos y formas dinámicas propias de gobiernos.

Es importante apuntar que la potencia política del autogobierno, de la “democracia radical”, no refiere a la acumulación y correlación de fuerzas, o a la dimensión cuantitativa de “la multitud en tanto masas dirigidas” y “vanguardismo revolucionario” (Prada, 2014). Como interpretaríamos al zapatismo, éste no habla de correlación de fuerzas porque su vida no es un cálculo racional, actúan como respuesta a los desafíos que surgen. No se posicionan a partir del mal menor porque ya conocen la dignidad y por tanto ejercen sus derechos. La potencia, por tanto, refiere a las “revoluciones moleculares” (Guattari, 2005), a aquellas que emergen de la “multiplicidad de devenires minoritarios” (Robert y Majid, 2011), que resuelven los problemas cotidianos siendo las personas ordinarias quienes los enfrentan y solucionan, esbozando y forjando colectividades auto-conscientes desde las condiciones de vida que construyen; en tanto que el sentido democrático:

[...] tal vez se exprese a nivel de las grandes organizaciones políticas y sociales; pero sólo se consolida, solo gana consistencia, si existe en el nivel de la subjetividad de los individuos y de los grupos, en todos esos niveles moleculares, se da lugar a nuevas actitudes, nuevas sensibilidades, nuevas praxis, que empiezan alrededor de las viejas estructuras (Guattari, 2006; 16).

La potencia a la que referimos emerge, no del cálculo de una previa racionalidad instrumental, con fundamentos ideológicos que se convierten en perturbadores del pensamiento y acción humana. Sino de ciertas subjetividades, de ciertos *ethos* y éticas entretejidos

para el accionar organizado. De la construcción de un movimiento de la diversidad que es alternativo por ser alterativo de la realidad existente. Una potencia que emerge como “intuición de dignidad”. No se actúa por cierta ideología, sino porque el latir, la pulsión y la memoria colectiva acumuladas en resistencia, tienden a la necesidad de vivir, de existir, es un principio de sobrevivencia al que Bloch (2004) llama “principio esperanza” y Badiou (2004) denomina una pulsión de quienes no tienen “lugar de ser y para ser” en el mundo.

Lo que hasta ahora venimos planteando como “ética por la vida”, “potencia social” y “democracia radical” del zapatismo, requiere considerar la conjunción entre *ethos* y ética. Ensamblaje que permite la afirmación de la dignidad, no sólo como individuos, sino como sujetos colectivos.

Entender y explicar la “gramática de la dignidad” nos permite reflexionar sobre la necesidad de una “política descolonizante” (Prada, 2014), para combatir todo aquello que ata a sí mismo, y de esta manera somete a los otros. Implica el rechazo a las formas de subjetividad impuestas y al poder enajenante que forma parte del proceso de colonialidad y civilidad patriarcal.

La conjunción del *ethos-ética* zapatista, ha posibilitado formular principios comunitarios, siendo el “servir al pueblo” y el “mandar obedeciendo” una constante de la potencia en la medida en que las leyes y acuerdos se van ejerciendo y ensamblando con los “siete principios ético-políticos zapatistas”: bajar y no subir; servir y no servirse; representar y no suplantar; construir y no destruir; convencer y no vencer; proponer y no imponer. Así, se va reconfigurando lo que sería una *ética de facto* que extiende un tejido de resistencias. Y es ésta la que nos permite aproximarnos a entender una especie de “gramática de la dignidad”.

Definir la dignidad, escapa de la racionalidad moderna colonial entendida como conocimiento hacia una verdad única, en tanto la racionalidad utilitarista e instrumental que se empeña en subsumir “lo uno sobre la diversidad”.

La dignidad que está instituida por una constelación de saberes, miradas, sentimientos, reflexiones, accionares, voluntades. Como apuntamos, es la ética por la vida lo que afirma la dignidad negada por el poder patriarcal, colonial y del capital. Y es este “coraje” lo que permite a los sujetos colectivos buscar las transformaciones necesarias para tener acceso a la vida digna. Reflexionamos que para que la dignidad sea posible es necesario que el sujeto se modifique, se transforme, se desplace, se convierta, en cierta medida

y hasta cierto punto, en distinto de sí mismo para tener derecho y acceso a la libertad.

En suma, para alcanzar la libertad y la justicia, es necesaria la dignidad, en tanto transformación del sujeto; no como individuo sino como sujeto mismo en su ser de sujeto colectivo. La capacidad del sujeto de autoconstituirse (*autopoiesis*) en su propia temporalidad-espacialidad hacia un horizonte de autoorganización comunitaria.

En síntesis, la “gramática de la dignidad” es la iconografía, la lingüística, la tonalidad del *ethos-ética* por la vida que experimenta una ruptura con el orden existente y, reconfigura y resignifica “un mundo donde quepan muchos mundos” (destacada consigna de los pueblos zapatistas) propuesta política emancipadora que viene construyendo desde hace 30 años.

Conclusiones

Lo que ha ocurrido en los “territorios en resistencia y rebeldía”, es decir en la realidad zapatista es que la tierra no sólo pasa a ser “de quien la trabaja, la siente, la habita, la vive y en ella muere”; ésta adquiere una dimensión político subjetiva que se encarna en el derecho al territorio desde la autodeterminación de los pueblos. En el “sentirpensar lo posible” la lucha por existir como sujeto colectivo, el derecho de *r-existencia* (Porto-Gonçalves, 2006) y, paralelamente la ruptura con el orden social dominante para ejercer el derecho a los modos de vida y de autogobierno forja una ética por la vida.

Los procesos de recuperación, reconfiguración y resignificación de “tierra y territorio” desde la iniciativa zapatista nos permite aproximarnos a la realización de una propuesta de sociedades impulsadas por una multiplicidad de sujetos colectivos pertenecientes a cinco pueblos indígenas y el componente mestizo. Intentamos referirnos al proceso de territorialización de la dignidad, describiendo la resistencia de los pueblos históricamente oprimidos desde la construcción de nuevas territorialidades donde se tejen aquellas pulsiones y acciones que tienden hacia la vida, que contienen procesos auto-organizativos que se encarnan en sus aún existentes “mundos de vida”. Es esta dinámica, lo que se rescató como “potencia social” es la capacidad social generadora de la creatividad humana para transformar las relaciones sociales de dominación.

El proceso zapatista está generando nuevas teorías desde la *ética de vida*. Sus propias formas de construir la realidad van teorizando. Teorizando a partir de la construcción de una sociedad naciente.

Tejer relaciones sociales en tanto voluntades éticas que reconfiguran espacialidades a partir de la resistencia, la dignidad y la organización, significa inscribir “nuevas bases” para el análisis de la realidad histórica y ampliar la visión de “lo político” y “la política”. Hablamos de un proyecto social compuesto de muchas expresiones y niveles organizativos, a modo de ensamblaje entre la interioridad de esas colectividades como partes de un todo para así entenderlo como una iniciativa política “zapatista” de sociedad nueva, y como horizonte abierto de posibilidades hacia el futuro, de otras sociedades por construir.

Bibliografía

Ávalos, Gerardo (2001). *Leviatán y Behemoth Figuras de la idea del Estado*. México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad-Xochimilco.

Badiou, Alain (2006). *Reflexiones sobre nuestro tiempo*. Buenos Aires: Ediciones Del Cifrado.

Badiou, Alain (2012). *Elogio del Amor*. Buenos aires/Barcelona/México: Paidós.

Bloch, Ernest (2004). *El Principio Esperanza*. Tomo 1. Madrid: Trotta.

Bonfil, Batalla, Guillermo (1987). *México Profundo. Una civilización negada*. México: Siglo XXI.

Constitución Política del Ecuador (2008). Consultado en <http://www.utelvt.edu.ec/NuevaConstitucion.pdf>.

Esteva, Gustavo (2013). *Crisis Civilizatoria y superación del Capitalismo*. México, UNAM.

Esteva, Gustavo (2014). “La cuestión urbana hoy; entre el mercado total y el Buen Vivir. Mandar Obedeciendo en Territorio Zapatista” en *América Latina en Movimiento* (497).

EZLN (2013). Cuadernos del texto de primer grado del curso “La libertad según l@s Zapatistas”, cuaderno 3, “Participación de las mujeres en el gobierno autónomo”.

Guattari, Félix (2006). *Macropolítica, cartografía del deseo*. Madrid: Ediciones Piratas

Guattari, Félix y Rolnik, Suely (2006). *Micropolítica, cartografía del deseo*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Gutierrez, Diana (2013). “De las luchas agrarias, a las luchas por otro mundo posible: El caso de los territorios liberados del mal gobierno. Chiapas, México” en *El Otro Derecho-ILSA* (44).

Gutierrez, Diana (2014). “El arcoiris terrestre como universal posible desde el Zapatismo” en *Argumentos* Vol. 26 (73). México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

Houtart, François. (2001). “La mundialización de las resistencias y de las luchas contra el neoliberalismo” en *Resistencias mundiales. De Seattle a porto Alegre*. Buenos Aires: CLACSO.

Ilich, Iván. (2008). *Obras reunidas II*. México: Fondo de Cultura Económica.

Lenkersdorf, Carlos (1996). *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*. México, UNAM/Siglo XXI.

Lummis, Douglas (2002). *La Democracia Radical*. México: Siglo XXI

Polanyi, Karl (2009). *La Gran Transformación*. México: Juan Pablos Editor.

Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2001). *Geo-grafías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*. México: Siglo XXI.

Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2002). *Da geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades*. Buenos Aires: CLACSO.

Prada, Raúl (2014). “Potencia, existencia y plenitud. El camino de la guerra y el camino de la sabiduría”. Consultado el Enero 6 del 2014 en <http://horizontesnomadas.blogspot.com/>.

Prada, Raúl (2014). “Potencia social versus geopolítica del sistema-mundo. Narrativas indígenas y moleculares”. Consultado el Febrero 9 del 2014 en <http://horizontesnomadas.blogspot.com/>.

Prada, Raúl (2014). “Política, democracia y crisis: ¿Qué es la política?” Consultado el Febrero 14 del 2014 en <http://horizontesnomadas.blogspot.com/>.

Quijano, Aníbal (2005). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Robert, Jean y Rahnema, Majid. (2011). *La Potencia de los Pobres*. Chiapas: Universidad de la Tierra, Juneltik Conatus.

Rodríguez Lazcano, Sergio. (2010). *La crisis del poder y nosotros*. México: Ediciones Rebeldía.

Shanin, Theodor (2012). *El último Marx*. Chiapas: Unitierra.

Scott, James (2009). *The art of not being governed: an anarchist history of upland Southeast Asia*. USA: Yale University Press New Haven & London

Tapia, Luis. (2002). *La condición multisocietal: multiculturalidad, pluralismo, modernidad*. La Paz: CIDES-UMSA.

Thompson, Edward (1984). *Tradición, Revuelta y conciencia de clases. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*. México: Editorial Crítica.

Thompson, Edward (2011). *Costumes em comun, Estudos sobre a cultura popular tradicional*. Sao Paulo: Comanhia das letras.

Werlhof, Claudiay Behmann, Mathias (2010). *Teoría Crítica del patriarcado. Hacia una ciencia y un Mundo ya no Capitalista ni Patriarcales*. s.l.: Peter Lang.

Wolf, Erick (1959). *Pueblos y Culturas de Mesoamérica*. México: Siglo XXI.

El Municipio Autónomo Rebelde Zapatista (MAREZ) Ricardo Flores Magón. Un territorio en construcción de la autonomía

*Adriana Gómez Bonilla**

Resumen

El objetivo de este trabajo es analizar las características principales de la autonomía derivada del proceso zapatista desde la cotidianidad del Municipio Autónomo Rebelde Zapatista (MAREZ) Ricardo Flores Magón. Asimismo, se revisa cómo fue la formación de este MAREZ y los principales acontecimientos que influyeron desde la visión de las bases de apoyo zapatistas. De igual forma, se exploran las formas de subsistencia cotidiana que han establecido los zapatistas. Se emplea un enfoque interpretativo. Entre los resultados, se encuentra que a pesar de que la autonomía no está reconocida por el Estado mexicano, los zapatistas realizan un ejercicio de derechos de forma novedosa desde su cotidianidad. Es decir, no sólo retoman lo colectivo y lo tradicional. El MAREZ Ricardo Flores Magón se conformó en abril de 1998; otros sucesos que han sido importantes en la conformación de este MAREZ fueron la estructuración de los Caracoles o Juntas de Buen Gobierno (JBG) en 2003, la consolidación de los proyectos de educación y de salud en 2004, los proyectos de comercialización de 2009 y algunas cooperativas. En cuanto a la subsistencia cotidiana, la autonomía ha logrado construir proyectos colectivos para satisfacer las necesidades básicas. Si bien falta un camino largo por andar, hoy los zapatistas han logrado establecer las bases para la autonomía en un territorio del Sureste Mexicano.

* Profesora Investigadora del Colegio de Michoacán bajo la Cátedra Conacyt para Jóvenes Investigadores.

Palabras clave: Zapatismo, Chiapas, territorio, autonomía, pueblos indígenas.

Abstract

The aim of this paper is to analyze the main characteristics of the derivative Zapatista autonomy from the everyday process of Municipio Autónomo Rebelde Zapatista (MAREZ) Ricardo Flores Magón. It also reviews how was the formation of this MAREZ, and major events that influenced from the perspective of the Zapatistas. Similarly, the forms of daily subsistence introduced by the Zapatistas are explored. It is used an interpretative approach. The main results show is that despite that autonomy is not recognized by the Mexican State, the Zapatistas perform an exercise of rights in a novel from everyday life. The MAREZ Ricardo Flores Magon was formed in April 1998; other events that have been important in shaping this MAREZ were structuring Caracoles or Juntas de Buen Gobierno (JBG) in 2003, consolidating education and health projects in 2004, marketing projects 2009 and some cooperatives. As for daily subsistence, autonomy has built collective projects to meet basic needs. While still a long way to go, today the Zapatistas have managed to establish the basis for autonomy in a territory of the Mexican Southeast.

Keywords: Zapatismo, Chiapas, territory, autonomy, indigenous people.

Introducción

A 20 años del surgimiento público del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), se han escrito gran cantidad de documentos de tipos muy variados (notas periodísticas, ensayos académicos y así como algunas investigaciones). No obstante, sobre la cotidianidad de los Municipios Autónomo Rebelde Zapatista (MAREZ), hay poca información con datos directos obtenidos a través de trabajo de campo, sobre lo que ocurre con las comunidades zapatistas y de cómo en su día a día van construyendo un proyecto de autonomía. El zapatismo ha sido considerado dentro de los movimientos sociales que han surgido en los últimos 20 años en América Latina, entre los que se encuentran los Sin-tierras en Brasil,

las luchas campesinas en Paraguay y los levantamientos indígenas en Ecuador y Bolivia o algunos de corte urbano como los piqueteros en Argentina (Stahler-Sholk *et al.*, 2008). Estos movimientos son expresiones del rechazo a la implantación del neoliberalismo y sus consecuencias económicas, políticas y sociales (Seoane, 2006). Entre las características que presentan los movimientos sociales antes mencionados está la reapropiación del espacio de la vida comunitaria, que incluye tanto formas de lucha y organización como la ejecución de experiencias de autogestión productiva, de resolución colectiva de las necesidades sociales como educación, salud, vivienda y gestión de los asuntos públicos, siempre de manera autónoma al Estado, lo cual se puede considerar como una forma alternativa y emancipadora de combatir la exclusión (Seoane, 2006). Entre las consecuencias que tienen los procesos iniciados por estos movimientos sociales, es la posibilidad de generar mecanismos alternativos y no hegemónicos para enfrentar la pobreza y la exclusión.

El objetivo de este artículo es analizar las características principales de la autonomía derivada del proceso zapatista desde la cotidianidad del Municipio Autónomo Rebelde Zapatista (MAREZ) Ricardo Flores Magón. Asimismo, se revisa cómo fue la formación de este MAREZ y los principales acontecimientos que influyeron desde la visión de las bases de apoyo zapatistas. De igual forma, se exploran las formas de subsistencia cotidiana que han establecido los zapatistas¹.

El proyecto autonómico: Las Juntas de Buen Gobierno y los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas

Cuando el gobierno mexicano no cumplió con los Acuerdos de San Andrés² y no reconoció que los pueblos indígenas tenían derecho a la autodeterminación, los zapatistas optaron por la construcción de la autonomía en los “territorios rebeldes”. Empezaron por

1 Este trabajo se sustenta en datos que fueron obtenidos por la autora, quien realizó entrevistas individuales y colectivas y grupos focales con bases de apoyo zapatistas, autoridades autónomas y promotores de salud, educación y agroecología. Asimismo, se realizó observación participante en las comunidades zapatistas incluyendo espacios como la escuela, la clínica, en las actividades productivas y en las casas.

2 En febrero de 1996, bajo la falta de paz entre el EZLN y el gobierno, se estableció un proceso de diálogo que dio paso a los Acuerdos de San Andrés, los cuales son compromisos entre el gobierno mexicano y el EZLN, cuyo objetivo era construir una nueva relación entre los pueblos indígenas mexicanos, la sociedad y el Estado. El propósito central de estos acuerdos es terminar con la relación de subordinación, desigualdad, discriminación, pobreza, explotación y exclusión política que enfrentaban los pueblos indios. A pesar de que el gobierno mexicano firmó estos acuerdos, después no los reconoció.

los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ), se nombraron autoridades a distintos niveles para que se encargaran de cumplir el mandato de las comunidades y con la claridad de que de no hacerlo serían revocados, es decir, tenían que “mandar obedeciendo”. Se promovieron y fortalecieron vínculos entre las comunidades para formar municipios y entre éstos para construir unidades más grandes que en una primera etapa se llamaron *Aguascalientes* (González Casanova, 2003).

