

Luchas territoriales por las autonomías indígenas en Abya Yala

**Diálogos de saberes desde
la Amazonía sur, Bolivia**

Luciana García Guerreiro y
Fátima Monasterio Mercado
(Coordinadoras)

**Prólogo de
Raúl Zibechi**



EDITORIAL
EL COLECTIVO



COLECCIÓN ABYA YALA

Luchas territoriales por las autonomías indígenas en Abya Yala

COLECCIÓN ABYA YALA



Luchas territoriales por las autonomías indígenas en Abya Yala

Diálogos de saberes desde la Amazonía sur, Bolivia

Luciana García Guerreiro
y Fátima Monasterio Mercado
(Coordinadoras)

Grupo de Trabajo CLACSO
Pueblos indígenas y procesos autonómicos

Luciana García Guerreiro / Fátima Monasterio Mercado /
Patricia Costas Monje / Pabel López / Gisela Hadad /
Rafaela Nunes Pannain / Malely Linares Sánchez / Natalia Boffa /
Orlando Aragón Andrade / Fogata Kejtsitani Memoria Viva

Colección
Abya Yala

EDITORIAL
EL COLECTIVO 

Buenos Aires, verano 2022

Luchas territoriales por las autonomías indígenas en Abya Yala: Diálogos de saberes desde la Amazonía sur, Bolivia / Compilación de Luciana García Guerreiro y Fátima Monasterio Mercado; prólogo de Raúl Zibechi.
1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : El Colectivo, 2022.
230 p.; 22 x 15 cm. - (Colección Abya Yala)

ISBN 978-987-8484-11-2

1. Autodeterminación de los Pueblos. 2. Cultura de los Pueblos Originarios. 3. Derecho a la Autodeterminación de los Pueblos . I. García Guerreiro, Luciana, comp. II. Monasterio Mercado, Fátima, comp.

CDD 305.8001

Diseño de tapa: Natalia Revale

Diagramación interior: Francisco Farina

Corrección y cuidado de la edición: Blanca S. Fernández

Editorial El Colectivo

www.editorialelcolectivo.com

contacto@editorialelcolectivo.com

Facebook: Editorial El Colectivo

Twitter: @EditElColectivo

IG: @EditorialElColectivo

Este libro es resultado de un proyecto de investigación desarrollado en el marco del Programa Grupos de Trabajo CLACSO.

Director de Grupos de Trabajo, Investigación y Comunicación: Pablo Vommaro.

Equipo Grupos de Trabajo: Rodolfo Gómez, Giovanni Daza, Alessandro Lotti y Teresa Arteaga.



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.

Índice

Prólogo	
Raúl Zibechi	09
Introducción	
Luciana García Guerreiro y Fátima Monasterio Mercado.....	15
PARTE I. Diálogos de saberes en el TIM (Amazonía sur, Bolivia)	
Autonomías indígenas en Bolivia. Los desafíos en la construcción de un nuevo pacto social plurinacional	
Patricia Costas Monje y Pabel López.....	25
Relatoría de nuestro viaje a Moxos: del Coloquio en Santa Cruz al Territorio Indígena Multiétnico (TIM)	
Luciana García Guerreiro, Gisela Hadad, Betsy Malely Linares Sánchez y Rafaela Nunes Pannain	49
Diálogos de saberes sobre autonomías y territorios en el Territorio Indígena Multiétnico de Bosque de Chimanes	
Luciana García Guerreiro, Gisela Hadad y Fátima Monasterio Mercado.....	61

PARTE II. Luchas por las autonomías en Abya Yala

La lucha por la autonomía de los pueblos amazónicos del Territorio Indígena Multiétnico de Bosque de Chimanes Fátima Monasterio Mercado	87
La CONAIOC. El papel de los pueblos indígenas en la construcción de la Bolivia plurinacional Patricia Costas Monje	105
El desprendimiento Iogys (2005-2015). Entre la fragmentación étnico-política y las prácticas autonómicas Natalia Boffa	123
Reorganización comunitaria y defensa territorial del pueblo diaguita. La experiencia de la comunidad indígena La Quebrada (Catamarca, Argentina) Luciana García Guerreiro	155
Memorias de la autonomía indígena de Cherán K'eri Malely Linares, Yunuén Torres, Rocelia Rojas, Rosa Isela Cleto, Mario Camarena, Juan Jerónimo y Alejandra del Ángel (integrantes de la fogata Kejtsitani).....	179
La emergencia del cuarto nivel de gobierno y la lucha por el autogobierno indígena en Michoacán, México. El caso Pichátaro Orlando Aragón Andrade.....	195
Sobre las autoras y los autores.....	221

Prólogo

Raúl Zibechi

Caminan las autonomías en los más diversos y remotos rincones de América Latina. Entre pueblos originarios, negros y mestizos, en campos y en ciudades, entre campesinos y trabajadores, de la mano de mujeres y mayores que las empujan desde la más elemental necesidad de preservar la vida, para seguir siendo pueblos. Caminan cada quien a su ritmo, con pasos propios, moviendo los pies al compás de sus sueños o de sus más urgentes necesidades.

Mirando hacia atrás, digamos hace apenas dos o tres décadas, nos parece increíble cómo han crecido los pueblos, los barrios, las comunidades, en sus autogobiernos y autonomías territoriales. En los albores del siglo, montadas sobre el ciclo piquetero, escuchamos voces colectivas que se proclamaban autónomas de gobiernos, iglesias, partidos y sindicatos, en sintonía con la palabra del zapatismo que, en esos mismos años, aprontaba la formación de sus caracoles y juntas de buen gobierno que enseñaron al mundo que podían gobernarse por sí mismas, a pesar de los desaires y crímenes de los malos gobiernos.

En el Cauca colombiano, despegaban en esos mismos años las primeras Guardias Indígenas, experiencia nasa que aún no había llamado a nuestros corazones, pero que desde el primer día mostraban cómo enfrentar, con la dignidad del bastón de mando y la voluntad colectiva, tanto a militares como paramilitares y guerrilleros que querían involucrarlos en una guerra que nunca fue de ellos.

Ahora no alcanza la mirada más amplia para abarcar todas las autonomías que están siendo: las que se yerguen en las selvas, las que trepan hasta las cimas andinas y se deslizan, como los ríos trepidantes, hacia las llanuras de ambas orillas del continente. Son demasiadas para contarlas. Muy diversas para ordenarlas en unas pocas variables. Tantas que siempre queda alguna colgada en un olvido, tan injusto, como la desmemoria que nos empeñamos en combatir.

No voy a dedicar este espacio a las autonomías zapatistas. Esas que pasaron de los cinco caracoles iniciales a los doce que se hicieron conocidos en agosto de 2019, y a los 42 centros de resistencia nacidos al calor del activismo de las mujeres, las jóvenes y jóvenes zapatistas, como dijo en su momento el sub Moisés. Con sus decenas de escuelitas y salas de salud, levantadas y gestionadas por las bases de apoyo y las comunidades, sin pedir prestado nada a los de arriba, rechazando dignamente políticas sociales con las que pretenden humillarlas. Con sus tres niveles, local o comunal, municipal y regional.

Por menos conocida, pero no menos trascendente, quiero traer el caso de la Guardia Indígena del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), nacida en remotas estribaciones de los Andes con nombres inusuales como Jambaló, a comienzos del milenio. Llama la atención el crecimiento de las guardias, cuestión en la que es necesario detenerse, porque autodefensa se empareja con autogobierno y autonomía. Lo que defienden es la vida arraigada en territorios de dignidad. Es la persistencia de la alteridad la que conduce a los pueblos hacia la autonomía: porque somos diferentes, necesitamos la autonomía; para defenderla, para gobernarla y seguir siendo diferentes.

De las 300 guardias iniciales, pasamos a decenas de miles en toda Colombia. El número es lo de menos. Durante los primeros meses de la pandemia, el CRIC movilizó siete mil guardias, en una Minga hacia Adentro que necesitaba salvaguardar, con 70 puntos de control, la autonomía de 84 resguardos y 115 cabildos, para que funcionaran la justicia propia, las ferias de trueque y la medicina tradicional de los sabios thê walas. Guardias que hicieron posible la armonización del territorio y de almas, en rituales en torno a las tulpas/fogones, al pie de las montañas o a la vera de las lagunas sagradas (Zibechi, 2020).

Entre cinco y siete mil guardias bajaron desde Santander de Quilichao hasta Cali, atravesando cañaverales en tierras

usurpadas que el proceso de Liberación de la Madre Tierra está recuperando palmo a palmo, para participar en la revuelta junto a las y los jóvenes desechados por el neoliberalismo. Regresaron a sus veredas con sus mochilas cargadas de energía rebelde y dejaron sembrada la semilla de las “guardias comunitarias urbanas” que ya empezaron a caminar su palabra (Muñoz, 2021). Mostraron a las juventudes urbanas cómo se puede neutralizar a los machos armados, con el coraje que da la experiencia y la cuantía que aportan los pueblos.

Las guardias colombianas se están expandiendo de forma notable. Entre los 115 pueblos originarios se han formado entre 40 y 60 mil guardias, cifras que oscilan al calor de la necesidad porque, como dicen los nasa, cuando la situación lo requiere “todos somos guardias”. En la última década, y esto es quizá lo más notable, la experiencia de la Guardia Indígena se aclimató entre otros pueblos dando vida a la Guardia Cimarrona de los pueblos negros para defender sus palenques y hasta a la Guardia Campesina, recuperando la tradición de las “guardias cívicas” de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos de la década de 1970 (Rojas y Useche, 2019).

Un paso más y nos deslizamos hacia la selva amazónica, cerca de la frontera entre Perú y Ecuador, donde funciona desde hace cinco años el Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis, que es la respuesta de las comunidades a las amenazas que representan las mega obras, en particular para los ríos que son la vida de los pueblos amazónicos. Semanas después de las primeras declaraciones de autonomía, del 26 al 29 de noviembre de 2015, alrededor de 300 representantes de 85 comunidades se reunieron y acordaron la creación del gobierno autónomo (Noningo, 2018).

La declaración es un hecho sin precedentes en la historia del movimiento indígena peruano, siendo el resultado de cuatro décadas de luchas por la reivindicación cultural y territorial. Como reza el estatuto de autonomía, se decidió “gobernar su territorio en interés general, protegerlo de agresiones externas, mantener un medio ambiente sano, reclamar los derechos colectivos cuando se requiera, así como definir las estructuras de gobierno, participación y representación externa de conformidad con el derecho a la autonomía y el derecho consuetudinario de la nación wampis”. Con los años, el paso dado por los wampis tendrá honda influencia en los cientos de pueblos amazónicos que enfrentan los mismos problemas, los extractivismos, y comparten cosmovisiones similares. Por ahora, otros tres pueblos amazónicos del norte peruano están debatiendo tomar un camino similar.

La Amazonia legal brasileña está siendo testigo de una oleada de procesos autonómicos, como revela la investigación en desarrollo del geógrafo Fabio Alkmin. Se trata de catorce pueblos transitando hacia la autonomía para defenderse de la minería y el agronegocio. Se organizan en torno a los protocolos autónomos de consulta que llevan a cabo los pueblos munduruku, ashaninka, wajapi, juruma, kayapó, waimiri, yanomami, panará, irantxe, mura y wapichana, entre otros, de los estados de Pará, Mato Grosso, Amazonas, Roraima, Amapá y Acre. El objetivo es implementar el Convenio 169 de la OIT, que reconoce los derechos colectivos de los pueblos, pero por fuera de la intervención y regulación de los Estados y hasta de las ONG que se presentan como “amigas” de los pueblos pero pretenden suplantarlos (Alkmin, 2020).

No están implementando un modelo general, formal y abstracto de autonomía, sino que anclan las consultas en los mecanismos tradicionales, lo que equivale a aclimatar el ya célebre “mandar obedeciendo” a la realidad de cada pueblo. Por eso, como señala este trabajo, debemos hablar de “autonomías”, en plural, porque cada pueblo, pero también cada barrio, cada sector social (porque la autonomía empieza a extenderse más allá de las fronteras étnicas), implementa el auto-gobierno autonómico según sus modos y maneras.

En un principio las autonomías estaban destinadas a ser las formas como los pueblos originarios se relacionan con los Estados-nación. Sin embargo, algo se está moviendo, como siempre, desde las periferias hacia el centro. Miradas desde los pueblos, las autonomías que nacen como formas defensivas para seguir siendo, para asegurar la vida de las comunidades indígenas, empiezan a caminar más allá, mostrando que pueden ser no sólo modos de resistencia sino proyectos políticos de transformación del mundo o, si se prefiere, los mundos otros realmente existentes.

Dicho de otro modo, las autonomías que fueron naciendo para regular la relación entre pueblos indígenas y Estados, se están convirtiendo en alternativa de vida y en referencias políticas en un período de caos sistémico y crisis civilizatoria. Puede mentarse la experiencia zapatista como una de las más exitosas a la hora de construir lo nuevo, sin olvidar que los pueblos del Cauca colombiano enseñan a los campesinos y negros, a los sectores populares urbanos y a los jóvenes desechados por el neoliberalismo, que no tienen otro camino que organizarse, crear otros mundos para sobrevivir y defenderlos como hacen las guardias.

No estamos ante un nuevo proyecto político que sustituya al obrerismo, sino ante procesos reales que muestran algo más profundo: la creación de mundos nuevos no pasa por la aceptación y validación de las instituciones estatales, sino por la capacidad de desplegar las potencias autonómicas que anidan en todos los pueblos y sectores sociales. Es pura necesidad ante la “cuarta guerra mundial” o acumulación por despojo/robo/destrucción, que es el modo como el capitalismo opera en este período de decadencia. No estamos ante una opción ideológica, sino ante la lectura de una realidad que vienen transitando cada vez más sectores sociales en América Latina.

En este sentido, las autonomías no pueden ser entendidas como un lugar al que se llega, una arquitectura institucional definitiva y estable, sino como parte de un largo proceso de auto-organización colectiva comunitaria, que tiene un comienzo pero no tiene fin porque siempre es incompleta. Si el Estado no debe ser un corsé para las luchas de los pueblos, como apunta Silvia Rivera Cusicanqui, tampoco pueden serlo teorías de la revolución que han marcado nortes en otros períodos, pero que están siendo desafiadas por la agresividad del capital y desbordadas por las resistencias y las creaciones de los pueblos.

Estar atentos a cada paso en la construcción de autonomías y autogobiernos, es mucho más importante que focalizar la atención en partidos y movimientos burocratizados. Con ellas estamos aprendiendo; acompañarlas sin juzgar es un desafío de humildad y puede ser un anclaje político teórico para reconstruir el pensamiento crítico y las prácticas emancipatorias.

Montevideo, agosto de 2021

Referencias bibliográficas

Alkmin, Fábio (2020) “A autonomia indígena em defesa da Amazônia”, Le Monde Diplomatique, edición Brasil, agosto.

Muñoz, Luis (2021) “Colombia: en el barrio de Puerto Resistencia, hasta los predicadores marchan”, France 24, 7 de mayo en <https://www.france24.com/es/am%C3%A9rica-latina/20210507-protestas-colombia-cali-puerto-resistencia-guardia-indigena-pueblo-nasa> (consulta, 25/07/2021).

Noningo, Whapiom (2018) “Las rutas hacia la autonomía indígena: El caso de la Nación Wampis y su Gobierno Territorial Autónomo”, exposición ante las Naciones Unidas, Nueva York, 23 de enero en <https://www.>

servindi.org/actualidad-noticias/23/01/2018/desarrollo-sostenible-en-territorios-de-pueblos-indigenas (consulta, 6/08/2021).

Rojas, Axel y Useche, Vanessa (2019) “Guardias indígenas, afrodescendientes y campesinas en el departamento del Cauca. Historia política y estrategias de defensa territorial”, Popayán, Universidad del Cauca.

Zibechi, Raúl (2020) *Tiempos de colapso. Los pueblos en movimiento*. Bogotá: Desdeabajo.

Introducción

*Luciana García Guerreiro y
Fátima Monasterio Mercado*

La presente publicación se enmarca en el trabajo colectivo del Grupo de Trabajo (CLACSO) “Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos”, cuyo recorrido tuvo su inicio en el año 2013 a partir de la propuesta de problematizar la construcción de autonomías, poniendo énfasis en aquellas vinculadas a los procesos desplegados por organizaciones territoriales indígenas. La experiencia zapatista, el proceso constituyente boliviano, así como la gran diversidad de procesos organizativos por parte de comunidades y pueblos indígenas que luchan por su autodeterminación territorial a lo largo y ancho de Abya Yala, inspiraron y aportaron luces fundamentales en el camino de reflexión e intercambio que comenzó a transitar el grupo. Durante estos ocho años hemos realizado encuentros en diferentes países, articulando con diversas organizaciones territoriales que nos recibieron con gran calidez y con quienes compartimos experiencias de lucha y construcción autonómica. Esos intercambios han nutrido aprendizajes y han propiciado nuevas reflexiones e interrogantes en torno a los procesos de resistencia territorial y autodeterminación con los que estamos vinculados/as¹.

En julio de 2019, una vez más, nos convocamos a encontrarnos en territorio boliviano². En esta oportunidad la iniciativa

1 Ver López, Pabel y García Guerreiro, Luciana (coords.) (2016). *Pueblos originarios en lucha por las autonomías: experiencias y desafíos en América Latina*. Buenos Aires: El Colectivo, CIDES-UMSA, CLACSO; y López, Pabel y García Guerreiro, Luciana (coords.) (2018). *Movimientos indígenas y autonomías en América Latina: escenarios de disputa y horizontes de posibilidad*. Buenos Aires: El Colectivo, CLACSO.

2 El primer encuentro del GT fue realizado en el año 2013 en Tarija, Bolivia, con el apoyo de la organización Jaina y de CLACSO. En dicha oportunidad, llevamos a

nació de la articulación de nuestro Grupo de Trabajo con el GT CLACSO “Territorialidades en disputa y r-existencia”. Nos propusimos llevar a cabo un Coloquio Internacional –que denominamos “R-existencias territoriales, autonomías indígenas y luchas por la vida en América del Sur”– en la ciudad de Santa Cruz de la Sierra, para luego trasladarnos al Territorio Indígena Multiétnico (TIM) de Bosque de Chimanes, en la Amazonía sur boliviana, para realizar el encuentro “Diálogo de saberes sobre autonomía y territorio” con diferentes sujetos territoriales en resistencia que, a su vez, se encontraban transitando procesos autonómicos.

Fue fundamental para lograr estos encuentros el apoyo de CLACSO y, sobre todo, del Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social (CEJIS) en Bolivia, que no sólo se ha brindado para recibirnos con amplia hospitalidad, sino que ha puesto a disposición recursos económicos y logísticos fundamentales para que se hagan efectivas las actividades previstas. De la misma forma, el Grupo de Trabajo Internacional para Asuntos Indígenas (IWGIA por sus siglas en inglés), Brot für die Welt (Pan para el Mundo), Diakonia y la Unión Nacional de Instituciones para el Trabajo de Acción Social (UNITAS) han sumado sus esfuerzos. Así, coordinadamente, hemos pensado y planificado la propuesta desde el inicio, para luego llevarla a cabo con el esfuerzo y experiencia de trabajo territorial de todo el equipo del CEJIS.

Con estos encuentros nos hemos propuesto crear un espacio de intercambio de saberes, experiencias y reflexiones entre sujetos sociales y autonómicos, representantes de pueblos indígenas y organizaciones sociales de base territorial con intelectuales e investigadores/as sociales, para que de manera horizontal y plural pudiéramos reflexionar sobre diferentes puntos que consideramos centrales respecto a las realidades que atraviesan una diversidad de sujetos socioterritoriales en sus procesos de resistencia y/o de construcción de autonomía territorial:

- Los múltiples procesos de despojo, violencia y destrucción propios de la dinámica capitalista, que se intensifican y expanden a lo largo y ancho de América Latina, con los brutales efectos que están produciendo sobre los territorios, los socio-ecosistemas, las comunidades y la vida en su conjunto.

cabo un enriquecedor intercambio con la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG) en la localidad de Camiri.

- Los desafíos que enfrentan los sujetos socioterritoriales y los pueblos indígenas en contextos de amplios marcos legales de reconocimiento de sus derechos que no han ido a la par de las transformaciones necesarias para generar las condiciones que hagan posible su cumplimiento.
- Los alcances y limitaciones de la autonomía indígena en el marco de la organización formal del Estado y las posibilidades del ejercicio de la territorialidad como condición para la construcción de alternativas societales.
- Las experiencias y procesos de resistencia y r-existencia comunitaria, disputa de territorialidades y defensa de la vida por parte de sujetos sociales rurales y pueblos indígenas, ante la asonada extractivista en la región y en particular en Bolivia.
- La pugna entre el modelo de desarrollo dominante, que pretende ser impuesto como indiscutible, y otras formas de organización de la vida como las que proponen los pueblos indígenas.

En ese sentido, este espacio se propuso promover un diálogo e intercambio de saberes y experiencias que no se limite al clásico intercambio “académico/intelectual” sino que sea un lugar de reflexión crítica que aporte a la acción colectiva de los sujetos de diferentes latitudes, que son quienes protagonizan cotidianamente prácticas colectivas de resistencia, rebeldía y construcción concreta de alternativas para lograr transformaciones y emancipaciones.

Partíamos de una serie de certezas vinculadas a la necesidad de fortalecer esa gran diversidad de experiencias de resistencia y construcción territorial desde abajo, cuya potencia emancipatoria viene desplegándose en Abya Yala, haciendo frente a una multiplicidad de dispositivos de dominación colonial que son parte de la dinámica capitalista. Sabíamos que era preciso identificar las características particulares que asumen en cada territorio dichas disputas y territorialidades, producto de relaciones sociales concretas y singulares. Sin embargo, también concebíamos sumamente importante y enriquecedor el encuentro y diálogo entre las diferentes experiencias y perspectivas, entendiendo que lo que existe de común es tan relevante como lo particular para desplegar las resistencias que se llevan adelante. Encontrarnos como espejos que nos ayudan a reconocernos y fortalecernos con el/la otro/a. Allí los conflictos con

los modelos desarrollistas y extractivistas dominantes en la región, que no reconocen derechos a quienes pretenden construir otros destinos para sus territorios, se presentaban como uno de esos elementos comunes. La potencia de la organización comunitaria enraizada territorialmente era otro, así como la necesidad de encontrar modos de construir autodeterminación y hacerla efectiva.

Los conceptos de “territorio” y “territorialidad” emergieron con fuerza y estuvieron presentes a lo largo de las jornadas. Si bien las nociones sobre lo que el territorio significaba podían variar, lo que no difería era la centralidad y el carácter vital que el mismo comporta para los procesos y experiencias que estuvieron presentes en el encuentro; el territorio se representaba como “la vida misma”.

“Autonomía” fue otro de los conceptos clave que convocó a las reflexiones compartidas. ¿Qué entendemos por autonomía? ¿Para qué autonomía? ¿Quién constituye las autonomías? Ya en publicaciones previas de nuestro Grupo de Trabajo arribamos a la conclusión de que, más que hablar de autonomía en singular, preferimos referirnos a “las autonomías” en plural, en tanto las mismas se construyen de manera situada, en relación a contextos específicos de cada realidad y protagonizadas por sujetos cuyas características pueden ser diferentes. En esta oportunidad la polisemia se pondría de manifiesto una vez más, constituyéndose en uno de los interrogantes por desentrañar. En tal sentido, la pregunta acerca de la efectivización de las autonomías indígenas, sobre las posibilidades de construir autonomías indígenas en el marco del reconocimiento formal estatal o sobre la potencia de las autonomías *de facto*, constituyó un eje ineludible de los intercambios.

Estos encuentros justamente partieron de la necesidad de encontrarnos, de escucharnos y compartir con otros/as los desafíos que se presentan en los diferentes territorios. La idea de diálogo de saberes tenía ese sentido, poner en vínculo la pluralidad y posibilitar aprendizajes a partir del compartir. Con esa intención en esta publicación nos proponemos justamente articular lo ocurrido y vivido en Bolivia con reflexiones y análisis contruidos desde y sobre otros territorios. Por ello el libro se divide en dos partes: una primera parte dedicada a Bolivia, territorio que nos recibió y fue arena de nuestro intercambio en julio de 2019; y una segunda parte donde se presentan artículos de integrantes del GT que abordan analíticamente diversos procesos de resistencia y construcción de autonomías en diferentes países de nuestro Abya Yala.

El primer apartado comienza con la contribución de Pabel López y Patricia Costas sobre la construcción de las autonomías indígenas en el marco del Estado Plurinacional boliviano. Este texto tiene la pretensión de contextualizar y dar al lector y a la lectora información sobre el escenario en que se desarrolló nuestro encuentro. El artículo analiza los desafíos que presenta la implementación y puesta en práctica de los principios definidos en la nueva Constitución Política del Estado, señalando que, a pesar de los avances normativos y también procedimentales, los pueblos indígenas que promovieron la conversión a autonomías indígenas en sus municipios y territorios tuvieron que hacerlo como “pidiendo permiso” y “adecuándose al Estado”. En tal sentido, además de brindar información sobre las diferentes etapas que implica el proceso de construcción de autonomías indígenas en Bolivia, introduce una serie de reflexiones sobre la libredeterminación, la plurinacionalidad y la compleja relación entre Estado y autonomías indígenas, aportando a la problematización sobre las luchas que se vienen llevando a cabo en los diferentes territorios de Abya Yala.

A continuación, se presenta una pequeña relatoría –a modo de ejercicio de escritura colectiva– sobre lo que fue nuestro recorrido desde Santa Cruz, donde se llevó a cabo el Coloquio Internacional, hasta el Territorio Indígena Multiétnico (TIM), más precisamente San Ignacio de Moxos, donde se realizó el encuentro “Diálogos de Saberes sobre autonomía y territorio”. Este relato se propone compartir la experiencia desde la percepción y reconstrucción de un grupo de investigadoras externas a Bolivia, de modo que sirva de vehículo para que quien lea pueda viajar con las palabras, trasladarse con la lectura hacia el lugar de nuestro encuentro.

Seguidamente, incluimos un artículo de Fátima Monasterio y Luciana García Guerreiro sobre lo acontecido en las jornadas realizadas en el TIM de Bosque de Chimanes. Como ya lo hemos mencionado, este encuentro tuvo como finalidad compartir y reflexionar en diálogo sobre los procesos autonómicos que se están llevando a cabo en diferentes territorios de Abya Yala, y en particular en Bolivia. Fue un espacio que asumió diferentes modalidades, desde actividades plenarias hasta talleres temáticos, donde la circulación de la palabra se vio facilitada de modo que pudiéramos compartir nuestras diversas miradas y lecturas sobre las realidades que se están viviendo en los territorios. En este pequeño artículo se sistematiza lo surgido durante el encuentro, rescatando algunas de las principales reflexiones, las cuales brindan ciertas certezas, cual puntos de arribo, pero también abren nuevos interrogantes para el

camino y el andar colectivo en defensa de los territorios y la autodeterminación de los pueblos.

De ese modo concluimos la primera parte de la publicación y abrimos paso a la segunda, que se inicia con el aporte de Fátima Monasterio Mercado que justamente analiza el caso del Territorio Indígena Multiétnico (TIM) de Bosque de Chimanés, dando una mayor textura a la cuestión que fue abordada con anterioridad. La autora, quien acompaña como abogada la lucha del TIM, nos comparte allí parte de la historia de dicho territorio, sus complejidades y las luchas recientes por lograr ser reconocido como autonomía indígena. Son sumamente valiosas las reflexiones e inquietudes que despierta respecto a las condiciones reales de la efectivización de las autonomías indígenas y el ejercicio pleno de los derechos en el marco estatal. En tal sentido, la autora pone luz a un proceso de aprendizaje y reconocimiento colectivo sobre las limitaciones que las estructuras estatales les imponen al momento de avanzar en la efectivización de su autonomía, identificando que si bien dicho andamiaje institucional ha sido producto de sus luchas como pueblos indígenas, en la práctica se ha vaciado de sus legítimas reivindicaciones. Así, propone pensar la construcción y consolidación de las autonomías indígenas en Bolivia en el marco de complejas relaciones de poder, que no se agotan en las instancias estatales de reconocimiento, sino que más bien se despliegan en las experiencias concretas que las prefiguran y le dan existencia.

Continuando con el análisis de la construcción de autonomías indígenas en Bolivia, la contribución de Patricia Costas aborda la experiencia de la Coordinadora Nacional de Autonomías Indígenas Originario Campesinas (CONAIOC), organización conformada por representantes de los procesos en conversión de las autonomías indígenas en el período post constituyente. La autora presenta la historia de este espacio organizativo e identifica algunos de los hitos más importantes desde su creación en el año 2012 hasta la fecha, así como los modos de coordinación entre las diferentes autonomías y la articulación con las instancias de gobierno. En ese marco, presenta algunos límites y desafíos que enfrentan las autonomías indígenas para su consolidación en el marco del Estado Plurinacional boliviano.

Posteriormente, el artículo de Natalia Boffa aborda el caso de las luchas socioterritoriales indígenas en la zona del chaco salteño, en la región noroeste de Argentina. En particular, analiza la experiencia del pueblo Iogys en su lucha por el reconocimiento étnico y territorial que, entre otras cosas, ha incluido su desprendimiento del

pueblo *wichi* con todas sus implicancias en términos políticos, culturales y organizativos. Su trabajo aporta interesantes elementos para la reflexión en torno a la complejidad de los procesos organizativos territoriales y a las luchas por el reconocimiento de derechos de los pueblos indígenas, las cuales comportan la construcción de estrategias colectivas, aprendizajes, relaciones heterogéneas y dinámicas con diferentes actores institucionales y sociales presentes en los territorios.

Otra experiencia de lucha y organización territorial indígena es compartida en el artículo de Luciana García Guerreiro, a partir del caso de la Comunidad Indígena La Quebrada de la Unión de los Pueblos de la Nación Diaguita de la provincia de Catamarca, también en el Noroeste argentino. En diálogo con las palabras de un joven dirigente indígena, cacique de una de las comunidades, la autora da cuenta de los procesos de r-existencia y defensa territorial que hacen a la historia reciente de las comunidades diaguitas catamarqueñas, poniendo énfasis en la importancia de la organización comunitaria y la reafirmación identitaria en vínculo con el territorio.

El artículo presentado por la Fogata Kejtsitani analiza la experiencia autonómica del pueblo purépecha en Cherán (Michoacán, México), poniendo énfasis en la importancia que ha asumido la recuperación de estructuras culturales comunitarias en la recuperación territorial y la puesta en práctica de una autonomía según usos y costumbres. Es un texto escrito por un colectivo que es parte del movimiento cheranense y que se propone la producción de una narrativa propia mediante la recopilación de testimonios diversos, que compongan una “memoria viva” sobre su identidad, sus valores, sus usos y costumbres y que aporten a la construcción de instituciones políticas, educativas y culturales autónomas.

Sobre el estado de Michoacán y los procesos de autogobierno indígena del pueblo purépecha también reflexiona el artículo de Orlando Aragón Andrade, quien analiza el caso particular de Pichátaro. Desde su participación como abogado, investigador e integrante del Colectivo Emancipaciones, el autor comparte la experiencia de conformación del Consejo Comunal de Pichátaro y la movilización política jurídica que confluyó en su posterior legalización e incorporación formal en 2016, explicitando las rupturas que la misma representa respecto del discurso dominante y excluyente del derecho estatal y de las bases coloniales sobre las que históricamente se ha construido el Estado mexicano.