En agosto de 2003 se anuncia la desaparición de los Aguascalientes para dar paso a los Caracoles que son las sedes de las Juntas de Buen Gobierno (JBG), cada una está conformada por un número variable de MAREZ, asimismo representa el nivel regional del gobierno autónomo. Estos organismos fueron creados para cumplir funciones de coordinación y vigilancia, donde se incluye la distribución equitativa de los apoyos que la sociedad civil organizada quería hacer llegar a los MAREZ.

Tanto las autoridades de los MAREZ como las de la JBG trabajan sin recibir sueldo. Cada MAREZ en sus asambleas elige a sus representantes para la JBG con el entendido de que pueden ser sustituidos si no cumplen con el mandato de las comunidades. Las JBG están conformadas por uno o dos representantes de cada uno de los MAREZ que se encuentren dentro de la demarcación de ésta y el cargo es rotativo.

Cada JBG abarca una zona, la cual se considera una Región Autónoma Rebelde Zapatista. Por lo general, hay tres niveles de gobierno zapatista: el regional con una JBG; el municipal que corresponde a los MAREZ, donde la autoridad recae en un Consejo Autónomo. Por último está el nivel comunitario, con representantes de las comunidades en resistencia que tienen algunos responsables que incluyen comités de educación, salud, asuntos agrarios, entre otros.

Antes de que los zapatistas plantearan la organización a través de las JBG, lo hicieron por medio de los MAREZ. Específicamente en 1998 es cuando se anuncia la conformación de los primeros MAREZ. Aunque, el proceso venía desde antes, cuando en 1995, los zapatistas logran romper el cerco militar que les había impuesto el Estado mexicano, entonces, es cuando los zapatistas logran avanzar hacia nuevos territorios, y declaran la idea de crear Municipios en Rebeldía, sobre el territorio de los 23 municipios reconocidos oficialmente. En 1996, se agrega lo de “autónomos”, cuando el EZLN manifestó su inconformidad con los procesos electorales (Burguete, 2002).

En México, los municipios oficiales tienen el reconocimiento del Estado y surgen por decretos gubernamentales. A diferencia, los MAREZ se conforman por decisión de los propios habitantes de la zona de acuerdo a una historia compartida, condicionantes geográficas, facilidades de comunicación y de intercambio de productos, otras veces pueden influir aspectos étnicos, aunque no es forzoso.

El proceso de formación de los MAREZ no sólo implica la definición de un espacio físico, sino incluye también el funcionamiento del municipio, las formas de tomar acuerdos, las sanciones, las alternativas y proyectos a través de los cuales se construye la autonomía. Así como muestra el siguiente testimonio de una base de apoyo:

El municipio sí tiene su territorio. Pero no es eso lo que lo hace municipio autónomo, sino la organización, sin la lucha de nada sirve mucho terreno. Los prijisttas [pristas]³ tienen su terreno y no por eso han hecho algo bueno, siguen igual de pobres [...] Siguen con la costumbre... pero sólo la mala y eso no sirve... puro trago y trago y dicen que porque es costumbre. El zapatista tiene sus costumbres como indígena, pero sólo las buenas como trabajar en colectivo, y si hace un acuerdo lo respeta [...] En el municipio la autoridad es el consejo, si no hay acuerdo, viene el consejo para arreglar el problema, también trabaja en los proyectos como la educación, salud, comunicación, café, etcétera (Entrevista individual, 2011).

El testimonio anterior muestra como el MAREZ Ricardo Flores Magón es una mezcla entre las formas tradicionales de autogobierno de los pueblos indígenas y elementos innovadores. Es decir, se ha mantenido la tradición de las asambleas de cada comunidad como el órgano máximo de decisión, pero, al mismo tiempo, se ha adoptado un funcionamiento a partir de un consejo para la coordinación de las decisiones entre varias comunidades. En lo anterior, se puede visualizar un proceso decolonial⁴, que incluye un pensamiento de frontera (Mignolo, 2007), en el cual

3 Prijistas es la forma en que los tzeltales pronuncian la palabra pristas con la cual los zapatistas hacen referencia a los simpatizantes del Partido Revolucionario Institucional, aunque también es una forma genérica para los habitantes de las comunidades que aceptan y reconocen al Estado mexicano, sus instituciones y proyectos.

4 El pensamiento decolonial plantea, que para romper con la colonialidad es necesario dejar las implicaciones racializadas y capitalistas provenientes del pensamiento occidental eurocéntrico busca construir un proyecto desde la visión de los pueblos colonizados, y completar la descolonización iniciada con los procesos de independencia, logrando visibilidad y respeto para formas de pensamiento no eurocéntricas. asimismo, esto no implica sustituir lo occidental por lo indígena o lo latinoamericano de manera fundamentalista, sino permitir la diversidad para dialogar en igualdad de condiciones (Grosfoguel, 2007).

los zapatistas no optan por regresar al pasado, lo retoman, pero incorporan elementos provenientes de otros movimientos sociales, de otros procesos de lucha o resistencia de la sociedad mestiza.

Para los MAREZ no hay un modelo único, sino que cada uno representa un proceso con particularidades. Es decir, son un ejemplo de que lo sugiere González Casanova (2003), para los zapatistas no hay una propuesta única que conduzca a la transición a otro sistema, por lo que no esperan que sea de la misma forma en todas partes, olvidando la variedad que existe en el mundo. Asimismo, en el proceso de autonomía los MAREZ y las JBG representan el establecimiento de un gobierno paralelo al del Estado mexicano, lo cual conlleva la creación de instituciones paralelas, que permiten llevar a cabo las funciones de gobierno y plantear formas de convivencia social distintas a las que se sugieren desde el modelo capitalista, esto puede servir como bases para la construcción de una nueva forma de convivencia.

A pesar de que la autonomía zapatista no está reconocida por el Estado mexicano, los zapatistas realizan un ejercicio de derechos de forma novedosa desde su cotidianidad. Es decir, no sólo retoman lo colectivo y lo tradicional, sino que lo resignifican, y tratan de que los derechos colectivos también garanticen los derechos individuales. Esto se basa en que la aceptación de las reglas zapatistas (que implican derechos y obligaciones) es totalmente voluntaria. Al mismo tiempo, se busca que dentro de lo colectivo no se imponga lo que piensa la mayoría, sino que se construyan opciones desde los consensos, como muestra el siguiente testimonio:

Aquí a nadie se le obliga a ser zapatista, aquí es lo que dice su corazón. Pero eso sí, cuando ya alguien entra a la organización [EZLN] tiene compromisos, pero también su derecho [...] El zapatista escucha todas las ideas en la asamblea, así se saca la idea mero buena, la que es acuerdo de todos: [...] Hay derechos colectivos para los pueblos indígenas como dice el Convenio 169 de la OIT: [...] también hay derechos para la persona solita... como en las Leyes Revolucionarias de Mujeres, que dice que las compañeras tienen su derecho que el mal gobierno les debe de cumplir por ser indígenas, pero no solo, ellas también deciden con quién casarse y en eso los demás no preguntan, no cuestionan, es su decisión de ella solita, lo que le dice su corazón, así nomás (Entrevista colectiva con promotores de educación, 2010).

Una historia muy otra. La formación del MAREZ Ricardo Flores Magón

Para entender la formación del MAREZ Ricardo Flores Magón, es necesario mencionar brevemente algunos acontecimientos vinculados con el poblamiento de la Selva Lacandona. A partir de los años treinta se inicia esta migración y se consolida en los sesentas, en este poblamiento participaron indígenas provenientes de los Altos y de la zona Norte de Chiapas, ya sea de fincas o de comunidades formadas alrededor de éstas. Lo que generó esta migración fue que en sus comunidades no tenían tierras o éstas eran de mala calidad (Leyva y Ascencio, 1996; De Vos, 2002; Ascencio, 2008). El poblamiento de la selva es un proceso complejo y contradictorio; Arizpe *et al.* (1993) sugieren que el reparto de tierras en la Selva Lacandona buscaba mitigar las posibles tensiones entre campesinos y terratenientes, ya que así se garantizaba que las propiedades de éstos últimos no se verían afectadas a causa de la demanda de tierras.

Debido a la presencia mínima del Estado en las cañadas de la Selva Lacandona, las nuevas comunidades fueron un caldo de cultivo para formas alternativas de organización y autogobierno. Neil Harvey (2000) propone que en esta zona no hubo una presencia tan fuerte del Partido Revolucionario Institucional (PRI)⁵ como en los Altos. De igual forma, las comunidades se formaron con jóvenes, lo que permitió mayor flexibilidad y explorar nuevas formas de relación social que influyeron en la conformación del EZLN y su posterior propuesta de autonomía.

El MAREZ Ricardo Flores Magón se conformó en abril de 1998. En ese momento su cabecera se ubicaba en la comunidad de Taniperlas, aunque ésta fue desalojada y destruida unas horas después de su inauguración por las fuerzas de seguridad pública, lo cual además implicó el encarcelamiento de algunos integrantes de este MAREZ. En los años posteriores las autoridades autónomas no tuvieron una sede fija, pues existía la amenaza de que volviera a ser destruida, como menciona un entrevistado:

Yo estaba chico cuando pasó lo de Taniperlas, ahí agarraron a mi tío y se lo llevaron a la cárcel. Después estuvo duro, porque en la cañada de Taniperlas se llenó de puro paramilitar y la organización se puso difícil, pero resistimos y aquí seguimos luchando. El compa consejo andaba por todo el municipio porque el mal gobierno quería acabar con la organización (Entrevista individual, 2008).

5 El PRI fue el partido hegemónico que tuvo el control y la presidencia durante 70 años seguidos.

Las comunidades cercanas a Taniperlas, que actualmente forman parte del MAREZ Ricardo Flores Magón, participaron en la conformación del EZLN, desde antes del levantamiento en 1994. Estas comunidades al mismo tiempo que participaban “clandestinamente” en la formación del EZLN, eran parte de la ARIC (Asociación Rural de Interés Colectivo), esto es un ejemplo específico de lo que propone Harvey (2000) sobre la historia del EZLN y coincide con lo que muestra el siguiente testimonio de un zapatista que participó desde los años 80 en la Cañada Taniperlas:

Primero te veían, tienes que ver la gente, quién no era borracho, era así como ahorita estamos platicando, te decían mira estamos con tanta gente, vamos reclutando, tienes que ver quién guarda el secreto, que no fuera estar en contra, porque entonces no se conoce la organización, quien no lo guarda el secreto no sirve, había que tener cuidado (Entrevista individual a promotor de agroecología, 2009).

Taniperlas y las comunidades aledañas forman parte de la zona donde se gestó el zapatismo desde la década de los años ochenta. Por lo que los militantes del EZLN de esta cañada participaron en la toma de Ocosingo en 1994, y después de eso rompieron con ARIC, como señala el siguiente testimonio:

Mi familia ya era zapatista, no me dijeron nada, solo le escuché que mi papá se fue una semana, sólo dijo que se iba a la milpa, pero cuando llega a la casa, le escuché que le dijo a mi hermanito que hacían prácticas de entrenamiento, me gustó también, le dije, mira papá también quiero ser miliciano, él me dijo que no, tú tienes que estudiar. Entonces, platicó con el maestro y me sacaron fichas y papeles. Entonces, pensé ¿dónde voy a ir, voy a seguir estudiando o voy a luchar? más mejor voy a luchar y a entrenar, voy a prepararme para la guerra, así fue. Entonces mi papá llegó a platicar con los responsables, le dijeron que sí, que es voluntario, entonces así fue que me fui a recibir entrenamientos políticos, ya en el 94 estuvimos en la toma de Ocosingo, salimos el 10 de diciembre, nos concentraron, salimos para ir para Ocosingo, salimos caminando por las montañas, llegamos cerca de Agua Azul, hay que caminar dos horas caminando, porque no hay carretera. Ahí ya tomamos carro... Ya cuando se hizo conocida la organización (EZLN) dejamos la ARIC (Entrevista individual a promotor de educación, 2009).

El papel de las mujeres de estas comunidades en la conformación del EZLN fue importante. Algunas se integraban también a las

tareas para la organización, ya fuera como insurgentes o apoyando con su trabajo desde sus comunidades. En la mayoría de los casos ellas estaban enteradas del proceso que se estaba gestando, incluso una entrevistada del MAREZ comentó cómo desde ese momento ya se buscaba la participación de las mujeres:

Sabíamos que ya existía la organización (EZLN), todavía no se conocía, era clandestino, pero nosotras sí sabíamos, algunas muchachas se fueron a la montaña como insurgentas, ahí aprendían a leer, a escribir, de política y de la explotación y las injusticias que había para los indígenas y los pobres [...] También había asambleas y se pedía que participaran las compañeras, pero como ahora a algunas les daba pena, a mí no, yo sí participaba... Luego nos tocaba hacer tostada para los insurgentes, pero las hacíamos contentas porque sabíamos que eso algún día triunfaría (Entrevista individual a mujer base de apoyo, 2009).

No en todas las comunidades actuales del MAREZ Ricardo Flores Magón hubo participación en la formación del EZLN antes de 1994. No obstante, en estas comunidades había presencia de otras organizaciones como ARIC, Xi'nic (vinculada a la teología de la liberación) o el Frente Cardenista. Asimismo, algunas familias ya habían escuchado que existía el EZLN por la zona de Taniperlas, pero debido a la distancia era difícil integrarse, así como comentó un joven entrevistado:

Sí desde antes, pero por aquí no llegaban los milicianos, estaban lejos, como a tres días de camino, antes del 94 sabíamos que estaba una organización. Pero, ya en el 94 se acercó la reunión abierta, antes no, había que ir hasta por la Garrucha [Taniperlas], y no muy se podía porque queda muy lejos (Entrevista individual, 2010).

La integración de estas comunidades fue después de 1994, cuando escucharon que Ocosingo había sido tomado por un grupo de insurgentes. Al mismo tiempo, a estas comunidades el gobierno mexicano les había negado la ampliación de los ejidos⁶, lo cual dejaba sin tierras a los hijos de los ejidatarios, causando disconformidad e interés en buscar opciones organizativas diferentes. Por lo que la integración al EZLN fue una de éstas, ya que éste proponía luchar por aspectos centrales como la tierra, que era una de las preocupaciones de los habitantes de esta zona. Entonces, se

⁶ El ejido mexicano es una forma de propiedad colectiva de la tierra; fue desarrollado como propuesta del Estado post revolucionario, como parte de la repartición de tierras y desmantelamiento de los latifundios.

formaron comisiones para ir a contactar a quienes formaban parte del EZLN, por lo que decidieron buscarlos en Taniperlas como muestra el siguiente testimonio:

Cuando pidieron la primera ampliación, ahí fue donde comenzaron ya más a organizarse, ya no se pudo regularizar la tierra, porque ya era la Zona Lacandona, ahí fue como vimos cómo funcionaba la Unión de Uniones, vino otro dirigente, el Frente Cardenista, vino un ingeniero, y porque estaban en la Zona Lacandona los papeles salieron negativos, ya cuando escuchamos que salió negativo, escuchamos que había la organización [el EZLN] que estamos ahorita, se fue un comisión a buscarlos allá por Taniperlas (Entrevista colectiva a bases de apoyo, 2008).

Neil Harvey (2000) sugiere que las razones probablemente por las que el EZLN se originó en la zona de la Selva Lacandona, se debió a que había poca presencia de las instituciones gubernamentales, por lo que el control clientelar del Estado era menor, lo que permitió que surgieran nuevas formas de organización. De igual forma, influyó el acompañamiento de los jesuitas de la misión de Bachajón y los dominicos de la misión de Ocosingo, quienes al difundir la palabra de Dios, iban promoviendo reflexiones sobre la condición de vida de los indígenas. Más adelante, en los años setenta, aparecieron en escena los maoístas que venían del norte del país, y asesoraron a las comunidades en la conformación de la ARIC (Pérez, 2005).

Datos adicionales obtenidos en esta investigación permiten identificar otro punto que probablemente influyó en el surgimiento del EZLN en la zona de la selva, y es que en el poblamiento participaron principalmente jóvenes, debido a que por lo general, los más viejos se quedaban en las comunidades de los Altos. Esto implicó una ruptura con algunas tradiciones que limitaban la organización política, ya que al emigrar para formar nuevas comunidades, a pesar de trasladarse familias completas, éstas por lo general quedaron divididas en localidades diferentes, lo cual generó que se construyera una nueva identidad y nuevas costumbres. Como muestra el testimonio de un hombre base de apoyo zapatista hijo de un fundador de una comunidad de la selva.

Porque allá donde vivían no tenían tierra, bueno si tenían pero poco, ya toda la tenían los abuelos, para los jóvenes no alcanzaba. Entonces escucharon hay tierras nacionales, así lo escucharon, tierras nacionales: [...] Salieron caminando, cuando salieron de su pueblo, llegaron a Sájala, ya luego vinieron hasta acá, cuando salieron llegaron ahí, en lo que encontraban, llegaron en un día y ahí se quedaron a descansar.

Donde primero llegaron fue a Jardín, caminaron ocho días, se quedaron a vivir ahí unos pocos tiempos, si hay tierra ahí se quedaban, pero escucharon a la autoridad de Jardín que ya no había tierra para todos. Entonces, unos se quedaron y otros buscaron donde había tierra: [...] Los principales [ancianos] venían unos, pero no muchos, casi venían puros jóvenes. Mi papá ya venía casado con mi mamá, mi hermano grande estaba chico. En las comunidades se fueron organizando para hacer servicios [trabajos colectivos], pero fue diferente que en las comunidades de dónde venían, ya no mandaban los viejos, los jóvenes decidieron así solitos lo que querían (Entrevista colectiva, 2011).

Como consecuencia de lo anterior, se presentó un debilitamiento del poder de los ancianos o principales⁷, quienes ocupaban los cargos políticos y religiosos relevantes, por lo tanto, tenían el poder para tomar decisiones que afectaban a las comunidades. En este sentido, algunos autores han propuesto que se trataba de una gerontocracia (Lobato, 1979). El hecho de que se tratara de una generación de jóvenes, con pocos ancianos (ya que la mayoría no migraron), ayudó a plantear nuevas formas de organización y cuestionar la situación de exclusión y dominación generacional que existía. Si bien la migración a la selva principalmente obedece a la búsqueda de tierras, también influyó en una lucha generacional, ya que los jóvenes no querían seguir bajo el control de los más viejos.