No queremos dejar de mencionar que a lo largo de la presente publicación incluimos algunas fotografías que tienen como propósito acompañar a los/as lector/as en el recorrido por los diferentes artículos, brindando ese otro contenido visual tan fundamental cuando uno/a desea desde la distancia trasladarse y adentrarse –aunque sea un poco más– en la complejidad de los procesos y experiencias que se busca analizar y compartir.

También queremos agradecer el comprometido trabajo de la Editorial El Colectivo con la que venimos compartiendo producciones del GT desde hace varios años en el marco de la Colección Abya Yala, muy especialmente a la compañera Blanca Fernández, integrante también del GT, que ha tenido una participación fundamental en la hechura de la presente publicación.

Sin más, les invitamos a la lectura de este libro, resultado de un evento puntual del Grupo de Trabajo “Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos”, pero a su vez de lo caminado juntos en estos ocho años de trabajo junto con pueblos originarios de Abya Yala.

PARTE I

Diálogos de saberes en el TIM (Amazonía sur, Bolivia)



Autonomías indígenas en Bolivia

Los desafíos en la construcción de un nuevo pacto social plurinacional

Patricia Costas Monje y Pabel López

Introducción

Es fascinante el camino que tuvo que atravesar este país andino-amazónico para que pasemos de la denominación de República a un Estado Plurinacional. Intelectuales, movimientos sociales y activistas alrededor del mundo miraban con ojos expectantes un proceso sin precedentes y se reflexionó y escribió mucho (dentro y fuera de Bolivia) sobre las implicancias de transitar de un Estado nación hacia el reconocimiento de la plurinacionalidad. Es inevitable no pensar en la ola de movilizaciones en los albores del nuevo siglo (2000-2005) y que tuvo como premisa la descolonización del Estado como condición para la construcción de un Estado Plurinacional. Se puede decir que este importante momento se caracterizó por la potencia, la resistencia y la activación colectiva de memorias de los pueblos indígenas y originarios acumuladas durante siglos y décadas de dominación colonial, republicana, nacionalista y neoliberal, traducidos, para finales del siglo XX, en espacios comunitarios de resistencia y núcleos territoriales de contra-hegemonía societal (Tapia, 2011) frente al Estado y sus políticas de sistemático despojo en los territorios. Entonces, aquel Estado que los y las cobijaba ya era (es) insostenible para la mayoría de la población que estuvo históricamente sometida a formas superpuestas de subalternización, discriminación y exclusión.

El proceso constituyente llegaría como un momento de proyección hacia una nueva estatalidad, promovido principalmente por actores sociales organizados, ya sea como representantes en la

Asamblea Constituyente o como veedores del trabajo de dicho proceso. Particularmente relevante y disruptivo fue el rol de los actores comunitarios indígenas y campesinos, a través de sus organizaciones matrices y sus articulaciones estratégicas, como el llamado Pacto de Unidad. El proceso constituyente, aunque con diversas limitaciones, contradicciones, tensiones y ciertos tropiezos, se caracterizó por ser profundamente deliberativo, participativo y con un impulso transformador sin precedentes en la historia boliviana reciente y, junto a Ecuador, tal vez lo más novedoso y transformador en la región hasta ahora. Era pues el momento de plasmar en papel las demandas históricas, poniendo énfasis en que se necesitaba un Estado para todas y todos los bolivianos.

Sin embargo, luego de aprobada la Constitución Política del Estado (CPE) y de sentar las bases para el nuevo Estado (promulgación de leyes fundamentales y reestructuración de algunas instituciones estatales) tempranamente sobrevino un momento de estancamiento en la perspectiva de construcción plurinacional ya que aquellos principios que se profesaban en la CPE, necesarios para la transformación del Estado, se mantenían en nombre sin revertirlos en la práctica. Una de las razones que puede explicar el estancamiento es que toda esa fuerza movilizadora, que impulsó los grandes cambios (entonces solo declarativas) en una siguiente etapa pasó a un segundo plano y quienes debían darles continuidad a estas transformaciones –autoridades políticas, funcionarios públicos, entre otros– no formaron parte de este impulso transformador, al contrario, actuaron las formas tradicionales del Estado republicano con sesgo fuertemente colonial. Un ejemplo de este fenómeno son precisamente las Autonomías Indígena Originaria Campesinas (denominación que figura en la CPE), las que si bien responden al ejercicio de la libre determinación de los pueblos indígenas, ampliamente reconocida por la carta magna, al momento de su implementación, el proceso de consolidación de los gobiernos indígenas atravesó por una serie de obstáculos y burocratización por parte de sus operadores tanto políticos como técnicos del aparato estatal.

Esta situación nos lleva a pensar que para que exista una verdadera transformación estatal el relacionamiento entre el Estado y la sociedad civil también debe transformarse. Sin embargo, en los últimos años hemos visto que las fuerzas políticas gobernantes y hegemónicas no han sido capaces de proyectarse en un nuevo pacto social que dé paso a la forma plurinacional de Estado y permita concretizar el anhelo autonómico de los pueblos indígenas; por el contrario, han jugado un rol importante en el estancamiento,

retroceso y, acaso, boicot de la capacidad transformadora que se generó desde sujetos societales comunitarios por fuera de las fuerzas políticas partidarias y de la política electoral. Descolonizar el Estado, es decir, revertir las relaciones coloniales que caracterizaron al Estado boliviano, debe pasar también por descolonizar las relaciones entre el Estado y la sociedad civil y las organizaciones sociales.

En el presente texto se propone un recorrido por el proceso de constitucionalización de las demandas sociales hasta centrarnos en el establecimiento y disputa en torno a las Autonomías Indígenas Originarias Campesinas (AIOC), a más de una década de su incorporación en el actual texto constitucional, en el marco del Estado Plurinacional y de su desarrollo normativo específico. En ese contexto, nos interesa analizar el comportamiento de las élites políticas en función de gobierno y su papel en el proceso de tránsito y consolidación a las autonomías indígenas. Una de las interrogantes que provocaron nuestra reflexión se refiere a ¿por qué, pese a que hubo avances de tipo normativo y también procedimental, los pueblos indígenas que promovieron las autonomías indígenas en sus municipios y territorios, debieron hacerlo como “pidiendo permiso” y “adecuándose al Estado” aún de corte republicano? Si lo planteamos de otra manera, parecería que las élites políticas y funcionarios estatales que vienen acompañado este proceso, lo hacen según la estructura estatal republicana y no bajo el enfoque de un Estado Plurinacional. Consideramos que la posición y situación de los pueblos indígenas no es, y no tiene por qué ser, la misma en un Estado republicano o en un Estado Plurinacional y que dado el comportamiento de las élites seguimos bajo las estructuras coloniales del Estado. Finalmente, sostenemos que es necesario re-plantearse la plurinacionalidad con matriz descolonizadora para que las transformaciones no se den solo en papel, mientras la matriz extractivista colonial y la conculcación y postergación de los derechos, reconocidos y conquistados por los pueblos indígenas, siga profundizándose en el país.

Antecedentes: el nuevo marco constitucional para la transformación del Estado

La convocatoria y realización de la Asamblea Constituyente (AC) (2006-2007) fue el resultado de una articulación muy compleja y comprehensiva de los diferentes actores sociales en escena (Svampa, Stefanoni y Fornillo, 2010), y tuvo como característica su inserción en un escenario muy dinámico, polémico y conflictivo

(Schavelzon, 2010). Pese a la amplia convocatoria, el haber elegido a los asambleístas a través de la mediación de partidos políticos limitó la participación directa de representantes de organizaciones sociales populares, campesinas y de pueblos indígenas, negándoles la posibilidad de una representación propia y forzando a que las mismas pudieran participar solo a través del Movimiento al Socialismo (MAS) como única fuerza política (monopolio partidario) del campo popular. Por otro lado, permitió una sobrerrepresentación de la derecha partidaria en ese momento. De ese modo, la convocatoria a la AC resultó desde su inicio limitada a los parámetros y prácticas del viejo sistema político partidario electoral, así como a modalidades de intervención y control durante su funcionamiento que ejerció el poder constituido sobre los asambleístas en tanto poder constituyente. Estos elementos se tradujeron en un permanente direccionamiento vertical de aquello que se discutía en el cónclave hacia la validación de las “líneas oficiales” de gobierno, en una clara apuesta del MAS como partido gobernante de monopolizar el rumbo y contenido de los debates en la AC (Schavelzon, 2010; Prada, 2011; Tapia, 2011). Sin embargo, a pesar de todo esto, uno de los aspectos socio-políticos que marcó este periodo en Bolivia es, precisamente, la apertura del proceso constituyente en tanto coyuntura re-fundante en este país, que finalmente dará como resultado un nuevo texto constitucional (2009) que tendrá un carácter transformador y refundador del Estado y como su principal desafío la construcción de una nueva estatalidad.

¿Cuáles son las características de esta nueva carta magna?

Una de las principales innovaciones de la nueva CPE boliviana tiene que ver con el rediseño político-territorial que se instituye a partir del régimen de autonomías en la nueva estructura y organización territorial del Estado Plurinacional, lo que implicaría un proceso de desconcentración, democratización y redistribución del poder político a lo largo del territorio boliviano. De ese modo, en el marco de la reforma/refundación del Estado, este cambiaría sustancialmente su carácter ya que su diseño involucraría diversos niveles de administración con base territorial. En cuanto a los derechos colectivos de los pueblos indígenas, es importante reflexionar en torno a la libre determinación en el contexto del nuevo marco normativo o, mejor dicho, de la plurinacionalidad.

Es amplia la literatura existente en torno a la libre determinación o autodeterminación de los pueblos indígenas, ya sea desde el ámbito de lo que significa para ellos pero también desde las

responsabilidades de los Estados para prevalecerlos. A grandes rasgos se podría decir que la libre determinación se refiere al ejercicio de su institucionalidad, esto es, el manejo de su territorio, el funcionamiento de sus propias formas de gobierno y sus propias concepciones sobre el desarrollo en/de sus comunidades. Algunos autores lo plantean como un derecho de inclusión de los pueblos indígenas al Estado e incluso van más allá y sostienen que un ejemplo del ejercicio de libre determinación en Bolivia es la “llegada” indígena campesina al poder político (García et al, 2020: 17). Frente a estos argumentos, es pertinente plantear algunas interrogantes, como las siguientes ¿la libre determinación se trata solamente del reconocimiento de parte del Estado hacia la institucionalidad indígena? ¿Sería correcto pensar que los pueblos indígenas son parte del Estado por el reconocimiento a su libre determinación? ¿No son parte del Estado ya por el hecho de ser bolivianos?

Entonces, es importante establecer el ámbito en el que se desarrolla o ejerce la libre determinación. Contrario a algunos criterios que afirman que esta noción recién figura en la actual Constitución, puesto que ya fue reconocida como un derecho antes de su aprobación, desde el enfoque del multiculturalismo, esto es, desde el abordaje de la tolerancia hacia el otro, la inclusión subordinada de las diversas naciones y pueblos indígenas, en el marco de un Estado republicano vigente¹. Al respecto, haciendo un recuento sobre el ejercicio de los derechos indígenas, Tamburini (2020: 41) afirma que, pese a que la existencia de los derechos indígenas ya figuraba en anteriores constituciones como en la actual, no necesariamente significó el efectivo ejercicio de la libre determinación de los pueblos. El autor lo atribuye a la existencia de políticas contradictorias, como el impulso del modelo de desarrollo extractivista, la inexistencia de la consulta previa y otros derechos correlativos como la protección de su territorio y la integridad cultural, entre otros. Entonces, este conjunto de situaciones frenaría el ejercicio de libre determinación de los pueblos. Las contradicciones en el accionar del Estado están provocando un retroceso en estos logros. Aquí cabe la pregunta: ¿cuál debería ser el cambio cualitativo de la noción de libre determinación en un contexto plurinacional?

1 Para Postero (2020) el multiculturalismo neoliberal tuvo efectos simbólicos al crear un discurso inclusivo de ciudadanía indígena; sin embargo, en los hechos, no llegó a alterar significativamente las desigualdades estructurales que atravesaban los pueblos indígenas, por tanto, el multiculturalismo fue efectivo como política de reconocimiento (discursivo) más que como una política de redistribución (Postero, 2020: 53).

Resulta indispensable analizar la libre determinación desde otros ángulos, no como algo consolidado, como lo plantean algunos autores, sino más bien como aquello que está dando pautas de hacia dónde debe ir proyectada la construcción de este nuevo Estado. Entonces, ¿cómo pasamos del criterio casi generalizado de que la libre determinación sería la base fundamental del Estado plurinacional, a pensar más bien en las características que debería tener el ejercicio de la libre determinación en el contexto plurinacional? En otras palabras, ¿cómo entender la libre determinación, sin caer en el enfoque multiculturalista donde prima la noción de que los pueblos indígenas son “objeto de protección por parte de un Estado monocultural, asimilacionista y paternalista” (Attard y Bellot, 2020: 61). Para estos autores, el paradigma de la plurinacionalidad debe plantear a la libre determinación como el derecho a “formar parte de una estructura Estatal plural” (2020: 62) y los pueblos indígenas puedan tener participación en todos los niveles de organización territorial del Estado, criterio que a su vez sustenta el modelo autonómico plural en plena construcción en Bolivia.

Características de las autonomías indígenas en Bolivia

Pasemos a ejemplificar lo arriba expuesto. La actual CPE boliviana reconoce cuatro niveles de gobiernos autónomos: departamental, municipal, regional e indígena originario campesino, descritos entre sus artículos 277 y 286. Estos se encuentran en coordinación con el nivel central. El texto constitucional desarrolla las facultades de estos gobiernos autónomos, definiendo a la autonomía como: “la elección directa de sus autoridades por las ciudadanas y ciudadanos, la administración de sus recursos económicos, y el ejercicio de las facultades legislativa, reglamentaria, fiscalizadora y ejecutiva, por sus órganos del gobierno autónomo en el ámbito de su jurisdicción y competencias y atribuciones” (CPE, artículo 272). De esta manera el actual texto constitucional boliviano coloca como uno de sus núcleos de transformación político-territorial que innova y trastoca la estructura misma del Estado a la temática de las autonomías indígenas que, al convertirse en uno de los principales ejes de re-organización territorial del Estado, le imprimen a este su condición “plurinacional”. En el caso concreto de las autonomías indígenas su particularidad radica en que su gobierno se ejercerá según sus normas y procedimientos propios, instituciones y autoridades (CPE, artículo 290, inc. II), estableciendo mecanismos para coordinar con el nivel central. Por otro lado, debido a que en el caso de las autonomías indígenas no existe una estructura institucional

previa (como en el caso de las autonomías departamentales o municipales), existe un tratamiento diferenciado.

En términos normativos, hay dos vías para construir la autonomía indígena: la vía municipal y la vía territorial (Ley Marco de Autonomías y Descentralización, artículo 44). Esto es, se podrá crear una autonomía indígena sobre la base de la jurisdicción de un municipio o de un territorio indígena². La Constitución se refiere a que la conformación de la autonomía indígena se basa, por un lado, en los territorios ancestrales y, por otro lado, en la voluntad de su población (CPE, artículo 290, inc. I). Esta decisión será expresada o reflejada mediante consulta: “la autonomía indígena basada en territorios indígenas [...] se constituirá por la voluntad expresada de su población en consulta” (CPE, artículo 293, inc. I). En el caso de la vía municipal, la voluntad del pueblo se expresa según sus normas y procedimientos propios o mediante referéndum (CPE, artículo 293, inc. II).

Siguiendo con el análisis, para *la elaboración del Estatuto*, la Constitución en su artículo 292 dice: “cada autonomía indígena originaria campesina elaborará su Estatuto, de acuerdo a sus normas y procedimientos propios, según la Constitución y la ley”. La CPE no habla de su condicionalidad. Posteriormente, en su artículo 61, inc. II, la LMAD³ establece que, tanto para las autonomías regionales e indígenas: “el estatuto autonómico es condición previa para el ejercicio de la autonomía” y deberá ser aprobada en referéndum. Esto marca una diferencia con los otros procesos. Mientras que para las otras formas de gobierno autónomas se les permite un proceso gradual de transición, para las autonomías indígenas el segundo referéndum se convierte en la condición para avanzar en el proceso, cuando podría ser suficiente el control constitucional que realiza el Tribunal Constitucional Plurinacional. Recientemente, este segundo referéndum fue retirado mediante la promulgación de la Ley N° 1198 que modifica la LMAD el 14 de julio de 2019⁴.

2 Aquí también existirá un tratamiento diferenciado, ya que en el caso de la vía municipal constatamos que al igual que las gobernaciones los municipios son reconocidos por la nueva CPE como una entidad territorial autónoma (ETA). En el caso de la vía territorial, los territorios indígenas reconocidos por el Estado, antes denominados TCO (tierras comunitarias de origen) y ahora TIOC (territorios indígenas originario campesinos), no están reconocidos por la Constitución como ETA; por tanto, si determinada TIOC deseara comenzar su proceso de conversión a AIOC, se tendría que crear su ETA por ley nacional.

3 Muchos de los contenidos sobre autonomías que figuran en la CPE hacen referencia a la futura ley de autonomías como la norma encargada de desarrollar dichos puntos. La Ley Marco de Autonomías y Descentralización fue promulgada en 2010.

4 Ley N° 1198, del 14 de julio de 2019, Ley de modificación a la Ley N° 031, del 19

Respecto a la conformación del *órgano deliberativo* asignado para la elaboración de los estatutos, también existen diferencias respecto a los otros gobiernos. En los otros procesos los encargados de redactar el estatuto autonómico (para las autonomías departamentales) y las cartas orgánicas (para las autonomías municipales) son funcionarios públicos, con sus horarios de trabajo, sueldo y apoyo logístico (espacio, asesoramiento, etc.). En el caso de las autonomías indígenas debían conformar su órgano deliberativo (una mini asamblea constituyente) que represente a la diversidad de actores sociales del municipio y/o el territorio. Estos representantes deliberantes trabajarían *ad honorem*, sin salario, sin un espacio para sesiones propio, sin recursos propios para sesionar. Además, los asambleístas, miembros de algún sindicato, organización comunal o institucional, debían cumplir con sus obligaciones *ad honorem* y distribuir su tiempo entre sus actividades económicas y la asamblea, aparte de las responsabilidades en el hogar (aspecto que afecta especialmente a las representantes mujeres).

Puede ser entendible que, debido a que no había un referente previo a la forma de gobierno indígena, como lo hay en los otros casos (municipios y gobernaciones) no exista una normativa clara acerca de cómo se iban a elaborar sus estatutos y conformar su asamblea deliberativa en el caso de las autonomías indígenas. Sin embargo, esta indefinición ha provocado muchos problemas, como el retraso en la elaboración de sus estatutos, conflictos internos, interrupción en las sesiones por aspectos logísticos y económicos, etc. Si desde el nivel central se hubieran dado directrices más claras sobre el proceso de inicio de conversión a autonomías indígenas, con asignación de recursos y apoyo logístico constante, se habría evitado mucho desgaste, tiempo y conflictos internos.

El rol que juega el Estado en el proceso de consolidación de las Autonomías Indígenas

En los procesos autonómicos están involucrados los cuatro órganos del Estado: 1) el Órgano Ejecutivo, que emite certificados de territorio ancestral y de viabilidad gubernativa de los pueblos indígenas demandantes de la AIOC; 2) el Órgano Electoral Plurinacional que administra (y/o supervisa según sea la vía de entrada) los referendos de acceso a la AIOC y de aprobación del estatuto autonómico, además de supervisar la conformación del órgano deliberativo que elabora y aprueba el estatuto; 3) el Órgano Judicial

de julio de 2010, Marco de Autonomías y Descentralización “Andrés Ibáñez” (Gaceta Oficial de Bolivia, 19 de julio de 2010).

emite la declaración de constitucionalidad del estatuto; 4) el Órgano Legislativo sanciona la ley de creación de unidad territorial, si la vía de acceso es por TIOC (García, 2018: 139) y el posterior desarrollo normativo, una vez que se consolida un Gobierno Autónomo Indígena Originario Campesino (GAIOC). Analizaremos a continuación este progresivo involucramiento del Estado en cada etapa.

La estructura estatal de apoyo

El Ministerio de Autonomías fue creado a partir de la promulgación de la nueva Constitución, con el objetivo de cumplir el mandato de migrar a una estructura estatal basada en autonomías. Esta instancia ha sufrido muchas modificaciones⁵ y finalmente una dramática reducción en enero de 2017 cuando, con el cambio de gabinete, el Ministerio desapareció y pasó a las dependencias del Ministerio de la Presidencia como Viceministerio de Autonomías. Por las condiciones antes descritas con respecto al acceso a autonomías departamentales y municipales, la coordinación con el gobierno central era distinta. Mientras que para las autonomías departamentales y municipales el trabajo era sobre todo de coordinación y apoyo logístico, en el caso de las autonomías indígenas, dado que no contaban ni con recursos económicos ni con infraestructura, el Ministerio apoyaba con los gastos de las sesiones de la asamblea deliberativa y también con orientación normativa con respecto a los contenidos mínimos que establece la ley para que sus estatutos aprueben el “test” de constitucionalidad.

El apoyo técnico brindado por funcionarios del Ministerio o de alguna institución de cooperación ha sido diverso y también disperso. Desde los técnicos que, tomando en cuenta los contenidos mínimos de la Constitución, intentaban “traducir” las demandas y propuestas de los actores a términos jurídicos, hasta los que se aferraban a la Constitución y la defendían fervientemente. Desde la perspectiva de los miembros de las asambleas deliberativas, como en el caso de la nación Uru Chipaya, algunos afirmaban que el apoyo técnico era bueno, pero otros consideraban que perjudicaba al debate interno (Guarachi, 2017: 19). Entonces, habrá que preguntarse hasta qué punto el apoyo técnico, si bien pudo haber aliviado el proceso en cuanto a orientaciones de tipo legal, en muchos casos ha moldeado o encuadrado el debate según interpretaciones personales de algunos técnicos, en vez de permitir a los pueblos indígenas expresarse, debatir y plasmar en sus estatutos su proyecto de gobierno. Por otro lado, Exeni (2015:158) muestra cómo en algunos casos “los estatutos indígenas se autolimitaron” para

“evitar posibles observaciones de inconstitucionalidad” por parte del Tribunal Constitucional o, simplemente, para poder avanzar en la redacción, debido al retraso sostenido. Esto muestra el excesivo tutelaje (García, 2018) con que el Estado hizo el acompañamiento a la asamblea deliberativa en esta etapa estatutaria, lo que no sucede con los otros tipos de autonomías. Podemos observar también una limitada capacidad de movimiento que tenían las autonomías indígenas para ajustar su proyecto estatutario a las exigencias del marco burocrático del Estado.

La burocratización de los requisitos para iniciar el proceso de conversión

La Ley Marco de Autonomías y Descentralización establece dos requisitos para iniciar el proceso de conversión a autonomía indígena y estos deben ser otorgados por instituciones estatales. Uno es el certificado de condición de territorios ancestrales y otro es el certificado de viabilidad gubernativa. En el primero deben “demostrar” que los demandantes (en tanto pueblos indígenas) existieron, ancestralmente, sobre estos territorios; esto es, antes de la Colonia. En el segundo, deben “demostrar” que tienen capacidad de gobernarse. Lejos de mejorar y simplificar su objetivo de “demostrar”, este proceso se ha burocratizado más aún. Los requisitos que hay que presentar para recibir los mencionados certificados son complejos. Por ejemplo, para el certificado de condición de territorios ancestrales se requiere (Foronda, 2017: 31):

- Acreditación oficial de las autoridades a través de copia legalizada de acta de elección y/o designación en su cargo actual.
- Formulario de solicitud debidamente llenado con declaración jurada.
- Para acceder por la vía territorial, presentar copia simple de uno de los siguientes documentos: Estudio de caracterización; Estudio de identificación de necesidades espaciales; Registro de identidad del pueblo indígena originario o informe de necesidades y uso de espacio territorial; Título ejecutorial o certificación de saneamiento del TIOC (Territorio Indígena Originario Campesino), tramitado en el Instituto Nacional de Reforma Agraria.
- Para el municipio: demostrar que el pueblo o nación indígena habitó el territorio antes de la Colonia.
- Para el certificado de viabilidad gubernativa:
- Estatuto orgánico y/o reglamento interno de los titulares del TIOC o norma de relación interna.

- Plan territorial o su equivalente con una vigencia no mayor a cinco años.
- Datos del último censo comunal certificado por el INE o con respaldo estatal.
- Fotocopia simple del certificado de ancestralidad.
- Documento de compromiso firmado por las autoridades solicitantes el cual manifiesta la disponibilidad de brindar información requerida.

Como plantea Foronda (2017), estos trámites demandan mucho tiempo para su cumplimiento y lógicamente ello tiene su incidencia en el tiempo y calidad de avance del proceso. En cuanto a la disponibilidad de recursos y apoyo logístico, si al tiempo dedicado a la deliberación en asamblea para la redacción de los estatutos más el tiempo dedicado a generar ingresos económicos propios, le agregamos el tiempo y los recursos designados para estos trámites, podemos imaginar lo moroso que se torna el proceso para los y las actores. Volviendo al análisis de la libre determinación en el seno plurinacional, se puede evidenciar un accionar contradictorio entre la otorgación de estos certificados y el contenido de la Constitución y la LMAD, donde se dedica amplio espacio a la inclusión de la institucionalidad indígena en igualdad jerárquica en esta nueva ingeniería normativa.

El papel del Estado en la etapa estatutaria

La fase estatutaria está compuesta por cinco subetapas: 1) la conformación del órgano deliberativo para la redacción del proyecto estatutario; 2) la elaboración y aprobación del Estatuto según normas y procedimientos propios; 3) el control de constitucionalidad ante el Tribunal Constitucional Plurinacional hasta obtener la declaración de constitucionalidad al 100% (cuando se certifica la compatibilidad del estatuto con la CPE); 4) la creación de la ETA, que se requiere por la vía territorial; y 5) la convocatoria y realización de referendo en un momento inicial (Foronda, 2017). Respecto a los actores que están involucrados en las distintas etapas, tenemos que la primera y la segunda etapa, como señalamos anteriormente, son de competencia de las asambleas deliberantes de cada AIOC. Para el resto de las subetapas se debe coordinar con distintas instancias gubernamentales.

El Tribunal Constitucional Plurinacional debe entregar la Declaratoria de constitucionalidad al proyecto de estatuto autonómico indígena, para que posteriormente se pueda continuar con

el proceso. El obstáculo que tuvieron que atravesar los procesos autonómicos, en esta oportunidad, fue la retardación de los plazos para la revisión de los estatutos. Basándose en el Código Procesal Constitucional, se estableció que los proyectos de estatutos debían ser sometidos a control de constitucionalidad por un plazo de 65 días hábiles, que supone algo más de tres meses (Foronda, 2017: 33). El autor analiza el tiempo de duración del control de constitucionalidad de los siete primeros proyectos de estatutos autonómicos indígenas enviados y verificó que los tiempos oscilan entre los ocho meses y ocho días hábiles, en el caso de Mojocoya y el trámite más largo fue de Pampa Aullagas, con dieciocho meses y ocho días hábiles (Foronda, 2017: 34). Además, ninguno de los proyectos de estatutos obtuvo el 100% de constitucionalidad en la primera revisión, muchos tuvieron que ser enviados varias veces, como es el caso de Uru Chipaya. Entonces, estos retrasos pueden haberse debido a una excesiva carga de procesos que revisar por parte del TCP, un cronograma irreal y, finalmente, una falta de capacidad institucional para llevar a cabo este trabajo, pero también a la falta de prioridad o interés institucional-estatal en agilizar o viabilizar estos procesos autonómicos indígenas.

El siguiente paso a seguir es la elección de las autoridades autónomas indígenas. Para ello, el Servicio Intercultural de Fortalecimiento Democrático (SIFDE) debe proporcionar el apoyo técnico y la supervisión para que posteriormente el Tribunal Departamental Electoral que corresponda lleve a cabo el acto electoral. Benedicto Moiza (Entrevista, 2019), funcionario del Tribunal Electoral, explica que primero se deben reunir con los representantes indígenas mediante una mesa técnica para poder juntos interpretar su estatuto y ajustar la elección de autoridades a sus normas y procedimientos, para llevar a cabo el calendario electoral, la convocatoria a elecciones y la elección misma.

¿Por qué es importante reflexionar sobre el papel del Estado? Se ha visto que con el accionar de las estructuras gubernativas del “Estado Plurinacional” se fueron postergando los supuestos constitucionales de transformación / descolonización estatal y de esa manera postergando también la consolidación del Estado Plurinacional. En ese sentido, durante la última década se presenta un escenario de marcado retroceso y a la vez de disputa por el ejercicio de la autonomía indígena, y de la plurinacionalidad estatal en Bolivia, donde la exigencia de respeto a los supuestos y principios básicos de la plurinacionalidad establecidos en el texto constitucional proviene de sujetos indígenas que son los que la promovieron y

defendieron en el proceso constituyente de la década pasada y son los que aún hoy, desde espacios de resistencia, defensa y/o construcción socioterritorial, la invocan ante la imposición unilateral y autoritaria de una modalidad estatal monocultural, extractivista y, acaso, implícitamente anti-indígena.

Así, paradojas y retrocesos marcarán con particular tensión la coyuntura post-constituyente boliviana y la transformación del Estado y su construcción “plurinacional” y “autonómica”. De ese modo, algunas de las dualidades que Boaventura de Sousa Santos (2010) ya advertía sobre los procesos que se perfilaban como refundacionales en la región (que contraponía, por ejemplo: ¿Estado nación o Estado plurinacional?, ¿descentralización / desconcentración o autogobierno indígena?), encontrarán en los últimos años una apuesta clara desde las orientaciones, políticas y acciones gubernamentales en el caso boliviano, donde se impone una inclinación por las opciones más conservadoras de dichas dualidades y se van desechando e instrumentalizando retóricamente los principios y contenidos más transformadores del Estado.

Los nuevos gobiernos AIOC. Nuevos retos en la gestión pública

Los gobiernos autónomos indígena originario campesinos (GAIOC) en ejercicio son: Charagua Iyambae, Salinas de Garci Mendoza, Nación Originaria Uru Chipaya y Gutierrez Kereimba (todos por la vía municipal) y Raqaypampa (por la vía territorial). Respecto a su funcionamiento, como habíamos mencionado anteriormente, a diferencia de otros gobiernos autónomos reconocidos por la CPE, en el caso de las autonomías indígenas no había un referente previo, por tanto, se requiere de un ajuste en las estructuras del Estado para la coordinación correspondiente. Para Gonzalo Vargas (ex viceministro y ex director de autonomías indígenas), la complejidad de las autonomías indígenas radica en la coexistencia de dos dimensiones: por un lado, la territorialidad, que hace a su libre determinación, a la vigencia de sus estructuras organizativas y el acceso y uso sostenible de su territorio y sus recursos; en aquella dimensión el Estado no intervendría. Por otro lado está la gestión pública, mediante la creación de instancias administrativas de manejo de recursos públicos y fiscales para implementar sus políticas públicas.

Aportando a la complejidad del análisis de los GAIOC, respecto a su territorialidad, podemos agregar que ninguna instancia

gubernativa se parecerá a otra. Por ejemplo, la estructura de gobierno del pueblo Guaraní basado en capitánías, tiene particularidades propias que responden a la organización de su territorio y recursos, lo mismo que en el caso de la organización según ayllus o comunidades. Por otro lado, está la instancia administrativa que se sujetará a las normas y leyes estatales a las que tienen que someterse para poder recibir recursos públicos y crear fuentes externas de ingresos. Al mismo tiempo esta instancia por lo general estará subordinada a la autoridad comunitaria, las democracias representativas pierden valor en este contexto y las instituciones comunales van siendo diseñadas por las instancias de gobierno comunal en todo lo que respecta a su libre determinación. En ese sentido, Vargas (Entrevista, 2019) la califica como una instancia híbrida que debe navegar entre requisitos estatales (todavía republicanos) y la normativa comunitaria.

Para poder detallar mejor aún la particularidad de las AIOC, ponemos como ejemplo el caso de Raqaypampa. Según su Estatuto existen tres instancias de gobierno, organizados jerárquicamente: la Asamblea General de Comunidades - Central Regional Sindical Única de Campesinos Indígenas de Raqaypampa (CRSUCIR), que es la máxima instancia de decisión, participación y control social, con facultades deliberativas, legislativas, fiscalizadoras y de administración de justicia; el Consejo de Gestión Territorial, que es la instancia encargada de implementar y ejecutar las decisiones emanadas de la Asamblea General de Comunidades, monitorear la gestión de la autoridad administrativa y desarrollar propuestas de normativas, planes y proyectos y finalmente está la Autoridad Administrativa Autónoma, compuesta por un responsable, y el equipo técnico-administrativo. Entre sus atribuciones está cumplir, ejecutar y administrar los mandatos delegados por la Asamblea General de Comunidades y administrar los recursos financieros (Cartilla Autónoma de Raqaypampa, 2017).

Contrario a lo que sucede con la democracia representativa, los responsables de la máxima instancia no son electos directamente, sino que la organización territorial es integrada a la estructura gubernamental (García, 2018: 155) Otra característica es que la facultad legislativa recae sobre la Asamblea de comunidades, por tanto, no hay legisladores electos. Finalmente, la Autoridad Administrativa asume la facultad ejecutiva pero supeditada a los mandatos de la Asamblea de comunidades (García, 2018: 155-156). Desde la mirada de la democracia representativa y el municipalismo, esta autoridad administrativa podría semejar a la figura

del Alcalde y el Consejo de Gestión Territorial e identificarlo como un Consejo Municipal. Sin embargo, esta interpretación no es acertada, puesto que la Autoridad Administrativa no tiene el peso que tiene el Alcalde en el Gobierno Municipal. Para Vargas (Entrevista, 2019) y otros profesionales involucrados en el proceso, estas características propias de los GAIOC no han sido comprendidas desde su complejidad por autoridades nacionales y servidores públicos desde el momento en que comenzó su gestión.

El Estado en la construcción de la gestión pública intercultural

Con los GAIOC en funcionamiento surgieron nuevos obstáculos. Un primer obstáculo identificado fueron los sistemas informáticos de las instancias del gobierno central, dado que no reconocen a las AIOC como parte de la estructura estatal. Esto les ha perjudicado en la apertura de su cuenta fiscal que es primordial para su gestión como GAIOC; a través de ella reciben los recursos asignados por el Estado, y con ella los encargados de la parte administrativa pueden llevar a cabo su gestión. Al respecto son varios los testimonios referidos a esta tarea administrativa simple que ha generado mucha frustración a los gobiernos entrantes: “Qué nos decía el ministerio de economía: es que no podemos abrir esta cuenta, porque en su sistema no figura la autonomía indígena. Entonces los funcionarios enfadados porque se les está cargando de más trabajo” (Entrevista a Vargas, 2019). Por su parte Benedicto Moiza (Entrevista, 2019) comenta que cuando llegan al Ministerio de Economía y Finanzas los funcionarios simplemente responden: “¿cómo vamos a crear esto?, no entienden y se resisten”. En palabras de Ronald Andrés, capitán grande de Charagua Norte: “el Estado, en todos sus niveles, no está preparado para concebir, acompañar e implementar las autonomías indígenas” (citado en Exeni, 2018: 113) y a continuación cuenta, como ejemplo, el peregrinaje para abrir una cuenta fiscal en el Banco Unión.

Un ejemplo concreto de cómo afecta este impasse a la gestión pública lo describe la abogada Porcel, ex funcionaria de la cooperación alemana, cuando la población de Raqaypampa se vio afectada por la falta de atención en salud. A Raqaypampa le tomó cinco meses poder abrir su cuenta; mientras tanto, no podían recibir los recursos del ministerio de salud para la atención en su hospital de primer nivel. Este ingreso seguía siendo depositado a Mizque (municipio al que pertenecía). Como se trataba de la primera autonomía indígena, vía territorio indígena, no había claridad acerca

de cómo proceder en ese sentido. En su codificación del Ministerio de Economía y Finanzas no existía. Una vez creada la cuenta se pidió a dicho ministerio que debite de la cuenta de Mizque para Raqaypampa (Entrevista a Porcel, 2019). Esta interrupción en la gestión no se da en los otros tipos de gobierno, como vimos líneas arriba. Mientras se elaboran y aprueban el estatuto y las cartas orgánicas, la gestión no se ve interrumpida.

Constataciones como estas dan cuenta de que los sistemas de administración y control gubernamentales no se han modificado para adaptarse al nuevo modelo autonómico (Exeni, 2018: 113). Al no entender esta nueva realidad, autoridades estatales y servidores públicos sistemáticamente buscan simplificar el proceso tratándolos como un municipio. Al respecto, Exeni (2018: 124) menciona que en Charagua operan institucionalmente como alcaldía municipal. En el caso de Raqaypampa, por ejemplo, la autoridad administrativa es considerada “como una especie de” alcalde, asumiendo que tiene la representatividad en cuanto a las tomas de decisiones de la Asamblea, que no es el caso.

Pueden darse innumerables ejemplos de cómo la normativa no da respuestas a las demandas de los GAIOC, esto se puede evidenciar en situaciones cotidianas. Por ejemplo, en el caso de la contratación de funcionarios públicos, donde la misma CPE prohíbe tener una vinculación o parentesco entre funcionarios, como en el caso de Raqaypampa con una población de 3 mil habitantes donde de alguna manera toda la población tiene algún vínculo entre ellos (Entrevista a Porcel, 2019). Otro ejemplo se da con el acceso a proyectos de los programas nacionales, cuyos requisitos no se han modificado para ajustarse a la nueva gestión intercultural. Tanto Moiza (Entrevista, 2019) como Vargas (Entrevista, 2019) afirman que se están haciendo algunos esfuerzos al interior de las instancias de gobierno para ayudar a salir adelante a los GAIOC por parte de algunos funcionarios públicos, pero lastimosamente son iniciativas más individuales que acciones gubernamentales que responden a decisiones políticas. Sin embargo, la regla generalizada es abordar la coordinación con los nuevos GAIOC desde la practicidad e inmediatez. Porcel comenta:

Como tenían que empezar a funcionar, había la presión de que saquen su reglamentación administrativa, su reglamento de personal, de bienes y servicios. Entonces Contraloría y el MEF presionan para que esto se haga, desde la lógica del municipalismo. Y o tenía la posición de que no podíamos reglamentar sobre normas que no nos permitían realmente desarrollarnos

como autonomía indígena. Finalmente, la contraloría insistía, necesitan la reglamentación para el desembolso de recursos. Ya hemos visto sus necesidades, ya sabemos que normas hay que modificar, pero mientras tanto saquen su reglamento, ya vamos a ir modificando (Entrevista a Porcel, 2019).

Compromisos como estos para salir del paso, solo incrementan la frustración de los actores autonómicos indígenas, al ver que la coordinación con el Estado no es la esperada a la hora de decidir convertirse a una AIOC. Por otro lado, en el Consejo Nacional de Autonomías también se han abordado estos temas por parte de las autoridades de los GAIOC y, nuevamente, las autoridades nacionales se han ido comprometiendo para ir adecuando la institucionalidad estatal, sobre todo aquello que tenga que ver con la gestión pública (Entrevista a Vargas, 2019)⁶.

Los retos que las instituciones estatales deberían asumir

Después de más de diez años de aprobada la CPE y de comenzar la carrera de conversión a las AIOC se pudo establecer que aún falta mucho por avanzar, partiendo de la creación de nuevos códigos institucionales que se adecúen al modelo autonómico. Pero no se trata solo de incorporar un código institucional más al sistema, implica crear las instituciones que den cuerpo al modelo autonómico establecido por la CPE. En palabras de Vargas (Entrevista, 2019), está pendiente “crear una cultura autonómica” que ponga en movimiento la construcción del Estado Plurinacional. Para esto tiene que modificarse también el esquema mental de los servidores públicos y sobre todo de las autoridades nacionales. Para Porcel (Entrevista, 2019), lastimosamente los abogados en su mayoría se aferran a la interpretación occidentalizada del derecho negándose a mirar la complejidad que implica construir la plurinacionalidad. Dos advertencias de Santos son pertinentes aquí, una referida a que quienes impulsan la construcción del “nuevo Estado” no son los mismos que luego le dan continuidad y, por otro lado, que es posible que “la vieja política subsista e incluso domine a menudo disfrazada de nueva política” (Santos, 2010: 13). Esto se ve reflejado en que los y las servidores públicos no están activamente trabajando en la transformación del Estado y como consecuencia la construcción del nuevo Estado entraría en un proceso de desconstitucionalización, fruto de la inercia en los centros de poder.

6 En esta instancia se está debatiendo el Anteproyecto de ley de Gestión pública plurinacional.

En ese sentido, ¿cómo estaríamos entendiendo la noción de plurinacionalidad? Volviendo a la CPE, con respecto a los contenidos referidos a la institucionalidad indígena, su reconocimiento pasa por la incorporación de normas, instituciones y saberes propios a la estructura del Estado plurinacional, es decir, la institucionalidad indígena es incorporada a la nueva estructura estatal. Para ello, la Constitución establece las transformaciones necesarias que se requieren para incorporar a las autonomías indígenas dentro de la estructura estatal plurinacional, ya sea pensar el ordenamiento jurídico desde un enfoque plural, construir una gestión pública intercultural, entre otros. En vista de la forma en cómo se está implementando el proceso de construcción de las autonomías indígenas, nos preguntamos ¿qué se está imponiendo como plurinacionalidad? Creemos que la libre determinación en el contexto plurinacional debería estar planteada no solo como el derecho a su propia institucionalidad, sino también como el derecho colectivo indígena a formar parte de una estructura estatal plural. Esta noción es muy contraria al accionar del gobierno actual donde “se les hace un lugar” dentro de un Estado de matriz todavía monoculturalista y republicana.

Tamburini expresa que en Bolivia el Estado todavía se aferra al procedimentalismo y burocratismo propios de los aparatos estatales decimonónicos, muy contrario a “la nueva realidad plural reconocida por la constitución” (2020: 47). Esto se pudo evidenciar con el incremento de requisitos para iniciar el proceso de conversión a las autonomías y con el accionar de los funcionarios estatales a la hora de “incorporar” en sus sistemas burocráticos a los nuevos gobiernos indígenas autónomos. Para Attard y Bellot las constantes trabas que se impone a estos gobiernos impiden una real materialización de la plurinacionalidad y la libre determinación de las naciones y pueblos indígenas (2020: 57). Lo que se ha visto es lo opuesto, no es el Estado el que está transformándose (aún), sino los GAIOC que, para poder garantizar (como se pueda) su gestión, tienen que ajustarse a una estructura que no ha cambiado en su esencia, ya sea ajustando sus estatutos para ser más fácilmente aprobados por el Tribunal Constitucional, ya sea adaptándose al modelo municipalista donde la autoridad máxima es el alcalde. Frente a este escenario, Exeni (2018: 130) plantea un reto importante: el de ajustar los sistemas y la construcción normativa a la necesidad de las AIOC y no al revés. Falta mucho para avanzar en la generación de capacidades gubernativas de carácter plurinacional; esto es, mirar con otros ojos la gestión autonómica, la institucionalidad indígena y su integración a la estructura estatal.

Entonces, un importante reto en la construcción de la plurinacional es generar las capacidades para deconstruir supuestos dados o, planteado de otra manera, descolonizar las relaciones entre el Estado y los pueblos indígenas. Porcel Entrevista, 2019) observa que todavía hay mucho por hacer, para garantizar, no solamente una gestión intercultural real, que no esté en el papel nomás, sino también para construir un ordenamiento jurídico plurinacional en el marco del respeto a las normas y procedimientos propios. Entonces, planteamos que no se pueden sentar las bases para la construcción de un Estado plurinacional sin antes atravesar por un proceso de destructivo del Estado republicano y su burocratismo y procedimentalismo, al mismo tiempo. Muy difícilmente se puede construir algo nuevo sin haber desarticulado las tramas coloniales del republicanismo, del municipalismo y del multiculturalismo. Attard y Bellot resaltan que una Declaración Constitucional Plurinacional de 2013 desarrolla el concepto de plurinacionalidad descolonizadora como un proceso de profundas transformaciones que reviertan el carácter colonial del Estado republicano, que vaya más allá de “la incorporación o inclusión subordinada de las naciones y pueblos indígena originario campesinos” (2020: 59). Incluso yendo más allá, el enfoque descolonizador plantea la deconstrucción de relaciones asimétricas con los pueblos indígenas para luego generar una institucionalidad transversalizada por lo plurinacional (Attard y Bellot, 2020: 68).

Entonces, ¿qué es la libre determinación de las naciones y pueblos indígenas en el seno de un Estado plurinacional?, ¿basta con incorporarlas en espacios de poder?, ¿es suficiente con el reconocimiento de sus modos de vida? Consideramos que la plurinacionalidad debe ir más allá de la formalidad del nombre. La misma realidad nos está demostrando que eso no es suficiente, porque de lo que se trata es de incorporar a las autonomías indígenas como un gobierno más dentro de su nuevo modelo autonómico, respetando el anhelo de ejercer su libre determinación cuyos contenidos fueron plasmados en cada uno de sus estatutos. Sin estos cambios sustanciales, seguiremos con el compromiso pendiente de la consolidación de lo plurinacional, del ejercicio pleno de la libre determinación de los pueblos y de la construcción de un nuevo pacto social.

Conclusiones

El tránsito hacia un Estado plurinacional y “con autonomías” (específicamente de tipo étnico-originario) implicaba romper con el “monopolio de la política” en Bolivia. Esto es, crear las condiciones

para la instauración y desarrollo de una pluralidad de espacios y formas de autogobierno que se concretarían a través de las autonomías indígenas. No obstante, en el último decenio se ha pasado de un proceso constituyente generado por movimientos indígenas, aunque por momentos estuvieran subordinados o ausentes, a un período en que el gobierno del MAS tempranamente empezará a romper aquel nuevo pacto plurinacional, todavía en construcción, y comenzará a desplegar una política de expansión del modelo extractivista sobre territorios indígenas que, en muchos casos, ya contaban con el carácter de reconocimiento como propiedad colectiva, como fueron las Tierras Comunitarias de Origen (TCO), hoy constitucionalizados en la figura de Territorio Indígena Originario Campesino (TIOC). De esta manera, el gobierno del MAS muestra un accionar contradictorio respecto a los postulados de la actual Constitución boliviana, cuyos contenidos reivindicativos no fueron una concesión suya sino fruto de imaginarios colectivos, reivindicaciones históricas y luchas políticas de movimientos sociales de carácter indígena originario y campesino.

Así, desde estos movimientos sociales de carácter comunitario-ancestral habrían surgido varios, sino los más importantes, imaginarios sociopolíticos y los principios del actual proceso de transformación estatal en este país. De ese modo, dentro de las aristas que presenta el llamado “proceso de cambio” político boliviano, que tendría como núcleo central el mandato constitucional de construcción del Estado plurinacional, comunitario y autónomo la figura de la autonomía indígena sería un pilar fundamental.

Desde la promulgación del actual texto constitucional en 2009 hasta ahora, sobre todo en los dos últimos gobiernos del MAS, se asiste al despliegue de un proyecto estatal que en la práctica, tanto en el conjunto de normas como de sus políticas concretas, ha operado un retroceso en lo más “transformador” de la Constitución y una negación de las posibilidades reales de descolonización, reduciendo las condiciones de posibilidad de construcción de un Estado plurinacional. En ese sentido, de manera específica en lo que respecta a las Autonomías Indígenas Originarias Campesinas (AIOC) establecidas en el texto constitucional, se ha procedido a limitarlas, minimizarlas / marginalizarlas, obstaculizarlas, tutelarlas y/o subordinarlas en relación al proyecto estatal que impulsa la recolonización de territorios mediante proyectos extractivistas de expansión e intensificación de acumulación capitalista. Sin embargo, pese a esta arremetida, es importante resaltar la persistencia de los pueblos indígenas en defender y reivindicar sus derechos políticos relacionados a su libre

determinación y defensa de sus territorios. Pese a todos los obstáculos que tuvieron que sortear han logrado constituir gobiernos autónomos y esto, para los actores que apostaron por estos procesos, es un avance importante, si acaso histórico⁷.

En ese sentido, se hace necesario reflexionar sobre la necesidad de transformar también las relaciones entre el Estado y los pueblos indígenas, en el marco de un nuevo paradigma, el plurinacional con enfoque descolonizador. El pueblo boliviano en su diversidad se ha permitido soñar en grande, refundar el país. Lo que en otro podría haber sido impensable, gracias al ciclo de movilizaciones y el proceso constituyente, se han dado los primeros pasos para que ese proyecto se consolide; sin embargo, seguirá siendo un proyecto postergado hasta que no se transforme (descolonice) la relación entre el Estado y los pueblos indígenas y se trabaje de manera consensuada.

Referencias bibliográficas

Attard, María y Bellot, Carlos (2020). La composición plural de la estructura estatal a la luz de la plurinacionalidad y la cláusula de libre determinación. *Bitácora Intercultural*, año 2, (2), 57-72.

CNA (2019). Avanza la construcción colectiva de la nueva ley marco de gestión pública plurinacional. Recuperado de <http://cna.gob.bo/avanza-la-construccion-colectiva-de-la-nueva-ley-marco-de-gestion-publica-plurinacional/>. Revisado el 17 de julio de 2019.

CRSUCIR (2017). Gobierno Autónomo Indígena Originario Campesino de Raqaypampa, PNUD. En <https://www.bo.undp.org/content/bolivia/es/home/presscenter/articles/2017/raqaypampa-firma-convenido-de-cooperacion-con-pnud-.html>

Exeni, José Luis (2017). Autogobierno indígena, el desafío pendiente. *La Migraña. Revista de análisis político*, (14), 96-103.

Exeni, José Luis (2015). Bolivia: las autonomías frente al estado plurinacional. En *¿Cómo transformar? Instituciones y cambio social en América Latina y Europa* (pp. 145-190). Quito: Fundación Rosa Luxemburgo, Abya Yala.

Exeni, José Luis (2018). Autogobierno indígena: esa buena idea. En *Diversidad institucional. Autonomías indígenas y Estado Plurinacional en Bolivia* (pp. 109-133). La Paz: OEP-TSE, MP-VA, CONAIOC, PNUD.

7 Consultar el artículo de Patricia Costas, sobre la CONAIOC, en este mismo libro.

Foronda, Miguel Ángel (2017). Caminando por los senderos de la Autonomía Indígena Originario Campesina: diseño y avance de la política de implementación. *Andamios*, Año 2, (3), 25-40.

Guarachi, Paulino (2017). La Nación Uru Chipaya consolida su Autonomía Originaria. *Andamios*, Año 2, (3), 15-24.

García, Fernando; García, Álvaro y Camargo, Carlos (2020). Libre determinación de los pueblos indígenas y democracia intercultural en la Bolivia del Estado Plurinacional. *Bitácora Intercultural*, Año 2, (2), 17-40.

García Orellana, Álvaro (2018). Formas de (auto)gobierno indígena originario campesino y diversidad institucional en Bolivia. Las experiencias de Charagua, Raqaypampa y Uru Chipaya. En *Diversidad institucional. Autonomías indígenas y Estado Plurinacional en Bolivia* (pp. 135-171). La Paz: OEP-TSE, MP-VA, CONAIOC, PNUD.

Postero, Nancy (2020). *¿Estado indígena? Raza, política y performance en el Estado Plurinacional de Bolivia*. La Paz: Plural.

Prada, Raúl (2011). Horizontes del Estado Plurinacional. En Miriam Lang y Dunia Mokrani (comps.), *Más allá del desarrollo*. La Paz: Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo, Fundación Rosa Luxemburgo, Abya Ayala.

Santos, Boaventura de Sousa (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.

Schavelzon, Salvador (2010). *La Asamblea Constituyente de Bolivia: etnografía del nacimiento de un Estado Plurinacional*. Buenos Aires: IWGIA/CEJIS, Plural, CLACSO.

Svampa, Maristella; Stefanoni, Pablo y Fornillo, Bruno (2010). *Debatir Bolivia. Los contornos de un proyecto de descolonización*. Buenos Aires: Taurus.

Tamburini, Leonardo (2020). La libre determinación de los pueblos indígenas en la construcción del Estado Plurinacional en Bolivia. *Bitácora Intercultural*, Año 2, (2), 41-56.

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

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

Documentos y leyes

Cartilla Autonómica de Raqaypampa, 2017. En https://www.sea.gob.bo/wp-content/uploads/2020/11/cartilla_4.pdf

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

Ley N° 031. Marco de Autonomías y Descentralización, Gaceta oficial de Bolivia, 19/07/2010.

Ley N° 1198. Ley de modificación a la ley N° 031 del 19/7/2010, Marco de Autonomías y Descentralización “Andrés Ibáñez”. Gaceta Oficial de Bolivia, 14/07/2019.

Entrevistas

Cornejo, Elizabeth (2021), Magistrada del Tribunal Constitucional Plurinacional, entrevista realizada virtualmente por Patricia Costas en julio, desde La Paz.

Moiza, Benedicto (2019), Técnico del Servicio Intercultural del Fortalecimiento a la Democracia (SIFDE), del OEP, entrevista realizada por Patricia Costas en junio de 2019, en La Paz.

Porcel, Fernando (2019), ex Responsable de Desarrollo Normativo del programa “Apoyo a la implementación del régimen autonómico y descentralización” (AIRAD) del GIZ, entrevista realizada en junio de 2019, en La Paz.

Vargas, Gonzalo (2019), Director General de Autonomías indígena originario campesinas, del Viceministerio de Autonomía, entrevista realizada en junio de 2019, en La Paz.

Relatoría de nuestro viaje a Moxos

Del Coloquio en Santa Cruz

al Territorio Indígena

Multiétnico (TIM)

*Luciana García Guerreiro, Gisela Hadad, Betsy
Malely Linares Sánchez y Rafaela Nunes Pannain*

En el presente artículo proponemos compartir la experiencia del viaje a Moxos, realizado en el mes de julio de 2019, atravesada por un conjunto de actividades que desarrollamos los/as miembros del Grupo de Trabajo. El 25 de julio, día anterior al viaje, habíamos participado del Coloquio Internacional “R-existencias territoriales, autonomías indígenas y luchas por la vida en América del Sur” en la ciudad de Santa Cruz, un encuentro donde pudimos compartir miradas en torno a la diversidad de luchas, resistencias y construcciones emancipatorias que se vienen desarrollando en el continente. El mismo contó con la presentación de investigadores e investigadoras de los Grupos de Trabajo (CLACSO) “Pueblos indígenas y procesos autonómicos” y “Territorialidades en disputa y r-existencia” y el intercambio con los/as asistentes, entre quienes había referentes, autoridades e integrantes de comunidades indígenas de Bolivia.

Por la mañana nos propusimos trabajar en torno a las diferentes dimensiones del despojo capitalista en la región, comenzando con una primera mesa de trabajo que tuvo como eje los extractivismos y la conculcación de derechos colectivos en los territorios. De ese modo, iniciamos con la presentación de Gisela Hadad (IIGG/UBA, Argentina) sobre las formas en que se materializa el extractivismo en Argentina y las resistencias a estos proyectos en los territorios; en particular, la megaminería, el agronegocio y la extracción de hidrocarburos. Gisela presentó el caso de Vaca Muerta, donde se asientan varios yacimientos de los llamados no-convencionales y se desarrolla la explotación altamente contaminante por fracking,

focalizando en los impactos ambientales, económicos y sociales sobre el territorio y las resistencias de las comunidades locales, en especial las que pertenecen al pueblo Mapuche. Así, se expuso cómo el avance del modelo extractivo y el discurso de la soberanía energética tensionan en el territorio los derechos colectivos de las comunidades y la pervivencia de sus formas tradicionales de vida, propiciando un escenario incierto y conflictivo.

Luego, Leonardo Tamburini (CEJIS, Bolivia) compartió la experiencia del Territorio Indígena Chiquitano de Monte Verde, en Bolivia. Explicó que aunque fue uno de los procesos más exitosos de consolidación de territorio colectivo en el país, resultado de una fuerte organización local con una perspectiva autonómica, hubo un cambio importante en ese proceso. La forma de control del espacio pasó a darse por medio de planes de manejo forestal, y el extractivismo maderero fue asumido por el propio pueblo. De ese modo, el resultado fue un proceso de transformación de paisajes, generación de una cultura rentista dentro del territorio, la pérdida de autonomía y autoridad, la diferenciación social y la posibilidad de medidas reversibles de derecho. Entre los caminos por transitar que se presentan están la recuperación de la visión de territorio que generó la demanda, el fortalecimiento de las estructuras de decisión y control territorial, el restablecimiento de la vigencia de las normas y procedimientos propios y la recuperación de la visión cultural chiquitana en la gestión territorial propia, así como la redefinición de alternativas de desarrollo postcapitalista en clave comunitaria.

Una segunda mesa de trabajo se centró en la noción de colonialidad territorial y los múltiples procesos de recolonización que se viven en Abya Yala. En ese marco, Milson Betancourt (Colombia) comenzó analizando la colonialidad territorial, las violencias múltiples y el desordenamiento territorial de la vida que ambos fenómenos implican, subrayando la importancia de tener en cuenta la relación entre dominación cultural, económica y política, así como las relaciones globales que tienen las contradicciones y conflictos ligados a la violencia. A partir de ejemplos de diferentes países latinoamericanos, Milson explicó cómo la colonialidad territorial es un patrón de poder violento que subalterniza a la naturaleza y las personas, destacando la creciente violencia y la criminalización en contra de las poblaciones que defienden los derechos ambientales.

Posteriormente, Pavel López (Bolivia) habló de la pertinencia de retomar la idea de colonialismo interno para explicar un proceso de recolonización económico-territorial ocurrido en los últimos años en Bolivia y otros países de la región. Al respecto, llamó la atención

sobre el rol del Estado en esos procesos de reactualización de formas de dominación. En el caso de Bolivia –explicó– este proceso vino acompañado de una forma de recentralización política y de negación, persecución y criminalización a otras formas de expresión y producción de la política fuera del Estado y, particularmente, del gobierno masista. Esto conlleva cuestionamientos provenientes de las bases y ciertos sectores dirigentes, que denuncian la pérdida del sentido otorgado por la Constitución Nacional y el alejamiento de los principios y fundamentos que llevaron inicialmente al Movimiento al Socialismo (MAS) al poder.

Por la tarde, los intercambios giraron en torno a los sujetos y los territorios en “r-existencia” (retomando la idea de Porto Gonçalves). Así, Carmen Cariño (UAM-Azcapotzalco, México) habló del rol de las mujeres en los procesos de resistencia contra los múltiples despojos, en particular en México. Carmen subrayó la importancia de construir las historias de las narrativas de las mujeres que actúan en la defensa del territorio y han sido invisibilizadas en diferentes países, remarcando que esas mujeres han caminado a la par de sus pueblos en la construcción de otras formas de vida, y en la resistencia al modelo colonial y capitalista racista, patriarcal y extractivista. Señaló así que para entender la actuación de las mujeres frente a la fuerte amenaza a las formas de vida es necesario tener en cuenta que las comunarias se ven como parte del territorio, añadiendo que la participación de las mujeres pone sobre la mesa que la defensa del territorio no la están dando solamente los humanos, sino también otros seres que habitan los territorios.

Analizando el contexto argentino, Luciana García Guerreiro y Sergio Álvarez (Argentina) señalaron algunos de los avances en términos normativos y legislativos en cuanto al reconocimiento de los derechos territoriales, culturales y sociales de los pueblos indígenas de las últimas décadas, que son expresión de las demandas históricas de los pueblos y resultado de su lucha; pero que, paralelamente, en ese mismo período han debido afrontar la expansión de modelos de desarrollo basados en concepciones extractivistas que avanzan sobre territorios indígenas y campesinos. Luciana y Sergio presentaron el reciente proceso de reconstrucción de la nación diaguita, en su expresión territorial, indicando que sus comunidades y organizaciones hoy comparten demandas de autodeterminación territorial y apuntan a una reactualización de la relación con las instituciones estatales en su territorio. Señalaron que entre los desafíos enfrentados por el pueblo diaguita en esa re-emergencia, está la fragmentación territorial resultado de los ordenamientos impuestos

por los límites jurisdiccionales de las instituciones estatales. A su exposición se sumó Hernán Gutiérrez, cacique diaguita de la comunidad originaria de La Quebrada de la provincia de Catamarca (Argentina), quien habló del maltrato sufrido por su pueblo a lo largo de la historia, así como de su resistencia. Subrayó que el trabajo de su pueblo consiste en controlar su territorio y trabajar sobre el desarraigo de los niños, en contra de las políticas estatales que estimulan el abandono del territorio y de la vida campesina. Hernán habló de los desafíos que enfrentan por el avance de la megaminería, y remarcó el compromiso que tienen con quienes perdieron la vida en esa lucha. “Para nosotros el territorio es la vida”, afirmó.

La última mesa del día se propuso reflexionar en torno al control territorial, las luchas y los procesos autonómicos. En ese marco, Malely Linares Sánchez (UNAM, México) presentó la experiencia autonómica del municipio de Cherán en México, haciendo hincapié en el proceso de resistencia territorial que la misma ha implicado desde el año 2011. Contó la historia de la construcción de un gobierno propio y autónomo por parte de la comunidad p’urépecha de Cherán y las tensiones que se presentaron con las instituciones de gobierno, ya sean municipales, estatales y federales, así como con los partidos políticos, que no tenían en cuenta los modos propios de nombrar a los representantes ni atendían el tema de la seguridad y el cuidado del territorio. De ese modo, se gestó un proceso de organización comunitaria que desde una rebelde resistencia puso el eje en la autonomía y en la defensa del territorio, frente al crimen organizado.

Para finalizar realizó su presentación Fátima Monasterio Mercado, perteneciente al CEJIS (Bolivia). Su exposición se tituló “Meterse en camisa ajena” y abordó el proceso de formalización de la autonomía del Territorio Indígena Multiétnico (TIM) del Bosque de Chimanes y su lucha por la consolidación del territorio. Luego de situarnos territorialmente, compartió algunos desafíos que enfrentan los pueblos Mojeños, Tsimane, Yuracaré y Movima en el complejo proceso de construcción de su autonomía territorial, desde la “Marcha por el Territorio y la Dignidad” del año 1990 hasta la actualidad. En tal sentido, Fátima destacó los intentos estatales por refuncionalizar las autonomías y el consecuente vaciamiento de las históricas reivindicaciones de reconocimiento territorial y de autogobierno en Bolivia.