El MAREZ Ricardo Flores Magón: acontecimientos que lo influyeron

El MAREZ Ricardo Flores Magón tiene 17 años de existencia. Aunque en su conformación influyeron varios sucesos como: el surgimiento de los Acuerdos de San Andrés (ASA) de 1996, el levantamiento zapatista de 1994, la formación del EZLN en los años ochenta, la incursión de las Fuerzas de Liberación Nacional en la zona de las Cañadas, la influencia de la Diócesis de San Cristóbal, e incluso el Congreso Indígena de Chiapas en 1974 (Harvey, 2000; Womack, 2009).

Después de la conformación de este MAREZ hubo acontecimientos que también influyeron en su consolidación y que pusieron a prueba el proyecto de autonomía; como las amenazas de desalojo de 2002, cuando el gobierno de Vicente Fox trató de desalojar a las comunidades cercanas a la Reserva de la Biosfera de Montes Azules

7 Los principales o ancianos representan la máxima autoridad en la estructura tradicional de las comunidades tseltales (Maurer, 2009).

(REBIMA), con el argumento de que se encontraban dentro del polígono de la reserva (MAREZ Ricardo Flores Magón, 2002). Posteriormente, en 2010, se desalojó una de las comunidades del MAREZ Ricardo Flores Magón, bajo el argumento de que estaban generando deterioro a la selva, así como muestra el siguiente testimonio:

El mal gobierno federal, estatal y presidente Municipal de Ocosingo han realizado un operativo militar, policía federal acompañado por funcionarios del mal gobierno, Procuraduría Federal del Medio Ambiente (PROFEPA) sobrevolaron 4 helicópteros en el poblado Laguna San Pedro, para causarle miedo a la población. Los que participaron en este operativo policías, ejército mexicano y funcionarios del gobierno, y camarógrafos, periodistas funcionarios del gobierno, platican con los hombres y mujeres mientras las policías aprovecha quemar, las casas de los bases de apoyo zapatista. El mal gobierno como es posible habla de diálogo, mientras sus policías y ejército quemando las pertenencias de los compañeros bases de apoyo zapatistas. Mientras ardiendo las llamas del fuego de las casas de los compañeros fueron obligados subir en el helicóptero hombres y mujeres y niños fueron traslado en Palenque. Como es posible el mal gobierno, desalojando a los indígenas chiapanecos y mexicanos mientras la tierra, lo ocupa para la construcción de ecoturismo para otras naciones (Fragmento de la denuncia de la JBG la Garrucha, 2010).

Con respecto a lo anterior, se debe señalar que la mayoría de las comunidades afectadas son de vieja formación y poseen títulos de propiedad anteriores al decreto de la Reserva. De Vos (1995) considera que el decreto de la REBIMA se hizo bajo un total desconocimiento de lo que ocurría en la zona, ya que para 1978, cuando se decretó, ya existían alrededor de 10 comunidades con un total de 5.000 habitantes.

Junto con los intentos por desalojar a las comunidades cercanas a la REBIMA, las autoridades autónomas fueron amenazadas en varias ocasiones, lo cual las obligó a mantener la cautela, pero aun así en 2002 enfrentaron un ataque paramilitar, en la comunidad donde residía el Consejo Autónomo. Sin embargo, se debe mencionar que dichos ataques, y otros más, no tuvieron como finalidad únicamente el desalojo por motivos ambientales, sino también trataban de desmantelar el MAREZ Ricardo Flores Magón, y de esta forma ir debilitando el proceso de autonomía zapatista (Enlace Civil, 2002, CIEPAC, 2003).

Aquí seguimos luchando, aunque nos querían sacar. Nos amenazaron, pero no nos vamos a rajar, no vamos a dejar de luchar

por nuestra autonomía, pues no estamos haciendo nada malo, lo que pedimos es justo [...] Los que no cuidan la montaña es la gente del mal gobierno (Entrevista colectiva a bases de apoyo, 2010).

En el testimonio anterior se muestra cómo para quienes conforman el MAREZ la construcción de éste ha implicado un proceso de resistencia. Han tenido que enfrentar obstáculos, entre los que se encuentra el discurso alrededor del cuidado del medio ambiente, que ha sido un pretexto para tratar de debilitar al zapatismo a través del desalojo de su territorio, ya que representa una opción contra-hegemónica. En este sentido, David Harvey (2004) plantea que una nueva forma de funcionamiento del capitalismo es a través del despojo de quienes están en procesos de resistencia, lo cual permite crear nuevo espacio para el capital, tanto para obtener recursos como para generar consumidores. En este sentido, la autonomía zapatista y otras organizaciones⁸ que buscan ser quienes decidan sobre su territorio representan una oposición a los procesos de despojo.

Otros sucesos que han sido importantes en la conformación de este MAREZ, fueron la estructuración de los caracoles, sede de las JBG en 2003, la consolidación de los proyectos de educación y de salud en 2004, la propuesta de la Otra Campaña en 2005 y, finalmente, el Encuentro con los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo en La Garrucha en diciembre de 2007, cuyo tema central fueron los problemas que enfrentan las mujeres y la lucha zapatista⁹.

La formación de las JBG implicó que en el MAREZ Ricardo Flores Magón se replantearan algunos aspectos vinculados a la construcción de la autonomía. Específicamente, en la forma de ejecutar los proyectos autónomos principalmente el de educación y el de salud. De igual forma, las decisiones se dejaron de tomar de forma aislada (es decir, sólo el MAREZ), sino que se transitó a una visión más integral y de conjunto, desde la práctica y la cotidianidad. Por lo tanto, se propusieron ejes comunes para la zona que abarcaba la JBG de la Garrucha, pero sin que cada MAREZ perdiera sus particularidades como señalaron miembros del MAREZ Ricardo Flores Magón durante una entrevista colectiva:

Sí estuvo bueno así, hacer las Juntas de Buen Gobierno¹⁰, porque trabajamos juntos los municipios, así hay más fuerza,

8 Para ver más al respecto de las otras organizaciones involucradas se puede consultar la declaración del Foro Social de los Montes Azules. *Por la defensa de nuestros derechos a la vida y al territorio*, realizada en marzo de 2010 en el ejido Candelaria en la Selva Lacandona (<http://www.ciepac.org/documento.php?id=287>).

9 Tomado de la página del sector mujeres de la otra campaña (<http://mujeresylasexta.org/>).

10 La Junta de Buen Gobierno es sinónimo del Caracol, sólo que es más común que en las comunidades se use el primero.

la educación y la salud son las primeras que fuimos haciendo juntos, fuimos a conocer a los promotores de salud y educación de otros municipios y nos dijeron como hacían sus trabajos (Entrevista colectiva autoridades autónomas, 2011).

Características del MAREZ Ricardo Flores Magón

Como ya se mencionó antes, el MAREZ Ricardo Flores Magón es muy grande. Por lo tanto, también presenta una gran diversidad: unas comunidades son mixtas, es decir ejidos viejos, donde además de los zapatistas, hay otras posiciones políticas. Dentro de estas comunidades, en algunos casos hay buena relación con los no zapatistas, pero en otros casos no, e incluso se han llegado a presentar confrontaciones. Lo anterior ha llevado a que los zapatistas tengan que salir de sus comunidades de origen, y formen nuevos poblados en tierras recuperadas. Las comunidades nuevas están formadas solamente por zapatistas.

Una de las diferencias que existe entre las comunidades mixtas (ejidos de vieja formación) y las zapatistas (establecidas en las tierras recuperadas) es que en las últimas las mujeres pueden participar en las asambleas y tienen derecho a poseer la tierra, independientemente de la presencia o no de los hombres. En cambio en los ejidos, en la mayoría de los casos a las mujeres se les otorga derechos sobre la tierra, pero sólo cuando no hay un hombre, como en el caso de las viudas. A diferencia, en las comunidades de tierras recuperadas, a partir de las leyes revolucionarias de las mujeres, se puede asignar la tierra a mujeres jóvenes o madres solteras, pero no es frecuente, ya que todavía pesan mucho las costumbres.

Un tercer tipo de comunidades son las rancherías que, por lo general, son muy pequeñas. Sólo tienen un par de familias y están aisladas. Se trata de comunidades de vieja formación, las cuales probablemente debido al aislamiento se han mantenido cohesionadas, pues son totalmente zapatistas, y casi siempre sus miembros tienen algún tipo de lazo familiar. A partir de una entrevista colectiva se obtuvo el siguiente testimonio. “Aquí todos somos familia y somos zapatistas, no hay prijistas, todos somos zapatistas, no somos muchos sólo tres familias” (Entrevista colectiva a bases de apoyo, 2008).

La mayoría de las comunidades están cercanas a cuerpos de agua, que pueden ser ríos caudalosos o pequeños, arroyos o lagunas. En general son comunidades que no tienen problemas de disposición de agua (a diferencia de la zona de Los Altos). Aunque en algunas comunidades mixtas en momentos de tensión, los antizapatistas han

impedido el acceso a los cuerpos de agua a los zapatistas, lo cual genera problemas de salud y trabajo adicional para las mujeres, ya que se complican las tareas domésticas.

En varias de las comunidades de este MAREZ han ocurrido cambios rápidos. Después de 1994 el gobierno aumentó la infraestructura carretera, se empezaron a abrir caminos. Pero, a partir de 2002 ese proceso se aceleró, pavimentando varios kilómetros de carretera o haciendo caminos nuevos, con lo cual aumentó el transporte. Por lo tanto, las comunidades quedaron comunicadas. Junto con esto también hubo un proceso de electrificación de muchas comunidades no zapatistas; es decir, se rompió aparentemente con el abandono por parte del Estado, aunque no se solucionaron las causas de la pobreza.

Es importante mencionar que en varias comunidades se encontró que el agua entubada se obtuvo a partir de la incorporación al zapatismo, aunque una particularidad es que cuando se logra instalar algún servicio no es únicamente para los zapatistas, sino para toda la comunidad independientemente de su posición política. De igual forma pasa con la luz, ya que varias comunidades de las Cañadas no tenían este servicio y el MAREZ y la JBG impulsaron un proyecto de electrificación, el cual contaba con promotores de electricidad y simpatizantes del ya extinto Sindicato Mexicano de Electricistas (SME).

De igual forma, algunas veces la Comisión Federal de Electricidad (CFE) electrifica alguna zona de comunidades que no son zapatistas, y como tienen la necesidad de pasar cables por territorio zapatista, acuerdan con la JBG correspondiente electrificar las comunidades zapatistas. En este sentido, los Consejos Autónomos han asumido las funciones de gobierno, incluida la provisión de servicios, lo cual permitió que los zapatistas ganen legitimidad y que a nivel local puedan negociar con otras posiciones políticas para armonizar la convivencia cotidiana.

La resistencia como práctica cotidiana

La resistencia es una expresión que engloba varias prácticas cotidianas y otras de largo plazo. Para las mujeres y los hombres zapatistas del Municipio Autónomo Ricardo Flores Magón la resistencia trae consigo soportar, al mismo tiempo que rechazar, todo aquello que provenga del Estado mexicano, hasta que cumpla con los Acuerdos de San Andrés.

En los Municipios Autónomos no se acepta a las autoridades oficiales que representan al Estado mexicano, ni a sus instituciones

ni sus proyectos de desarrollo o de combate a la pobreza. Además de las razones políticas, en la resistencia de los zapatistas hay un componente identitario (Forbis, 2011), ya que consideran que lo que el Estado ofrece no resuelve la pobreza ni se realiza partiendo de que los pueblos indígenas pueden ser sujetos activos en la formulación de sus derechos y proyectos de desarrollo (Mignolo, 1997; Zibechi, 2010).

La resistencia es ante todo un acto político que replantea el proyecto de futuro, el cual implica realizar mucho trabajo colectivo para mantener la autonomía zapatista, aunque siempre está presente la idea de que el mañana sea mejor. De igual forma, se hace un ejercicio por dejar de lado los intereses individuales a favor de una construcción colectiva, aunque no siempre es un proceso armónico, sino, al contrario, es contradictorio e implica una negociación constante entre las diferentes visiones de la realidad que tienen los zapatistas.

Subsistencia

Para las familias del MAREZ Ricardo Flores Magón hay varios sistemas productivos que se clasifican de acuerdo a las combinaciones que presentan según las comunidades de estudio. Se encontró que hay milpa-huerto, huerto-milpa-cafetal, huerto-milpa-cafetal-montaña, huerto-milpa-ganadería y huerto-milpa-cafetal-ganadería-montaña.

Algunas veces, a partir de los sistemas productivos antes mencionados, las familias pueden tener excedentes en su producción, los cuales vende para obtener ingresos económicos. Otra forma para obtener ingresos adicionales es buscar un trabajo remunerado. En algunos casos pueden ser de 10 a 20 días por año. No obstante, los tiempos pueden variar dependiendo de la circunstancia particular (Stahler-Sholk, 2011; Stahler-Sholk *et al.*, 2014).

Una de las características de las comunidades zapatistas, es que las mujeres zapatistas participan en la obtención de algunos ingresos extras que ayudan a la subsistencia familiar, a través de la venta de comida, dulces o mermeladas a los no zapatistas, cuando éstos reciben dinero proveniente de algún proyecto gubernamental. Este tipo de ventas se realizan principalmente entre las mujeres, mientras que los hombres zapatistas venden maíz, frijol u otros cultivos a los no zapatistas que han dejado de cultivar sus tierras como resultado de los programas gubernamentales. Asimismo, algunas veces como parte de los proyectos gubernamentales, se reparten materiales para construcción o equipo para el cultivo

agrícola, que los no zapatistas venden a los zapatistas a un precio mucho menor que el que tienen estos artículos en el mercado, como muestran los siguientes testimonios:

Los prijistas como reciben proyecto [dinero], ya no les gusta trabajar la tierra, sólo quieren comprar su maicito o frijol, luego hasta la fruta la compran porque y no quieren cuidar su papaya, naranja, limón, pero pasa más con el frijol y el maíz, y no tienen para hacer tu tortilla y su pozol, vienen con los zapatistas, hermano véndeme un poquito de maíz, véndeme un poquito de frijol, y como a nosotros que sí trabajamos duro la tierra nos sobra, les vendemos y ya tenemos un poco de dinero para comprar zapato, ropa, para pasaje (Entrevista individual a hombre base de apoyo, 2011).

Luego los prijistas como echan mucho trago, andan vendiendo lo que les da el proyecto del mal gobierno, les da lámina, cemento para que hagan su casa, pero sólo agarran las cosas, y no hacen nada de casa, andan diciéndole a los zapatistas que si se los compras, también les dan botas, herramienta, bomba para la milpa, lo venden así bien barato, menos de la mitad y luego más barato, porque los prijistas sólo quieren dinero para ir a echar trago, por eso está bueno que los zapatistas tengan prohibido echar trago (Entrevista individual a mujer base de apoyo, 2011).

La obtención de ingresos como se muestra en los testimonios anteriores, es sólo un complemento en la subsistencia de las comunidades zapatistas, ya que no son ingresos constantes. En este sentido, para los zapatistas el poder vender sus excedentes o comprar a precios bajos es una oportunidad que han aprovechado. Pero que consideran que no es la base de la construcción de la autonomía, ya que ésta tiene más que ver con el compromiso y la conciencia política, así como con la resistencia para lograr en un futuro que el Estado mexicano reconozca el derecho a la autonomía para los pueblos indígenas, como muestra el siguiente testimonio:

No, no siempre los prijistas quieren comprar o vendernos cosas, pero cuando quieren hay que aprovechar, es una forma de hacernos de herramienta, botas y materiales. Aunque, eso no muy es importante para la autonomía, la autonomía no se construye con láminas o botas, sino con ideas, corazón y compromiso con la lucha y la resistencia, lo importante es ser fuertes, ser valientes y saber que la autonomía va a tardar, pero un día va a llegar, aunque el mal gobierno no quiera va a llegar (Entrevista individual a hombre base de apoyo, 2011).

El sustento básico se garantiza a través de la búsqueda de estrategias de producción para autoconsumo. Por lo que se han tratado de organizar algunos proyectos colectivos que pueden ser a nivel de comunidad o coordinados a nivel de todo el MAREZ o JBG. Estos proyectos son de varios tipos, algunos son productivos como los huertos colectivos, agroecología o producción sustentable, la crianza de animales domésticos o la producción textil. Otros son de comercialización: tiendas comunitarias, bodegas de abarrotes, acuerdos de comercio justo. El último tipo de proyectos tiene que ver con la prestación de servicios como salud, educación y derechos humanos.

Todos estos proyectos requieren de trabajo colectivo y una coordinación rotativa para lograr generar un excedente. En varios casos, los fondos comunitarios se utilizan para sostener los gastos generados por otras tareas comunitarias, como los cargos o las comisiones. Un ejemplo, es el apoyo que se proporciona (algunas veces) a los promotores de educación y salud que trabajan sin que les paguen.

En un principio varios de los proyectos del MAREZ han contado con el apoyo de redes de ONG y colectivos a nivel nacional e internacional. El movimiento zapatista, con su enfoque en la autonomía, comenzó a renegociar esas relaciones con ONG externas para asegurar que las decisiones y prioridades se establecieran desde adentro de las comunidades y no desde afuera.

Esa preocupación fue uno de los motivos que inspiraron la creación en julio del 2003 de la nueva estructura de gobierno autónomo regional, las JBG (Subcomandante Marcos, 2003). La JBG en cada uno de los cinco Caracoles regionales está conformada por representantes rotativos de cada municipio autónomo de la región. Por lo tanto, desde 2003, todos los apoyos al MAREZ se han venido coordinando con la JBG, que se encarga de revisar las propuestas provenientes de la sociedad civil que simpatiza con los zapatistas.