Figura 1. Afiche de convocatoria al Coloquio Internacional “R-existencias territoriales, autonomías indígenas y luchas por la vida en América del Sur” (Santa Cruz, Bolivia)

Coloquio Internacional
“R-existencias territoriales, autonomías indígenas y luchas por la vida en América Latina”



JUEVES 25 de JULIO

Dimensiones del despojo capitalista
9 a 10.30 hs / Extractivismos y conculcación de derechos colectivos en la región
10.45 a 12.30 hs / Colonialidad territorial y procesos múltiples de recolonización

Sujetos y territorios en r-existencia
14.30 a 16.15 hs / Procesos de resistencias, sujetos en r-existencias y tensión de territorialidades
16.30 a 18.30 hs / Control territorial, luchas y procesos autonómicos

18.30 a 20 hs / Charla de cierre

Entrada libre y gratuita
Centro Ecopedagógico Simón I. Patiño
(Independencia y Suarez de Figueroa N° 89)
Santa Cruz de la Sierra / Bolivia
+información: cejis@cejis.org

Convocan:
Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social (CEJIS)
GT Territorialidades en disputa y r-existencia (CLACSO)
GT Pueblos Indígenas y procesos autonómicos (CLACSO)

con el apoyo de:



Con ese compartir encarnado, nos propusimos una nueva jornada de encuentro, pero ahora ya en territorio. Nos esperaba el Territorio Indígena Multiétnico como escenario donde continuaríamos profundizando los intercambios y el aprendizaje individual y colectivo sobre los complejos procesos de defensa territorial y construcción de autonomías indígenas –relación con el Estado mediante– en Bolivia.

El 26 de julio nos encontramos temprano por la mañana en el aeropuerto Viru Viru para comenzar nuestro viaje a San Ignacio de Moxos, en el Departamento del Beni. Desde el CEJIS habían ya organizado todo; a medida que iba llegando la gente –éramos un número interesante, más o menos doce personas– realizamos el *check in* y nos preparamos para embarcar. Desde Santa Cruz viajamos a Trinidad en un avión pequeño, con turbo hélice para poca cantidad de pasajeros. El vuelo duró alrededor de una hora, en la que pudimos contemplar la inmensidad de la amazonía boliviana y los largos ríos que como serpientes de agua atraviesan el oriente del país.

Una vez aterrizados/as, cuando bajamos del avión vimos estacionado allí mismo un avión oficial, con la bandera boliviana y la *whipala* pintada en la cola. Según nos informaron en ese avión había viajado el presidente Evo Morales para inaugurar una carretera.

En Trinidad fuimos en un par de taxis hasta el centro, que aún siendo muy temprano en la mañana bullía de gente y motos, y desayunamos en el mercado. Una variedad de propuestas de alimentos nos esperaba: para tomar había chocolate con leche, café, té, infusiones, jugos, que se podían acompañar con bollos dulces, empanadas fritas de carne, plátanos, frutas, entre otras preparaciones más abundantes y elaboradas. Una vez recargadas las energías, nos dispusimos a viajar hasta San Ignacio de Moxos distribuidos/as en dos *trufis* (pequeños autobuses). Fueron cerca de 90 kilómetros en trufi desde Trinidad hasta San Ignacio de Moxos, cruzando diferentes paisajes, desde verdes llanuras con montes de árboles bajos, diversas lagunas y bañados, hasta adentrarnos en zonas de bosques tropicales propios de la Amazonía sur.

En un momento la vía por la que transitábamos se transformó: de ser un camino de ripio pasó a ser una carretera nueva de doble vía recién pavimentada y que, ciertamente, nos llamaba la atención. Inmediatamente se nos vinieron a la mente los proyectos de infraestructura en el marco de la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana (IIRSA), que se promueven como ejes de integración y desarrollo territorial y que, finalmente, no son más que rutas para el saqueo y la extracción de bienes

naturales y la expansión capitalista en dichos territorios. Mientras andábamos, el conductor nos comentaba que la ruta sería oficialmente inaugurada por el entonces presidente de Bolivia dos días después de nuestra llegada. El tramo inaugurado forma parte de un proyecto de un corredor bioceánico que incluye una carretera entre San Ignacio de Moxos y Villa Tunari, y que en 2011 provocó una importante movilización de organizaciones del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Sécure (TIPNIS) con apoyo de otras organizaciones indígenas. Su construcción fue decidida por el gobierno central sin la consulta previa e informada a las poblaciones locales, desconociendo de esa forma la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, firmada por Evo Morales en 2007. Después de la movilización, fue realizada una consulta acerca de la construcción de la carretera, la cual recibió denuncias de manipulación de los resultados por parte del gobierno. En su lucha contra el proyecto de una carretera que cruzase el corazón del TIPNIS, las organizaciones movilizadas contaron con el apoyo de parte importante de la sociedad civil boliviana y develaron la ruptura entre el gobierno de entonces y parte importante de las organizaciones indígenas del país.



Cruzamos el río Mamoré, uno de los afluentes más importantes de la región, en grandes balsas –todas con ondeantes banderas bolivianas– que llevaban a varios vehículos y personas de una costa a la otra de este río de aguas oscuras y constante movimiento. Bajamos del trufi para contemplar la inmensidad y profundidad del paisaje.

Allí una gran calma detenía el tiempo. En cada una de las orillas se vislumbraban puestos de venta de comida y bebida, y construcciones sencillas (de troncos y lonas en su mayoría). Mientras esperábamos para cruzar conversamos con algunas personas que nos comentaban que ya terminada esa fase de la ruta seguía otra que consistía en la construcción de un puente sobre el río Mamoré. Nos imaginábamos el impacto que esa obra podría ocasionar en la región.

Luego de continuar un rato más viajando en trufi, llegamos a Moxos, a un colegio jesuita donde se llevaría a cabo el encuentro. Allí nos recibieron compañeros/as del CEJIS, dirigentes indígenas y quienes serían nuestros/as anfitriones durante el encuentro.

Ya desde Santa Cruz, y luego en el Beni, nos acompañaba lo que llaman “el surazo”, un frente frío que sorprendió a propios y ajenos con una temperatura inusualmente baja para esas latitudes. Ese primer día de nuestra llegada a San Ignacio de Moxos salimos a caminar rumbo al centro, hasta que llegamos a una peculiar iglesia frente a la plaza principal del pueblo, que nos causó gran curiosidad. Decidimos ingresar e indagar un poco acerca de su arquitectura y origen. La construcción, de altos campanarios, inmensas columnas de madera y una ornamentación muy colorida –recientemente restaurada– nos hablaba de las misiones jesuíticas y de la paradoja de que el lugar sea un emblema de la ciudad. Paradoja que se fue explicando a medida que fuimos conociendo el rol protagónico que tuvieron las misiones jesuíticas en la región, y el lugar que aún hoy ocupan, habida cuenta del lugar destacado del Padre Fabio Garbari a quienes los oradores locales de las jornadas en Moxos saludaban en señal de respeto al iniciar sus intervenciones en la asamblea.



Frente al templo había un monumento al *chiripieru* (machetero ignaciano). Con una larga bata blanca, azul y roja y un gran adorno colorido en la cabeza (los reales son fabricados con plumas) era representado con las vestimentas y elementos ceremoniales típicos del lugar. Tenía una leyenda donde se leía que la obra había sido financiada por la comunidad en 1981. La danza de los macheteros, hoy reconocida como símbolo de los habitantes del Beni, tiene un carácter religioso fuertemente católico, revelando una vez más la profunda huella de la colonización en aquella región.



Coincidentemente, nosotras/os nos encontrábamos allí a pocos días de la fiesta del pueblo –la *Ichapekene Piesta*, que es el 31 de julio, precisamente el día en que el santoral católico conmemora a San Ignacio de Loyola, fundador de la Orden de los Jesuitas (Compañía de Jesús), y a quien se debe el nombre de la ciudad–, donde esta danza sería presentada, evidenciando la imbricación de tradiciones que conforman las costumbres del lugar. Ya comenzaban los preparativos, hojas de palmera eran trenzadas para la construcción de los puestos de la feria y artesanos llegaban desde comunidades cercanas, ubicándose en la plaza con sus productos. Trabajadores municipales se aprestaban a emprolijar la pintura de bancos, monumentos y ornamentos de la plaza. Muchos visitantes ya habían llegado para la fiesta, que es indicativa de la fuerte influencia de las misiones jesuíticas en el territorio y hoy es considerada por la UNESCO patrimonio inmaterial de la humanidad.

Cerca de la imagen del chiripieru, en la plaza, el busto de Hugo Banzer –dictador que gobernó a Bolivia en la década de 1970 y que volvió a la presidencia durante la democracia– tenía su cuello amarrado a un árbol por algunas cuerdas. El General, que se encontraba simbólicamente ahorcado, fue uno de los principales responsables por la distribución de tierras a grandes terratenientes en el Oriente boliviano.



Caía la tarde y a poco menos de una cuadra de la iglesia nos encontramos con una pequeña cooperativa de artesanías locales. Allí vendían algunas mochilas, aretes y prendas de vestir tradicionales de la región. Un poco más allá, la plaza del mercado y una gran cantidad de hombres, quienes apaciguaban a algunos caballos en un arenoso y húmedo campo abierto. Durante nuestra estadía sorprendía ver el gran movimiento de personas en las calles, empeñados en sus labores y rutinas, probablemente a ritmo potenciado ante la cercanía de las fiestas patronales del pueblo.

Al regresar al lugar que nos hospedaba nos unimos a la reunión que se estaba generando en un gran salón en donde se fueron congregando compañeras y compañeros de diferentes pueblos indígenas. Mujeres acompañadas de sus bebés, adultos mayores con distintas problemáticas, sentires y preocupaciones, pero con el interés común de colectivizar alternativas para defender sus derechos frente a las estrategias de despojo que los gobiernos y las transnacionales buscan instaurar en sus territorios. Un rico espacio de aprendizajes daba su inicio.

Diálogos de saberes sobre autonomías y territorios en el Territorio Indígena Multiétnico de Bosque de Chimanes

*Luciana García Guerreiro, Gisela Hadad
y Fátima Monasterio Mercado*

La idea de viajar a la Amazonia Sur de Bolivia hasta el Territorio Indígena Multiétnico de Bosque de Chimanes nació una noche de mayo en Ciudad de México, allá por 2017. Quienes integramos el Grupo de Trabajo de CLACSO, que se denominaba por aquel entonces “Pueblos indígenas y procesos autonómicos”, nos habíamos dado cita en el “Coloquio Internacional sobre Defensas Comunitarias” organizado por el CIALC/UNAM y, como cada vez, a estos espacios de intercambio académico le acompañan otros igual o más potentes que se dan en los intersticios de la formalidad, en la *compartición* alrededor de un café, de un pulque, de un abrazo.

Por esos días, los pueblos Mojeños, Tsimanes, Yuracaré y Movima estaban librando una dura batalla frente al Estado boliviano por la reconstitución de su territorio ancestral: el Bosque de Chimanes. Una lucha que se disputaba en torno a la exigencia del derecho a la autonomía indígena y que era repelida por la clase gobernante debido a los intereses del agropoder. Nuestra compañera Fátima Monasterio era la abogada que acompañaba la demanda de estos pueblos y nos transmitió esta experiencia que encontró resonancia en tantas otras de los pueblos del Abya Yala que, desde donde estamos, acompañamos y habitamos.

Al cabo de un año y después de muchas gestiones colectivas, aquel encuentro que empezó a esbozarse en un pequeño bar de Coyoacán se hizo realidad. La articulación con el Grupo de Trabajo de CLACSO “Territorialidades en disputa y r-existencia”,

con quienes ya veníamos confluyendo en acciones, junto con la maceración de las ideas y ganas de encontrarnos en aquellos territorios, lo hicieron posible.

Figura 1. Afiche de convocatoria al encuentro Diálogo de saberes sobre autonomía y territorio (Bosque de Chimanes)



Viernes 26 de julio: inicio del encuentro

Sonó el bombo. El sonido de este instrumento tradicional alertó el inicio del Diálogo de Saberes. Era la tarde, estaba por comenzar a atardecer, un centenar de personas de distintas edades y latitudes empezaron a reunirse en el salón principal del Internado Jesuita Arajuruana, ubicado a unas pocas cuadras de la plaza principal de San Ignacio de Moxos.

Mujeres y hombres de todos los rincones de la Amazonía Sur¹ viajaron en canoas y motocicletas, y otros tantos caminaron durante

¹ Hubo representantes del Territorio Indígena Multiétnico (TIM), el Territorio Indígena Mojeño Ignaciano (TIMI), el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure (TIPNIS), el Territorio Indígena Movima y el Territorio Indígena Chimán (TICH).

días para llegar. Representantes del pueblo chiquitano Monkoxi de Lomerío, desde el Chaco los guaraníes de Gutiérrez y Machareti, desde Cochabamba representantes de la Autonomía Indígena de Raqaypampa. Desde Catamarca (Argentina) un compañero del pueblo diaguita, autoridad comunitaria de la Comunidad Indígena La Quebrada, traía las voces y aprendizajes de su organización, la Unión de los Pueblos de la Nación Diaguita (UPND). También de diferentes rincones de Abya Yala (Bolivia, México, Colombia, Argentina, Brasil) se hicieron presentes los investigadores y las investigadoras integrantes de los grupos de trabajo que participaron en el Coloquio Internacional “R-existencias territoriales, autonomías indígenas y luchas por la vida en América del Sur” en la ciudad de Santa Cruz.

Se dio inicio a la jornada con la bendición del líder espiritual don Tata Basilio Noza de la comunidad San José del Cabitú del Territorio Indígena Multiétnico (TIM). Posteriormente se dieron las palabras de bienvenida de las autoridades del territorio presentes: el subcalde Don Sixto Matene; el presidente de asambleístas del territorio Darío Matene; el presidente de la subcentral del TIM don Bernardo Muiba y la presidenta de la organización de mujeres Paulina Noza, a lo que continuó la presentación de líderes de otros territorios indígenas e investigadores/as.

El encuentro tenía como objetivo crear un espacio de intercambio de saberes, experiencias y reflexiones entre los sujetos sociales y autonómicos, representantes de pueblos indígenas y organizaciones sociales de base territorial con intelectuales e investigadores/as sociales, para que de manera horizontal y plural se reflexione sobre los alcances y limitaciones de la autonomía indígena en el marco de la organización formal del Estado y las posibilidades del ejercicio de la territorialidad como condición para la construcción de alternativas societales. Para ello se presentó el esquema de trabajo que organizaría nuestras actividades los días posteriores. El mismo constaba de diferentes momentos, algunos plenarios, con la participación de la totalidad de los/as asistentes, y otros más acotados que llamamos talleres o grupos de trabajo, para profundizar el intercambio en relación a ciertos temas o ejes que resultaban significativos para los procesos autonómicos en marcha. Un taller sería sobre los *desafíos de la gestión pública* para la autonomía formal indígena; otro sobre *el control y la defensa territorial* para el ejercicio de la jurisdicción indígena; y un tercero sobre *la gestión territorial y la autogestión*.

Por último, y para cerrar la jornada, tendríamos un momento de música, de danza y de expresiones culturales continuando el compartir desde otros registros y sentimientos.

Sábado 27 de julio: intercambio y trabajo en grupos

Por la mañana del sábado, luego de un desayuno comunitario, nos encontramos en el salón principal para comenzar las actividades. Para dar inicio se invitó a la compañera Sarela Paz Patiño, socióloga, antropóloga e investigadora boliviana, quien abrió la jornada de trabajo con la presentación de algunos ejes disparadores. Con su estilo provocador nos interpeló con una primera pregunta “movilizadora” para el análisis y la reflexión: *¿Para qué queremos autonomía?* Esta pregunta resonó en los/as asistentes y posiblemente cobró diferentes sentidos para los referentes territorios allí presentes. Haciendo referencia a la historia reciente, Sarela introdujo una importante reflexión sobre la pregunta y la lucha por las autonomías, anclándola en los territorios y remarcando la importancia de pensar la relación de los pueblos con el Estado:

En principio cuando pensamos la autonomía lo hemos pensado porque somos un pueblo que siempre lo ha demandado. Pero, ¿para qué como pueblo queremos autonomía? Porque nosotros queremos tener nuestro propio gobierno y vivir como sabemos vivir y que no nos cambien. Un pueblo organizado de determinada manera es quien tiene gobierno y autonomía, y así se refleja un saber vivir. Vivimos centralmente de la tierra, de lo que producimos, maíz, yuca, plátano; también salimos a pescar y cazar. El pueblo vive de varias y muchas maneras, para vivir como nos han enseñado nuestros abuelos a vivir bien. Y si tenemos una forma de gobierno y vivimos de esa manera inmediatamente se nos viene la pregunta: ¿Dónde? Por lo tanto necesitamos un territorio. [...]

Demandar autonomía tiene que ver con el Estado, es a él a quien le estamos demandando la autonomía. Nosotros, el pueblo, demandamos al Estado porque queremos nuestra forma de gobierno. No queremos que nos transformen eso: nuestra forma de vivir. No demandamos autonomía como ciudadanos sino como pueblos con identidad, con una manera de organizarse, de elegir autoridades y un modo de vida que no quiere que se lo cambien, no quiere decir inmovilidad; siempre hay cambio de cómo han vivido nuestros abuelos, sino que nosotros tomemos las decisiones de cómo vamos a enfrentar los cambios, no que lo hagan otros.

Esta idea inicial de demanda al Estado es un foco importantísimo. Autonomía siempre es una relación con el Estado, que puede ser algo malo o bueno: malo cuando el Estado no considera nada de lo que se le pide; bueno, cuando el Estado escucha.

Afuera del país también hay pueblos que demandan autonomía. Los resultados son diferentes. Se puede demandar autonomía en el marco de un diálogo fuerte con el Estado o sin diálogo. En México hay autonomías que el gobierno declara de facto, porque el Estado no las reconoce. Aquí en Bolivia hay diálogo con el Estado. Este a veces es tenso y de pelea, no es un diálogo sencillo y de palabras. El Estado quiere unas cosas y nosotros otras; pero finalmente hay un diálogo. Hay diálogo porque hay una ley y el Estado está obligado a cumplirla. En México no hay esa ley.

Son treinta años de esta ley, no es poco. Es necesario evaluar y mirar lo que está pasando. Esta idea de autonomía en un territorio es la que mueve a la búsqueda de la autonomía; y este territorio tiene recursos naturales y esta es la problemática o punto central de este tema. El hilo central es que el territorio tiene recursos naturales y es ahí que nuestro diálogo con el Estado se pone tenso; ya que el Estado tiene varios puntos de interés, es donde se distinguen intereses y el diálogo se pone tenso. [...]

Autonomía como sí, como palabra, no dice mucho; es ver qué queremos consolidar con autonomía, qué logramos, qué modo de vida queremos consolidar, a veces con la idea de autonomía nos podemos alejar de lo que en principio pensamos que era nuestra alternativa.

Sucede que a veces nos pasa que estos intereses del Estado se introducen en el propio pueblo y a veces miembros de nuestro pueblo defienden intereses que están lejos de nuestra idea inicial. [...] Cuando estos intereses del Estado se nos meten debemos preguntarnos el por qué de la autonomía, sino pensamos en esto nos ponemos a hacer reglas y normas y nos olvidamos de estos intereses que hay que consensuar; y si podemos ponernos de acuerdo lograremos enfrentar estas cosas. [...]

Esto afecta nuestra discusión del tema de autonomía y nos hace perder el hilo de nuestra discusión y llevamos a cabo procesos autonómicos donde parece que lo más importante es la norma y conseguir fondos públicos, y nos olvidamos de lo fundamental de la pelea: el territorio y en él la posibilidad de construir nuestro propio gobierno y vivir como a nosotros nos gusta vivir y que somos capaces de entendernos como pueblos y construir nuestros propios consensos. [...]

El territorio es el foco más fuerte de luchas y peleas. El foco de la autonomía es el territorio, si perdemos el foco tenemos

que, por lo menos, tener la capacidad de darnos cuenta de que lo hemos perdido. Si perdemos esto ya no es una lucha por la autonomía; sino que esto es otra lucha, dialoguemos con sinceridad. Necesitamos diálogo con sinceramiento para dirigir la lucha, pero ¿cómo están nuestras fuerzas? [...]

Debemos ser capaces de evaluar nuestras fuerzas. Nuestra lucha está acá. Debemos mirar al Estado y sus intereses; y cuáles empuja cuando nosotros estamos demandando la autonomía como pueblos.

Luego de la provocadora intervención de Sarela se abrió el intercambio, de modo que el micrófono pudiera circular entre los/as participantes que quisieran compartir sus reflexiones iniciales. Cada territorio, cada experiencia, tendría una interpretación vivencial diferente sobre las palabras vertidas en este primer espacio compartido, mediada por sus luchas, sus procesos, sus recorridos, que generarían una significación particular.

Pidió la palabra un comunero de Lomerío y expresó:

La autonomía es desde el territorio y para el territorio. Ese de repente es un pequeño y gran problema de los que no quieren la autonomía, porque se preguntan “¿para qué quieren autonomías? Si son autónomos, ¿qué cosa el gobierno les va a dar? Les dará más recursos”, no es así, sino que queremos vivir como nosotros vivimos. Es una lucha constante, que no es física o a la fuerza, sino es una lucha de ideologías, de ideas.

En ese mismo sentido, desde el Territorio Indígena Multiétnico (TIM), un comunero sostuvo:

La autonomía nos va a permitir vivir entre todas las etnias. El multiétnico es esto: hay muchas etnias y ahí vamos a respetar las vivencias y las culturas de todos los que viven en el territorio. Muchos nos dicen para qué quieren tierra sino la trabajan, pero los territorios se utilizan para la convivencia de las etnias; no para destruirlas. Es una lucha que no es a golpe y fuerza sino a lápiz y papel.

A partir de esas palabras, un referente del pueblo guaraní mencionó:

Los pueblos hemos tenido la capacidad de convivencia de quienes no nos han respetado la autonomía, pero ahora vamos a demostrar nuestra capacidad de autogobierno en nuestro territorio a través de nuestro pueblo, para decir así y esto queremos, y nos tengan que seguir el horizonte para huellear los

pasos a seguir. Pienso que así en Bolivia ya no se va a extinguir ningún pueblo más.

Una comunera de Macharety señaló que de lo que se trata es de construir una autonomía incluyente, con campesinos, ganaderos e indígenas, ya que se trata de “autonomías en diálogo”.

Un referente del TIM manifestó la importancia de los saberes y las prácticas propias diciendo:

Queremos que no nos cambien los usos y costumbres. Verdaderamente hay muchas costumbres y no queremos que nadie nos diga nada, queremos vivir como antes, no como cuando estaban las empresas que se hacían los dueños de donde vivimos. Que no nos cambien las costumbres, eso lo van a tener nuestros hijos, hagamos los esfuerzos y tengamos el territorio para vivir bien.

Un referente del Territorio Indígena Originario Campesino de Raqaypampa señaló:

La autonomía está en nosotros, en cierta parte [implica], cumplir mecanismos para que el Estado nos reconozca como territorios. Por ahí hay otros gobiernos que no nos van a permitir demandar la autonomía. La autoridad está en ellos, pero nosotros demandamos la ley. Debemos dialogar de manera cordial con el Estado, y hay que hacerlo cuanto antes. Debemos exigir nuestro propio sistema de vida, hay que hacerlo cuanto antes. El Estado muchas veces no nos reconoce esto. La autonomía es para que el Estado y el mundo nos reconozcan el sistema de vida. El Estado ahora tiene un sistema de vida. El Estado está ahí, queremos que como pueblos nos respeten y no ser discriminados. No es por dinero, el dinero no se come, es por nuestros árboles. Hay que hacerlo cuanto antes. Hay que cerrar las puertas con candado para que ningún gobierno nos lo impida.

Otro compañero del TIM tomó la palabra y señaló:

Las puertas del Estado están abiertas, pero siempre con trabas y a la espera de plazos que no se cumplen. Sin autonomías todavía no hay un Estado plurinacional, sino uno republicano como ha existido antes. Somos autónomos. Queremos que nos reconozcan los derechos que ya conquistamos con la Marcha de 1990 pero nos quieren recortar el bosque y el territorio; donde había madereras antes, ahora quieren hacer explotación petrolera y ripio. Para incluir estas áreas en el proceso autonómico hubo que hacer desalojos de estas tierras. Agradezco la unidad que hemos demostrado. La ley nos la dio un gobierno

liberal y hoy nos la niega un gobierno indígena, y un gobierno que pensábamos que nos iba a favorecer, pero no es así. En el territorio llevamos reuniones y reuniones, nos han hecho llevar propuestas y propuestas, y nos desconocen. No hay voluntad política hacia los pueblos indígenas por parte del Estado en sus diferentes niveles. Desde el 2010 hasta ahora ¿Qué ha reconocido el Estado? No se reconocen los territorios que ancestralmente han ocupado nuestros abuelos, esto nos preocupa. Recuerdo cuando se aprobó el Convenio Internacional con 140 países, dijeron que se nos iban a dar los territorios a los pueblos indígenas. Yo pregunté en qué consiste el territorio para los pueblos indígenas: el suelo, el subsuelo y el espacio sobre el suelo, dijeron. Queremos el territorio, pero ¿qué es ese territorio? Nos dieron la TCO [Tierras Comunitarias de Origen], un territorio. Busquemos una solución de lo que estamos pensando, de lo que necesitamos. Reclamemos a ONU, ¿Dónde están nuestros convenios? Si trabajamos individualmente no vamos a conseguir nada, no retrocedamos un paso atrás.

Luego de este primer intercambio en plenaria, se continuó con el trabajo en diferentes talleres temáticos, para lo cual cada participante o representante comunitario podía elegir en cual sumarse de acuerdo a sus intereses. Compartimos aquí algunas de las reflexiones que surgieron en los grupos de trabajo.

Figura 2. Programa del encuentro “Diálogo de saberes sobre autonomía y territorio” (Bosque de Chimanes)

DIÁLOGO DE SABERES

AUTONOMÍA Y TERRITORIO

Se contará con la participación de autoridades indígenas de otros territorios indígenas e investigadores de Argentina, Brasil, Colombia, Chile y México

26 JUN

04 PM APERTURA DEL EVENTO

- Rezo a cargo del Tata Basilio Noza
- Palabras de las autoridades territoriales y de los distintos ámbitos públicos.
- Palabras de Hernán Ávila, Dir. CEJIS.
- Presentación de los visitantes nacionales e internacionales

07 PM NOCHE CULTURAL

- Expresiones culturales
- Mariteo y cena

27 JUN

08 AM INICIO DEL EVENTO

- Exposición a cargo de la Investigadora Sarela Paz
- Mesas temáticas:
 - 1) Desafíos de la Gestión Pública
 - 2) Ejercicio de la Jurisdicción Indígena
 - 3) Gestión territorial
 - 4) Fortalecimiento orgánico

07 PM CENA

- Exposición

28 JUN

08 AM CONTINUACIÓN DEL EVENTO

- Conclusiones
- Cierre del evento

12 AM ALMUERZO

- Despedida de los visitantes nacionales e internacionales

Taller 1: Gestión Pública

Un primer grupo de trabajo se denominó “Gestión Pública” y estaba orientado a pensar los desafíos que presenta la administración de las autonomías, la relación con el Estado, la posibilidad de gestionar recursos con autonomía, los límites, las dificultades, los logros, los diferentes aspectos que hacen a la gestión comunitaria de las autonomías. Uno de los objetivos de este espacio era que los pueblos de Bolivia, que están en proceso de lograr su autonomía o cuya autonomía ya ha sido reconocida por el Estado, pudieran compartir su experiencia con esta cuestión.

En tal sentido, desde la Autonomía Indígena Originario Campesino de Raqaypampa se manifestó:

No éramos tenidos en cuenta porque nos veían con nuestra forma de vestir, pensaban que no nos íbamos a poder administrar. La primera vez nos dieron muy poca plata para administrar, para probarnos, nos dieron una cifra ridícula e indignante (10.000 pesos bolivianos cuando era un millón lo que debían darnos), querían ver cómo rendíamos cuentas. Este sistema no es el nuestro; debemos aprender esta manera en que lo hace el Estado. Hoy administramos casi 7 millones, esa plata ya viene en gran parte asignada y distribuida para gastos específicos. Uno administra lo que se le asignó por parte del Estado, viene demarcado, respaldado por una normativa escrita. Te dice en qué gastar y cuánto. Pero en esta administración, dónde están los usos y costumbres de nuestros pueblos, es distinta nuestra visión y misión como comunidades. Por ejemplo, cada comunario hace su aporte en materia prima para con eso tener fondos para administrar en necesidades comunitarias.

Por su parte, un comunario de Lomerío compartió su experiencia:

Si nos llegan fondos predeterminados como IDH (hidrocarburos) y coparticipación, ¿qué podemos hacer como gobiernos autónomos?; o si simplemente es cambiar de nombre o pollera nomás, si quedamos como monos vestidos de seda. En primer lugar administramos y ejecutamos recursos, como dice la gestión pública, porque no hay un marco normativo para administrarnos como pueblos indígenas, aunque lo venimos pidiendo.

Una comunaria del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Secure (TIPNIS) aportó su mirada respecto del reconocimiento territorial por parte del Estado:

Nos han hecho creer que somos como verdaderos dueños, pero hoy con la TCO solo somos cuidantes, porque no podemos decidir, tenemos muchas trabas. No podemos administrar los recursos de nuestros territorios, no para el comercio, sino para nosotros: sin comercio, sin contaminación. Exigimos vivir en autonomía para vivir mejor, cómo podemos hacer para ser escuchados.

Un comunario de Machateri señaló otro tema vinculado a los territorios y la gestión pública y la importancia de la administración autónoma de los recursos:

Debemos ver qué pasa con el gobierno anterior Municipal, para asumir el gobierno indígena. Nosotros hemos pedido que quede libre de deuda el gobierno municipal. Estamos soñando recibir un municipio de cero, para administrar de una vez nosotros. Nosotros queremos armar 4 zonas, una llamada Ibo, una Urbana, una zona para ganaderos y la zona TCO; para esto necesitamos manejar la descentralización. Debemos plantearlo al gobierno central en La Paz para los gobiernos autónomos indígenas. Tenemos territorios que van a ser explotados, debemos poner candados en nuestro estatuto para que no se vayan nuestros recursos a las cabeceras provinciales o departamentales. El gobierno cuando ve esto se asusta y nos quiere encarcelar cuando reclamamos por explotaciones de recursos del Estado.

La voz del comunario de Raqaypampa agregó otros aspectos de la gestión pública que deben ser atendidos en el marco de las autonomías, principalmente en lo que refiere a la salud y la educación.