En el MAREZ Ricardo Flores Magón se han aprovechado los apoyos de los colectivos de la sociedad civil. Los cuales sirven de impulso inicial. Pero se ha buscado construir estructuras que permitan no depender de los financiamientos externos, se utiliza el dinero como un impulso. Un ejemplo es el proyecto municipal de café. El proyecto inició con la venta de 5 toneladas de café en 2006 y 20 en 2007 a un colectivo que promueve el comercio justo en Estados Unidos. El proceso ha sido lento debido a que el MAREZ no contaba con capital para invertir ni en infraestructura ni con los requisitos que exigen los mercados orgánicos, como las certificaciones. Este proyecto ha

comenzado a dar los primeros resultados, pues a los productores se les pagó mejor que lo que ofrece el intermediario, por otra parte de las ganancias se invirtió en otros proyectos del MAREZ.

Si bien la propuesta zapatista busca una transformación profunda en el sistema político y económico, en lo inmediato las comunidades buscan alternativas que les permitan enfrentar dicho sistema de la mejor forma. Aunque al hacerlo en este momento no hacen una transformación total, van construyendo un camino que al mismo tiempo que les permite subsistir, va creando condiciones para lograr alternativas que traigan transformaciones mayores. En este sentido, lo que ocurre en el escenario zapatista es lo que han propuesto autores como Coraggio (2008) y Gaiger (2008), los sectores empobrecidos del planeta, van desarrollando una diversidad de prácticas que tienen como objetivo la construcción de formas económicas no capitalistas, que en una primera fase tratan de garantizar la subsistencia cotidiana. Pero que a largo plazo buscan la institucionalización de valores, un tipo diferente de relaciones sociales y con la naturaleza, que estén basados en la solidaridad.

Consideraciones finales

A pesar de que la autonomía zapatista no está reconocida por el Estado mexicano, los zapatistas realizan un ejercicio de derechos de forma novedosa desde su cotidianidad. Es decir, no sólo retoman lo colectivo y lo tradicional, sino que también incorporan ideas provenientes del pensamiento occidental.

Con la presencia mínima del Estado en las cañadas de la Selva Lacandona, las nuevas comunidades fueron un caldo de cultivo para formas alternativas de organización y autogobierno. Debido a que en esta zona no hubo una presencia tan fuerte del Partido Revolucionario Institucional (PRI) como en los Altos, de igual forma, las comunidades se formaron con jóvenes lo que permitió mayor flexibilidad y explorar nuevas formas de relación social que influyeron en la conformación del EZLN y su posterior propuesta de autonomía. Adicionalmente, en el poblamiento de la selva influyó que esta fue realizada principalmente por jóvenes, debido a que, por lo general, los viejos se quedaban en las comunidades de los Altos, lo cual cambió las relaciones de poder y permitió otras formas de organización.

El MAREZ Ricardo Flores Magón se conformó en abril de 1998. Su cabecera se ubicaba en la comunidad de Taniperla pero fue desalojada y destruida unas horas después de su inauguración por las fuerzas de seguridad pública, lo cual además implicó el

encarcelamiento de algunos integrantes de este MAREZ. Otros sucesos que han sido importantes en la conformación de este MAREZ fueron la estructuración de los caracoles sede de las JBG en 2003, la consolidación de los proyectos de educación y de salud en 2004, la propuesta de la Otra Campaña en 2005 y, finalmente, el Encuentro de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo en La Garrucha en diciembre de 2007, cuyo tema central fueron los problemas que enfrentan las mujeres y la lucha zapatista. Si bien falta un camino largo por andar, hoy los zapatistas han logrado establecer las bases para la autonomía en un territorio del Sureste Mexicano, lo cual abre posibilidades para pensar que es posible construir alternativas al capitalismo salvaje.

El caso MAREZ Ricardo Flores Magón muestra como, desde la práctica cotidiana, la autonomía va estableciendo diálogos entre diversos actores que están presentes en la Selva Lacandona, tanto al interior de las comunidades, como con actores externos. Sin que los zapatistas traten de imponer su forma de vida única, para todos y en todos lados. Sino que ellos plantean que cada quien desde su lugar, construya a partir de los consensos su proyecto alternativo. De esta forma, ponen en práctica la idea de “un mundo donde quepan muchos mundos”. Asimismo, los zapatistas desde la cotidianidad van experimentando diversas formas de organización y convivencia, en las cuales buscan rescatar las ideas del pensamiento indígena, pero lo mezclan con ideas provenientes de la modernidad, lo cual les ha permitido pensar formas innovadoras para enfrentar la pobreza y la exclusión.

Por último, es necesario mencionar que el proyecto de autonomía zapatista tiene varios aspectos favorables. Sin embargo, tendrá que enfrentar retos grandes para lograr que la propuesta de autonomía tenga avances significativos que reduzcan la pobreza y la exclusión en la que viven hoy los pueblos indígenas zapatistas. Pero, también tendrá que garantizar que las diferencias de género o generación, no serán motivo para inequidades.

Bibliografía

ASA – Acuerdos de San Andrés (1996). *Documento de los acuerdos entre el gobierno mexicano y el EZLN*. Consultado el 12 septiembre de 2013 en www.cetrade.org/v2/book/export/html/1241.

Ascencio-Franco, Gabriel (2008). *Regularización de la propiedad en la Selva Lacandona: cuento de nunca acabar*. San Cristóbal de las Casas: Colección Selva Negra/UNICACH.

Arizpe, Lourdes; Fernanda Paz y Margarita Velázquez (1993). *Cultura y cambio global: percepciones sociales sobre la deforestación en la Selva Lacandona*. México D.F.: CRIM-UNAM/Miguel Ángel Porrúa.

Burguete Cal y Mayor, Araceli (2002). “Procesos de autonomías de facto en Chiapas. Nuevas jurisdicciones y gobiernos paralelos en rebeldía” en Mattiace, Shannan, Aída Hernández y Jan Rus (eds.) *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*. México D.F.: CIESAS/IWGIA.

CIEPAC – Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria (2003). “La Selva Lacandona y Montes Azules. Manifestación de las demandas incumplidas a los pueblos indígenas”. Consultado el 12 de agosto de 2013 en <http://www.ciepac.org/boletines/chiapasaldia.php?id=378>.

Coraggio, José Luis (2008). “América Latina: necesidad y posibilidades de otra economía” en *Otra Economía* Vol. II (2) pp. 8-11.

De Vos, Jan (2002). *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000*. México D.F.: CIESAS-Fondo de Cultura Económica.

De Vos, Jan (1995). “El Lacandón: Una introducción histórica” en Juan Viqueira y Mario Ruz (eds.) *Chiapas, los rumbos de otra historia*. México D.F.: UNAM/CIESAS/CEMCA/Universidad de Guadalajara.

Enlace Civil (2002). *Denuncia de ataques a los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas*. Consultado el 3 de abril de 2009 en <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/>.

Forbis, Melissa (2011). “Autonomía y un puñado de hierbas. La disputa por las identidades de género y étnicas por medio del sanar” en Bruno Baronet, Mariana Mora y Richard-Stahler (coords.) *Luchas “muy otras”. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. México D.F.: CIESAS/UAM-X/UNACH.

Gaiger, Luiz (2008). “Brasil: un retrato de la lucha emancipatoria de los pobres” en *Otra Economía* Vol. II (2) pp. 17-20.

González Casanova, Pablo (2003). “Los Caracoles zapatistas: redes de resistencia y autonomía” en *Memoria* (176) pp. 14-19.

Grosfoguel, Ramón (2007). “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas” en Castro, Santiago y Ramón, Grosfoguel (eds.) *El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre.

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

Harvey, Neil (2000). *La Rebelión de Chiapas: la lucha por la tierra y la democracia*. México D.F.: Ediciones Era.

Leyva Solano, Xochitl y Gabriel Ascencio Franco (1996). *Lacandonia al filo del agua*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Lobato, Rodolfo (1979). *Lacandonia, la última frontera*. Tesis de Antropología Social, ENAH.

Maurer, Eugenio (2009). “Los tzeltales en la Selva Lacandona”. Ponencia presentada en la semana del doctorado en desarrollo rural, del 17 al 19 de agosto, México.

Mignolo, Walter (2007). “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto” en Santiago Castro y Ramón Grosfoguel (eds.). *El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre.

Mignolo, Walter (1997). “La revolución teórica del zapatismo: sus consecuencias históricas, éticas y políticas” en *Orbis Tertius* Vol. 2 (5) pp. 63-81.

Municipio Autónomo en Rebeldía Ricardo Flores Magón (2002). “Denuncia de ataque de paramilitares”. Consultado el 15 de septiembre de 2011 en <http://www.enlacecivil.org.mx/denuncias/020828-2.html>.

Pérez Ruiz, Maya Lorena (2005). *¡Todos somos zapatistas! Alianzas y rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas de México*. México: INAH.

Seoane, José (2006). “Movimientos sociales y recursos naturales en América Latina: resistencias al neoliberalismo, configuración de alternativas” en *Sociedade e Estado* Vol. 21 (1).

Stahler-Sholk, Richard, Harry, Vanden y Marc Becker (eds.) (2014). *Rethinking Latin American Social Movements: Radical Action from Below*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.

Stahler-Sholk, Richard (2011). “Autonomía y economía política de resistencia en Las Cañadas de Ocosingo” en Bruno Baronet, Mariana Mora y Richard-Stahler (coords.) *Luchas muy otras: Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. México D.F.: CIESAS/UAM-X/UNACH.

Subcomandante Insurgente Marcos (2003). “Chiapas: La treceava estela”. Consultado en <http://www.ezln.org/documentos/2003/200307-treceavaestela-a.es.htm>.

Womack, John (2009). *Rebelión en Chiapas: una antología histórica*. México D.F.: Debate.

Zibechi, Raúl (2010). *Contrainsurgencia y miseria. Las políticas de combate a la pobreza en América Latina*. México D.F.: Pez en el árbol.

Geografia dos Conflitos por Terra no Brasil (2013) Expropriação, Violência e R-Existência

*Carlos Walter Porto-Gonçalves**
*y Danilo Pereira Cuin***

Resumo

Neste artigo analisamos a geografia dos conflitos sociais em torno à luta pela terra/água em 2013 no Brasil, tomando como referência a ocorrência dos conflitos em seus desdobramentos como violência praticada com ou sem e mediação do Estado. Do ponto de vista teórico-conceitual ressaltamos a importância do conflito como conceito-chave para nossa análise, na medida em que aponta para uma dimensão imanente às relações sociais e de poder. Enfim, o conflito é a contradição social em estado prático, a contradição em ato.

Palavras chave: Brasil, Geografia dos conflitos sociais, luta pela terra/água, violência praticada, contradição social em estado prático, contradição em ato.

Abstract

In this article we analyze the geography of social conflicts around the struggle for land/water in 2013 in Brazil, taking as a reference

* Professor do programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense e Coordenador do LEMTO – Laboratório de Estudos de Movimentos Sociais e Territorialidades.

** Licenciando em Geografia na Universidade Federal Fluminense e Pesquisador do LEMTO – Laboratório de Estudos de Movimentos Sociais e Territorialidades.

Não olvidemos que as revoluções técnicas não são externas às relações sociais e de poder, ou seja não é uma variável independente, como vem sendo repetido ad nauseam. Daí dizermos, sempre, revolução nas relações sociais e de poder por meio da tecnologia e, quando especificada a revolução técnica, dizermos “revolução (nas relações sociais e de poder) industrial” ou “revolução (nas relações sociais e de poder) verde” para caracterizar que essas revoluções técnicas são internas às relações sociais e de poder.

the occurrence of conflicts in their developments as violence with or without and State mediation. The theoretical and conceptual point of view, we emphasize the importance of the conflict as a key concept for our analysis, to the extent that points to an immanent dimension to social relations and power. Anyway, the conflict is the social contradiction in the practical, the contradiction in Act.

Keywords: Brazil, geography of social conflicts, struggle for land/water, violence, social contradiction in practical state, contradiction in act.

A velha/atual questão (da reforma) agrária

O processo contraditório de desenvolvimento do espaço agrário da sociedade brasileira tem se caracterizado por relações sociais e de poder que primam pela violência e que tem como cerne a histórica concentração fundiária. Desde os anos 1970, já sob a ditadura (1964-1985), que uma nova fase de desenvolvimento se abre no campo brasileiro com profundas transformações nas relações sociais e de poder por meio da tecnologia¹ que ratificaram o padrão de poder moderno-colonial do latifúndio, com suas monoculturas de exportação e a histórica violência de classe/étnico-racial que nos governa há 500 anos! Essa nova fase do velho padrão de poder passou a ser conhecida como “Revolução Verde”, por uns, e por “Modernização Conservadora”², por outros, e seus avanços no campo tecnológico pareciam consagrar a profunda injustiça social e a violência que subjazem a esse contraditório padrão de poder. Desde então, a população rural brasileira diminuiu não só em termos relativos como também absolutos (Gráfico 1) num intenso processo expropriatório de camponeses, povos indígenas e quilombolas³.

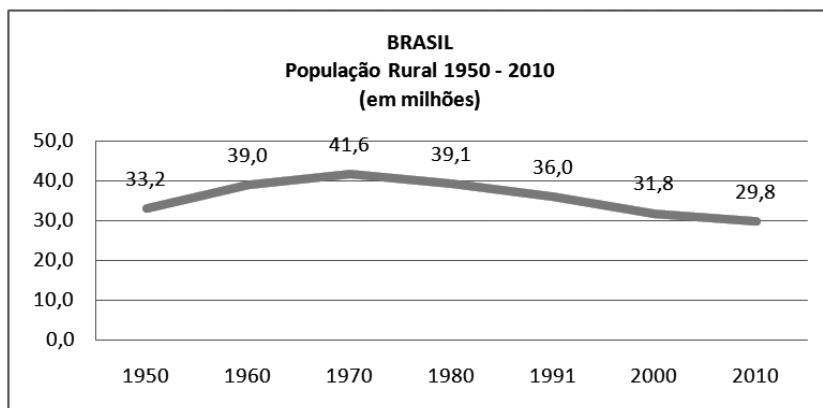
1 Não olvidemos que as revoluções técnicas não são externas às relações sociais e de poder, ou seja não é uma vaiável independente, como vem sendo repetido ad nauseam. Daí dizermos, sempre, revolução nas relações sociais e de poder por meio da tecnologia e, quando especificada a revolução técnica, dizermos “revolução (nas relações sociais e de poder) industrial” ou “revolução (nas relações sociais e de poder) verde” para caracterizar que essas revoluções técnicas são internas às relações sociais e de poder.

2 Não esqueçamos que a designação de “Revolução Verde” traz em si mesma o caráter de Modernização Conservadora”. Afinal, “Revolução Verde” é uma expressão forjada contra a ideia de Revolução Vermelha, procurando deslocar o debate da fome/miséria/opressão/exploração para o plano técnico-científico. Já a ideia de Revolução Social (Vermelha) indicava que se tratava de uma transformação nas relações sociais e de poder, e não somente técnica, ainda que devesse ser traduzida nesse campo para superar o debate da fome/miséria/opressão/exploração.

3 Esse processo de expropriação se deu em todo o mundo, muito embora mais

Observe-se que a população rural do país atinge, no ano de 1970, o seu maior contingente caindo desde então até atingir, em 2010, um número menor em termos absolutos que a população rural de 1950.

Gráfico 1 – Fonte: IBGE, 2010.



Nesse artigo analisamos os conflitos pela terra/água no Brasil durante o ano de 2013. Do ponto de vista teórico-conceitual queremos ressaltar a importância de tomarmos o conflito como conceito-chave para nossa análise, como já vimos fazendo desde 2004 (Porto-Gonçalves, 2004). O conflito é um conceito importante na medida em que aponta para uma dimensão imanente às relações sociais e de poder, qual seja, indica que sobre um mesmo tema, um mesmo objeto, diferentes indivíduos/grupos/classes/sujeitos sociais têm visões/práticas distintas⁴. Enfim, o conflito é a contradição social em estado prático, a contradição em ato. Tomá-lo como um conceito central para análise dos processos sócio-geográficos é fundamental na medida em que:

1. Todo conflito é localizável no espaço/tempo e, assim, nos permite identificar o movimento contraditório desigual da sociedade enquanto espaço geográfico. Afinal, a história não é a-geográfica, ela se geografiza, e compreender essa dimensão histórico-geográfica é fundamental para evitar generalizações onde, quase sempre, se suprime o espaço pelo tempo, traço característico nas tradições

intensidade no Brasil onde foi maior até mesmo que na América Latina, região que, diga-se de passagem, foi onde esse processo se deu de modo mais intenso em todo o mundo!

4 Vários autores, como Luiz de Castro Farias, Roberto Cardoso de Oliveira, Pierre Bourdieu e Edward Thompson a partir de perspectivas teóricas próprias e diferentes assinalam que os grupos sociais se constituem a si mesmos sobretudo através dos conflitos, conformando suas identidades de modo contrastivo.

hegemônicas do pensamento eurocêntrico (historicismo marcado por um evolucionismo unilinear). São muitas as implicações que derivam desse postulado teórico tradicional, pois a negligência com o espaço implica a invisibilização de etnias e grupos/classes sociais dos espaços não hegemônicos⁵;

2. Sendo a terra um bem limitado e, ao mesmo tempo, uma condição natural da existência humana, ou se se prefere de produção/reprodução da vida, o acesso e controle desse bem é, rigorosamente falando, vital. Desse modo, o impedimento ao acesso e sua concentração são fontes de poder e, portanto, de relações sociais de dominação/opressão/exploração. A propriedade privada, priva e quanto mais concentrada priva ainda mais! Sendo assim, a luta pela terra/água e pela desconcentração fundiária (reforma agrária), mais que uma questão de economia, como normalmente é tratada⁶, é fundamental para a democracia, pois diz respeito às relações de poder que se fazem através do controle do acesso à terra/água.