El gobierno va más allá de lo económico. Nosotros queremos el desarrollo de la vida originaria de la comunidad, allí hay que ver qué pasa con la salud y la educación. Queremos y planteamos una educación propia. Hoy educación y salud están marcadas por el Estado; debemos sacar una decisión de modificar la normativa nacional en función a la propia visión de gestión de los pueblos indígenas. Nosotros queremos hacer nuestra propia ley. En educación se está pudiendo implementar la currícula regionalizada, nosotros tenemos nuestro propio calendario acorde al ciclo agrícola. Queremos transformar el Estado desde abajo.

Un comunario de Charagua señaló:

Tenemos obstáculos desde la normativa. Tenemos amplitud de recursos y tenemos competencias exclusivas para administrar nuestros recursos, pero nos tropezamos con normativas nacionales para su uso. Hemos logrado que algunas leyes del pacto

fiscal se hayan modificado aunque no se logró una adecuación a las autonomías indígenas.

En ese mismo sentido, un comunario de Macharetí remarcó:

Queremos eliminar los partidos políticos y volver a lo que hacían nuestros abuelos. No necesitábamos cuatro banderas distintas, nos mirábamos entre todos y elegíamos viendo quien no era pícaro. Cuidado que pueden estar subiendo nuevos riquitos o pícaros que puedan estar surgiendo en nuestro territorio.

Y respecto a la educación mencionó: “El sistema educativo ya está diseñado, así esta direccionado. Los profesionales piensan en recibirse, comprarse una casa y una tele; piensan solo para ellos; ya no en su familia, menos en sus hermanos y comunidad”. Y para finalizar afirmó: “Pobres son los ricos que no tienen nuestro territorio. Nosotros no somos de ninguna manera pobres. La mirada de los empresarios está en nuestros territorios porque ya no hay lugares donde vivir”.

En el taller también se intercambió sobre cómo es en otros territorios de Abya Yala la relación entre los pueblos indígenas y el Estado, cómo se construye autonomía y cómo se gestionan los recursos. En ese sentido, fue importante el aporte de la compañera Malely Linares, colombiana radicada en México, que compartió los casos de Cherán (México) y de Colombia.

Comentó que Cherán es un pueblo dentro del Estado de Michoacán, en México, que cuenta con unos 20.000 habitantes y se encuentra en un territorio boscoso. Para el pueblo purépecha que lo habita el bosque es sagrado y deben enfrentar el saqueo que llevan a cabo los madereros o taladores que entran a explotarlo al punto de poner en riesgo la vida misma de las comunidades. Se empezó a contaminar el Ojo de Agua; un pozo sagrado utilizado para la realización de bautismos, casamientos y fiestas sagradas. A esto se sumaban dos problemas importantes que afectan a estos territorios como son el narcotráfico y el crimen organizado.

Malely contó que las mujeres se organizaron con palos y comenzaron la lucha por la autonomía. Ha sido un proceso de ocho años de fortalecimiento. Se organizaron varios barrios y se autoconvocaron en “fogatas de control”, lugares simbólicos donde se cocina y comparte, y donde se toman decisiones de manera colectiva. Se construyó una estructura organizativa y deliberativa por barrios y asambleas, para lo cual fue fundamental el fortalecimiento comunicativo a través de la creación de emisoras radiales y de televisión.

Se comenzó a reforestar el bosque y empezó su fortalecimiento económico con esto mismo. La corrupción se presentaba como un gran desafío para la organización y puesta en práctica de los usos y costumbres. Así, Malely compartía que en Cherán para enfrentar esa corrupción decidieron expulsar a los partidos políticos del municipio, no participar de la elección de autoridades nacionales, ni elegir, ni ser elegibles.

Malely también presentó una breve contextualización de la situación en Colombia, remarcando ciertas estrategias implementadas o fomentadas por los gobiernos para desactivar cualquier intento de autonomía, lo cual afecta particularmente los procesos colectivos de resistencia a partir de rupturas de los tejidos sociales. En tal sentido, señaló como acciones principales los intentos de cooptación por parte del Estado de referentes políticos, la alienación a través de los medios de comunicación, la guerra y el terrorismo generado por el crimen organizado y las fuerzas paramilitares, como también las leyes que favorecen el despojo de los territorios a través de emprendimientos extractivistas.

Taller 2: Control y Defensa territorial

El segundo eje de trabajo se refería al control y defensa del territorio, y se buscaba exponer y problematizar acerca de las que se consideraban las principales amenazas al ejercicio de la autonomía territorial. En este grupo la dinámica comenzó con una presentación de quienes estaban participando, que duró alrededor de una hora, y luego se dio paso al diálogo, que se inició bajo la premisa de concebir el territorio como “la casa grande”, que es la forma en que las comunidades presentes lo sentían y pensaban.

Lo primero a lo que se hizo mención fue la rememoración de la primera Marcha Indígena de 1990, un hito en la historia de las comunidades indígenas bolivianas –que a lo largo del encuentro fue destacado varias veces como instancia fundacional de la lucha indígena actual– que ubica la problemática del control territorial en el ejercicio de los derechos, independientemente de que exista o no titulación de las tierras. La conclusión a la que se llegaba era que “el título no garantiza los derechos”.

Partiendo de la pregunta disparadora: “¿de qué estamos defendiendo el territorio?”, los participantes de esta comisión fueron identificando las principales amenazas que operan sobre su defensa. Distinguiendo entre elementos externos e internos, se fueron enunciando:

AMENAZAS AL TERRITORIO	
Externas	Internas
Narcotráfico	Éxodo de jóvenes por falta de oportunidades
Tráfico de armas	Autocensura por temor a represalias del gobierno
Trata de personas	Contaminación del territorio
Proyectos de minería	Consumo de alcohol
Expansión de la frontera agrícola: decreto-ley que favorece el desmonte	Debilidades en la relación comunidad-organizaciones
Extracción de hidrocarburos	
Ingreso al territorio de empresas (petroleras, madereras)	
Proyectos de “desarrollo”	
Trabajo de saneamiento del INRA pendientes	

A partir de esta primera identificación de situaciones real o potencialmente conflictivas para los territorios se reflexionó sobre la significación del mismo para distintos grupos: “la dirigencia”, “la comunidad”, “los jóvenes”. Se coincidía en que las distintas miradas sobre lo que se requiere para poder ejercer el control territorial podían echar luz sobre el problema y las posibles soluciones.

Posteriormente se puso el acento en dos preguntas: “¿por qué controlar el territorio?, ¿cómo estamos defendiendo/controlando el territorio?” Y una de las primeras reflexiones que se escucharon

fue que “la clave para la defensa de nuestro territorio es quedarse en la comunidad”. La postura coincidente era que la promesa de una vida mejor fuera de la comunidad, nunca se concretaba: “en la periferia de las ciudades se vive mal”, señalaban. La salida de la juventud de la vida comunitaria es una de las principales amenazas, ya que abre la puerta a otras presencias: “cuando el territorio se vacía, entra otra gente”. Y se expresaba que muchas veces esos “otros” que se acercan lo hacen disfrazados de “amigos”, pero esconden malas intenciones.

A medida que se avanzaba en el debate, una de las explicaciones que se encontraban a este problema era que los jóvenes no veían oportunidades de ganarse la vida en los territorios. Sin embargo, algunas voces comenzaban a señalar que en realidad se trata más que nada de un problema de inacción, y que la solución pasaba por “reaccionar” y darse cuenta de que no había que buscar culpables por fuera de las mismas comunidades.

Al inicio de la tarde, luego de detenernos un rato para almorzar, se retomaron las reflexiones sobre la necesidad de un papel protagónico de las comunidades en el fortalecimiento de sus territorios. Los comentarios que se iban haciendo se ubicaban en la dimensión de la autocrítica, reconociendo que varios de los factores que llevarían a la pérdida efectiva del control territorial tenían su origen en el seno de las comunidades. En particular, el cambio de modo de vida y de modelo productivo, el aceptar concesionar la tierra a terceros para su explotación, el no controlar el proceso educativo y formativo de los jóvenes (y su consecuente salida de las comunidades), son algunos de los factores mencionados de manera recurrente. Estas apreciaciones dieron lugar a destacar la importancia de que los pueblos puedan garantizar su alimentación (saludable), su salud y sus formas de vida tradicionales.

En consecuencia, el manejo de los recursos naturales que poseen los territorios se convirtió en el centro del debate, y se reconoce la limitación que implica no contar con una “agenda productiva” propia que dicte el curso de la vida en común. Si bien se reconocía el valor que tuvo la lucha de hace treinta años en asegurar el territorio de las comunidades indígenas, en la actualidad el desafío consiste en “asegurar el manejo de los recursos”. En esa línea se cuestionaba un comunario:

¿Qué debemos hacer con los recursos? Debemos tener un plan de vida, no un POA [Plan Operativo Anual]; un plan que esté acorde a nuestras necesidades y que nos permita vivir como

queremos. En las acciones de control es importante ver quiénes ingresan en el territorio, ver los matrimonios arreglados, los pescadores ilegales y madereros foráneos. A veces los dirigentes no hacen caso a lo que acordamos; hay que hacer un seguimiento a los dirigentes y si no cumplen, cambiarlos.

Promediando la tarde se van sistematizando algunas conclusiones del trabajo grupal. En líneas generales, se ve la necesidad de fortalecer el proceso de autonomía indígena, mejorar la administración, reforzar los espacios asamblearios, entre otros aspectos. En el orden específico de la defensa territorial, las principales medidas que se mencionan apuntan al control de las personas que están dentro de los territorios y a evitar que terceros actores se asienten en los mismos, para lo cual se propone la creación de guardias indígenas y puestos de control. También hacen foco en controlar las instituciones que funcionan dentro: escuelas, postas sanitarias, oficinas administrativas, etc. Se evidencia que el control efectivo comienza “desde adentro”, con las “propias acciones”, sin necesidad de demandar nuevas leyes. Se trata de trazar un “plan de vida” de las comunidades, que se traduzca en una agenda propia.

De este modo, las comunidades indígenas reunidas en el taller de reflexión arriban a la conclusión de que es prioritario “ordenar nuestra casa y nuestra organización”, evidenciando que el punto de partida para neutralizar las principales amenazas –tanto internas como externas– es abocarse al trabajo interno, a fortalecerse en la lucha, a “despabilarse” luego de tantos años. Los logros de hace treinta años fueron posibles porque hubo detrás un proceso de más de una década de fortalecimiento, construcción y debate. Según lo que se compartía, desde que existe un “gobierno indígena” eso se debilitó. Es momento de hacerse cargo de la responsabilidad que cada uno tiene en la defensa del territorio colectivo, se concluyó.

Taller 3: Gestión territorial

Un tercer eje de trabajo se refería a la gestión territorial. Específicamente, el taller proponía reflexionar en torno a las posibilidades de la autogestión económica en nuestros territorios y a las tensiones que nos atraviesan en nuestros múltiples vínculos con el sistema. En el taller estuvieron presentes unas 30 personas, con una participación equilibrada entre varones y mujeres; también algunos niños.

Comenzamos con algunas preguntas disparadoras. Nos preguntamos: ¿de qué vivimos nuestras comunidades?, ¿cómo satisfacemos

nuestras necesidades?, ¿cómo accedemos a esos bienes y servicios (que identificamos como necesarios)? Esto nos llevó a reflexionar sobre los diferentes ámbitos de la vida, las diferentes necesidades que tenemos, sean materiales como inmateriales. Del mismo modo, encontramos que asumimos diferentes acciones en tanto productores/as, en tanto consumidores/as, en los diferentes intercambios, ya sea con otras personas como con la naturaleza, que hacen a nuestra economía y a la reproducción de nuestra vida comunitaria.

En ese marco, e intentando problematizar nuestras autonomías, nos interrogamos acerca de las acciones externas que nos hacen más o menos dependientes. Del mismo modo, nos propusimos identificar aquellas acciones que desarrollamos desde nuestras comunidades –que podríamos denominar internas– que afectan a nuestras posibilidades autonómicas.

Surgieron una diversidad de reflexiones, algunas bien concretas referidas a la organización de la economía. Por ejemplo, algunos comunarios afirmaban que “nos debilita la compra de productos que no elaboramos, debemos salir a trabajar para cubrir esas necesidades”. El hecho de tener la necesidad de comprar productos en el mercado se señaló como una debilidad, como un elemento que profundizaba la dependencia. Para adquirir esos productos se precisa dinero, el cual se adquiere, a su vez, mediante la venta de producciones o de fuerza de trabajo. “Antes vendíamos, ahora compramos para el consumo” se señaló y, luego, se remarcó la importancia que tiene “producir nuestros alimentos y nuestros propios recursos”. La autogestión apareció como un elemento fundamental en la organización de los territorios y la reproducción de la vida comunitaria, y se sostuvo que “no hay que esperar regalías si tenemos el territorio para trabajar”.

Como contrapunto a la idea de autogestión y autonomía surgió la dependencia que generan las prácticas clientelares del sistema político dominante. Algunos comunarios señalaban que “estamos dependiendo del gobierno hasta para la vivienda, el proyecto del gobierno nos está cambiando”. En ese sentido, se marcó la necesidad de evitar “las malas costumbres de la política partidaria”.

Otro punto señalado en torno al grado de dependencia estuvo vinculado a las fuentes de financiación externa para sostener la organización y la defensa de los derechos comunitarios. Al respecto se afirmó que ese modo de financiar las acciones territoriales y generar fondos económicos comunitarios a partir de aportes externos no es parte de la propia cultura. “Empezamos a buscar proyectos y

financiamientos, mientras que nuestros antepasados vendían sus productos y los cambiaban”.

Por otro lado, y como un elemento externo que afecta gravemente las autonomías territoriales, se mencionó la presencia de empresas, en particular de tipo extractivas, en los territorios. Se señalaron los efectos ambientales que las mismas generan, los cuales impactan, a su vez, en el desarrollo de las actividades productivas en las comunidades. “Nos sacan las riquezas y nos contaminan los ríos”, “Las aguas contaminadas dañan y matan la vida, así bajan los cultivos”. También se habló del avance de la frontera agrícola y pecuaria que amenaza la integralidad de los territorios, a partir de la implementación de permisos de desmonte y aprovechamiento del suelo y el bosque sin consulta a los pueblos indígenas.

Respecto al vínculo con el territorio, se compartió la necesidad de vivir, ocupar y controlar el territorio, y que esa relación de convivencia territorial debía alimentar el respeto hacia la naturaleza. Cuidar el territorio respetando los bosques y los árboles, las fuentes de agua, y controlando que no se explote ni se destrocen los equilibrios naturales. Nuevamente aquí surgió la referencia, con cierta nostalgia, al modo en que los/as abuelos/as se vinculaban con el territorio, y que eso de algún modo estaba cambiando.

Se identificó como problema la migración de los/as jóvenes a la ciudad. “Los que salen a estudiar no vuelven al territorio”, se decía. El vínculo con la ciudad, la distancia respecto al territorio, los modos de vida tan diferentes, finalmente “nos hacen cambiar de pensamiento”. Había preocupación por este tema en la ronda, la pregunta que surgía con fuerza era ¿cómo hacer para que los y las jóvenes decidan quedarse en los territorios? Complejo y profundo interrogante que derivó en problematizar la educación y los espacios donde aprendemos, transmitimos y compartimos nuestra cultura.

Se escuchó: “El sistema educativo transforma a nuestros hijos, los aleja de concepciones comunitarias, debilita el idioma, va contra nuestra cultura”. Así surgieron varias reflexiones acerca del modo en que la educación afecta el vínculo con los territorios, sobre cómo los jóvenes terminan alejándose de la vida territorial, del idioma, de la cultura propia, debilitando, en definitiva, la identidad comunitaria. “Hay vergüenza por la identidad de nosotros”, se dijo. Con relación a los valores y prácticas que se refuerzan o se debilitan mediante la educación, se señaló críticamente que “nos estamos haciendo más egoístas. Ya no queremos a nuestra comunidad, ignoramos las situaciones que tenemos como territorio”.

Uno de los elementos que se identificó por afectar de modo particular a las prácticas comunitarias fue el uso de nuevas tecnologías. Se mencionó que “la tecnología nos está influyendo, nos absorbe” y “nos falta conocimiento de nuestra identidad y cultura y necesitamos reconocerlas para no dejarnos influenciar por las tecnologías”. El uso de los celulares y el acceso a internet, entre otras incorporaciones tecnológicas, si bien han facilitado las comunicaciones y acceder a información que de otro modo no se podría, también ha tenido sus efectos adversos en las prácticas cotidianas tradicionales que hacen a la identidad comunitaria. Los cambios tecnológicos se perciben como una amenaza que arrasa con rapidez sobre modos ancestrales de reproducir la vida comunitaria. Se analizó como algo complejo, pero ante lo cual se debe estar atentos y generando acciones que resguarden los saberes y cultura propios.

En efecto, se señaló la importancia de “asumir el control de la educación”, promoviendo el uso de la propia lengua y reforzar la identidad. Se recordó el modo de transmitir saberes de forma intergeneracional, valorando a los ancianos de la comunidad y dedicándoles tiempo. Se habló así de la necesidad de valorar los saberes y costumbres propios: “Nosotros debemos entender y reconocer que no debemos dejarnos interponer saberes ajenos”. Se dio como ejemplo lo que sucede con la medicina tradicional, recordando la gran diversidad de saberes, prácticas y recursos con los que cuentan en las comunidades para prevenir enfermedades y sanar dolencias; y que muchas veces, sin embargo, se recurre a la biomedicina hegemónica y a medicamentos producidos en laboratorios, despreciando o desacreditando los propios conocimientos: “consumimos remedios extranjeros en vez de consumir los nuestros”.

Finalmente, y a modo de recuento de lo trabajado, nos propusimos reflexionar sobre las posibilidades y límites de la autonomía, identificando aquellos elementos que nos permiten ser más autónomos en nuestros territorios. De allí surgieron las siguientes conclusiones, a modo de proposiciones.

Por un lado, y en referencia a las formas estatales, se mencionó que es importante hacer uso de los apoyos que nos da el Estado, pero bajo nuestra visión y necesidades. Asimismo, entre otras cosas, debemos estar pendientes frente a las normas que se aprueban y evaluar en qué medida y cómo pueden afectar nuestra autonomía.

Por otro lado, en relación con aspectos que las comunidades pueden fortalecer se señaló la necesidad de acompañar las gestiones organizativas de quienes asumen el rol de dirigentes. Es preciso

fortalecer la organización, reforzar el sistema de gobierno propio y acompañar / controlar a la dirigencia. Debemos ayudar y colaborar con las autoridades comunitarias. Para ello es importante formarnos técnicamente, pero también políticamente. Se sostuvo también que las comunidades pueden encargarse de garantizar funciones y servicios que hoy controlan los municipios.

Finalmente, y en vínculo con los procesos migratorios de los últimos tiempos, se manifestó que si no se controla el territorio, si nos alejamos del mismo, ponemos en riesgo la autonomía. Del mismo modo, es preciso comprometerse y definir el horizonte como autonomía en todos los ámbitos de la vida, especialmente en educación y salud. Necesitamos definir nuestra agenda, nuestro plan.

“Debemos comenzar a tejernos, cada uno de nosotros es una hebra”. Esta fue la reflexión que cerró el taller y que nos dejó pensando en lo importante que resultan encuentros como estos, donde desde la pluralidad compartimos palabras, sentipensamientos, preocupaciones, propuestas y luchas, mirándonos a los ojos, tejiéndonos.

Domingo 28 de julio: construyendo reflexiones colectivas desde la pluralidad de voces

El domingo 28 de julio por la mañana nos reunimos nuevamente para recuperar lo compartido durante la primera jornada de intercambio y trabajo colectivo, tanto en los momentos plenarios como en los talleres. Comenzamos entonces comunicando brevemente algunas de las reflexiones que habían surgido en los espacios de taller el día anterior, para luego generar un tiempo de intercambio que permitiera que la palabra circule nuevamente entre los y las participantes. Así, se realizaron nuevas reflexiones y proposiciones sobre los alcances, las limitaciones y las posibilidades de la autonomía indígena en los territorios y en el marco de la organización formal del Estado.

De ese modo, un referente del TIM expresó que “para construir la autonomía tenemos que pensarla, y seguir luchando”, y desde Raqaypampa un comunario manifestó que “para luchar debemos unirnos y juntar fuerzas”. Las intervenciones fueron señalando la necesidad de recuperar la riqueza de las tradiciones y poner en práctica las formas propias de organizar la vida. Como señalaba un comunario del TIM:

Nuestros abuelos siempre fueron autónomos. Este sistema de gobierno es de los karayanas, no nuestro. Necesitamos un plan de vida acorde a nuestras necesidades y forma de vivir de los pueblos indígenas. En la parte de educación es lo mismo, se

creó para beneficio de los ricos, en la universidad no te enseñan a defendernos, debemos tener nuestros propios técnicos, el rol de los profesores en la idea de que en el territorio vivimos pobres y nuestros estudiantes se van a la ciudad y al volver no quieren ser indígenas. ¡Queremos la libre determinación de vivir como queremos! Pero el gobierno nos impone cosas con sus leyes. La lucha es por espacios de poder.

Otro referente del mismo territorio compartió sus palabras en trinitario. Realizó un recorrido histórico desde la búsqueda de la Loma Santa hasta la marcha del noventa por la dignidad y la vida. Se refirió a cómo se vivió y con qué intereses se movieron los indígenas. Luego recordó cómo se asentaron las madereras y otras empresas en el territorio; y el reclamo de la titulación de estas tierras ancestrales hasta el día de hoy. Rescató el modo en que se ha ido articulando la dirigencia con los encuentros de corregidores. También recordó los avasallamientos de los ganaderos y otros explotadores (ya que también hay quienes explotan el petróleo, el gas y otros recursos del territorio, o la producción de soja para aceite), llenando de veneno el territorio: “queremos nuestro territorio, es nuestra Loma Santa, ahí están nuestros animales”. A este testimonio se suman las palabras de otro miembro de una de las comunidades del TIM, quien manifestó la necesidad de “cuidar el límite del territorio consolidado, y ocupar esas áreas de manera estratégica. Hay que revisar y conocer bien el plano y los límites”.

Por otro lado, una reflexión crítica sobre lo que ocurre en los territorios se escuchó en la reflexión de un comunario de Lomerío, quien tomó la palabra y señaló:

Hay que ser inteligente en cuanto a la proximidad con los partidos políticos, no dejarnos utilizar, pero si utilizarlos nosotros para obtener nuestros intereses (sin mirar el color político, sino a la persona en particular). Necesitamos el sistema indígena y el sistema político actual, no podemos renunciar, ambos son útiles. Debemos seguir nuestras formas y procedimientos para obtener el vivir bien.

Siguiendo estas reflexiones, Hernán Gutiérrez, joven autoridad comunitaria (cacique) de la Comunidad Indígena de La Quebrada en la provincia de Catamarca (Argentina) que, a su vez, forma parte de la Unión de los Pueblos de la Nación Diaguita (UPND) expresó:

Dialogar está bien. Pero debemos priorizar el accionar. Debemos pensar qué nos sirve más, si los papeles o el accionar. Tenemos que tener en claro que las leyes están dadas. La lucha

es larga, puede durar hasta cincuenta años, nos ofrecen algo que no vamos a ver. Nosotros no pensamos en nosotros, pensamos en los niños, en los que están y en los que vendrán. Debemos sacar nuestro egoísmo fuera. A veces en nuestra propia búsqueda de estar bien nosotros hoy, quitamos cosas para nuestros hijos. Trabajamos fuerte en el control de la escuela de nuestros hijos. Ahí nos forman y nos están cambiando. El Estado arranca a los niños del entorno familiar desde los tres años hasta los veinte; todo ese tiempo los forma el Estado y no los padres. Es muy complejo. Debemos buscar formas de educación donde nuestros mayores sean los educadores. Quienes gobiernan son egresados de las mejores facultades y vemos un país de rodillas. Lo que no se aprende es el respeto por la tierra. No debemos dejar a nuestros niños en manos del Estado, los formarán como a ellos les convenga; quienes estudian piensan en trabajar en empresas y si no lo aprendes así, de esa manera, no egresás. Me decían “debes estudiar para ser alguien en la vida”; los docentes están formados de tal manera que si no hay un cartón que diga lo que sos, no sos nada. El originario ha entregado su vida por la tierra y los que se han formado entregan la tierra. Estamos negociando a nuestros niños. Nuestros Estados no son gobernados por nuestros presidentes sino por Estados Unidos, Inglaterra, China; quieren que seamos como ellos y correremos su suerte; estos hacen bases en nuestras ciudades y miran nuestros recursos, miran nuestros productos; no llevan recuerdos, llevan para ver su calidad y venir a colonizar. Buscan investigarte, damos la mano y te toman el codo, llegan con aparente buena intención. Cuando más te ofrecen más te quieren quitar; no quieren que estemos mejor. Vienen porque se están muriendo, llegan y se creen dueños. Los gobernantes no saben lo que pesa una pala, un arado, siempre han estado bien, no saben lo que es tener que remarla para poder subsistir. De esto debe salir el qué debemos hacer. Quizás esto no lo solucione, pero debemos intentarlo. Reflexionar y no hacer nada no sirve. Pensar en hacer algo y medir la fuerza antes de la acción. Hablamos mucho y hacemos poco, hay que buscar la mejor forma. Si hay que dar la vida que sea por algo que valga la pena. Lo que yo lucho debe ser para mis hijos y nietos. Dar la vida por un hijo y un nieto es el mayor orgullo.

Sergio Álvarez, que acompaña las luchas de la UPND (Argentina) en calidad de técnico en territorio, entre otras cosas mencionó la importancia del control territorial para el ejercicio autonómico, a partir de la posesión y defensa de los territorios:

Hay pueblos que no solo por ser indígenas luchan y defienden la tierra, hay algunos pueblos indígenas que también quieren vender. Eso debemos saberlo bien. Hay que posicionarse en el territorio, es lo que los tiempos de hoy nos van a imponer, para poder defenderlo.

Finalizando, un comunario de Lomerío sostuvo: “los territorios demandamos autonomías, pero no somos iguales y no demandamos lo mismo. Somos muy diferentes y queremos que nos respeten tal cual somos. Es difícil controlar el territorio de las amenazas de afuera y de adentro también”. A esto un comunario de Machareti agregó: “unidos somos más fuertes. Hay que luchar en conjunto por la autonomía”.

Recuento de las jornadas

Finalmente, se compartió un resumen de necesidades, acuerdos y sensaciones que primaron a lo largo de los días de encuentro. En forma de punteo, resaltó como significativo lo siguiente:

- Valorar la memoria colectiva, la historia.
- Ver la agenda propia, orgánica y la relación con el gobierno.
- Recordar que el territorio no se defiende solo.
- Los avasallamientos del Estado son cada vez mayores.
- Necesitamos tener control y cuidado sobre el tipo de educación que reciben nuestros hijos, que sea fortalecida desde la sabiduría e historia de los pueblos.
- Consolidar la unión ante las problemáticas comunes y articularse.
- La autonomía es un camino de lucha que requiere trabajo y cuyos ejes fundamentales son la tierra y el territorio, junto al trabajo colectivo y el compromiso por asumir las tareas que hacen a la vida en común.
- Se reafirmó la importancia de construir salud desde las necesidades y conocimientos de los pueblos (diálogo occidente / sabiduría indígena).
- Necesidad de pensar en la alimentación, una alimentación sana y acorde al pueblo y sus vivencias. Para ser autónomo y tener soberanía hay que cuidar lo que comemos.
- Restablecer la justicia territorial, y que esta abarque todos los ámbitos de la vida cotidiana. Incluyendo el respeto por la madre naturaleza.
- Dignidad en las viviendas, y que responda al modo de vida de los pueblos.

- Fortalecimiento de la lengua y la identidad, robustecer lo que somos como pueblo.
- Fortalecer la comunicación y las radios comunitarias. Difundir la cultura y la lengua. Tener información desde dentro para evitar el monopolio del Estado.
- La autonomía es para renacer, las raíces están vivas, debemos retoñar y florecer. Debemos cuidar las raíces, pero las matamos cuando le decimos a nuestro hijo que estudie afuera, que no sea como nosotros, cuando lo empujamos a ser egoísta. Un breve recuento de los momentos de florecimiento: la cultura hidráulica, las reducciones y hoy las autonomías indígenas.



El encuentro y los diálogos no solo estuvieron presentes en los talleres y plenarias, sino que también se desplegaron en los “otros” momentos, como los desayunos, almuerzos y cenas compartidas, en las que pudimos saborear la elaboración autogestionada y comunitaria de quienes cumplieron el rol de anfitriones/as y donde la colaboración brotaba para mantener el aseo y que los utensilios alcanzaran para todos/as. Como los recreos en el jardín, donde conversábamos de un modo más personal sobre alguna cuestión que hubiera despertado curiosidad o simplemente cruzábamos miradas y sonrisas entre quienes estábamos participando del encuentro. También en los cruces de contactos, que hicieron que ese encuentro entre comunidades de diferentes latitudes se extendiera en el tiempo, y corriera una vez más los límites de lo posible.

PARTE II

Luchas por las autonomías en Abya Yala



La lucha por la autonomía de los pueblos amazónicos del Territorio Indígena Multiétnico de Bosque de Chimanes

Fátima Monasterio Mercado

Introducción

Bolivia es uno de los países de la región que ha tenido mayores avances normativos en cuanto a derechos de los pueblos indígenas. Con la promulgación de la Constitución Política del Estado en el año 2009 se reconoció, entre otros, el derecho a la autonomía indígena como expresión de la libre determinación y con ello se inauguró un período de altas expectativas en torno a un nuevo tipo de institucionalidad y organización territorial que reflejase la realidad plurinacional y permitiera un diálogo intercultural entre los pueblos indígenas y el Estado.

Sin embargo, tal como detallan Costas y López en esta publicación, los procesos formales de reconocimiento de gobiernos indígenas se han convertido en largos y tortuosos procesos burocráticos, desmovilizadores y despolitizados que intentan no incomodar al poder establecido. Por otro lado, los pueblos indígenas han encontrado en (y siguen considerando) el ámbito del derecho como un lugar para darle curso a sus luchas.

¿Cómo entender la tensión que opera bajo el lenguaje y las armas del derecho? ¿Qué desplazamientos políticos han permitido que los pueblos indígenas usen el derecho en sus estrategias pero al mismo tiempo este sea la herramienta del Estado y de los grupos de poder para vaciar de contenido sus reivindicaciones?

Estas tensiones que acontecen en la realidad nos obligan a estudiar lo jurídico por fuera de su expresión formal para situarlo, en cambio, en el contexto de convulsión social donde tienen lugar

las relaciones de poder; e indagar por las posibilidades que tiene el derecho para configurarse como herramienta efectiva de emancipación y transformación social.

En Bolivia existe un hito indiscutible que, en la memoria corta, da inicio a un nuevo momento en la relación entre los pueblos indígenas y el Estado: la “Marcha por el Territorio y la Dignidad” del año 1990 que tuvo como protagonistas a las comunidades de la Amazonia Sur y que constituyó al Bosque de Chimanes (BdCh) como la primera demanda territorial del país.

Algunos años antes, en 1987, el gobierno boliviano había autorizado el ingreso de empresas madereras a este bosque amazónico poniendo en grave riesgo los espacios y formas de vida de los pueblos Mojeños, Tsimane, Yuracaré y Movima debido a la selectiva y acelerada extracción forestal. Con ello, irrumpir en el escenario estatal y reclamar en términos institucionales la seguridad de la tierra en tanto territorio colectivo se volvía una necesidad impostergable.

La caminata llegó a la ciudad de La Paz luego de treinta y cuatro días y logró que el entonces presidente Jaime Paz Zamora emitiera, entre otros, el Decreto Supremo N° 22611 que reconoció como área indígena el Bosque de Chimanes y dispuso la creación y delimitación de dos Territorios en su interior, uno de ellos el Territorio Indígena Multiétnico (TIM). Se sentó un precedente sin igual: por primera vez el Estado boliviano reconocía el derecho territorial de los pueblos ancestrales.

Sin embargo, los 750 kilómetros recorridos por los indígenas hasta la sede de Gobierno no fueron suficientes para expulsar a las empresas madereras, pues la disposición suprema también reconoció un área de aprovechamiento forestal por un período de veinte años en atención a los intereses privados que se cernían en la zona.

Los pueblos de Bosque de Chimanes han persistido en su lucha por restituir sus dominios territoriales como condición material para la efectivización de su autogobierno. Casi tres décadas después, el 15 de agosto de 2019, se titularon a favor del TIM las ex concesiones forestales en una extensión de 183.722 hectáreas.

En este artículo doy cuenta de la estrategia legal y política que seguimos en el proceso de consolidación territorial vinculado a la demanda de autonomía de estos pueblos amazónicos. En consecuencia, comenzaré por situar este trabajo y considerar algunos aspectos generales de la historia de esta lucha. Posteriormente, me

referiré al cambio de dirección que tomó el proceso autonómico¹ al articularse con la demanda territorial de Bosque de Chimanes para luego reflexionar en un sentido crítico sobre las significativas implicancias políticas que ha tenido el despliegue de dispositivos jurídicos en las reivindicaciones indígenas, en particular las figuras de *territorio* y *autonomía* en los términos reconocidos por el Estado. Finalmente, puntualizaré en las estrategias empleadas para lograr un relativo éxito en este proceso, haciendo énfasis en la fundamental y activa participación que tuvieron los pueblos indígenas en todo el proceso, la recuperación de la memoria territorial y las alianzas con otros pueblos indígenas.

El Bosque de Chimanes

El Bosque de Chimanes es un bosque húmedo subtropical de aproximadamente 1,2 millones de hectáreas que está ubicado en la Amazonia boliviana, al sur del departamento del Beni entre las últimas estribaciones orientales de la Cordillera de los Andes y la gran sabana de Moxos. Constituye parte del territorio de cinco pueblos indígenas: Mojeño Ignaciano, Mojeño Trinitario, Tsimane, Yuracaré y Movima, quienes a su vez habitan tradicionalmente espacios más amplios que exceden a estos límites.

La ocupación del Bosque de Chimanes por parte de estos pueblos ha sido variable en el tiempo y ha estado determinada por factores sociales, ideológicos y políticos, a la vez que ha estado condicionada por presiones externas.

Las referencias documentales de los primeros años de la época colonial y diversos trabajos posteriores permiten constatar que, cuando los españoles llegaron a las extensas selvas y llanuras situadas al oriente de los Andes, se encontraron con numerosos pueblos diferenciados.

El sistema de ocupación del territorio y el ejercicio de territorialidad por parte de estos pueblos presenta, en mayor o menor medida, movilidad poblacional que responde a sus formas adaptativas de aprovechamiento integral del entorno, a la vez que ha estado marcado por su interacción en distintos momentos históricos con la sociedad dominante.

Los indígenas de esta parte de la Amazonia han desarrollado a lo largo de su historia modalidades de resistencia y defensa territorial que les ha permitido su sobrevivencia y reproducción, dando lugar a

1 Proceso que acompañé a través de mi trabajo realizado en el Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social (CEJIS).

varios procesos de des/reterritorialización. La presión de la sociedad dominante en la época precolonial y republicana ha ido reconfigurando los espacios de vida de estos cinco pueblos, principalmente a partir de estrategias colectivas de huida. Sin embargo, este mecanismo de retirada encontró un límite al agotarse los espacios de refugio, obligándoles a formular sus demandas en términos estatales.

Cada uno de estos pueblos con sus formas de organización política, social, cultural y productiva ha desarrollado sus propios mecanismos de ocupación, habitación y uso de este espacio y de relación entre ellos.

Correlacionando la ubicación actual de las comunidades y asentamientos indígenas del TIM con las características ecológicas de la región, puede señalarse una racionalidad adaptativa de ocupación de este espacio en sentido de mantener los asentamientos y áreas agrícolas principalmente en los márgenes de la región, pero preservando el centro del Bosque de Chimanes –menos aptos para la agricultura–, para las actividades de caza, pesca y recolección, en la cual los distintos grupos étnicos comparten áreas convirtiéndola en un espacio de intercambios interétnicos tanto materiales como culturales. Constituye un área de refugio y protección.

Mojeños, Tsimanes, Yuracarés y Movimas –como cualquier otra sociedad– se han organizado y han establecido pautas de regularidad para el despliegue de sus relaciones sociales, políticas y económicas; a su vez, estas formas de organización han sido influenciadas históricamente por su relación de dependencia / dominación y/o resistencia frente a la sociedad dominante.

Una variable fundamental y general para todos los pueblos indígenas de la región, en referencia a sus movimientos, son las relaciones de parentesco y la mantención por la vía del movimiento poblacional de los vínculos étnicos de cada pueblo.

“Para nosotros estos montes, donde ahora está esto que llamamos Multiétnico y más allá el TIPNIS, que antes llamábamos Parque Isiboro-Sécure, estos han sido lugares libres donde podemos vivir tranquilos, donde está nuestra Santa Loma”, me dijo alguna vez el Tata Basilio Noza del pueblo Mojeño Trinitario².

La primera vez que se delimitó el Bosque de Chimanes fue en 1978 cuando, a través del Decreto Supremo N° 15585, se declaró como Reserva Forestal de Inmovilización³. Por entonces, ya se percibía el potencial forestal de mara en la zona y de acuerdo a lo establecido

2 Entrevista a Tata Basilio Noza, anciano mojeño trinitario, junio de 2019.

3 Decreto Supremo N° 15584 de 1978.

por ley, correspondía un status transitorio de protección en tanto se realizaban estudios para clasificar las áreas de aprovechamiento.

En efecto, en 1986 los sectores interesados incidieron para que 579.000 hectáreas de su extensión, en la zona central, sean declaradas Bosque de Producción Permanente⁴. Según la legislación vigente en aquella época, las empresas madereras debían cumplir una serie de requisitos (inventarios forestales, estudios de factibilidad y otros) antes de establecer contratos para la explotación forestal; sin embargo, entre 1987 y 1990, se otorgaron “permisos especiales de corte anual” a favor de siete empresas que se tradujeron en la tala acelerada y selectiva del Bosque de Chimanes (Lehm, 1993).

En ese tiempo los preceptos coloniales que guiaban al Estado boliviano en su relación con los pueblos indígenas de las Tierras Bajas y la Amazonía pueden sintetizarse en lo expuesto en la antigua Ley de Reforma Agraria:

Los grupos selvícolas de los llanos tropicales y sub-tropicales, que se encuentran en estado salvaje y tienen una organización primitiva, quedan bajo la protección del Estado (artículo 129, Decreto Ley de Reforma Agraria N° 3464, 2/8/1953).

Es así que, luego de los 750 km recorridos por los indígenas amazónicos en la Primera Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad de 1990, el gobierno de entonces emitió, entre otros⁵, el Decreto Supremo N° 22611 que declaró a la *Región de Chimanes como área indígena, constituyendo el espacio socioeconómico para la sobrevivencia y desarrollo de las comunidades y asentamientos indígenas chimanes, mojeños, yuracarés y movimas que lo habitan*⁶. Sin embargo, respetando los intereses empresariales que había sobre la zona, la mentada disposición estableció la siguiente clasificación:

-Áreas de protección natural

- a. Parque Regional Yacuma
- b. Reserva de la biósfera Estación Biológica del Beni (sobrepuesta en parte al TICH)
- c. Zona de protección de cuencas Eva Eva (dentro del TICH)

4 Decreto Supremo N° 21483 de 1986.

5 Los otros tres Decretos Supremos (22609, 22610 y 22612) fueron relacionados al reconocimiento del Territorio Indígena Isiboro Sécore, Territorio Indígena Sirionó y la creación de una comisión redactora de una Ley sobre los indígenas del Oriente y la Amazonía, respectivamente.

6 Decreto Supremo N° 22611 de 1990.

-Territorios Indígenas

- a. Territorio Indígena Chimán (TICH) con 392.220 hectáreas perteneciente al pueblo Tsimane
- b. Territorio Indígena Multiétnico (TIM 1) con 352.000 hectáreas perteneciente a los pueblos Mojeños, Movima, Yuracaré y Tsimane.

-Zonas de aprovechamiento empresarial

Concesiones forestales en un área aproximada de 420.000 hectáreas donde las empresas podrían realizar extracción de madera por un período de 20 años, luego esas áreas debían pasar a formar parte de los territorios indígenas (artículo 11, Decreto Supremo N° 22611).

Ahora bien, los decretos de 1990 fueron la antesala para que en 1996, luego de una Segunda Marcha Indígena, se promulgue la Ley N° 1715 del Instituto Nacional de Reforma Agraria que contemplaba el reconocimiento colectivo del derecho propietario bajo la figura de Tierra Comunitaria de Origen (TCO). Es también importante resaltar que en aquella época el proyecto neoliberal de mercado exigía la indispensable seguridad jurídica de tenencia de la tierra por entonces sumergida en la informalidad.

Con ello se inició un difícil proceso –que se extendió por más de una década– de consolidación de los territorios frente a los intereses de terceros que también reclamaban sus derechos propietarios, esto se hizo mediante el denominado proceso de saneamiento de tierras. En el caso del TIM 1, una vez finalizado el proceso agrario en el año 2007 recibieron del Estado un título propietario de una superficie de 357.457 hectáreas que no contemplaba el área de ex concesiones forestales.

Autonomías indígenas en Bolivia

La autonomía es un concepto polisémico. Aún si hablamos de autonomía indígena podríamos referirnos a distintos grados de reconocimiento formal que tienen los pueblos al interior de los Estados o al ejercicio fáctico de su territorialidad y formas de autogobierno que han ejercido con o sin presencia estatal a lo largo de la historia.

Lo cierto es que la lucha de los pueblos indígenas por la autonomía se inscribe en una larga historia de resistencia que inicia con el proceso de colonización de sus espacios de vida y de sus cuerpos

como fuerza de trabajo. La Colonia y luego la República han significado para los pueblos un intento de desestructuración de sus formas organizativas y de relacionamiento y transformación de / con la Naturaleza a partir de la imposición de un modo de producción capitalista y un tipo de sociedad que de este se desprende y se pretende dominante.

El proceso de lucha de los pueblos indígenas ha variado su configuración en el tiempo y, en el caso de los pueblos de la Amazonía y Tierras Bajas de Bolivia, es recién a partir de la década de 1990 que se disputa en el ámbito de la institucionalidad estatal⁷ con la demanda de reconocimiento de sus territorios en términos jurídicos. Será en los años posteriores que las organizaciones indígenas articuladas en un movimiento de alcance nacional plantearon la insuficiencia de la propiedad colectiva de la tierra para el ejercicio efectivo de su autogobierno y –en alianza con fuerzas campesinas y populares– pusieron en la agenda pública la necesidad de transformar la naturaleza misma del Estado y el reconocimiento de la autonomía indígena como componente central de esa transformación estatal.

Es de amplio conocimiento el proceso social y constituyente que derivó en la promulgación de la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia en febrero de 2009. Al respecto, sólo señalaré que una de las principales conquistas indígenas en este período se expone en el artículo 2:

Dada la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales, conforme a esta Constitución y la Ley.

Es decir, la preexistencia de los pueblos constituye el principio del derecho a la libre determinación. Esta previsión normativa determina a su vez uno de los rasgos más elementales del carácter plurinacional que plantea la Constitución en tanto redefine la organización territorial del Estado reconociendo a los territorios indígenas como unidades territoriales y rompe con la división republicana del Estado nación⁸.

7 Sin que aquello refiera la exclusión de otras estrategias de resistencia que se configuran y reproducen por fuera del Estado.

8 Artículo 269. I. Bolivia se organiza territorialmente en departamentos, provincias, municipios y territorios indígena originario campesinos (CPE, 2009).

Menos conocido es el desarrollo legislativo de los preceptos constitucionales, que en varios casos ha significado la restricción de los derechos conquistados⁹.

Es así que, tras más de una década de la promulgación de la LMDAD, sólo se han constituido tres gobiernos indígenas. Dos por vía municipio: la Autonomía Charagua Iyambae del pueblo Guaraní y la Autonomía de la Nación Uru Chipaya; y uno por vía territorial: la Autonomía del Pueblo Indígena de Raqaypampa. A la vez, están pendientes quince procesos autonómicos vía conversión de municipio y siete vía territorio indígena (entre estos últimos se encuentra el TIM de Bosque de Chimanes).

La autonomía indígena establecida en la CPE “consiste en el autogobierno como ejercicio de la libre determinación de las naciones y los pueblos indígena originario campesinos”, según reza el artículo 289 de nuestra norma fundamental. En palabras simples, la autonomía –en los términos en que la demandan los pueblos indígenas–, les permitiría el ejercicio de sus formas de autogobierno y el control efectivo sobre sus territorios, lo que se puede y lo que no se puede hacer en ellos y con los bienes colectivos que allí existen: una demanda fundamental para tener mayores condiciones de posibilidad de resistir al avasallamiento y las presiones extractivistas.

El reconocimiento constitucional de este derecho colectivo ha sido el resultado de una lucha que se remonta a una larga historia de resistencia indígena contra las formas de dominación y despojo de sus espacios y modos de vida.

Se vienen desplegando estrategias de neutralización de las conquistas indígenas aceptando su reconocimiento formal, pero limitando su alcance efectivo. A la par, la primera década del Estado plurinacional ha estado acompañada de contradicciones irreconciliables con sus postulados iniciales, esto es la profundización de un modelo de desarrollo extractivista que no es nuevo pero que se expande precisamente sobre los territorios indígenas reconocidos, a la vez que se consolida un diseño institucional que lejos de respetar las formas organizativas propias de los pueblos está forzando a un proceso de reproducción de la forma estatal y a la funcionalización de las autonomías indígenas.

9 Al respecto ver artículo de Costas y Flores en este libro.

El proceso autonómico del Territorio Indígena Multiétnico y el cambio de dirección hacia la reconstitución del Bosque de Chimanes

Es fundamental situar las luchas por la autonomía en la arena del derecho a la libre determinación, pues visibilizar el escenario político donde se discute el desarrollo en los territorios y lo que se puede (y no se puede) hacer en ellos nos permite situar estas disputas y observar en qué sentido las discusiones puramente jurídicas expresan la materialidad del poder y, al tiempo, comprender que las respuestas no están en el ámbito meramente jurídico-formal.

Desde que los pueblos indígenas emergieron al escenario político nacional (esto es, empezar a jugar en la cancha del Estado), sus demandas fueron por autonomía dado que un territorio sin la capacidad real de tomar decisiones sobre qué hacer con y en él, carece de sentido.

Sin embargo, es una lucha que parece no tener fin. Es el caso de los indígenas del TIM-1 –y de tantos otros– que iniciaron su proceso formal para acceder a la autonomía desde el año 2010 y hasta ahora no logran concretar ese sueño. La certificación ante el Estado de que son ancestrales y de que pueden autogobernarse en los territorios en los que siempre han vivido, estatutos que demoran años en ser revisados por el Tribunal Constitucional Plurinacional (TCP), leyes que tienen que ser aprobadas por la Asamblea Legislativa y consultas que deben ser supervisadas, son solo parte de los requisitos de un tortuoso proceso, que los pueblos indígenas de Bolivia tienen que tramitar ante los cuatro órganos del Estado¹⁰.

Si la descripción de la burocracia resulta difícil de comprender, más complejo es aún enfrentarse a ella. Asistimos pues al reemplazo de las discusiones sustantivas por los debates procesales. Las controversias sobre los requisitos y los plazos tienden a soslayar los conflictos sobre el uso de la tierra y los recursos que están en el fondo del asunto, dejando intactas las relaciones económicas y de poder.

Al cabo de varios años, el 27 de diciembre de 2017 las y los indígenas del TIM obtuvieron la Declaratoria Plena de Constitucionalidad de su Estatuto Autonómico quedando pendiente la definición de los límites jurisdiccionales sobre los cuales el nuevo gobierno indígena ejercerá su autonomía, a través de la promulgación de una Ley Nacional de Creación de la Unidad Territorial.

10 En otro trabajo describo el espinoso camino que tuvieron que transitar según lo establecido en la Ley de Autonomías (Ver Monasterio, 2019).

Con la ilusión de que el resto del camino estaría allanado, junto a las y los dirigentes del TIM 1 viajamos desde la Amazonia a la ciudad de La Paz para reunirnos con el entonces Viceministro de Autonomías. Recuerdo aquella reunión como un punto de inflexión. Ciertamente, ha habido otros momentos mucho más importantes durante el proceso; sin embargo, el planteamiento de Vargas respecto a los límites del futuro Gobierno Indígena en base a lo consolidado durante el proceso agrario hizo surgir la necesidad de discutir la problemática territorial vinculada al tema de la autonomía.

Se hacía palpable así un problema irresuelto en Bolivia. La cuestión territorial sigue siendo el principal ámbito de tensión en la relación entre los pueblos indígenas y el Estado en la medida en que la estructura de tenencia de la tierra no es solo un tema de poder económico, sino que también determina las relaciones de poder social y político.

Al finalizar aquel día me reuní a solas con la dirigencia. Ellxs tenían muchas preguntas y yo no estaba en condiciones de responderlas. Entonces, sin saberlo, iniciamos una ecología de saberes (Santos, 2010) que determinó el futuro del proceso. Aquella noche, a través de las historias y sentires expresadas por Don Bernardo, Doña Paulina y Doña Pitu comprendí que los espacios en el centro de Bosque de Chimanes que habían sido concesionados décadas atrás a empresarios madereros tenían una implicancia cultural muy profunda en tanto espacios físicos y simbólicos donde sus articulaciones / intercambios interétnicos cobran sentido. En ese momento aún no tenía claridad respecto a la estrategia jurídica pero lo que sí tenía claro era que la demanda de autonomía no podía quedar al margen de aquella reivindicación colectiva.

Si se considera que la dominación sobre los pueblos indígenas siempre se ha constituido / reproducido sobre la apropiación colonial de sus territorios, es comprensible que la ruptura de esa dominación, y la consiguiente autonomía de los pueblos, se base en la restitución y reestructuración de sus dominios territoriales.

En ese sentido, cabría preguntarse: ¿qué entendemos cuando hablamos de autonomía indígena? ¿Es acaso el reconocimiento de lo que ya existe? ¿O es una prerrogativa estatal? ¿Es una demanda de participación política, de administración de recursos públicos o una condición necesaria para la reproducción de la vida?

Más importante aún: ¿qué están entendiendo las y los indígenas que son los sujetos demandantes de autonomía? Y, por otro lado, quienes desde el derecho o la investigación militante acompañamos

estos procesos de lucha, ¿nos interesamos en conocer las reivindicaciones que cargan de sentido colectivo a las demandas por autonomía indígena?

En este contexto, la pregunta que surge es: ¿cómo repensar la autonomía más allá del entramado legal que nos impone el Estado? En otras palabras ¿cuál es el margen que existe para el ejercicio de la autonomía indígena frente a las nuevas formas de dominación, o incluso, el avance de una ola reaccionaria?

Los pueblos del TIM 1 dieron un puntapié a los formalismos jurídicos y, a partir de su demanda de reconstitución territorial en el centro del Bosque de Chimanes, cuestionaron el vaciamiento de las legítimas reivindicaciones que cargan de sentido a las autonomías indígenas en Bolivia.

La cuestión territorial en la demanda por autonomía

Llamaba la atención que hasta ese entonces no se hubiera vinculado la demanda de autonomía con la demanda de consolidación territorial de las ex concesiones forestales, incluso el Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social –institución de donde yo provenía– realizaba el acompañamiento jurídico a ambos procesos pero había destinado a distintas personas para realizarlo.

Unos meses antes, en julio de 2017, las autoridades indígenas del TIM habían realizado una “Caminata de reafirmación de nuestro derecho histórico sobre el área de Bosque de Chimanes” en la que durante quince días caminaron hacia adentro de la Selva emulando la “Búsqueda de La Loma Santa”, una creencia histórica de la región acerca de la existencia de un lugar sagrado destinado sólo para los indígenas. Esta acción, aunque fundamental hacia el interior del Territorio, pasó casi desapercibida en el contexto nacional y no estuvo necesariamente vinculada al proceso autonómico.

Es así que, luego de un Encuentro de Corregidores convocado en febrero de 2018 para discutir la posición expresada por el Viceministro de Autonomía, representantes de todas las comunidades coincidieron en que exigirían la consolidación de su autonomía también sobre las ex concesiones forestales aunque eso significara replantear e incluso aplazar el proceso jurídico que estaba a punto de concluir.

El área en disputa constituye una fuente fundamental tanto de recursos naturales como culturales, al tiempo que se le asigna un carácter sagrado en la medida que se considera que en esa zona se encuentra la Loma Santa.

Recordemos que el área central del Bosque de Chimanes constituye un espacio de múltiples relaciones inter-étnicas entre los distintos pueblos indígenas que habitan el territorio. Allí se comparten, aunque de manera social e ideológicamente regulada, las áreas de caza, pesca y recolección.

Ya en 1989, el Estudio Socioeconómico que un grupo interdisciplinario de expertos realizó a petición del Estado boliviano y de cara a la delimitación de tierras, señalaba:

No siendo recomendable sino a grave riesgo de introducir elementos externos de conflictualidad entre pueblos, la delimitación de áreas territoriales exclusivas para los distintos pueblos indígenas que allí habitan, sino realizando dotación como territorio multiétnico que se regula como hasta ahora por los mecanismos consuetudinarios de los pueblos (Diagnóstico Socioeconómico del Bosque de Chimanes, 1989).

Con ello, junto a la dirigencia del TIM-1 iniciamos un período de trabajo con las bases de las comunidades del área titulada y demandada, donde a través de la táctica de testimoniar, recordar y releer estimulamos la recuperación de la memoria colectiva respecto a la idea amplia del territorio en la integralidad de Bosque de Chimanes. Recorrimos las comunidades elaborando mapas parlantes y haciendo uso de la geografía crítica para entender las dinámicas territoriales de cada pueblo en cuanto uso, ocupación y habitación del territorio. De manera fortuita esto estimuló un debate interno sobre la pluralidad de formas de vida existente y la gestión territorial como parte del ejercicio de la autonomía indígena.

Considero que esto fue central en la estrategia político-legal porque se estaba re-politizando¹¹ la idea del territorio, es decir surgía una apropiación práctica y discursiva de los propios sujetos inscrita en articulaciones territoriales que comprenden espacios interétnicos más amplios y relaciones de solidaridad y resistencia más largas.

Ciertamente, aquel Decreto Supremo N° 22611 que en 1990 no había cumplido con las verdaderas demandas indígenas, se convertía en la única herramienta jurídica para plantear la consolidación territorial en tanto disponía “la devolución del área de ex concesiones forestales en un plazo de 20 años”. Pero nos enfrentábamos a

11 La politización es un proceso de generación de sentido, es entregarle una dimensión política a prácticas y ámbitos que antes no lo tenían. La politización como extensión y como intensificación es un proceso de semantización y remantización, es cargarle de sentido político a las cosas (Tapia, 1996).

una falta de institucionalidad donde poco puede hacer la argumentación si no va acompañada de voluntad política de las autoridades de turno. A su vez, en esta área de la Amazonía se proyectaba el avance de la colonización de cultivo de hoja de coca desde el Chapare, coincidiendo con el controvertido Tramo II de la carretera del TIPNIS; también en dicha área existen tres bloques petroleros comprometidos a YPPB desde el año 2012. El Estado, una vez más, era el garante de los intereses económicos que se ciernen sobre los espacios de vida indígena.

Puesto que se había vinculado la demanda de consolidación territorial a la demanda de autonomía, se convocó en varias oportunidades a reuniones interinstitucionales entre el Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA), el Viceministerio de Autonomías, el Órgano Electoral, entre otras instancias del Estado. Como estrategia, en cada uno de estos espacios se procuró la participación de representantes de todas las comunidades del área titulada y del área de las ex concesiones forestales. Entonces aquellos espacios que se pretendían de discusión técnica se convirtieron en espacios políticos donde eran los propios habitantes del territorio quienes –a veces en sus idiomas– explicaban los fundamentos de sus demandas. Asimismo, se trabajó en articulación con organizaciones indígenas de otros territorios que conformaron la Alianza de las Organizaciones de la Amazonia Sur para la Defensa del Bosque de Chimanes.

Dispositivos jurídicos y análisis crítico de la figura “territorio”. Necesario repaso histórico de la lucha territorial

La impostergable necesidad de los pueblos indígenas del TIM 1 de recuperar el área que en 1990 había sido concesionada a empresas forestales tensionó la estrategia jurídica y la lógica con que habíamos encarado el proceso hasta aquel momento y nos puso ante la necesidad de replantear cuestiones que habíamos pasado por alto: el área de ex concesiones del centro de Bosque de Chimanes forma parte integral del territorio y es el lugar desde donde su demanda de autonomía cobra sentido.

No es mi intención cargar al lector con la hermenéutica jurídica boliviana, que de por sí es bastante compleja, empero considero indispensable realizar un breve repaso histórico de las reconfiguraciones territoriales que se han producido en el caso en cuestión. No fue sino hasta la definición de los límites territoriales de la jurisdicción indígena que se puso en evidencia una contradicción

irreconciliable en tanto se pretenda constituir gobiernos indígenas en el marco de la institucionalidad dominante y sin trastocar las estructuras de poder.

Y entonces, ¿cuáles son los límites del “territorio”? Ante la irrupción de las empresas madereras, los pueblos indígenas del Bosque de Chimanés iniciaron una serie de gestiones ante el Estado reclamando el reconocimiento de sus derechos territoriales.

En febrero de 1988, mediante Resolución Suprema No. 205862, el Gobierno dispuso la conformación de una comisión interinstitucional para estudiar la demanda indígena [...] A pesar de que el estudio demostraba que prácticamente toda la región y particularmente la zona central (donde fueron otorgadas las concesiones madereras) estaba ocupada por chimanes, mojeños, yuracarés y movimas propuso la otorgación de áreas en las zonas marginales del Bosque. Estas áreas se ubican en los límites precisos de las concesiones forestales sin afectarlas y por lo tanto no incluyen las áreas indispensables para la agricultura itinerante, la caza, la pesca y la recolección, imprescindibles para la sobrevivencia del conjunto de los Pueblos que habitan la región de Chimanés¹².

Más allá de las complejidades que trae aparejado el caso en cuestión, resulta ilustrativo para advertir que las fronteras territoriales han sido modificadas o desplazadas en el tiempo según los intereses puestos en juego y la correlación de fuerzas existentes.

Sin embargo, la noción de territorio indígena es un concepto que surge de la relación con el Estado, no es algo constitutivo. Es decir, hasta antes de 1990 la noción de territorio con límites definidos y que articula a una diversidad de comunidades no existía. La existencia actual de los Territorios Indígenas como espacio delimitado en la cartografía boliviana es el resultado no solo de un proceso técnico-legal, sino que ha sido el resultado de una lucha de poder que se dio en términos concretos a través de un proceso agrario pero que tuvo como trasfondo social y político la voluntad de los pueblos indígenas de asumir la impostergable necesidad de retener los últimos espacios territoriales que aún poseían, pues era la única forma de seguir existiendo colectivamente en las nuevas circunstancias de intensa y sostenida presión por parte de actores externos.

Persiste en Bolivia una concepción agrarista del territorio y esta se da por sentada a la hora de discutir los derechos de los pueblos

12 Informe sobre las Demandas Territoriales Indígenas en el Departamento del Beni. Central de Cabildos Indígenales Mojeños, junio de 1989.

indígenas y –en particular– el derecho a la autonomía. La idea de que el territorio es aquella extensión que ha sido titulada a favor de los pueblos luego del proceso de saneamiento es compartida por los agentes estatales, los abogados y hasta por los mismos sujetos indígenas. En muchos casos, los pueblos indígenas mantienen una estrecha vinculación con ciudades intermedias y nadie osa reclamar, por ejemplo, el derecho a la consulta previa sobre esos espacios que forman parte de su territorialidad.

Existe pues una renuencia a circunscribir el complejo de relaciones, intercambios y formas de vida indígena a los límites reconocidos por el Estado.

Desde aquella primera Marcha, los indígenas han disputado en la cancha del Estado las condiciones de posibilidad para preservar sus territorios y sus formas de estar en el mundo, en tanto se ha demandado y conquistado de forma progresiva el reconocimiento de derechos.

La experiencia de acompañamiento a este proceso de lucha me ha llevado a repensar la autonomía como un proceso dinámico de relación entre los pueblos indígenas y el Estado. En ese sentido, la autonomía no es una prerrogativa estatal, ni una condición a ser creada. Los pueblos indígenas han mantenido una autonomía relativa al Estado por siglos; sin embargo, este es un momento particular: el reconocimiento de la autonomía los coloca ante el desafío de consolidar gobiernos propios como parte del Estado sin reproducirlo, construir consensos políticos en correspondencia a sus reivindicaciones y aspiraciones históricas a la vez de resistir la presencia cada vez más amplia y agresiva del capital.

Conclusiones

Después de casi dos años de desplegada la estrategia político-legal que he intentado sintetizar en este texto y después de veintinueve años de la Primera Marcha Indígena, el 15 de agosto del 2019 los pueblos del Territorio Indígena Multiétnico (TIM) de Bosque de Chimanes finalmente recuperaron 183.722 hectáreas de su territorio ancestral. En cuanto a la autonomía, el proceso se ha ralentizado demostrando que los agentes del Estado no pretenden construir una nueva relación con los pueblos indígenas ni comprometerse con transformar el orden cultural y político instituido.

No ha sido tarea fácil. Quienes intentamos una práctica jurídica a favor de las luchas sociales sabemos que estos procesos están cargados de sueños, dolor y frustración. Hay un perder las

esperanzas y volver a encontrarlas. Hay amistad, solidaridad, diálogo de saberes.

En el camino nos encontramos con personas que no creen en este proceso. Pero más allá de reconocer los límites del derecho y de las políticas de reconocimiento también debemos reconocer que los pueblos indígenas deciden desarrollar estrategias dentro del Estado para gestar sus luchas colectivas.

Desde esta experiencia de acompañamiento considero que la idea de autonomía era en principio una consigna enarbolada por la dirigencia del TIM 1 y algunos grupos menores. Fue el relacionamiento con la consolidación territorial y la recuperación del área central del Bosque de Chimanes lo que condujo a que dicha consigna se llenara de un contenido concreto y movilizador por tanto no existe ley favorable, ni derecho reconocido, ni estrategia jurídica exitosa sin la fuerza social que exija su cumplimiento.