Neste artigo, analisaremos a geografia dos conflitos sociais em torno à luta pela terra/água em 2013 no Brasil, tomando como referência a ocorrência dos conflitos em seus desdobramentos como violência praticada com ou sem e mediação do Estado⁷. Quando a violência é praticada sem a mediação do Estado denominamos como Violência do Poder Privado, aqui analisada através dos Assassinatos e da Expulsão de famílias. Quando a violência é praticada

5 O debate agrário, por exemplo, tem sido marcado por uma visão que poderíamos chamar de urbanocêntrica, na medida em que o campo é visto como sorvedouro de mão de obra para as cidades ou por sua função de fornecer matérias primas e alimentos.

6 Tradicionalmente entre os que se colocam no campo teórico-político que defende a reforma agrária se condenava o latifúndio porque ele impedia o desenvolvimento das forças produtivas. A resposta liberal-conservadora não se fez esperar nos dando o latifúndio produtivo, o agronegócio. Com isso, a concentração de poder aumentou ainda mais, o que pode ser visto no protagonismo cada dia maior do agronegócio na política em diferentes escalas, desde o nível global nas organizações multilaterais (GATT/OMC) até as escalas locais dos municípios das regiões onde imperam as monoculturas de exportação ou a exploração mineral. Aliás, quando se observa a tecnologia não como algo externo às relações sociais e de poder, mas sim como parte dessas relações (Porto-Gonçalves 2006), vemos que essa imbricação de técnica, sociedade e poder produzindo injustiça e desigualdade social nos acompanha desde os primórdios da colonização, no século XVI, com os engenhos de açúcar, técnica mais moderna no mundo no século XVI, quando foram introduzidos ainda por aqui a monocultura em grandes extensões latifundiárias e o trabalho escravo para produzir commodities, como se diria hoje. A modernidade tecnológica continua, hoje, convivendo com injustiça e desigualdade social tendo como um dos seus pilares a concentração fundiária. A modernidade-colonial tem mais de 500 anos entre nós!

7 Para essa análise contamos com o rico acervo de informações que a CPT vem sistematizando desde 1985 acompanhando os grupos/classes sociais em luta por justiça social através da luta pelo direito a ter direitos, sobretudo no que concerne à luta pela terra, cada vez mais por Território, e pela Reforma Agrária.

através da mediação do Estado aqui denominamos Violência do Poder Público, aqui analisada pelo número de Prisões e de Famílias Despejadas. Os conflitos ocorridos em 2013 serão sempre comparados em relação ao ano anterior e com a série histórica de conflitos desde 1985, o que nos oferece uma base segura de comparação para dimensionar a intensidade desses conflitos. Por fim, registre-se que a análise dos conflitos será refinada com a consideração das categorias sociais neles envolvidos.

2013: ratificando a violência do contraditório padrão de poder moderno-colonial

No ano de 2013, o quadro que apresenta a geografia dos conflitos no campo brasileiro ratifica a tendência que vem se afirmando desde os anos 1970 que consagra a hegemonia do latifúndio moderno-colonial, em uma nova fase da sua história de longa duração. Sabemos que, no Brasil, as oligarquias tradicionalmente instrumentalizam as políticas governamentais para seus interesses –Estado Patrimonialista⁸– e, desde os anos 1970, uma nova configuração dessas oligarquias ensejara a constituição de um bloco de poder tecnológico-financeiro-latifundiário-midiático que desencadeou uma vigorosa mudança nas relações de poder por meio da tecnologia que proporcionou um significativo aumento da produtividade e da expansão da área cultivada, associado a um intenso e generalizado processo de expropriação de populações de diferentes conformações societárias (indígenas, quilombolas, camponeses de várias qualificações, posseiros, pequenos proprietários familiares).

Na configuração do bloco de poder que se desenha com a ditadura devemos destacar a imbricação dos interesses das oligarquias latifundiárias tradicionais com instituições financeiras estatais, como o BNDEs⁹ e o Banco do Brasil, e científicas, como a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária –Embrapa–, assim como com as grandes corporações industriais-financeiras transnacionais como as empresas Monsanto, Cargill, Bunge & Born, Syngenta entre outras, e os grandes grupos de comunicação, como da Rede Globo de Comunicação que figura na lista de associados da ABAG¹⁰

8 Agora com o nome atualizado de PPP - Parceria Público-Privado - que, entre nós, remonta aos primórdios da ocupação/invasão territorial com os amigos do Rei, os *fi'd'algos*, recebendo terras. Falar de parceria público-privado em sociedades com forte tradição patrimonialista é, no mínimo, ingenuidade sociológica e política.

9 O BNDEs, criado em 1952, é o maior banco de fomento do mundo fora da China. Dispôs, em média, durante a última década (2003-2013) de cerca de 100 bilhões de reais por ano para investimentos.

10 Ver http://www.abag.com.br/index.php?option=com_

–Associação Brasileira do Agronegócio–. As ações políticas desse complexo bloco de poder¹¹ chegam à desafatez de se autoproclamar República Unida da Soja¹², como se pode ver na publicidade (Figura 1) que fizeram veicular nos dois jornais de maior circulação da Argentina (La Nación e Clarín), em 2003.

Figura 1 – República Unida da Soja. Fonte: Jornal Clarin



No ano de 2013, registrou-se um total de 1266 ocorrências de conflitos no campo brasileiro por terra, água, trabalhista ou seca, número esse que representa uma queda de 7,2% em relação ao ano anterior quando ocorreram 1364 conflitos no campo. Desse total de 1266 conflitos no campo, 1100, ou seja, 86,9% foram conflitos por terra (1007 ocorrências de conflitos¹³) ou por água (93 ocorrências de conflitos). Registre-se que essas ocorrências implicaram 847

content&view=article&id=5&Itemid=135. Acesso: 03/11/2014.

11 Esse bloco de poder oligárquico vem operando não só no Brasil, mas também no Paraguai, na Argentina e na Bolívia onde tem protagonizado ações políticas deliberadamente conservadoras contra os governos que eventualmente questionam seus interesses, como recentemente vimos no Paraguai, onde esse bloco de poder teve um papel destacado na derrubada do governo Fernando Lugo e, na Bolívia, onde protagonizaram um movimento separatista contra o governo Evo Morales entre os anos 2009-10.

12 Ver <http://www.grain.org/es/article/entries/4739-la-republica-unida-de-la-soja-recargada>. Consulta realizada em 18-02-2014.

13 Nota técnica: um conflito numa determinada localidade durante um ano pode ter várias ocorrências em diferentes momentos (um enfrentamento direto num determinado dia/mês do ano pode ser seguido de um assassinato, uma prisão, uma expulsão ou despejo de famílias). Nossa fonte, o banco de dados da Comissão Pastoral da terra - CPT - nos permite toda essa qualificação rigorosamente.

áreas (localidades) envolvidas em conflitos! Ainda que o número de conflitos no campo e de famílias neles envolvidas em 2013 (99.798 famílias) apresentem decréscimo (1,2%) em relação ao ano de 2012 (100.977 famílias), o número de conflitos no campo em 2013 atingiu uma cifra que é amplamente superior à média anual do período de 1985-2006, que foi de 671 (Vide Atlas dos Conflitos no Campo Brasileiro).

Esses números indicam que o padrão de poder que comanda o processo de desenvolvimento no campo brasileiro está sendo posto em questão, haja vista que o conflito indica que não há consenso sobre a natureza do processo. Assim, podemos afirmar que há uma questão agrária na exata medida em que o agrário está sendo posto em questão e a concentração fundiária está no centro da dinâmica agrária em curso.

É interessante observar que ao longo dos 20 anos analisados no Atlas de Conflitos no Campo Brasileiro - 1985-2006 (CPT-LEMTO-GeoAgrária, 2013), o período compreendido entre os anos de 2003 e 2006, correspondentes ao primeiro mandato do Presidente Lula da Silva, foi o que registrou o maior número de conflitos, de famílias envolvidas em conflitos, com queda no segundo mandato 2007-2010 (Porto-Gonçalves & Alentejano, 2009). Todavia, nos últimos 3 anos correspondentes ao governo Dilma Roussef, entre 2011 e 2013, a média anual de conflitos e de famílias envolvidas em conflitos superam as médias anuais de todos os períodos analisados no Atlas, exceto esse período 2003-2006. Em suma, as médias anuais desses indicadores voltam a patamares só comparáveis ao período de maior registro de conflitos e da violência a ele associada no país.

É de se considerar que os números elevados de conflitos registrados no primeiro mandato do Presidente Lula da Silva (2003-2006) se devem, por um lado, à iniciativa dos fazendeiros, grileiros¹⁴, madeireiros e demais grupos sociais que tradicionalmente exercem privadamente o poder sobre a terra que, temendo que Lula da Silva pudesse fazer a Reforma Agrária, passaram a protagonizar ações violentas. Considere-se que na geografia político-administrativa que comanda a organização territorial interna do país, o fato de Lula da Silva passar a ocupar o governo federal não significa que exerça controle político direto sobre os governos estaduais, cujos poderes Executivo e Judiciário continuaram em grande número de

14 Grileiro é como se chama no Brasil aos falsos proprietários de terra, ou seja, aos que se apropriam ilegalmente de terras, ainda que detenham títulos falsamente produzidos (grilos). A expressão grileiro deriva do inseto grilo que colocado numa gaveta junto com uma folha de papel, esta aparece como envelhecida depois de um certo tempo. Assim, os falsos documentos parecem autênticos, pois seriam antigos.

unidades da federação sob o controle político das oligarquias políticas tradicionais. Por outro lado, foi grande a pressão exercida pelos movimentos sociais através de Ocupações/Acampamentos e outras ações em prol da Reforma Agrária, como registra o Caderno de Conflitos de 2004 (Porto-Gonçalves, 2004). Em suma, por cima e por baixo houve grande mobilização fazendo com que os números crescessem exponencialmente, não necessariamente pelas ações diretas do governo federal, mas pela ação dos grupos/classes sociais interessados em fazer ou impedir que se fizesse a Reforma Agrária.

Já no segundo mandato do Presidente Lula da Silva (2007-2010) e nos primeiros anos do governo Dilma Rousseff, uma *Pax Agraria* foi estabelecida com a política da exportação de *commodities* sendo priorizada, com a sensível diminuição das terras desapropriadas para fins de reforma agrária tanto em número de estabelecimentos como em área, além de uma clara regressão na aplicação da legislação ambiental. Por outro lado, a consolidação das políticas de transferência de renda (Fome Zero, Bolsa Família, Minha Casa Minha Vida, Luz para Todos e outras) acabou por contribuir para retirar grande parte do poder de convocação dos movimentos sociais, ainda que não fosse esse o objetivo explícito de tais políticas. Enfim, essas políticas supletivas contribuíram, entre outras causas, para a sensível diminuição do protagonismo dos movimentos sociais, como se pode ver na queda vertiginosa do número de ações protagonizadas pelos movimentos sociais (Ocupações e Acampamentos) nos últimos anos. Como é sabido, essas políticas de combate à pobreza operam no curto prazo e não alteram substancialmente as históricas estruturas de poder injustas, sobretudo no que concerne à concentração de poder advindo da concentração fundiária. Registre-se que populações que tradicionalmente ocupam suas terras/seus territórios, como os posseiros/camponeses, indígenas, quilombolas tem sido as principais vítimas das políticas de exportação de *commodities*, assim como tem sido grande a pressão das oligarquias para que haja regressão de uma série de leis que haviam sido resultado de lutas históricas, como as que garantem a função social da propriedade, a legislação ambiental, a proteção das terras indígenas, das terras das comunidades negras remanescentes de quilombos entre outras.

Tudo indica que a concentração de poder tende a ser ainda mais intensa com o chamado latifúndio produtivo do *agribusiness* do que no latifúndio tradicional, mal chamado de improdutivo¹⁵, haja vista que o latifúndio do *agribusiness* concentra ainda poder econômico

15 Ver Porto-Gonçalves, 2004 In Caderno de Conflitos CPT, 2003.

ao lançar mão do poder da tecnologia e, assim, acumular ainda maior riqueza. O caráter autoritário e antidemocrático desse padrão de poder político-econômico com sua reprodução ampliada se faz sentir fortemente nos municípios e nas regiões onde predominam as monoculturas de soja, de cana, eucalipto entre outras para não dizer com a indicação de nomes ligados aos seus interesses para cargos governamentais importantes, ministérios inclusive, e no benefício dos recursos públicos (ver mais adiante).

Enfim, o aumento da média anual de conflitos nos três primeiros anos do governo Dilma não se dá no mesmo contexto do primeiro mandato do governo Lula. Todavia, é preciso registrar que a queda no número de conflitos por terra se deve ao menor protagonismo dos movimentos sociais com uma sensível diminuição do número de Ocupações e Acampamentos. Por exemplo, do total de 1266 ocorrências de conflitos no ano de 2013 os movimentos sociais foram responsáveis por 244, com 230 Ocupações e 14 Acampamentos, o que corresponde a 19,3% do total de conflitos. Isso implica dizer que 80,7% dos conflitos foram provocados pela ação de fazendeiros, grileiros, madeireiros, empresários ou mineradores, o que denominamos ação do Poder Privado, através de assassinatos ou expulsões, ou ainda, pela ação do Poder Público, através das ações do Poder Executivo e do Judiciário por meio de Prisões e ações de despejo, geralmente atendendo a demandas do poder privado. Do total de 697 ocorrências de conflitos em que foi possível registrar as categorias sociais que provocaram os conflitos, o Poder Privado comparece com 604 ações e o Poder Público com 81. Ou seja, 86,7% das iniciativas que provocaram conflitos foram protagonizadas por Fazendeiros, Grileiros, Madeireiros, Empresários e Mineradoras sem nenhuma mediação do Poder Público. Deste modo, esses números nos autorizam afirmar que a ação de setores das oligarquias latifundiárias continua fazendo valer seus interesses privadamente, “na marra”, enfim, sem mediação jurídica.

Distribuição Geográfica dos Conflitos e da Violência no Campo no Brasil 2013

Os conflitos e a violência no campo brasileiro, sobretudo no que concerne aos conflitos por terra e água que estão sob análise nesse artigo, se mostram desigualmente distribuídos pelo território brasileiro. Foram consideradas seis variáveis em nossa análise¹⁶,

16 Tomamos para nossa análise índices que nos permitem estabelecer comparações da intensidade com que os conflitos se mostram através de seus diferentes atributos (variáveis) por unidade da federação, a saber: Número de Áreas/Localidades em conflitos por UF; Número de Famílias envolvidas em conflitos por UF; Número de

a saber: 1- Número de Áreas/Localidades em conflito; 2- Número de Famílias envolvidas em conflitos; 3- Número de Pessoas Assasinas; 4- Número de Famílias Expulsas; 5- Número de Pessoas Presas e; 6- Número de Famílias Despejadas.

Em 2013, somente uma Unidade da Federação, o Pará, obteve *Índices de intensidade* de conflitos e de violências igual ou acima de 1.0, ou seja, Alto para todas as seis variáveis consideradas, sendo Alto em 4 variáveis, Muito Alto em 2 variáveis. Todavia, o estado de Mato Grosso do Sul (MS), embora tenha apresentado Índices Alto e acima de Alto em 5 variáveis registrou dois Índices Excepcionalmente Alto, um Índice Altíssimo e dois Muito Alto, o que lhe empresta o caráter de Unidade da Federação (UF) de mais intensidade de conflitos e de violência. Acompanhando muito de perto o MS temos seu vizinho Mato Grosso (MT), também com 5 variáveis com Índice Alto e acima de Alto, sendo que em duas variáveis alcançou Índice Altíssimo, em uma variável Muito Alto e em outras duas Alto. Rondônia (RO) também se inscreveu entre as UF com 5 variáveis com Índice Alto ou acima de Alto, sendo um Excepcionalmente Alto, três Muito Alto e um Alto. Com 4 variáveis com Índice Alto ou acima de Alto se destacaram o Acre (AC) com um Índice Excepcionalmente Alto e três Altíssimo, o que coloca o estado entre os de maior intensidade de conflito e violência no país, acompanhado de Pernambuco (PE), que também teve 4 variáveis com Índice Alto ou acima de Alto, registrou quatro Índices Alto.

Com 3 variáveis com Índice Alto ou acima de Alto ainda se destacaram, em 2013, o Amapá (AP), com três Índices Excepcionalmente Alto; o Rio de Janeiro (RJ), com um Índice Excepcionalmente Alto e dois Altíssimo. O Tocantins (TO) com um Índice Excepcionalmente Alto e dois Muito Alto; o Distrito Federal (DF) com um Índice Excepcionalmente Alto, um Muito Alto e um Alto; Amazonas (AM), com um índice Excepcionalmente Alto e dois Alto; Alagoas (AL) com um Índice Muito Alto e dois Alto. Com duas variáveis com Índice Alto ou acima de Alto, Roraima (RR) apresentou um Índice Excepcionalmente Alto e um Alto, por fim Maranhão (MA) e Paraíba (PB) com dois Índices Alto.

Pessoas Assasinas por UF; Número de Famílias Expulsas por UF; Número de Pessoas Presas por UF e Número de Famílias Despejadas por UF. Esses Índices para serem comparados foram calculados com base na % de cada uma dessas variáveis em cada UF sob o total do Brasil dividida pela % da População Rural de cada UF sob o total do país. Para facilitar a análise e a descrição, sobretudo para quem não está habituado à linguagem estatística, o resultado foi distribuído por faixas que são as seguintes: Alto quando uma unidade da federação obteve Índice entre 1.1 a 2.0; Muito Alto quando a UF obteve Índice entre 2.1 e 4.0; Altíssimo quando a UF obteve Índice entre 4.1 e 8.0; Excepcionalmente Alto quando a UF obteve Índice acima de 8.1.