Es cierto que las autonomías, tal y como están siendo promovidas en Bolivia, no solo no bastan sino que sirven para crear la ilusión del reconocimiento y de la plurinacionalidad. Ante el desencanto hay quienes pregonan la inutilidad de los procesos autonómicos, pero para el tiempo presente que obliga a contrarrestar la profundización capitalista en áreas indígenas, se hace indispensable que los pueblos no claudiquen en su histórica lucha por la autonomía y esta es, como lo fue la lucha por el “territorio”, una disputa de poder. Para lograr este fin los pueblos indígenas no pueden caminar solo por cauces institucionales marcados por el Estado –determinados además por intereses políticos partidarios–, olvidando que la autonomía empieza a existir en las experiencias concretas que la prefiguran; empero, no deben dejar de lado los avances normativos que son conquistas incuestionables. Ahí es donde se abre una grieta para reinstalar el debate sobre las necesarias transformaciones estructurales en Bolivia.

Finalmente, es importante comprender que la lucha por la autonomía de los pueblos indígenas, más allá del entramado legal, se despliega en ámbitos concretos de poder donde estos no pueden ser vistos como sujetos receptores de una prerrogativa estatal puesto que han decidido poner en juego su capacidad política y social de realizar –en el Estado– su proyecto común. Por tanto, deben también asumir la responsabilidad de autorregular y autogobernar la vida en el territorio en base a decisiones colectivas que incluyan a todos y a todas en términos de igualdad. Tienen como base una histórica convivencia interétnica, de

La CONAIOC

El papel de los pueblos indígenas en la construcción de la Bolivia plurinacional

Patricia Costas Monje

Introducción

El reconocimiento y constitucionalización de las demandas históricas de los pueblos indígenas en Bolivia, lejos de ser una concepción del Estado o de un gobierno de turno, es el producto de luchas históricas de larga data que han tenido un momento decisivo en el escenario de la Asamblea Constituyente en 2006¹. En ella fue determinante la participación de los pueblos indígenas, ya sea como asambleístas o como observadores y vigilantes del trabajo de la asamblea desde el seno de sus organizaciones. El presente artículo se enfocará en el período post-constituyente, volviendo a poner la mirada en los pueblos indígenas como uno de los principales impulsores del proceso de consolidación de las autonomías indígenas. Estas organizaciones se encuentran agrupadas en la Coordinadora Nacional de Autonomías Indígenas Originario Campesinas (CONAIOC).

Se plantea que la CONAIOC se ha constituido en una pieza clave para el avance de las autonomías indígenas en el país. Esta idea será desarrollada a partir del análisis de los principales hitos históricos de dicha organización, en el que se podrán apreciar sus aportes en el seguimiento y apoyo constante a los procesos de conformación de autonomías indígenas, así como su contribución a la construcción

1 Instalada el 6 de agosto de 2006, la asamblea fue la encargada de elaborar la nueva Constitución Política del Estado. Tuvo como característica principal su composición diversa. Fueron elegidos por voto 255 asambleístas, representantes de todo el país (Iamamoto, 2013: 147-148).

de la ruta de implementación y propuestas normativas. Por tanto, el presente artículo plantea que la CONAIOC, al asumir el liderazgo en la puesta en marcha de las autonomías indígenas, demuestra que, una vez más, los pueblos indígenas tienen un rol decisivo en la transformación del Estado plurinacional².

La nueva estructura autonómica del Estado

Una de las características principales de la nueva Constitución Política del Estado ha sido el reconocimiento de la institucionalidad indígena. Esto es, a los pueblos indígenas se les reconoce constitucionalmente su existencia previa a la República, su derecho a la libre determinación y autogobierno y sus formas propias de gobierno y manejo de su territorio. ¿Cómo se materializa esto? Gracias a la modificación de la estructura del Estado (otro aporte de la nueva carta magna), con la creación de cuatro niveles de gobiernos autónomos: departamental, municipal, regional e indígena originario campesino³, descritos entre sus artículos 277 y 296 (CPE, 2009). El texto constitucional define las atribuciones de los Gobiernos Autónomos de la siguiente manera:

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

En el caso de la autonomía indígena, la CPE añade: “consiste en el autogobierno como ejercicio de la libre determinación de las naciones y pueblos indígena originario campesinos” (artículo 289) y a continuación afirma que “se ejercerá de acuerdo a “sus normas, instituciones, autoridades y procedimientos, conforme a sus atribuciones y competencias, en armonía con la Constitución y la ley” (artículo 290, inc. II). Entonces, gracias a la nueva estructura del

2 Esta es la versión actualizada y reorganizada de un texto de Costas publicado en el: “Simposio Territorio, frontera y espacialidad en Bolivia”, dado en el IX Congreso de la Asociación de Estudios Bolivianos, en julio de 2017. Para acceder a la versión original, ver: <https://bitacoraintercultural.org/revista-boliviana-de-investigacion-territorio-frontera-y-espacialidad-en-bolivia/>

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

Estado se abre la posibilidad, como pueblos indígenas, de poder conformar un Gobierno Autónomo con capacidad de elegir a sus autoridades, manejar sus recursos y tener facultades gubernativas, legislativas, ejecutivas de acuerdo a normas y procedimientos propios de cada pueblo o nación indígena, en el marco de la Constitución y en coordinación con el nivel central.

¿Qué siguió después?⁴ Posterior a la promulgación de la nueva Constitución Política del Estado en febrero de 2009, se convocó, mediante Decreto Supremo N° 0231, a referéndum de acceso a las autonomías indígenas vía municipio⁵ para diciembre de ese mismo año. A inicios de 2010 los y las representantes de los municipios que, mediante dicho referéndum, manifestaron su aprobación de iniciar el proceso de conversión a autonomía indígenas, fueron convocados por el Ministerio de Autonomías. En esa reunión se establecieron como los primeros pasos la conformación de una asamblea deliberativa y la elaboración de sus estatutos⁶ y se habló por primera vez de la necesidad de contar con una organización que agrupe a las y los actores involucrados para impulsar el proceso de las autonomías indígenas.

La CONAIOC

En este contexto se conforma la Coordinadora Nacional de Autonomías Indígena Originaria Campesinas (CONAIOC) para encarar de manera conjunta el proceso de conversión a autonomía indígena y para coordinar como una sola organización, tanto con instancias gubernamentales como con las de cooperación. Antes de analizar el aporte de la CONAIOC en la implementación de las autonomías indígenas es importante analizar sus características⁷.

4 Un recuento histórico y de los obstáculos que tuvieron que sortear los actores para consolidar sus gobiernos indígenas están en Costas, P. (2018). “Pedir permiso”. Autonomías Indígenas y Estado boliviano. En P. López y L. García (coords.), *Movimientos indígenas y autonomías en América Latina: escenarios de disputa y horizontes de posibilidad* (69-87). Buenos Aires: El Colectivo, CLACSO.

5 La Ley 031 Marco de autonomías y descentralización indica que existen dos vías para la conformación de autonomías indígenas: vía territorio y vía municipio.

6 El proceso autonómico indígena originario campesino no tiene un referente previo, como es el caso de los otros procesos autonómicos departamental y municipal que, sin suspender su gestión, pasaron automáticamente de ser Prefecturas a Gobernaciones y de Alcaldías a Gobiernos Municipales, respectivamente. En el caso de las autonomías indígenas, para poder iniciar su gestión debían contar con un estatuto aprobado, primero por el Tribunal Constitucional y luego por la población mediante referéndum, para recién comenzar su gestión de gobierno. Ver Costas (2018).

7 Para hacer el análisis de la organización voy a recurrir a la teoría sociológica de los movimientos sociales, que determina como principales elementos de la organización social a: las estructuras formales, los repertorios de movilización, la identidad

Estructuras formales y menos formales de la organización

Tanto el Estatuto Orgánico de la CONAIOC como su Reglamento Interno fueron elaborados en 2012. En su Estatuto, se identifica a la Asamblea Ordinaria Nacional como la máxima instancia de deliberación y decisión, cuyas atribuciones son: elegir a los miembros de la directiva, emitir resoluciones, aprobar el plan de acción y aprobar la incorporación de nuevos procesos de conversión a autonomía indígena (artículo 18). Para cada asamblea ordinaria, se establece una participación de seis representantes⁸ por cada autonomía indígena, respetando la paridad y alternancia (Reglamento, artículo 14). El Estatuto establece que se llevarán a cabo Asambleas nacionales extraordinarias si existe un tema urgente e inmediato a tratar con uno o dos representantes por cada autonomía (artículo 20).

Por su parte, la directiva está conformada por seis cargos: presidencia, vicepresidencia, secretaría de actas, secretaría de hacienda, secretaría de comunicación y secretaría de género-generacional (Estatuto, artículo 22.) El Estatuto establece que se deben respetar los principios de paridad y alternancia de género y que debe darse la rotación de la presidencia entre todos sus integrantes de las diferentes autonomías indígenas (artículo 21)⁹. La nueva directiva (2019-2021) está compuesta por los siguientes miembros:

colectiva, los adversarios unificadores, los objetivos estratégicos sociopolíticos y la percepción del gobierno y del Estado, entre otros. Ver García Linera *et al* (2004).

Cuadro 1. Directiva de la CONAIOC (2019-2021)

Cargo	Nombre	Procedencia
Presidente	Demetrio Romero	Autonomía Indígena Kereimba Iyambae – Gutiérrez (Santa Cruz)
Vicepresidenta	Florinda Gonzales	Salinas de Garcia Mendoza (Oruro)
Secretario de actas	Juan Pastor Puma Laura	Jatun Ayllu Yura (Potosí)
Secretaria de Hacienda	Reina García	Nación Monkoxi de Lomerío (Santa Cruz)
Secretario de Género y Generacional	Samuel Conde Gonzáles	Pampa Aullagas (Oruro)
Secretaría de Comunicación	Yen Vaca Sánchez	Machareti (Chuquisaca)

Fuente: <https://ipdrs.org/index.php/noticias/que-pasa/6139-conaioc-renovo-su-directiva-con-el-desafio-de-fortalecer-las-autonomias-indigenas-y-la-gestion-publica-intercultural-en-el-pais>

Entre las principales atribuciones de la directiva está la de presidir la Asamblea Nacional ordinaria y extraordinaria, representar a la CONAIOC ante instancias, organizaciones e instituciones nacionales e internacionales, convocar a asambleas nacionales ordinarias y extraordinarias, suscribir convenios con instituciones públicas y/o privadas de carácter nacional e internacional y la representación ante el Consejo Nacional de Autonomías (Estatuto, artículo 24).

También existen otros espacios de deliberación, trabajo técnico y tomas de decisión, como ser las reuniones del directorio y las mesas técnicas. En esos casos, la Secretaría Técnica de la CONAIOC, en coordinación con técnicos de instancias gubernamentales y de cooperación, deben ejecutar las decisiones, actividades y estrategias definidas por Asamblea¹⁰. Por ejemplo, si se ha decidido mediante asamblea ordinaria la elaboración de una estrategia para homogeneizar los contenidos mínimos para la transición en los Estatutos

10 Ver en <http://www.cipca.org.bo/index.php/3439-la-conaioc-define-estrategia-para-la-consolidacion-las-autonomias-indigenas>

Autonómicos de cada AIOC, esta labor es derivada a la mesa técnica (Resolución 02/2012).

Mecanismos de comunicación

Entre los mecanismos de comunicación y coordinación para difundir las decisiones tomadas en asamblea se encuentran las resoluciones firmadas por todos los presentes y posteriormente fotocopiadas para que los representantes de cada autonomía indígena se encarguen de informar en sus regiones. Clemente Salazar, ex Presidente de la Directiva de la CONAIOC (gestión 2017-2019), afirma que ahora se recurre también a recursos como la comunicación vía correo electrónico o teléfono celular. Sin embargo, Salazar evalúa que todavía existen problemas en la fluidez de la comunicación. Por ejemplo, los informes verbales de los representantes de las autonomías indígenas a sus regiones llegan distorsionados, o a veces representantes nuevos de las autonomías indígenas llegan a una asamblea y dan su punto de vista sin tomar en cuenta las resoluciones anteriores. Salazar reconoce que todavía hay un trabajo pendiente en mejorar estos canales de comunicación.

Característica identitaria

¿Quiénes componen la CONAIOC? Los que participan como representantes de los procesos en conversión de las autonomías indígenas pueden provenir a su vez de estructuras organizativas como el sindicato, el ayllu, la junta vecinal o gobiernos municipales (como es el caso de los funcionarios que impulsan estos procesos). Por tanto, lo que caracteriza y diferencia a la CONAIOC de otras instancias es principalmente la diversidad y complementariedad que resultan de la composición tan diversa de sus miembros. Proviene de distintas regiones, con formas diversas de organizarse, de deliberar, de tomar decisiones, entre otros. Con el tiempo también se incorporaron representantes de los territorios indígenas en conversión (recuérdese que hay dos vías de conversión: vía municipio o vía territorio), ampliando aún más la diversidad y con ella, la complejidad de dicha organización.

Parecería que un elemento común entre los actores que impulsan la autonomía indígena es su identidad indígena; sin embargo, hablar de la cuestión identitaria nos remite a una gama amplia de formas de organización, de manejo de los recursos, de tradiciones, entre otros. Para Petronila Flores, ex Secretaria de Actas del Directorio de la CONAIOC (2017-2019), existen matices: “algunos

se identifican con lo indígena, lo originario, otros con lo campesino. Es difícil comparar de municipio a municipio, igual, por ejemplo, en el mismo Charazani (Municipio al que ella pertenece) hay diferentes costumbres, diferentes formas de vida, etc.” (Entrevista a Petrona Flores, 27/2/2018). Ella enfatiza la complementariedad como un elemento importante, puesto que potencia la riqueza de la diversidad y por tanto garantiza el avance conjunto.

Volviendo a la diversidad, un elemento importante para avanzar juntos es trabajar en consenso. El proceso de construcción de consenso comienza en las discusiones en cada región, Salazar explica que “entre ellos (cada proceso autonómico) deben entenderse primero y llegar con una sola voz a la Asamblea y ahí mismo se debatirán las ideas en consenso” (Entrevista, 27/2/2018). La “cultura del consenso”, parafraseando a Alejandro Vargas, ex Director de Autonomías Indígenas dependiente del Ministerio de Autonomías, implica deliberar y discutir el tiempo que sea necesario hasta que cada uno de los participantes esté de acuerdo en la decisión. Vargas destaca “la voluntad férrea de no retirarse del evento hasta llegar a un acuerdo” (Entrevista a Alejandro Vargas, 23/2/2018). Pese a que la discusión y el debate sean intensos, no se ha impuesto ningún tipo de verticalismo de unos actores sobre otros para tomar las decisiones. Esta manera de deliberar retrata muy bien las diversas formas de ejercicio democrático que poseen los pueblos indígenas en Bolivia.

Entonces, la complementariedad y el consenso nos remiten a pensar en la ecología de saberes, concepto desarrollado por Santos y Exeni: “se trata entonces de explorar la pluralidad y diversidad de saberes, creando relaciones no jerárquicas y de complementariedad entre ellos... que permiten articulaciones más amplias y profundas entre diferentes sujetos, saberes y luchas” (2019: 15). Sin pretender romantizar la existencia de una organización que por sus características debe emular la diversidad y la pluralidad, se trata de reivindicar a la CONAIOC como un espacio único de diálogo horizontal de saberes, en favor de que las autonomías avancen.

Principales objetivos estratégicos de la CONAIOC

Para Flores, la razón para aglutinarse en torno a una sola organización responde a la necesidad de “tener una instancia de coordinación con instituciones del gobierno (central), con la cooperación externa y tener coordinación entre las autonomías (indígenas)” (Entrevista a Petrona Flores, 27/2/2018). Por su parte, para

Salazar (Entrevista, 27/2/2018), “las autonomías no pueden andar sueltas, debe haber alguna instancia para aglutinar a todas”. El Estatuto orgánico de la CONAIOC establece entre sus objetivos principales (artículo 8): apoyar a la consolidación e implementación de las AIOC, apoyar y gestionar la implementación de políticas públicas y de desarrollo sostenible, para el vivir bien de las AIOC, coordinar con el Gobierno central políticas para el vivir bien para las AIOC, promover servicios de asistencia técnica a las AIOC, entre otros. ¿Cómo y en qué medida se han materializado estos objetivos? Desarrollaré a continuación.

Aportes de la CONAIOC en la implementación de las autonomías indígenas

Fortalecimiento a los procesos en conversión a autonomía indígena

En la actualidad ya son cerca de 31 los procesos de autonomía indígena que forman parte de la CONAIOC, de los cuales Charagua, Uru Chipaya, Raqaypampa y Salinas de Garci y Mendoza ya se han consolidado como gobiernos autónomos; el resto se encuentra en distintas etapas en el proceso de conversión¹¹. El fortalecimiento a los procesos autonómicos es una de las principales tareas de la CONAIOC. Su Asamblea Ordinaria dedica un momento importante para escuchar las iniciativas, problemas y dificultades en cada uno de los procesos, priorizando aquellos que estaban con mayores dificultades, como lo relata esta nota de prensa acerca de la última Asamblea Ordinaria de la CONAIOC (diciembre de 2019):

Realizaron un diagnóstico completo de la situación que atraviesa cada proceso de conversión a la autonomía indígena originario campesina (AIOC) y de los desafíos emergentes en el nuevo contexto político y social que vive el país¹².

Al ser procesos novedosos y sin precedentes, los principales conflictos que acaecen al interior de cada proceso están relacionados sobre todo a disputas en torno a la sede del nuevo gobierno, la forma de organización del nuevo gobierno, disputa de poderes entre los varios actores que cohabitan en el municipio o territorio,

11 Para ver el estado de situación actual de los procesos en conversión, ver Exeni (2019: 124-125).

12 Ver <https://ipdrs.org/index.php/noticias/que-pasa/6139-conaioc-renovo-su-directiva-con-el-desafio-de-fortalecer-las-autonomias-indigenas-y-la-gestion-publica-intercultural-en-el-pais>

conflictos con el alcalde, etc. Ante esta situación, los miembros de la CONAIOC se manifiestan, expresando su apoyo, como sucedió en la Asamblea Ordinaria de 2019:

Finalmente, el conjunto de las NPIOC que impulsan sus autonomías se solidarizan y anuncian que se encuentran en estado de alerta ante las amenazas vertidas por el Comité Cívico de Charagua Pueblo en contra de la GAIOC Charagua Iyambae; solidaridad que se hace extensiva a otros procesos que sufran amenazas similares¹³.

Pero también se materializa un apoyo más concreto, como lo relatado en la Resolución de una Asamblea en 2012:

PRIMERO. - Apoyar y fortalecer a procesos estatuyentes que están en una etapa inicial [...], de acuerdo a la siguiente estrategia:

La Directiva de la CONAIOC convoque a reuniones a las partes en conflicto para promover el acercamiento y diálogo, mediante visitas a la AIOC respectiva.

Convocar al Ministerio de Autonomías, como ente rector del área, al acompañamiento en esta estrategia. (Resolución 01/2012).

La mayor dificultad por la que atraviesan quienes optaron por la vía territorial es la postergación por parte de la Asamblea Legislativa Plurinacional (el Congreso boliviano) de una ley que permita la creación de nuevas entidades territoriales, en este caso, los territorios indígenas. En una oportunidad instaron al directorio de la CONAIOC y a las organizaciones matrices a realizar los esfuerzos necesarios para destrabar este proceso (Asamblea Ordinaria, junio de 2018):

Se decidió retomar en el Órgano Legislativo el tratamiento del Anteproyecto de Ley Nacional de Creación y Modificación de Unidades Territoriales¹⁴.

Mientras esta traba persista, la alternativa actual es la promulgación de una ley de creación de nuevas entidades territoriales para cada proceso de autonomía indígena vía territorio. Al igual que como se apoyó el caso de Raqaypampa, en la actualidad existen otros procesos que requieren esta ley corta (Resolución de la Asamblea Ordinaria, 13/12/2019):

En el caso de Territorios Indígena Originario Campesinos (TIOC), la CONAIOC realizará las gestiones necesarias para que, vía el

13 Ibid.

14 Ibid.

Órgano Ejecutivo, los cuatro procesos en curso (Lomerío, TIM 1, Corque Marka y Jatun Ayllu Yura) logren la aprobación de sus Leyes Cortas de Creación de Unidades Territoriales vía dispensación¹⁵.

Entonces, los ejemplos pueden ser infinitos, a diez años de vigencia de la CONAIOC; sin embargo, lo que se quiere mostrar es el apoyo activo a los procesos. Pese a que se encuentran en distintos niveles de avance, poseen problemas que pueden ser específicos como procesos o con características similares entre varios procesos. Desde la CONAIOC se trata de apoyar a los procesos, según la situación o el problema en el que se encuentren.

Volviendo a la diversidad, la misma también se ve potenciada por la voluntad de aprender del otro; un ejercicio que es aún más valioso cuando se está en un proceso inédito, donde todo aprendizaje es importante para el proceso autonómico de cada uno. Los intercambios de experiencias en la elaboración de sus estatutos, y los contenidos de los mismos, hacen que el encuentro entre esta diversidad beneficie a cada uno de los procesos. ¿Cómo están avanzando en su región?, ¿cuáles han sido los principales obstáculos que han o están atravesando?, ¿cómo los están resolviendo? Son algunas de las experiencias que se comparten en las asambleas u otros encuentros.

Coordinación con estructuras estatales para el desarrollo normativo y procedimental

Una primera instancia de coordinación estatal es el Ministerio de Autonomías, ahora reducido a Viceministerio y, concretamente, es la Dirección General de Autonomías Indígena Originaria Campesina desde donde se apoyaba con recursos económicos para el traslado y alimentación de los participantes, el alquiler de salones y material de escritorio en general. También se apoyaba con orientación normativa acerca de los contenidos mínimos que establece la ley para que sus estatutos aprueben el “test” de constitucionalidad. El apoyo técnico brindado por funcionarios públicos ha sido de diversos tipos, desde el apoyo a identificar los contenidos mínimos que establece la Constitución hasta intentar “traducir” las demandas y propuestas de los actores a términos jurídicos. Este apoyo se redujo con la eliminación del Ministerio.

También se pueden mencionar otras instancias de apoyo como la Plataforma Interinstitucional, creada con la firma de un convenio

15 Ibid.

marco de cooperación el 19 de agosto de 2010. Desde entonces, han participado varias organizaciones, a la cabeza del Ministerio de Autonomías¹⁶ (Ministerio de Autonomías, 2012: 11). Según el Reglamento de la CONAIOC (artículo 32), esta puede relacionarse con organizaciones de carácter privado, instituciones, organismos de carácter internacional, universidades privadas, siempre que se determine la colaboración expresa mediante convenio con un documento de respaldo donde incluya el presupuesto y objetivos de la colaboración y apoyo. Esta definición permite, como expresa Salazar, que el apoyo sea recibido de manera conjunta y los procesos autonómicos no pierdan su liderazgo e iniciativa pese a la presencia de instancias externas. Al inicio, el principal apoyo (tanto económico, como logístico y técnico) se daba en las sesiones de elaboración de los estatutos autonómicos y las reuniones de la CONAIOC. A su vez, las instituciones de la Plataforma organizaban sus propios seminarios, talleres y conversatorios para reflexionar sobre el proceso autonómico y sobre temas sensibles que hacen a las autonomías indígenas, tales como la democracia representativa y la democracia comunitaria en el marco de la democracia plural, entre otros¹⁷. A medida que fueron avanzando los procesos en conversión a autonomía indígenas, la CONAIOC y las instituciones de la Plataforma fueron trabajando en los procedimientos e instrumentos que hacen a la ruta jurídica y procedimental de la construcción de autonomías indígenas.

Coordinación con el Tribunal Electoral y el Tribunal Constitucional

La elaboración de sus estatutos está compuesta por cinco etapas: 1) la conformación del órgano deliberativo, 2) la elaboración y aprobación del Estatuto, 3) el control de constitucionalidad ante el Tribunal Constitucional Plurinacional (TCP), 4) la creación de la Entidad Territorial Autónoma (ETA) para el caso de los Territorios Indígena Originario Campesino (TIOC) que quieren convertirse en Gobierno Autónomo Indígena y 5) la convocatoria y realización de referendo (Foronda, 2017: 32). La primera y la segunda etapa son

16 Estas organizaciones son: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA), Fundación Tierra, Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria (FBDM), Cooperación Técnica Alemana (GTZ), IBIS en Bolivia, Instituto de Investigaciones Sociales de Bolivia (ISBOL), Asociación Mundial de Pueblos de la Montaña, Visión Mundial Bolivia (VMB), Veterinarios sin Fronteras - Centro Internacional de Cooperación para el Desarrollo Agrícola (VSF-CICDA), Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos en Bolivia (OACNUDH), Fundación Machaq Amawta, Instituto Internacional para la Democracia y la Asistencia Electoral (IDEA Internacional), CAWSAY, PNUD y CEJIS.

17 Ver <http://www.ftierra.org/nuestraTIERRA/9/nt5m.html>

de competencia de las asambleas deliberantes de cada autonomía indígena, aunque reciban el apoyo correspondiente. Para el resto de las etapas se requiere de la coordinación con el Órgano Electoral Plurinacional y del Tribunal Constitucional Plurinacional. Veamos.

El Órgano Electoral Plurinacional (OEP) es el encargado de ambos referéndums (el primero para iniciar el proceso de conversión y el segundo para aprobar el estatuto autonómico) y la supervisión a la consulta según normas y procedimientos propios en el caso de la vía territorial; también debe supervisar el trabajo de la asamblea deliberativa y, finalmente, la entrega de credenciales a las nuevas autoridades del Gobierno Autónomo Indígena Originario Campesino. Con respecto a la entrega de credenciales a los miembros de la asamblea deliberativa, en los primeros casos hubo un retraso, hecho que amenazaba con quitar legitimidad a los miembros de sus asambleas, en medio de un escenario de constantes conflictos internos que estaba acarreado el proceso: los asambleístas necesitaban tener ese respaldo. En la Resolución N° 02/2012 la CONAIOC aprobó incluir en su reglamento la entrega provisional de las credenciales a su nombre, hasta que fueran entregadas por el OEP.

El Servicio Intercultural de Fortalecimientos a las Democracias (SIFDE), que es parte del OEP, en tanto instancia de supervisión y “verificación” del ejercicio de la democracia comunitaria en el proceso autonómico debía elaborar un reglamento de acompañamiento. Este documento fue elaborado conjuntamente mediante una comisión técnica compuesta por la Directiva de la CONAIOC, técnicos del SIFDE y técnicos del Ministerio de Autonomías (Resolución N° 02/2012). Posteriormente, correspondía al departamento Jurídico del OEP darle la última revisión. La iniciativa provino de la CONAIOC debido al retraso también de este procedimiento.

Finalmente, en lo que respecta al segundo referéndum, miembros de la CONAIOC habían reiterado su preocupación por las trabas que estaba provocando el segundo referéndum puesto que, por un lado, implicaba un procedimiento burocrático más, al ya largo camino de conversión a autonomía indígena y, por otro lado, implicaba un costo económico para el municipio o territorio en conversión. En su lugar, desde la CONAIOC se proponía la aprobación del estatuto ya finalizado, según sus normas y procedimientos propios de cada proceso indígena.

Luego de un trabajo arduo y coordinando con el viceministerio de autonomías, la CONAIOC y legisladores en el Congreso Nacional,

se logró la modificación de la LMAD, mediante la sanción de la Ley N° 1198¹⁸. Pero había un problema pendiente a solucionar: cuando se promulgó dicha modificación muchos estatutos autonómicos ya habían pasado por el control constitucional o se encontraban en pleno proceso. Dichos estatutos ya aprobados mencionaban, porque así lo establecía la LMAD, que dicho estatuto debía ser aprobado mediante referéndum. ¿Cómo iba a ser aplicada esta modificación en estos casos? Entonces, en la última Asamblea Ordinaria se propuso crear una comisión interinstitucional para resolver la situación de estos procesos que quedaron “en medio” (Resoluciones de la Asamblea Ordinaria, 13 de diciembre de 2019)¹⁹. Este es un ejemplo de los obstáculos que deben sopesar los procesos en conversión a autonomías indígenas y una muestra también de cómo van resolviéndolos.

Por su parte, el Tribunal Constitucional Plurinacional es la instancia que proporciona la declaración de constitucionalidad al estatuto autonómico indígena, esto es, reconoce que dicho documento se enmarca en los contenidos de la CPE y, por tanto, ya puede declararse Gobierno Autónomo. El obstáculo que tuvieron que atravesar los procesos autonómicos en esta oportunidad fue la demora en los plazos para la revisión de los estatutos. Basándose en el Código procesal constitucional, se estableció que los proyectos de estatutos deben ser sometidos a control de constitucionalidad por un plazo de 65 días hábiles, que supone algo más de tres meses (Foronda, 2017: 33). Foronda analiza el tiempo de duración del control de constitucionalidad de los siete primeros proyectos de estatutos autonómicos indígenas enviados y verifica que los tiempos se extendieron entre los ocho meses y ocho días hábiles, en el caso de Mojocoya, hasta el trámite más largo, de Pampa Aullagas, con 18 meses y ocho días hábiles (Foronda, 2017: 34). En total, la duración de la revisión osciló entre diez meses, en el caso de Mojocoya, y 23 meses, en Pampa Aullagas (Foronda, 2017: 33). Por tanto, se pueden evidenciar ciertas falencias en esta etapa, debido probablemente a una excesiva carga de procesos que revisar por parte del

18 La Ley N° 1198, del 14 de julio de 2019, establece en su artículo 2, inc. II que los estatutos se aprobarán mediante normas y procedimientos propios en el marco de lo establecido en la Constitución Política del Estado y previo el control de constitucionalidad por el Tribunal Constitucional Plurinacional. Para ampliar esta información, ver <https://cipca.org.bo/noticias/conaioc-analisis-acciones-y-estrategias-en-el-marco-de-la-promulgacion-de-la-ley-modificatoria-a-la-ley-de-autonomias>

19 Ver <https://ipdrs.org/index.php/noticias/que-pasa/6139-conaioc-renova-su-directiva-con-el-desafio-de-fortalecer-las-autonomias-indigenas-y-la-gestion-publica-intercultural-en-el-pais>

TCP, una idealización de los tiempos, la falta de recursos humanos especializados y los vacíos en el diseño institucional de apoyo a las autonomías indígenas.

En esta oportunidad, gracias la intervención y gestiones de la CONAIOC, como afirma Florentina Medina –su presidenta entre 2013 y 2015–, se pudo agilizar el control constitucional de los Estatutos Autonómicos de Charagua, Totora Marka, Mojocoya, Huacaya, Pampa Aullagas, Chipaya y Raqaypampa²⁰. Flores destaca que la coordinación entre la CONAIOC y las instancias gubernamentales son importantes para garantizar el avance de los procesos. Ella comenta que como CONAIOC intervinieron en reiteradas oportunidades para que los procesos avancen “entonces, nosotros pedimos audiencia con la cabeza y agilizamos. Así hemos ayudado con Raqaypampa por ejemplo” (Entrevista a Petrona Flores, 27/2/2018). Otro ejemplo, fue el apoyo a Jatun Ayllu Yura, donde facilitaron una reunión con el Tribunal Constitucional Plurinacional (TCP)²¹.