Tabela 1 – Ranking¹⁷ dos índices de intensidade de violência e conflitos

ÍNDICES DE VIOLÊNCIA DO PODER PRIVADO			ÍNDICES DE VIOLÊNCIA DO PODER PÚBLICO		ÍNDICES DE INTENSIDADE DE CONFLITOS		RANKING		Média
UF	Assassinatos	Expulsões	Prisões	Despejos	Conflitos	Famílias Envolvidas	Nº de índices acima de 1,0	Soma Faixas	
PA	1,21	2,28	2,27	1,49	1,2	1,9	6	8	1,72
MS	8,21	3,74	14,23	0,57	4,5	2,7	5	24	5,66
RO	2,33	-	14,13	2,31	2,9	2	5	15	3,94
MT	5,23	-	3,4	4,41	1,7	1,4	5	12	2,68
AC	4,78	-	-	16,82	6,8	6,3	4	20	5,79
PE	-	1,07	0,12	1,87	1	1,9	4	4	0,99
AP	-	-	-	8,63	43,2	9,9	3	24	10,29
RJ	5,49	0,85	18,25	0,17	0,7	5,9	3	16	5,23
TO	-	-	-	10,67	2,3	2,9	3	12	2,64
DF	-	104,68	-	-	1,6	3,6	3	11	18,31
AM	1,32	8,88	-	0,02	0,9	1,3	3	10	2,07
AL	-	-	1,52	3,23	1,4	0,9	3	4	1,17
RR	45,55	-	-	-	1,7	0,2	2	9	7,9
MA	1,19	0,67	0,17	0,74	1,9	0,9	2	2	0,94
PB	1,04	-	0,22	0,16	0,3	1,1	2	2	0,48

Fonte: Banco de dados da CPT, 2013.

Áreas em Conflito e Famílias envolvidas em Conflitos

A descrição da distribuição geográfica da intensidade dos conflitos (Mapa 1), através do índice medido pelo número de Áreas/Lo-

17 O Ranking foi classificado, primeiro através do número de índices igual ou acima de alto (Coluna “≥ Alto”), por exemplo o PA, que foi a única UF que obteve 6 índices igual ou acima de alto, logo ocupa a primeira posição. Um segundo critério (Coluna “Soma Faixas”) levou em consideração a soma das Faixas de Intensidade, atribuindo os seguintes valores: 1 (Conflitos que estão na Faixa “Alto”), 2 (Muito Alto), 4 (Altíssimo) e 8 (Excepcionalmente Alto), para cada uma das variáveis analisadas e somando-os. Por exemplo, RJ e TO obtiveram 3 variáveis com índices iguais ou acima de Alto, entretanto, RJ somou 16 - dois Altíssimo (4) e um Excepcionalmente Alto (8); já TO somou 12 - dois Muito Alto (2) e um Excepcionalmente Alto (8). Os cálculos dos índices obedecem à metodologia tal e qual expostas na nota de rodapé 14.

calidades em conflito, nos mostra que a Amazônia teve oito de seus estados com Índices Alto e acima de Alto, a saber: AP (Excepcionalmente Alto), AC (Altíssimo), RO e TO (Muito Alto) e MA, MT, PA e RR (Alto). Fica assim evidenciado a ampla conflividade que acompanha a expansão sobre a Amazônia com enormes consequências sociais e ambientais. No Nordeste, dois estados se destacaram, PE e AL, com índice Alto e na região Centro-Sul, o estado do Mato Grosso do Sul apresentou Índice Altíssimo de áreas em conflitos.

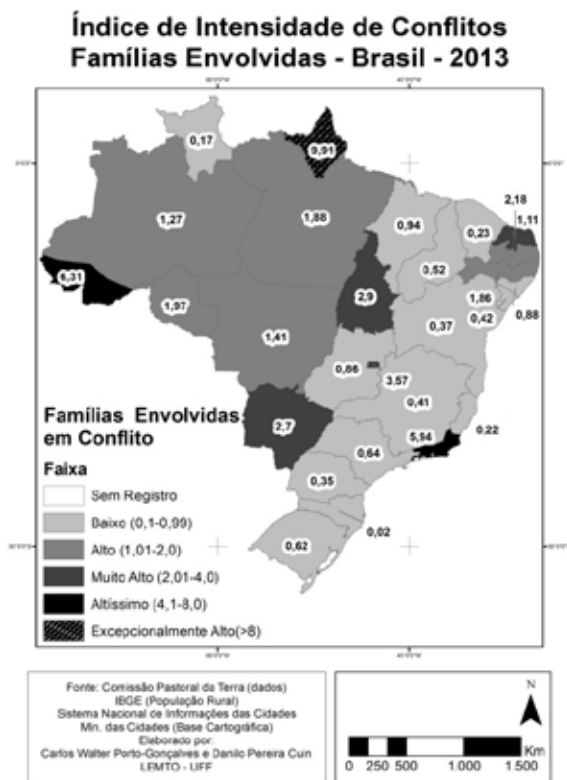
Mapa 1 – Índice de intensidade de conflitos, áreas em conflito.



Com relação ao número de famílias envolvidas em conflitos (Mapa 2), o resultado é parecido sendo que, na Amazônia, somente RO não apresentou um Índice acima de 1.0 (Alto). Na região Nordeste, o RN se junta a PE e PB sobretudo pelas famílias do Projeto de irrigação Apodi. Na região Centro-Sul também o RJ com Índice Altíssimo se junta ao MS e ao DF com Índices Muito Alto, sobretudo pelas famílias atingidas pela construção do Complexo portuário do Açú, no

norte do estado, assim como pelo conflito da Aldeia Maracanã.

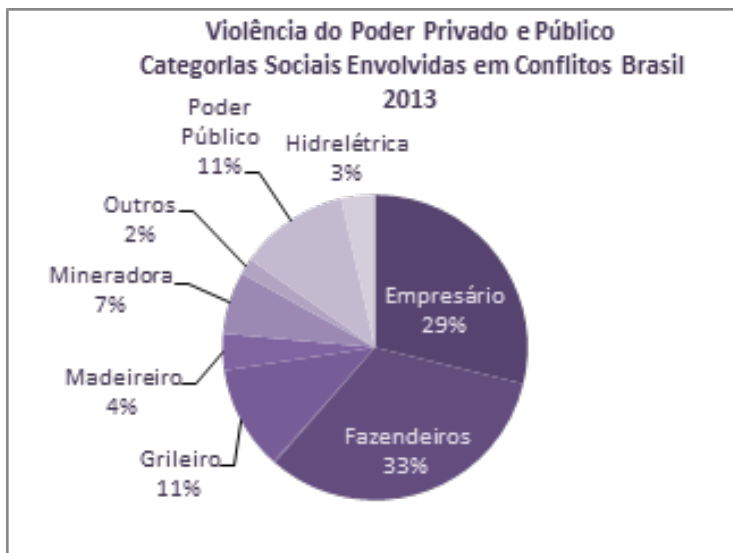
Mapa 2 – Índice de intensidade de conflitos, famílias envolvidas.



A Ação do Poder Privado

Já destacamos que do total de 697 ocorrências de conflitos em que foi possível registrar as categorias sociais que os protagonizaram, temos o Poder Privado com 604 ações e o Poder Público com 81. O Gráfico 2 nos dá conta que a violência é marcadamente protagonizada pelo Poder Privado agindo ao arrepio da lei, com 88% do total dos conflitos praticados pela ação direta de Empresários, Fazendeiros, Grileiros, Madeireiros e Mineradoras.

Gráfico 2 – Fonte: Banco de dados da CPT, 2013.



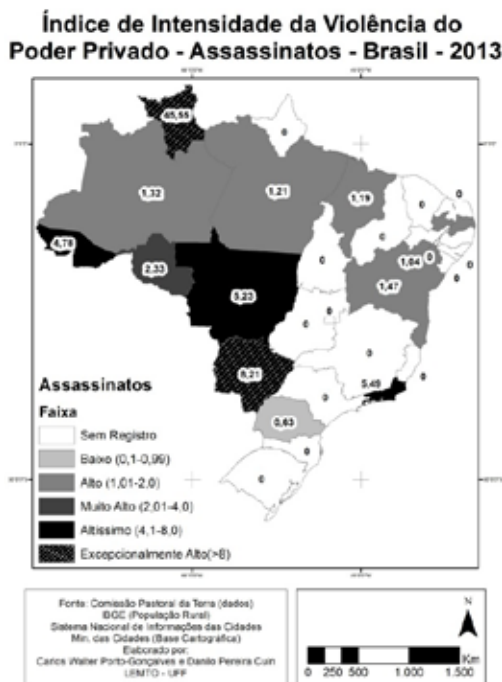
Assassinatos

Em 2013 a Violência do Poder Privado se fez sentir pelo número (31) de pessoas assassinadas por lutar por terra/água¹⁸. Observemos que os assassinados pertenciam principalmente a grupos sociais/etnias em luta para *permanecer em suas terras*, haja vista que dessas 31 pessoas assassinadas 15 são indígenas, dois pescadores e dois posseiros, ou seja, 61,3% lutavam para permanecer nas terras que tradicionalmente ocupavam. Ainda que o número de pessoas assassinadas em conflitos por terra tenha diminuído em 2013 em relação a 2012, caindo de 36 para 31, a média anual de pessoas assassinadas durante os três anos do governo Dilma Rousseff foi de 31,3, maior que a média do segundo mandato do governo Lula da Silva, que foi de 27,3, voltando a superar a faixa de mais de 30 pessoas assassinadas por ano, média do período 1985-2006 (CPT-LEMTO-GeoAgrária, 2013). Em dez UF foram registrados Índices de intensidade da violência do Poder Privado (Mapa 3) - medido por assassinatos - relevantes (quando acima de 1), a saber: os estados de RR e MS, com Índice Excepcionalmente Alto, com destaque para o elevado número de assassinatos de indígenas. Na região amazônica, somente AP e TO se mantiveram abaixo de 1.0

18 O ano de 2013 registrou 34 pessoas assassinadas no campo brasileiro, sendo que 3 delas, o foram em conflitos trabalhistas e não em conflitos por terra/água.

com relação a esse índice. Em todos os demais estados da região os Índices foram Alto ou maiores: AC e MT, Altíssimo; RO, Muito Alto e PA, AM e MA, Alto. No Nordeste, BA e PB, com Índice Alto. Na região Centro-Sul, destaca-se o RJ, inclusive com assassinatos ligados a áreas com obras do Plano de Aceleração do Crescimento - PAC¹⁹ – no Complexo Petroquímico do Rio de Janeiro - COMPERJ - na baía de Guanabara).

Mapa 3 – Índice de intensidade da violência, assassinatos.



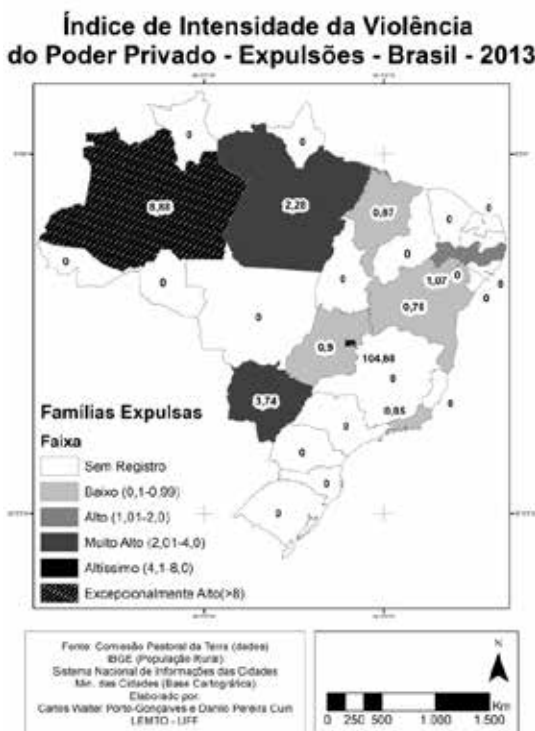
Expulsões

A ação violenta do Poder Privado (Mapa 4) se fez/faz sentir, também, no número de famílias expulsas de suas terras. Neste ano, a Região Geoeconômica da Amazônia bem como o Centro-Sul,

19 O PAC reúne várias obras de infraestrutura (portos, estradas, hidrelétricas, comunicações) num amplo “ajuste espacial” que visa aumentar a fluidez do capital no espaço e, assim, a produtividade social total e, ainda, o tempo de rotação dos capitais privados e, desde modo, acelerar a acumulação do capital. O mesmo se pode dizer da IIRSA – Iniciativa de Integração Regional da América do Sul.

destacaram-se neste tipo de violência. Na Primeira, o estado do Amazonas com Índice Excepcionalmente Alto e o Pará com Índice Muito Alto. Na região centro-Sul, destacam-se o Distrito Federal com Índice Excepcionalmente Alto e o Mato Grosso do Sul com Índice Muito Alto. No Nordeste, apenas PE, com Índice Alto destaca-se. Devemos salientar que muitas dessas ações de expulsão pelo poder privado se deram em áreas ligadas a projetos apoiados pelo poder público, como as obras do PAC.

Mapa 4 – Índice de intensidade da violência, expulsões.



Comparando o número de famílias expulsas no ano de 2013 com o ano anterior, ainda que esse número tenha diminuído, passando de 1413, em 2012, para 1134, em 2013, isso significa que aproximadamente 100 famílias (94,5) ainda são mensalmente expulsas de suas terras, na marra, pelo poder *de facto*, ou seja, sem nenhuma mediação jurídica.

Categorias Sociais Envolvidas em conflitos

Registre-se que 86,7% (Gráfico 2) das iniciativas que provocaram conflitos foram protagonizadas por Fazendeiros, Grileiros, Madeireiros, Empresários e Mineradoras sem nenhuma mediação do Poder Público através de ações violentas que implicaram em ameaças, agressões, assassinatos e expulsões de famílias das terras que ocupavam.

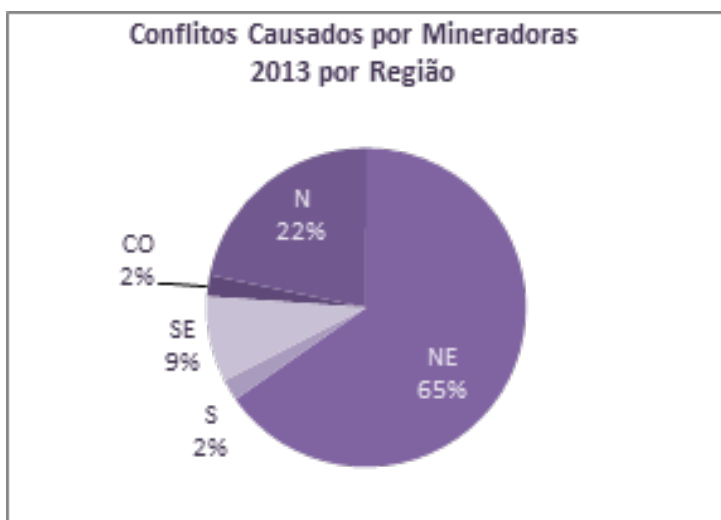
A violência se mostra mais amplamente distribuída no território do que normalmente se diz. Nesse sentido, é importante registrar que não são raros os fazendeiros, empresários do agro que operam como grileiros e como madeireiros nas chamadas zonas de fronteiras²⁰. É interessante observar que a ação dos Grileiros predomina amplamente na região Norte (48%) ou na Amazônia como um todo. As análises que assinalam o caráter fraudulento que soe acontecer nos chamados *fronts* de expansão colonial do capital são, assim, ratificados pelos dados de 2013. Registre-se, ainda, que tanto no RJ como em MS os indígenas se destacaram por suas iniciativas políticas, como no caso do Museu do Índio/Aldeia Maracanã, no RJ. Nesse estado se destacaram ainda os pequenos proprietários e posseiros que se viram atingidos por projetos ligados ao PAC, como no Comperj e no Porto do Açú.

Sabemos como desde os primórdios do processo de invasão/ocupação territorial do espaço hoje brasileiro, os homens de cabedal, como se dizia à época dos homens que eram fi'd'algos (os filhos de algo ou filhos de alguém), eram investidos das prerrogativas políticas de conquista dos territórios que lhes autorizava “amansar os bugres” e as terras. Mesmo depois do Código Civil de 1832, portanto, depois da Independência, os latifundiários puderam comprar patentes militares e se investirem das prerrogativas de justiça e de polícia o que, em grande parte, é responsável por uma cultura política, policial e jurídica que mais defende a propriedade e o patrimônio do que a vida, conforme bem destacou Vitor Nunes Leal (1997) no seu livro clássico *Coronelismo, Enxada e Voto*. O mandonismo e o coronelismo se fazem sentir ainda hoje, como se pode observar em pronunciamentos frequentemente preconceituosos contra indígenas, quilombolas e populações tradicionais em geral, como é o caso dos deputados gaúchos Alceu Moreira (PMDB-RS)

20 Talvez seja o caso de passarmos a chamar essas áreas até aqui chamadas de fronteira pelo conceito de *front*, de origem militar, que indica áreas em disputa. Consideremos, ainda, que chamá-las de frente de expansão é vê-las sob a ótica do capital e das oligarquias coloniais, haja vista que para os posseiros, indígenas e quilombolas essas áreas são frentes de invasão, como nos alertara Pablo Gonzalez Casanova (González Casanova, 2006).

e Luiz Carlos Heinze que, numa audiência pública em novembro, além de caracterizar quilombolas, índios, gays e lésbicas de “tudo que não presta” ainda incitaram a violência privada contra essas populações dizendo, por exemplo, para expulsá-los “do jeito que for necessário”²¹. Ou seja, a violência de classe é, também, violência homofóbica e étnico-racial, o que nos remete a Florestan Fernandes que nos ensinara que a dinâmica da mudança social não pode ser compreendida nas sociedades coloniais com os mesmos recursos teóricos das sociedades europeias. Cabe ainda destacar, por sua presença cada ano mais forte entre os agentes que protagonizam violência no campo brasileiro, o papel desempenhado pelas empresas Mineradoras. Estas, sozinhas, foram responsáveis por, pelo menos, 46 áreas em conflito, com destaque para sua presença na região Nordeste e na região Norte que concentraram, respectivamente, 65% e 22% desses conflitos, como pode ser visualizado no Gráfico 3. Considere-se que o setor mineral foi um dos mais beneficiados, junto com o *agribusiness*, com a Lei Kandir criada no Governo FHC e mantida nos demais, lei essa que dá ênfase à exportação de *commodities*.

Gráfico 3 – Fonte: Banco de dados CPT, 2013.



Como pode ser visto o ano de 2013 é marcado pelo avanço do Poder Privado sobre áreas habitadas por populações tradicionais.

21 Consultado em http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&conteudo_id=7365&action=read e <http://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2014/02/em-video-deputado-diz-que-indios-gays-e-quilombos-nao-prestam.html>.

Estas ações de caráter violento buscam intimidar e desarticular as resistências, como nos casos de assassinatos de lideranças, executando expropriações na marra através de expulsões, sem a mediação do Estado. É a contra-reforma agrária na marra!

A Ação do Poder Público

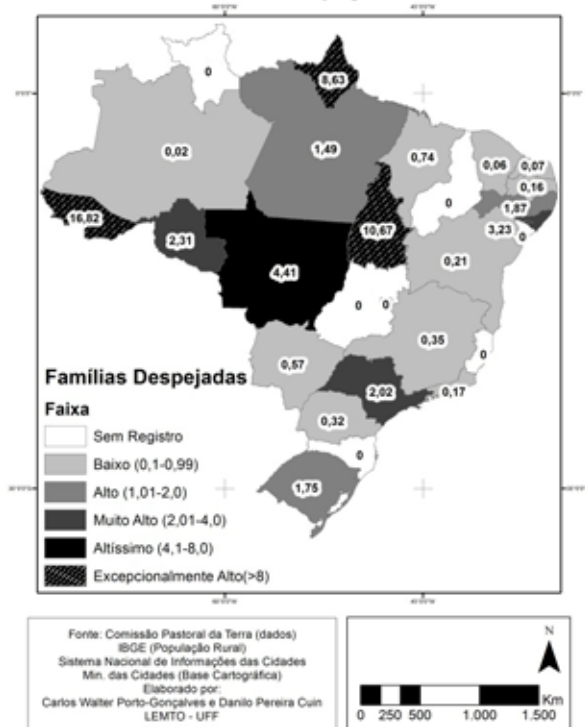
A ação do Poder Público se fez notar em 81 ocorrências de conflitos em que foi possível identificar os protagonistas da ação, ou seja, em 11,6% dos casos. É interessante observar o modo como vem agindo o Estado. Como reza a tradição jurídica liberal, o Estado detém a prerrogativa de monopólio da violência²². Todavia, a ação do Poder Público deve respeitar valores como a imparcialidade, por exemplo, como exprime o símbolo da justiça. Não é o que se observa nos fatos: a ação do Poder Público vem sendo amplamente usada no sentido da defesa da propriedade, dos proprietários, ou melhor, dos grandes proprietários (latifundiários). É o que se depreende dos registros de conflitos pela terra no país. A ação do Poder Público através de Prisões e de Despejos deve ser devidamente contextualizada haja vista que as ordens de despejo exaradas pelo Poder Judiciário, via de regra, respondem à reivindicação de proprietários ou de pretensos proprietários (grileiros) que demandam reintegração de posse de terras ocupadas por trabalhadores rurais sem terras ou por posseiros ou ainda por populações que tradicionalmente as ocupam sem gozarem das prerrogativas do direito formal de propriedade²³. O ano de 2013 ratificou a tendência de queda das mobilizações (Ocupações e Acampamentos) protagonizadas por grupos sociais que lutam pela terra e observamos. Esse ano também viu diminuir a ação do Poder Público através de ação de Despejos.

22 Falar da prerrogativa de monopólio da violência pelo Estado implica admitir (1) que o Estado é, por definição, violento; e (2) que essa prerrogativa está condicionada à legitimidade da ação violenta, o que não se dá por lei ou decreto, mas sim pelo exercício da hegemonia (Gramsci). É isso que os movimentos sociais no campo brasileiro veem denunciando, sobretudo a violência que se dá ao arripio da lei, inclusive com o Estado ignorando até mesmo as terras de que tem matrícula e que são objeto de conflito por estarem apropriadas fraudulentamente (grilo), como no caso do conflito de Luciara (MT) de grileiros contra os retireiros.

23 Registre-se que a Ocupação de terra é uma prática tradicional das populações que, desde o período colonial, fugiam da escravidão ou da opressão/exploração nos latifúndios e ocupavam terras sem reconhecimento formal. Grande parte da ocupação do território brasileiro se deveu a esse espírito de liberdade e autonomia, muitas vezes unido de princípios e valores religiosos na busca da “terra prometida” ou das “terras sem males”. Recentemente a Ocupação de terras se tornou prática política deliberada de vários movimentos sociais promovendo Ocupações, sobretudo de terras caracterizadas como fraudulentas, de que o Pontal do Paranapanema é um caso emblemático e, como tal, está longe de ser exceção.

Mapa 5 – Índice de intensidade da violência, despejos.

Índice de Intensidade da Violência do Poder Público - Despejos - Brasil - 2013



No ano de 2013 o Poder Judiciário exarou ordens de despejo que atingiram 5.958 famílias apresentando uma queda de 20,9% no número de famílias despejadas (7.534, em 2012). Esse número é menor que a média (12.728,6) de todos os períodos analisados desde 1985 no Atlas de Conflitos no Campo Brasileiro e acompanha a queda geral da ação dos movimentos sociais via Ocupações e Acampamentos. Em outras palavras, a ação do Poder Público diminui quando também diminui a ação dos movimentos sociais o que nos mostra que a ação do Estado acompanha de perto as ações dos movimentos sociais com suas ordens de prisão e de despejos. Em sentido contrário, a ação do Estado não se faz sentir quando se vê o aumento da violência do Poder Privado com suas práticas de agir

ao arrepio da lei com expulsões de famílias e de assassinatos que, neste último caso, pode ser visto pela impunidade da maior parte dos assassinos e, sobretudo, dos mandantes de assassinatos.

Ao analisar os índices de intensidade de violência do Poder Público, no que concerne às Famílias despejadas (Mapa 5), a Amazônia volta a se destacar com Índices elevadíssimos. Seis das nove UF da região apresentaram Índices acima de Alto, a saber: Excepcionalmente Alto, no AC, AP e TO; Altíssimo no MT; e Muito Alto, em Rondônia e Alto no PA. Dos estados nas demais regiões, dois estão situados na região Nordeste (AL, Muito Alto; e PE, Alto) e dois na região Centro-Sul (SP, com Índice Muito Alto e RS, com índice Alto). Das 14 Unidades da federação que apresentaram índices maiores que Alto, nada mais nada menos que 8 são UF da Amazônia, o que desfaz o mito da ausência do Estado na chamada fronteira, pelo menos no que diz respeito a expedir ordens de despejo contra populações que lutam por terra, seja para mela se manter, seja para conquistá-la.

O número de pessoas presas por lutarem por um pedaço de terra, em 2013, apresentou um aumento de 44,4% em relação a 2012 (passando de 99 para 143 pessoas presas). Há que se registrar que 80% do número de pessoas presas ocorreu em apenas quatro unidades da federação (Mapa 6) – RJ (46), PA (26), MS (24) e RO (28) e envolveu sobretudo conflitos com indígenas. Seis UF apresentaram Índices elevados, a saber: Excepcionalmente Alto no MS, RJ e RO; com Índice Muito Alto, figuram PA e MT; e com Índice Alto, AL. Como se pode ver, em dezoito UF não se registraram Prisões e, entre as UF em que se registraram prisões, três estavam localizadas na Amazônia (MT, PA e RO). Merecem destaque, o Índice Excepcionalmente Alto alcançado por MS e RJ, ambos com conflitos envolvendo populações indígenas (no RJ, a Aldeia Maracanã).

Categorias Sociais Envolvidas nos Conflitos

A Ação do Estado como Protagonista de Conflitos

Desde o primeiro ano de mandato do então Presidente Lula da Silva, em 2003, que o Estado passou a protagonizar ações de caráter social mais ativas, embora tenha mantido muitas das políticas (e dos políticos) neoliberais, como as parcerias público-privadas, os compromissos com o setor financeiro, com a manutenção do tucano Henrique Meirelles, ex-Presidente do Banco de Boston, na Presidência do Banco Central, a nomeação do ex-Presidente da ABAG – Associação Brasileira de *Agribusiness* –, Sr. Roberto Rodrigues como Ministro da Agricultura, do Sr. Luiz Fernando Furlan, ex-diretor da principal empresa exportadora de carnes de frango e de porco do país – a SADIA, para o Ministério do Desenvolvimento. A elevação dos preços das *commodities* sobretudo pela demanda vinda do Oriente, China à frente, abriu possibilidades de saldos relevantes na balança comercial. Os efeitos dessa situação são ambíguos, para não dizer contraditórios, pois ao mesmo tempo em que permitiu, de um lado, que políticas supletivas de transferência de renda e outros programas voltados para os setores mais oprimidos/explorados/empobrecidos da população fossem ampliados (Bolsa Família, Programa Fome Zero, Minha Casa Minha Vida, Luz para Todos, etc.), por outro lado, levou a que grandes investimentos fossem feitos na infraestrutura de transportes (estradas, hidrovias, portos e aeroportos), energia (hidrelétricas e parques eólicos) e comunicações que levaram não só à reprimarização da nossa pauta de exportação como ainda ao fortalecimento de poderosos grupos econômicos ligados ao *agribusiness*, à mineração e às empresas de engenharia e construção civil. Práticas de gestão iniciadas ainda na década de 1990 como os Planos Plurianuais – PPA – com seus Eixos de Integração e Desenvolvimento concebidos pelo “pai da logística”, o engenheiro Eliezer Batista, a Lei Kandir e a IIRSA – Iniciativa de Integração Regional Sul Americana, todas elaboradas no governo FHC, vão ganhar importância nos governos de Lula da Silva e Dilma Roussef, com o PAC – Plano de Aceleração do Crescimento – com uma guinada na política externa ao buscar diversificar as relações comerciais com o Oriente, a África e a Ásia contando para isso com o maior banco de investimentos do mundo fora da China, o BNDES²⁴. A concentração de investimentos nas grandes

24 O BNDES e o protagonismo dos fundos de pensão foram o suporte político-econômico da nova política do Estado. Registre-se que grande parte dos Fundos de Pensão são dirigidos por membros da elite sindical que se juntou ao antigo bloco de poder oligárquico industrial-financeiro-midiático com quem partilha a mesma

corporações transnacionais com sede no Brasil (Petrobrás, Vale do Rio Doce, Gerdau, Friboi, Odebrecht, Camargo Correia, SADIA/Perdigão, entre outras) por parte do BNDES ensejaria o fortalecimento desse bloco de poder oligárquico.

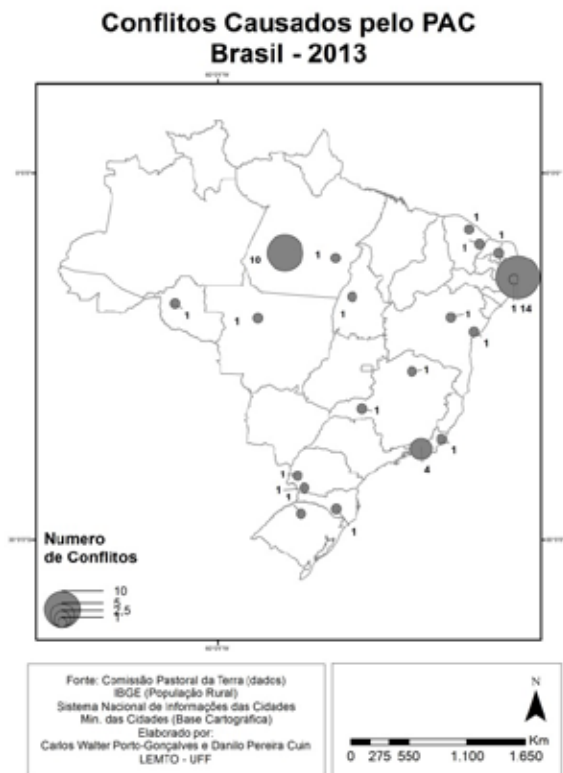
Os resultados dessas políticas eram previsíveis, conforme vários autores anteciparam²⁵. O que se pode constatar de modo mais detalhado em 2013 são os inúmeros conflitos diretamente resultantes da ação dessas políticas através do PAC. Cerca de 45 conflitos por terra e água foram registrados em áreas diretamente ligados a obras do PAC – Plano de Aceleração do Crescimento (Mapa 7), sendo 20 deles na região Nordeste, 14 na Amazônia e 11 na região na região Centro-Sul. Desses conflitos ligados ao PAC, 19 se deram em obras de complexos industrial-portuários, como o de Suape, em Pernambuco, o Porto do Açú ou em complexos industriais como o Comperj, no Rio de Janeiro; 18 foram resultado de barragens com destaque para Belo Monte, Jirau e Santo Antônio, em represas nos rios Teles Pires e no Tapajós. Até mesmo projetos de irrigação do PAC, como o de Apodi, no Rio Grande do Norte, ensejaram conflitos graves por terra e água no ano de 2013. Chama a atenção o fato de se destacaram entre as categorias sociais que mais foram vítimas de projetos ligados ao PAC as Populações Tradicionais (com 15 áreas envolvendo Posseiros, 09 Pescadores/ribeirinhos, 08 Indígenas, 04 Atingidos por Barragens e uma área envolvendo comunidade Quilombola) e seis áreas envolvendo outras categoriais sociais.

É possível que as implicações dessas grandes obras nos conflitos por terra e água sejam ainda maiores se tivéssemos condições de georreferenciar todos os conflitos e observássemos sua localização em relação às estradas, vias e hidrovias. Os chamados Eixos de Integração e Desenvolvimento, seja da IIRSA seja do PAC, tudo indica, seriam também Eixos de elevada intensidade de conflitos, violência e devastação. Pelo menos é o que nos indicam os efeitos de grandes obras como Jirau-Santo Antônio, Belo Monte, Comperj, Porto do Açú e Complexo do Suape.

ideologia desenvolvimentista (Ver Zibechi, Raul, 2013).

25 O Caderno de Conflitos da CPT o registra com análise e dados, pelo menos desde 2004.

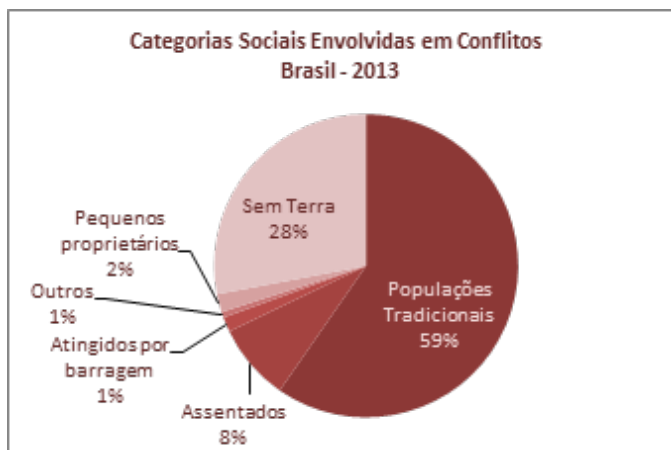
Mapa 7 – Conflitos causados pelo PAC.



As Populações Tradicionais

Segundo o Setor de Documentação da CPT é possível identificar tanto as categorias sociais que sofrem violências (assassinatos, despejos, expulsões, prisões) como as categoriais sociais que as praticam. É de se destacar, entre as categorias que sofreram ações violentas, o lugar que vem ocupando as Populações Tradicionais desde a segunda metade dos anos 2000, quando ultrapassou os Trabalhadores Rurais Sem Terra e o de Assentados entre os grupos sociais que mais sofrem violências relacionadas à luta pela terra. No ano de 2013, entre os que sofrem violências destacaram-se as seguintes categorias sociais nominalmente identificadas: Assentados, Camponeses de Fundo de Pasto, Extrativistas, Garimpeiros, Geraizeiros, Indígenas, Ocupantes, Pequenos Proprietários, Pescadores, Posseiros, Quilombolas, Retireiros, Ribeirinhos, Sem Terras, Seringueiros, Agente Pastoral e Liderança.

Gráfico 4 – Fonte: Banco de dados CPT, 2013.



Já indicamos que, em 2013, do total de vítimas fatais (assassinatos) da ação do Poder Privado, 61,3% eram pessoas ligadas a grupos/classes sociais/etnias caracterizados como Populações Tradicionais. As Populações Tradicionais corresponderam, ainda, a 59,2% do total das categorias sociais que sofreram ações violentas²⁶ (Gráfico 4). Observemos que em todas as macrorregiões do país, mais de 50% das categorias sociais envolvidas em conflitos são Populações Tradicionais, exceto na região Sudeste. Das Populações Tradicionais que, em 2013, foram vítimas de algum tipo de violência, 62% estavam localizadas a região GeoEconômica da Amazônia²⁷ (Gráfico 5).

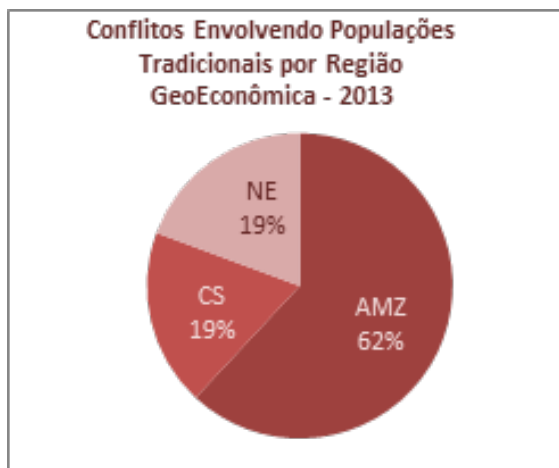
O fato das Populações Tradicionais se destacarem entre as categoriais sociais que sofrem ações violentas significa que estamos diante de processos expropriatórios que, como sabemos, são processos marcados por violência. Embora essas práticas violentas remontem aos primórdios da formação territorial do país elas re-crudesceram nos anos 1970 quando o projeto de Brasil Grande da ditadura desencadeou a construção de megaprojetos de estradas (Transamazônica, entre outras) e barragens (Itaipu, Sobradinho, Tucuruí, Balbina, entre outras) promovendo um amplo processo expropriatório no país. Desde então, a população rural do país não

26 Informe-se que sob a caracterização de Populações Tradicionais incluímos um conjunto de populações étnica e culturalmente bastante diversificado, onde se destacam os Possesores, Indígenas, Quilombolas e Seringueiros entre outras. Via de regra, são grupos sociais que não dispõem da titularidade formal das terras que ocupam, embora as leis vigentes no país lhes assegurem direitos formais pela ocupação tradicional e de boa fé que fazem do território

27 Essa região inclui todos os estados da região Norte mais os estados do Mato Grosso e do Maranhão.

só perdeu importância relativa como também diminuiu em termos absolutos confirmando a tese de que estamos diante de um processo de acumulação no campo que se caracteriza por ser uma “agricultura sem agricultores” (Teubal, 2011), como destacamos.

Gráfico 5 – Fonte: Banco de dados CPT, 2013.



Esse processo ajuda-nos a entender porque o colonialismo não é somente um período do nosso passado histórico, mas também uma característica necessária do capitalismo em sua dinâmica de acumulação incessante de capital que implica, inclusive, expansão geográfica para regiões tradicionalmente ocupadas por outros grupos/classes sociais/etnias/povos/nacionalidades. Esses grupos diferentes por suas características étnico-raciais são inferiorizados por ideologias que os tratam como “atrasados”, “subdesenvolvidos”, “pobres” e, deste modo, não se os vê pelas qualidades que lhes são próprias²⁸ e são tratados com o peso da colonialidade que ainda nos atravessa. Afinal, não se coloniza quem é igual, daí a necessidade

28 Todas essas expressões são preconceituosas e tem sérias consequências políticas e sociais. Atrasados em relação a quê? É como se tivessem em outro tempo e não fossem contemporâneos e, mais ainda, como se houvesse um só tempo, um só relógio que marca o “tempo certo” do mundo, pois sabemos que atrasado é um modo de desqualificar o diferente como se tivesse fora do tempo; Subdesenvolvidos? O prefixo sub já denuncia que são inferiores aos que se consideram desenvolvidos. Mais uma vez etnocentrismo, quase sempre eurocentrismo. Pobres ou diferentes? Sabemos como essa noção –pobre– ganhou importância com os intelectuais do Banco Mundial ensinando uma verdadeira pseudociência: a pobretologia. Tradicionalmente o pensamento de esquerda nunca se caracterizou por trabalhar com a categoria Pobre e seus derivados, mas sim trabalhar com a categoria de riqueza reivindicando a socialização da riqueza, pois esta é vista como sendo fruto do trabalho, dos trabalhadores.

de justificar a expansão modernizante/desenvolvimentista do capital inferiorizando previamente o outro, o diferente como pobres, por exemplo. Enfim, os grupos/classes sociais/etnias/povos/nacionalidades outros continuam sendo tratados como o eram no período colonial, mesmo depois da independência formal do nosso país. Como bem afirmou o sociólogo peruano Aníbal Quijano para a América Latina: “o fim do colonialismo não significou o fim da colonialidade”. A Amazônia é, nesse sentido, uma região emblemática pois continua sendo tratada como “vazio demográfico”, como reserva (reserva para quem?) de recursos naturais (florestais, minerais e energéticos) e de “terras livres”, ignorando-se que a região já é ocupada há, pelo menos, 11.200 anos²⁹! Observemos que o que normalmente se chama modernização das regiões para onde o capital se expande é, nada mais nada menos, que sua colonização. Daí falarmos de padrão de acumulação de capital moderno-colonial.

O ano de 2013, todavia, registra que as Populações Tradicionais, com destaque para os Povos Indígenas, não foram simplesmente vítimas de ações violentas. As populações indígenas se destacaram também por protagonizarem ações de retomada de seus territórios promovendo 22 ações de reocupação na Bahia e 26 no Mato Grosso do Sul. Esses fatos desconstruem a noção, ainda amplamente difundida, de passividade dessas populações, mostrando como protagonizam ações, ainda que numa relação extremamente desigual de forças.

Merece destaque, ainda, o grande número de pessoas presas no Rio de Janeiro, sobretudo ligada à causa indígena, por assinalar um fenômeno novo que, entretanto, tende a se tornar cada vez mais relevante. Trata-se da reterritorialização urbana das populações indígenas onde hoje se encontram, segundo a FIBGE, 54% do total da população brasileira auto identificada como indígena. A tentativa de retomada pelos indígenas do antigo Museu do Índio, nas imediações do estádio do Maracanã, reivindicando que ali seja criada uma Universidade Intercultural Indígena e não se transfigure numa área para estacionamento de automóveis como estava previsto no projeto da FIFA para a Copa do Mundo de futebol, foi duramente reprimida pelo governo estadual³⁰, que queria fazer valer novamente os interesses dos grandes grupos empresariais em detrimento de grupos sociais subalternizados. Todavia, ali vem se ensejando um novo movimento social

29 E ocupar uma região há 11.200 anos implica conhecê-la. Não faz o menor sentido dizer que a Amazônia detém um enorme patrimônio que não é conhecido. Há, sim, um enorme desperdício de experiência humana ao se desprezar esse conhecimento milenar dos povos que ocupam a região.

30 À época o governo Sergio Cabral estava conformado pelas mesmas forças políticas do governo federal.

urbano-indígena que interpela a sociedade envolvente sobre sua colonialidade num espaço onde esses grupos estão se reinventando.

O espaço urbano, entretanto, ao contrário do que se poderia pensar, não é um espaço onde os povos indígenas não encontrem pontos de ligação com suas tradições, como se pode depreender de práticas comuns nas periferias urbanas como o mutirão ou putirum, palavra de origem guarani, que significa trabalho comunitário. Muitas das lajes das casas das favelas são construídas em mutirão, prática que chega ao espaço urbano trazida por populações camponesas que, como sabemos, foram aquelas que estabeleceram ao longo de nossa formação territorial relações menos hierarquizadas com os povos indígenas e justamente por isso não desperdiçaram as experiências e os aprendizados desses povos (o amplo consumo popular de mandioca e o sincretismo religioso afro-indígena que o digam). Portanto, é grande o potencial de reterritorialização dos indígenas no espaço urbano. É preciso descolonizar o pensamento, inclusive o pensamento crítico, que vê as populações das periferias com olhar eurocêntrico e não vê a população realmente existente a partir de suas próprias práticas³¹.

Os Trabalhadores Rurais Sem Terra

No ano de 2013, os trabalhadores rurais conhecidos como Sem Terras e os Assentados somaram 28% do total das categorias que sofreram violências implicadas em luta pela terra. Os Trabalhadores Rurais Sem Terra aparecem em segundo lugar entre as categorias envolvidas em conflitos, logo atrás das Populações Tradicionais. Assinale-se, todavia, que há uma relação entre os Trabalhadores Rurais Sem terras e as Populações Tradicionais haja vista que os Sem Terras são o efeito das expropriações violentas dos últimos 30/40 anos, quase sempre de posseiros, indígenas ou quilombolas. A distribuição pelo território brasileiro dos Sem Terras e Assentados é relativamente equilibrada como se vê no Gráfico 6. Todavia, na região Sudeste (FIBGE), centro dinâmico do capitalismo brasileiro, os Sem Terra se destacam com 64,5% do total das categorias envolvidas em conflitos na região (Gráfico 7), predomínio que não ocorre em nenhuma outra região do país. Registre-se que, no ano de 2013, os Trabalhadores Rurais, em mais de 50% dos casos em que se viram envolvidos em conflitos, não o foi na condição de vítima, mas sim de protagonista de ações de ocupações.

31 Uma perspectiva teórico-política decolonial, como a de Silvia Rivera Cusicanqui, Catherine Walsh, Anibal Quijano, Edgardo Lander e Santiago Castro-Gomez, entre outros, muito ajudaria nesse sentido.

Consideremos que os últimos 40 anos foram de intenso processo expropriatório, o que gerou o fenômeno social de trabalhadores rurais sem terra. Através das Ocupações de terra, o que esse grupo social está protagonizando são lutas por reapropriação social das terras ensejando uma afirmação identitária que, pela negativa – Sem – procuram afirmar o que demandam – Terra.

Gráfico 6 – Fonte: Banco de dados da CPT, 2013.

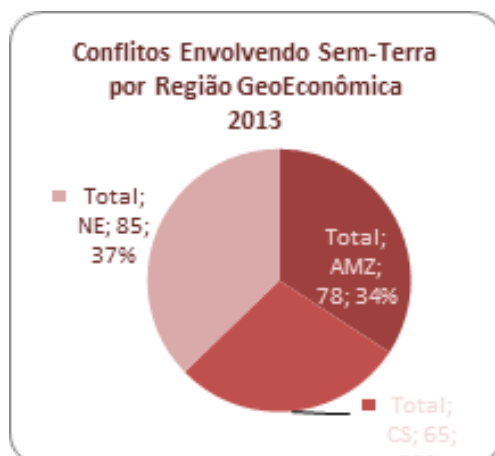
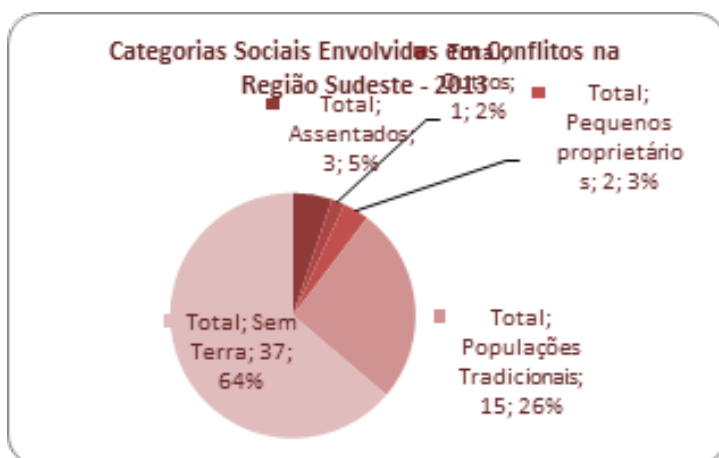


Gráfico 7 – Fonte: Banco de dados da CPT, 2013.



Concluindo: a questão (da reforma) agrária permanece em Aberto

Podemos afirmar que o quadro que oferece a análise da geografia dos conflitos por terra no Brasil, o ano 2013 ratifica o padrão de poder que vem se desenhando no Brasil desde os anos 1970, com a ditadura e seu projeto de Brasil Grande. Desde então, o Estado vem criando as condições gerais de produção – estradas, energia, portos e comunicação em geral – para a acumulação dos capitais privados. Podemos dizer que as classes dominantes que comandavam esse padrão de poder custaram a se recuperar seu protagonismo no plano político, depois da crise que levou ao fim da ditadura. A eleição e afastamento de Fernando Collor de Mello foi o auge dessa crise do poder dominante. Entretanto, nos fins dos anos 1990 e, principalmente, nos inícios dos anos 2000, as oligarquias do bloco de poder dominante retomam seu poder de iniciativa. A Lei Kandir (Lei Complementar nº 87, de 13 de setembro de 1996), criada no governo FHC foi mantida nos governos subsequentes isentando de impostos os que produzem para exportação. No mesmo sentido, o megaprojeto de integração regional sul-americana IIRSA, criado no ano 2000 por FHC e com o apoio do BID, ganhou corpo sobretudo a partir do ano 2003 no Governo Lula da Silva que liberou o BNDES para emprestar dinheiro para as grandes corporações brasileiras atuarem no exterior, ampliando o poder desse bloco histórico tecnológico-financeiro-latifundiário-midiático conhecido como agronegócio. Relembremos que essas mudanças no “sistema de normas” (SANTOS, 1996), como a Lei Kandir, e no “sistema de objetos” (SANTOS, 1996), com a IIRSA, os PPAs e os PACs, trazem as marcas da instrumentalização das políticas governamentais por parte dos grandes interesses corporativos, sobretudo no campo da logística, sendo de destacar o papel de Eliezer Batista que formulara a ideia dos EIDs – Eixos de Integração e Desenvolvimento – e todo o conjunto das Planos Plurianuais do governo FHC, que ainda hoje informam teórico-politicamente as obras do PAC e da IIRSA-COSIPLAN nos governos Lula da Silva-Dilma Rousseff.

Com isso, Fazendeiros, Empresários, Grileiros, Madeireiros e Mineradores estimulados pelas ações do Poder Público (PAC e IIRSA-COSIPLAN) se expandiram ao longo dos EIDs – Eixos de Integração e Desenvolvimento. O êxito de suas ações ensejou, inclusive, que nossa pauta de exportações, que vinha assinalando um significativo aumento das exportações de bens industriais e de serviços desde 1980, se reprimarizasse desde o ano 2000, conforme dados da CEPAL. Conflitos por terra/água ao longo desses EIDs e no entorno das áreas de barragens desses megaprojetos ligam claramente a questão

(da reforma) agrária à questão regional-nacional, enfim, demonstram cabalmente que o modo como está se dando a inserção do Brasil à ordem global através da integração subcontinental (PAC e IIRSA-CO-SIPLAN), protagonizada pelos Grandes Fazendeiros, Empresários, Grileiros, Madeireiros e Mineradores, está promovendo um violento processo expropriatório, do que os dados revelados pela geografia dos conflitos por terra são um registro eloquente.

Há uma “lei geográfica” que se impõe com a expansão do capital através das condições gerais de produção, sobretudo com a abertura de estradas e caminhos. Abrir estradas e/ou melhorá-las implica (1) facilitar a circulação do capital e diminuir o seu tempo de rotação aumentando a produtividade social total e assim ampliando a acumulação do capital e (2) se nenhuma medida para além da economia for tomada nas áreas atravessadas pelas estradas, esse *laissez faire, laissez passer*³² com diz o *slogan* liberal, implicará uma apropriação desigual desses novos espaços, favorecendo os mais poderosos que, por definição, dispõem de melhores condições para se projetarem nessas novas áreas. Enfim, melhorar a logística sem fazer, por exemplo, a reforma agrária nessas áreas ou demarcar os territórios já ocupados tradicionalmente é contribuir para concentrar o poder que já é tradicionalmente concentrado. Eis o triste espetáculo a que estamos assistindo nas áreas do PAC e da IIRSA.

Enfim, há uma geopolítica da despossessão em curso, de que as maiores vítimas são as populações que tradicionalmente ocupam o território. Não sem razão elas se destacam entre os grupos sociais envolvidos em conflitos e desse lugar de conflito e r-existência importantes questões teórico-políticas estão sendo formuladas, como a luta pela reapropriação da natureza e a afirmação da diversidade social e cultural desses protagonistas, onde o território emana como questão central no novo desenho que vem assumindo a questão (da reforma) agrária.

32 A expressão faz parte do vocabulário liberal e remete à ideia do Livre Mercado, isto é, deixá-lo fazer, deixá-lo ir sem impedimentos.

Bibliografia

CPT (2004/2013). *Cadernos de conflitos*. Goiânia.

Gonzalez Casanova, Pablo (2006). “El colonialismo interno (revisitado)” in Atilio Borón, *El Marxismo Hoy*. Buenos Aires: Clacso.

IBGE (1960/2010). *Censo Demográfico*. s/1. s/e.

Leal, Victor Nunes (1997). *Coronelismo Enxada e Voto*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira.

Ministério das Cidades (2014). “Brasil em Cidades – Sistema Nacional de Informações das Cidades”. Acesso em 01/03/2014 in <http://www.brasilemcidades.gov.br/src/html/downloads.html>.

Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2004). “Geografia da Violência Contra a Pessoa no Campo: agronegócio, grilagem e devastação” in Canuto, A; Luz, C. R. S.; Afonso, J. B. G. (coords.) *Conflitos no Campo Brasil 2004*. Goiânia: CPT Nacional.

Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2006). *A Globalização da Natureza e a Natureza da Globalização*. Rio de Janeiro: Ed. Record.

Porto-Gonçalves, Carlos Walter; Alentejano, P. R. R. (2010). “A violência do latifúndio moderno-colonial e do agronegócio nos últimos 25 anos” in Canuto, A.; Luz, C. R. S.; Wichinieski, I (coords.) *Conflitos no Campo Brasil 2009*. São Paulo: Expressão Popular.

Santos, Milton (1996). *A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção*. São Paulo: Hucitec.

Teubal, Miguel (2011). “Apuntes sobre el desarrollo” en Giarracca, N. (coord.). *Bicentenarios (otros) transiciones y resistencias*. Buenos Aires: Ventana.

Zibechi, Raúl (2012). *Brasil Potência*. Rio de Janeiro: Editora Conseqüência.

Hasta ahora, la mayor parte de los análisis sobre la lucha de los pueblos originarios por las autonomías políticas se han enfocado predominantemente en explicar sus orígenes y demandas, resaltando las características de las organizaciones que llevan al cuestionamiento de las estructuras sociales y políticas injustas y excluyentes. No obstante, son menos los estudios y trabajos que se plantean revisar los procesos históricos, sociales y políticos que permiten que se mantengan dichas estructuras, que son expresión de relaciones de dominación, subalternización y marginación histórica, y de lo que Quijano llama la “colonialidad del poder”, y que González Casanova (1965) denominó hace medio siglo como “colonialismo interno”, acaso aún vigentes en el subcontinente configurando, en gran parte, el terreno en el que se debate y se lucha por las autonomías indígenas. (...)

Este Grupo de Trabajo se propone así tratar de reflexionar sobre el papel de los procesos autonómicos indígenas y su influencia en procesos sociales y políticos más amplios, ya sea porque representan una inspiración para otras luchas o un cuestionamiento a la conformación de los Estados actuales y su reestructuración, de modo de entender las posibilidades y formas en que los movimientos por la autonomía pueden ser una semilla para construir sistemas societales alternativos al orden dominante y hegemónico.

Pavel López y Luciana García Guerreiro (Introducción)

ISBN 978-987-1497-81-2



9 789871 497812