Así como la CONAIOC ayudó a que se agilizaran algunos procedimientos que estaban retrasando el avance hacia la construcción de las autonomías indígenas, también coadyuvó a esclarecer a los propios funcionarios públicos sobre sus competencias. Flores recuerda que, al inicio, muchos funcionarios no entendían mucho sobre el proceso autonómico:

Hasta ese momento no se tenía un buen conocimiento... los mismos ministerios, [el órgano] electoral, no tenían mucho conocimiento de qué es la autonomía... Ahora hay una relación nueva, presentándonos mediante una carta de que nosotros somos la directiva de la CONAIOC, hemos podido participar en las discusiones del pacto fiscal, cuando les hemos explicado, se han ubicado recién (Entrevista a Petrona Flores, 27/2/2018).

Una manera de mejorar la coordinación con instancias gubernamentales es invitándoles a las Asambleas para que puedan conocer de cerca a sus actores y se familiaricen con el proceso. Por ejemplo, en la Asamblea Ordinaria de la CONAIOC en junio de 2018 se invitó al Tribunal Constitucional Plurinacional (TCP), del Órgano Electoral Plurinacional (OEP). En esa oportunidad, los representantes del TCP manifestaron estar realizando los esfuerzos correspondientes

20 Ver <http://enlace.comunicacion.gob.bo/index.php/2015/10/26/conaioc-renueva-directiva-y-anuncia-nuevas-autonomias-indigenas/>

21 Ver <https://www.sudamericarural.org/index.php/noticias/que-pasa/6133-el-territorio-originario-jatun-ayllu-yura-da-un-paso-mas-hacia-su-autonomia>

para hacer más eficientes y ágiles los procesos de control de constitucionalidad de los estatutos de las AIOC²². Entonces, la CONAIOC despliega diversidad de estrategias (como esta, la visita de funcionarios y autoridades a la Asamblea Nacional) para que tanto funcionarios como autoridades gubernamentales se comprometan a cumplir sus responsabilidades.

Son vastas las reflexiones en torno a la larga marcha de las autonomías y a la falta de voluntad política de los órganos del poder público; sin embargo, también es importante mirar del lado de quienes están empujando el carro hacia adelante, pese a las adversidades. Aquí vale la pena cuestionar ¿cuál hubiera sido el devenir del proceso autonómico sin el importante impulso de sus actores? Entonces, se puede afirmar que la CONAIOC posee un liderazgo indiscutible en el proceso autonómico. Para Salazar, los pueblos indígenas son los principales responsables para que el proceso avance:

La constitución ya nos reconoce. Este tema tiene que salir como una demanda de los pueblos... No nos pueden llamar, nos han habilitado el camino mediante carta magna y nosotros tenemos que encargarnos de avanzar. Hay que avanzar en esa lógica (Entrevista a Clemente Salazar, 27/2/2018).

Pero también hay que reconocer que todavía no existe corresponsabilidad por parte de las instancias gubernamentales encargadas de impulsar el proceso autonómico indígena. Estas deben apropiarse del proceso, conocer mejor sobre los procedimientos que les corresponden con el fin de evitar un accionar tardío y a demanda de las organizaciones sociales. En ese sentido, sería importante plantearse la creación de un espacio permanente de encuentro entre la CONAIOC, las autoridades y los funcionarios públicos para avanzar juntos en mejores condiciones.

Conclusiones

La Constitución Política del Estado, elaborada colectivamente y que inaugura una etapa de profundas transformaciones, ha delegado la implementación de estas transformaciones a instancias gubernamentales como la Asamblea Legislativa, el Tribunal Constitucional, el Órgano Electoral Plurinacional y el Órgano Ejecutivo, cuya actual composición es todavía muy conservadora y no necesariamente promueve transformaciones. En ese contexto ha sido fundamental el papel de la CONAIOC para impulsar el proceso de las

22 Ver <https://cipca.org.bo/noticias/conaioc-determina-importantes-desafios-para-el-avance-y-consolidacion-de-las-autonomias-indigenas-originarias>

autonomías indígenas, ya sea desde el apoyo a los diferentes procesos de conversión, como con sus propuestas de desarrollo legislativo y procedimental.

Mucho se habla de la importancia de los pueblos indígenas en la composición de este nuevo Estado. Sin embargo, el Estado no está transformando sus estructuras en favor de su inclusión real. Los pueblos indígenas siguen haciendo sus esfuerzos para que se les haga espacio “apretado” en este Estado plurinacional. Pese a las condiciones adversas, gracias a la CONAIOC y sus actores involucrados, ya se cuenta con cuatro gobiernos autónomos indígenas en ejercicio y ya se incorporaron nuevos pueblos indígenas al proceso de conversión a autonomía indígena.

La CONAIOC en tanto instancia aglutinadora de las autonomías indígenas ha logrado que su representación sea sólida, evitando la injerencia de otros actores sobre las decisiones tomadas internamente, la coordinación efectiva con instancias de cooperación y otras organizaciones sociales y, finalmente, el fortalecimiento de los propios procesos. Sin este apoyo muchos procesos se habrían quedado en el camino.

Lastimosamente, la acumulación de madurez democrática que ha caracterizado a los actores de los procesos autonómicos indígenas no está siendo secundada por las instancias gubernamentales. Los pueblos indígenas se asumen a sí mismos como los principales responsables de su propio destino y del avance de la autonomía indígena, asumiendo entre otras cosas, la solución a vacíos normativos y procedimentales. Pese a los varios obstáculos que deben superar, siguen avanzando en su decisión de consolidarse como gobiernos.

Referencias bibliográficas

Antezana, Pablo (CIPCA). CONAIOC analizó acciones y estrategias en el marco de la Ley Modificatoria a la Ley de Autonomías. En <https://cipca.org.bo/noticias/conaioc-analisis-acciones-y-estrategias-en-el-marco-de-la-promulgacion-de-la-ley-modificatoria-a-la-ley-de-autonomias->

Araujo, Heber (2 de julio de 2018). CONAIOC determina importantes desafíos para el avance y consolidación de las autonomías indígenas originarias campesinas. *CIPCA*. Recuperado de <https://cipca.org.bo/noticias/conaioc-determina-importantes-desafios-para-el-avance-y-consolidacion-de-las-autonomias-indigenas-originarias>

Baptista, Ruth (29 de noviembre de 2019). El territorio originario de Jatun

Ayllu Yura, da un paso más hacia su autonomía. *IPDRS*. Recuperado de <https://www.sudamericarural.org/index.php/noticias/que-pasa/6133-el-territorio-originario-jatun-ayllu-yura-da-un-paso-mas-hacia-su-autonomia>

CIPCA (16 de noviembre de 2019). CONAIOC renovó su directiva con el desafío de fortalecer las autonomías indígenas y la gestión pública intercultural en el país. Recuperado de <https://ipdrs.org/index.php/noticias/que-pasa/6139-conaioc-renovo-su-directiva-con-el-desafio-de-fortalecer-las-autonomias-indigenas-y-la-gestion-publica-intercultural-en-el-pais>

Costas, Patricia (2018). La CONAIOC y las autonomías indígenas. Un ejemplo del papel de los pueblos indígenas en la construcción de políticas públicas en la Bolivia plurinacional. En A. Ikemura; C. Cotta de Mello; H. Gimenez; R. Pannain y S. Iamamoto (comps.). *Revista Boliviana de Investigación. Dossier: Territorio, frontera y espacialidad en Bolivia*, 13(2), Asociación de Estudios Bolivianos.

Costas, Patricia (2018a). “Pedir permiso”. Autonomías Indígenas y Estado boliviano. En P. López, y L. García (coords.), *Movimientos indígenas y autonomías en América Latina: escenarios de disputa y horizontes de posibilidad*. Buenos Aires: El Colectivo, CLACSO.

Enlace (26 de octubre de 2015). CONAIOC renueva directiva y anuncia nuevas autonomías indígenas. Recuperado de <http://enlace.comunicacion.gob.bo/index.php/2015/10/26/conaioc-renueva-directiva-y-anuncia-nuevas-autonomias-indigenas/>

Exeni, José Luis (2015). Bolivia: las autonomías indígenas frente al estado plurinacional. En M. Lang, B. Cevallos, y C. López, *¿Cómo transformar? Instituciones y cambio social en América Latina y Europa*. Quito: Fundación Rosa Luxemburgo, Abya-Yala.

Exeni, José Luis (2018) Autogobierno indígena: esa buena idea. En AAVV, *Diversidad institucional. Autonomías indígenas y Estado Plurinacional en Bolivia*. La Paz: OEP-TSE, MP-VA, CONAIOC, PNUD.

Exeni, José Luis (2019) Autogobierno indígena: esa buena idea. En B. Santos y J. Exeni (eds.), *Estado Plurinacional y Democracias*. La Paz: Alice en Bolivia, FES/Plural.

Foronda, Miguel Ángel (2017). Caminando por los senderos de la Autonomía Indígena Originario Campesina: diseño y avance de la política de implementación. En *Andamios. Año 2* (3), *Autogobierno indígena hoy*. La Paz: OEP.

Fundación Tierra (2012). La CONAIOC es un espacio de coordinación y representación. Recuperado de <http://www.ftierra.org/nuestraTIERRA/9/nt5m.html>

García Linera, Álvaro; Chávez León, Marxa N. y Costas Monje, Patricia

(2004). *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política*. La Paz: Plural.

Iamamoto, Sue A. S. (2013). *El nacionalismo boliviano en tiempos de pluri-nacionalidad*. La Paz: SIFDE.

Ministerio de Autonomías (2012). *Por los caminos de las Autonomías Indígena Originario Campesinas: avances y desafíos*. La Paz, Ministerio de Autonomías.

Santos, Boaventura y Exeni, José Luis (2019). Introducción. ALICE y la refundación estatal en Bolivia. En B. Santos y J. Exeni (eds.), *Estado Plurinacional y Democracias* (pp. 9-46). La Paz: Alice en Bolivia, FES/ Plural.

Villagomez, Freddy (16 de junio de 2015). CIPCA. Recuperado de <http://www.cipca.org.bo/index.php/3439-la-conaioc-define-estrategia-para-la-consolidacion-las-autonomias-indigenas>

Leyes y normas consultadas

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

Ley N° 31, Marco de autonomías y descentralización. Gaceta oficial de Bolivia, 19/07/2010.

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

Estatuto orgánico y reglamento interno de la Coordinadora Nacional de Autonomías indígena originaria campesina (s/f) (no publicado).

Resolución N° 01/2012, Asamblea Ordinaria de la CONAIOC, 14/02/2012.

Resolución N° 02/2012, Asamblea Ordinaria de la CONAIOC, 21/03/2012.

Entrevistas

Clemente Salazar, ex-presidente de la actual directiva de la CONAIOC. Gestión 2017-2019. Entrevista realizada el 27 de febrero de 2018, La Paz.

Petrona Flores, ex-secretaria de actas de la actual directiva de la CONAIOC. Gestión 2017-2019. Entrevista realizada el 27 de febrero de 2018, La Paz.

Alejandro Vargas, ex-director de la Dirección General de Autonomías Indígena originaria campesinas. Entrevista realizada el 23 de febrero de 2018, La Paz.

El desprendimiento logys (2005-2015)

Entre la fragmentación étnico-política y las prácticas autonómicas

Natalia Boffa

Introducción

En las últimas décadas del siglo XX, en Latinoamérica, se han producido procesos específicos vinculados a la globalización y la transnacionalización de la economía que generaron nuevos ciclos de dependencia y engendraron nuevas luchas emancipatorias. Parte de estas disputas se centraron en la contestación al modelo extractivo exportador y a las políticas públicas de control y regulación estatal que apuntaban a articular las heterogéneas historias latinoamericanas al interior del capital; es decir, las sociedades locales se alzaron contra los despojos, desplazamientos y dispositivos represivos que estos ciclos imponían (Ceceña, 2008; Seoane et al, 2013; Katz, 2018). En este sentido, las experiencias y sentidos que han cobrado los procesos de lucha resultaron igualmente heterogéneos y abiertos, con especificidades que han dado cuenta de cronotopos particulares, a la vez que se han vinculado o articulado al interior de los procesos globales del capital (Marx, 2007[1857-1858]; Hall, 1996; Quijano, 2000a; 2000b).

En Argentina, décadas de negación del territorio por parte del Estado nacional y provincial hacia los pobladores indígenas en el Gran Chaco austral fueron transformando las subjetividades y prácticas políticas, que se tradujeron en procesos organizativos permanentemente recreados y renovados¹ (Iñigo Carrera, 2011;

1 En la historia del Chaco central, los distintos referentes indígenas, conocidos como “caciques”, intervinieron de distintas maneras en los procesos de violencia colonial y estatal-nacional. Participaron tanto en los enfrentamientos bélicos como en la

Trinchero, 2000; Gordillo, 2006). Las nuevas etapas específicas de articulación al capital a lo largo del periodo de estudio, con sus reeditados procesos de subordinación y opresión, se tradujeron, a nivel local en la conformación de organizaciones que utilizaron distintas tácticas para resolver situaciones de expropiación, explotación y dominación (Carrasco, 2009; Colina, 2017). Estas organizaciones no se crearon necesariamente de forma institucionalizada y no todas fueron precisamente duraderas y masivas; más bien, conformaron lo que Luis Tapia (2008) denominó movimientos societales, que desbordaron, reeditaron y recrearon sus territorialidades y las prácticas políticas que les aseguraban su relativa autonomía.

Al menos desde 2005, los logys del Chaco salteño se estuvieron movilizandando para que el Estado argentino los reconozca como una etnia separada de los wichí². A primera vista, esto podría interpretarse como un proceso que formaba parte de las divisiones que se generaban al interior de los colectivos y organizaciones de lucha wichí, muchas veces cooptados por redes clientelares que provocaban la fragmentación de las organizaciones. No obstante, uno de nuestros interlocutores nos decía: “nosotros hacemos *trámite de la raza* también como la parte logys, para que el gobierno ponga también por nosotros otra gente más participando” (entrevista con DS, cacique de Quebrada Tartagal, 27 de julio 2015). En su contexto, esto significaba que los logys se venían movilizandando para que el gobierno les dé participación en sus instituciones indigenistas, de forma separada de los wichí. Sin embargo, más allá de la cuestión técnica, nos preguntábamos ¿qué significaba para los logys hacer el “trámite de la raza”? ¿Qué implicancias tenía este “trámite” en sus luchas políticas? ¿Acaso esto producía mayor fragmentación política en colectivos por demás divididos y debilitados? ¿Por qué los logys comenzaron estos procesos? En definitiva, ¿qué era lo que los movilizaba?

diplomacia y el apaciguamiento; algunos adoptaron actitudes conciliatorias e incluso se sumaron a trabajar dentro del sistema estatal, sobre todo en relación a partidos populistas (principalmente el peronismo y sus distintas facciones). Esto fue moldeando a las siguientes generaciones de referentes indígenas en el Chaco central (Mathias, 2015; también Gordillo, 2006, 2009).

2 El Chaco salteño es la parte chaqueña ocupada por la provincia de Salta (Argentina) y es una llanura que se extiende desde el pedemonte serrano de los Andes hacia el este. En esta región habitan pueblos chulupí / Nivaklé, chorote / Iyojwaja, chiriguano / Avá, guaraní ñandeva / Tapi'ete, Chané, toba / Qom, Collas y mayormente Wichí (Buliubasich y González, 2009). En las últimas décadas, los logys, que hasta ese entonces estaban incluidos con los Wichí, han realizados trámites ante el Estado para que se los reconozca como otra etnia. Cabe aclarar que se pronunciaria “iohjwis” (entre nuestros interlocutores wichí existían discrepancias en la escritura de este término, aunque oficialmente, en los papeles estatales, se adoptó logys de acuerdo al pedido de los propios integrantes de la etnia).

Abordamos nuestro estudio en base a los relatos de quienes participaron en o fueron coetáneos a los procesos organizativos logys, a partir de lo que desarrollamos un trabajo conjunto con nuestros interlocutores para (re)construir el conocimiento acerca de las dinámicas de los movimientos sociales en la defensa de sus territorios de uso y ocupación. En todo momento, durante este proceso, la problematización de las categorías teóricas estuvo presente para poder pensar y explicar las especificidades de las situaciones de estudio, la organización comunal en torno a las luchas y las prácticas socioterritoriales colectivas en los términos de los propios actores. Por eso analizamos críticamente las interpretaciones que asimilaban a los procesos organizativos como prácticas reflexivas, reflejos defensivos, normalidades o anormalidades sociales (Parsons, 1951; Coser, 1970); y, más bien, intentamos pensarlas desde sus potencialidades para transformar la realidad, como lo ha analizado Raúl Zibechi (2006) para algunas luchas latinoamericanas, y como en otro contexto lo planteaba Marx en el sentido de analizar cómo se lograba “liberar” o “dar rienda suelta” a elementos nuevos que la vieja sociedad llevaba en su seno (Marx, 2001[1871]: 71). En este sentido, consideramos importante pensar a las luchas indígenas a partir de su dinamismo específico, por la manera en que han estado ancladas en la memoria larga y en su historia de explotación y dominación territorial local durante los procesos de articulación regional con el capital global.

Desde esta perspectiva, proponemos analizar los procesos organizativos logys como parte de las largas e históricas experiencias de luchas, resistencias y acomodamientos de los pueblos indígenas chaqueños. Con esto, nos alejamos de pensarlos como “luchas” en el sentido clásico y más bien los pensamos, en términos de Zibechi (2006), como “deslizamientos”³, como rechazo y corrimiento del lugar histórico asignado o impuesto dentro de una determinada organización social y, específicamente, como rechazo a la negación territorial (Gordillo, 2006; Gutiérrez Aguilar y Gómez, 2006; Trinchero, 2007). En particular, explicamos los procesos organizativos logys a partir de sus reclamos por el reconocimiento de la identidad, el territorio y las formas de vida autonómicas, y analizamos la forma

3 Al pensar los procesos de luchas de las últimas décadas, algunos autores los explican como procesos de “emergencia” indígenas y así se habilita a pensar en una nueva fase de lucha latinoamericana, pero se corre el riesgo de invisibilizar los momentos anteriores de lucha, la memoria, las vivencias, como si no formaran parte de los mismos procesos históricos que, de manera específica, se desarrollan hasta el presente y que impregnan la memoria larga de pueblos históricamente oprimidos (por ejemplo, Bengoa, 2000).

en que estos procesos fueron haciendo explícitas sus potencialidades como movimiento autonómico a lo largo de su recorrido. Esto no estuvo libre de tensiones, contradicciones y disputas hacia el exterior y en su interior; en este sentido, con este trabajo también apuntamos a reflexionar sobre las formas en que entendemos a las luchas socioterritoriales indígenas.

La idea central que nos moviliza es pensar a estas luchas socioterritoriales como movimientos autonómicos, tanto en lo territorial como en lo político. Como han definido algunos autores, a lo largo de la historia de los pueblos indígenas chaqueños se han podido definir ciertos lugares y prácticas políticas que constituyeron sus espacios de relativa autonomía. Según plantean, el monte y el río por momentos fueron lugares de relativa autonomía, aunque esto cambió parcialmente en los períodos en que se acrecentaban las amenazas del ejército o los criollos; entonces ese lugar pasó a ser el ingenio azucarero, donde se libraban de esas amenazas, aunque existían otras. A la vez, las prácticas políticas también se han convertido en posibles espacios de relativa autonomía en la medida en que se ha producido la formación de organizaciones o movimientos contestatarios o críticos al partido político de turno y los poderes dominantes (Trincheró y Maranta, 1987; Gordillo y Leguizamón, 2002; Gordillo, 2006; 2009).

A partir de estos antecedentes podemos pensar que esta forma de entender la autonomía, en línea con algunos planteos críticos contemporáneos, se aleja de las restricciones conceptuales jurídicas y, en cambio, se utiliza para definir procesos multisituados y relativos que no solo se producen en el Chaco salteño, sino que se han producido a lo largo del continente. En este sentido, deja de ser expresada en singular, como “la autonomía”, y pasa a ser nombrada en plural, como “las autonomías”; pero esto no quiere decir que las entendamos como singularidades, voluntaristas o deterministas. Más bien, como lo ha planteado Araceli Burguete (2018), esto significa que:

Son múltiples las formas autonómicas que se despliegan en el continente; no obstante, comparten rasgos en común. Toda lucha autonómica contiene reivindicaciones concretas, son luchas de resistencia y de re-existencia. En este sentido, todas las autonomías son válidas. No hay autonomías buenas y malas, no hay autonomías grandes o chiquitas, cada una tiene su propio alcance, según su particular historia. Cada pueblo plantea su horizonte autonómico desde sus propias condiciones. Cada autonomía tiene su propio valor (Burguete, 2018: 15).

En este sentido, las autonomías pueden tomar múltiples caminos y expresarse de diferentes formas, pero tienen en común que suelen constituir la potencia de los movimientos societales que reclaman por sus derechos o su reconstitución territorial, que proclaman su reindianización o reforzamiento de la identidad, entre otras. Así, la gramática autonómica marca los límites a los poderes hegemónicos y se enuncian desde lo antineoliberal, antiestatal y antipatriarcal; pero “no opera sobre el cuerpo social como totalidad sino sobre ciertas dimensiones de la vida social [...], por el control de ciertos espacios e instituciones” (Burguete, 2018: 18).

Este estudio pertenece a una investigación mucho más amplia, que ha incluido trabajos en terreno, con referentes de las organizaciones wichi y logys, desde 2001 a 2017. En ese período trabajamos desde la Historia Oral mediante entrevistas en profundidad a partir de las que buscábamos comprender los sentidos de las luchas indígenas, sus dinámicas específicas y lógicas de producción. Su análisis se desarrolló a través de entrevistas etnográficas, basadas en la no directividad y la reflexividad (Guber, 2001; 2005). Así, mayormente, se realizaron entrevistas a las personas que participaron de alguna forma, de alguna de las prácticas políticas y sociales de los procesos organizativos en la lucha por el territorio. Además, se entrevistó a personas que participaban en otros espacios políticos o proyectos no relacionados o presentados como antagónicos respecto de los anteriores. También se entrevistó a personas que trabajaban en organizaciones no gubernamentales en la región, agentes de iglesias, funcionarios del gobierno y trabajadores de la educación, lo que se amplió a nuevos agentes conforme se fueron registrando las interacciones sociales y políticas, mediante la técnica de “bola de nieve”. De esta manera, el presente estudio representa solo una parte de este amplio trabajo, en donde reflexionamos parcialmente sobre los procesos de lucha indígena que se han desarrollado en el territorio del Chaco salteño.

Una historia de negación territorial

El Gran Chaco, en donde se encuentra el Chaco salteño, es una inmensa planicie que se extiende desde la precordillera hacia el este, ocupa el corazón de Sudamérica y es la segunda zona boscosa más importante luego de la Amazonía en este continente (Torrella y Adámoli, 2006). En el actual territorio argentino, bañado por grandes ríos como el Pilcomayo y el Bermejo, se constituye como un espacio dinámico, tanto en los aspectos ecológicos como societales. Desde el punto de vista ecológico, las interacciones e

interconexiones producidas en interdependencia entre pastizales y bosques se mantienen en un equilibrio inestable afectado por otras condiciones del ambiente (inundaciones, sequías, fauna local, fauna introducida, cambios en los cauces, entre otros) (Morello, et al, 2001; Pengue, 2005). Desde el punto de vista societal, los procesos de interacción y mestizaje hacen muy difícil una descripción completa de los pobladores de este territorio; sin embargo, los estudios específicos distinguen algunos grupos sociales de significativa presencia histórica en el lugar. Así, podemos distinguir entre población indígena (trabajadores mayormente temporarios e informales, horticultores que suelen complementarlo con la marisca)⁴, campesinos criollos (en general, pequeños productores ganaderos)⁵, grandes productores (que principalmente apuntan a la expansión de la producción porotera, maicera y sojera)⁶ y la presencia de gendarmes, personal de puestos fronterizos, de iglesias, inmigrantes, entre otros pobladores que mayormente responden a organizaciones e instituciones gubernamentales y no gubernamentales (Santamaría y Lagos, 1992; Naharro, 1999; Trincherro, 2007).

En este sentido, nos parece muy potente para nuestro estudio la definición del Chaco central⁷ como una “formación social de

4 En un intento por elaborar una “carta étnica” del Gran Chaco, se identificaron seis familias lingüísticas (Zamucó, Guaycurú, Mataco-Maká, Tupí Guaraní, Maskoi, Lule-Vilela) que se dividen en veintiún lenguas habladas por más de setenta pueblos, sin tener en cuenta las diferencias dialectales. No obstante, suele confundirse esto con una vista de “mosaico”, estática y ahistórica. En todo caso, lo importante es reconocer y pensar su diversidad sociocultural y su dinamismo, a la vez que encontrar elementos comunes y compartidos sin desconocer la mutabilidad histórica (Braunstein et al, 2002; Braunstein, 2005; Lamenza et al, 2006; Córdoba y Combés, 2015).

5 Como “frontera” el Chaco central no se dividía en tierras de indígenas y de colonos o criollos, sino que era un espacio de interacción y comunicaciones transchaquenses (Santamaría y Lagos, 1992; Naharro, 1999; Lucaioli, 2010; ver también Boccara, 2010). Estas interacciones, pacíficas o violentas, dieron lugar a procesos de mestizaje, alianzas o enemistades entre criollos e indígenas. No obstante, esto no se produjo en igualdad de condiciones porque el establecimiento de estancias y puestos criollos, además de avanzar en el territorio, tenía como objetivos abastecer al ejército y la iglesia, disciplinar trabajadores y contener las incursiones indígenas (Fradkin, 2000; Lagos, 2003; Trincherro, 2009; Ratto, 2014).

6 Desde el siglo XIX, la formación y consolidación del Estado capitalista, en el caso argentino, parece configurarse de manera particular por un modelo que correlaciona la expansión de una frontera agropecuaria con una frontera político-militar y una frontera cultural. De esta manera, el movimiento de valoración fue acompañado por formas de regulación por parte del Estado, desde su formación hasta la actualidad, como representante del capital en su conjunto, no desde cada capitalista particular (Naharro, 1999; Trincherro, 2000; 2010; Iñigo Carrera, 2011; ver también Teruel, 2005; Justiniano, 2010).

7 El Chaco central se encuentra entre el Chaco boreal (mayormente en Bolivia y Paraguay) y el Chaco austral (colindante con la región pampeana). Abarca principalmente las provincias de Chaco, Formosa y Salta. El occidente del Chaco central coincide con lo que llamamos Chaco salteño.

frontera” (Trinchero, 2000), en donde predominaron los procesos conectivos de espacios heterogéneos y en donde se pudieron identificar relaciones de producción específicas, modos de acumulación del capital y formas de regulación del Estado nación, desde su construcción. De esta manera, podemos acceder a comprender la convivencia de formas contradictorias de entender el espacio, como territorialidades en tensión, entre la autonomía relativa y la explotación, entre la alienación y la lucha por el control, entre la escasez y la abundancia (Gordillo, 2006).

En las últimas décadas, las específicas relaciones de producción comenzaron a sufrir transformaciones que impactaron sobre las territorialidades que analizamos. El espacio del Chaco salteño, desde el punto de vista agro-productivo, fue apareciendo como el “Umbral del Chaco”, como una entrada a espacios potencialmente productivos. Esto se debió a que los adelantos tecnológicos del sector agroindustrial permitieron avanzar en la explotación de este espacio, antiguamente marginado por estos emprendimientos. A partir de la década del setenta, se produjo una etapa de expansión agrícola vinculada a la producción porotera que intentaba solucionar la baja productividad de la región por el deterioro ambiental perpetrado por la ganadería extensiva y la deforestación de ciertas especies. Progresivamente, la etapa porotera fue cediendo lugar a los paquetes de siembra directa que, hacia 1990, propiciaron la expansión de los cultivos de la soja y el maíz. De esta forma, se produjo una “revalorización territorial” que involucró la concentración de grandes extensiones de tierras en un grupo reducido de grandes productores y empresarios de capitales extrarregionales (Cafferata, 1988; Van Dam, 2008). Estos procesos se vinculaban con las transformaciones agrarias nacionales e internacionales que, según Teubal (2006), se caracterizaron por la liberalización, apertura y (des)regulación agrícola⁸, a partir de las que se conformó un vasto sistema de agronegocios. De esta manera, “el sector se transformó cada vez más en un negocio de unos pocos, perdiendo su capacidad histórica de constituirse en un medio de vida para vastos sectores sociales” (Teubal, 2006: 103).

A partir de esto, se suele pensar que se reeditó el proceso conocido como “negación de la territorialidad”, iniciado al menos desde

8 En el Chaco central, el proceso conocido como (des)regulación del mercado, en realidad comprende cambios en el modelo de relacionamiento entre el capital y el Estado (o “régimen de acumulación”) que apuntaron a virar las prioridades de inversión de algunas ramas de la industria y agro-industria hacia la renta y la especulación financiera, con lo que se entiende más bien como un proceso de (re)regulación (Trinchero, 2007).

finales del siglo XIX, que consistía en desconocer los derechos territoriales de ciertos pobladores no considerados “ciudadanos” por el Estado nación en formación⁹. De esta manera, a partir de las nuevas tecnologías agrícolas y de la hegemonía del neoliberalismo, en el Chaco salteño se (re)produjeron las expectativas de reproducción ampliada, ambiguas y contradictorias por su dinámica y heterogeneidad, pero no carentes de direccionalidad política (Trinchero, 2000; Gordillo y Leguizamón, 2002; Gordillo, 2006).

En particular, el río Itiyuro¹⁰, en su cuenca media y baja, se interna en la llanura chaqueña hasta perderse en el Departamento de Rivadavia; pero, antes de esto, es interceptado por la ruta 86, que sale de la ciudad salteña de Tartagal hacia la provincia de Formosa. Este espacio de intercepción, con la ruta y el río como sus ejes conectados con el monte aledaño, en conjunto, han resultado centrales en la historia reciente de las luchas territoriales de la zona.

Hacia 1912, parte del territorio que actualmente se encuentra entre la cuenta del río Itiyuro y la ciudad de Tartagal había sido comprado por Robustiano Patrón Costas, en una transacción por la que adquirió 40.000 hectáreas (WRM¹¹, 2001). Ya a mediados de siglo, este gran lote había sido fraccionado y revendido, pero fue mayormente mantenido en reserva y sus habitantes no supieron que era una propiedad privada hasta que los empresarios se hicieron presentes para deforestarlo, muy avanzado el siglo XX. Así sucedió en toda la región entre el Itiyuro y Tartagal, como comentaba nuestro interlocutor, el cacique de Hoktek T’oi:

9 A fines del siglo XIX, las poblaciones indígenas del Chaco central no fueron incluidas en el “pacto constitutivo” del Estado y la nación emergente; entonces se formó un Estado y una nación productores de ciudadanía, pero sin mediación étnica. Con esto, no solo se negó la capacidad de mediación étnica de estas poblaciones, sino también se naturalizó una etnicidad hegemónica, con lo que la identidad nacional fue presentada como algo neutral y natural (Trinchero, 2000; ver también Trinchero, 2010).

10 El río Itiyuro, en la zona media e inferior, tiende a secarse y se pierde en el monte hacia el sudeste progresivamente. Esto no se produjo por fenómenos naturales, sino que fue causado por la construcción del Dique Itiyuro en 1972. Esta obra estaba destinada a proveer de agua a las localidades cercanas de la ciudad de Salvador Mazza, en la parte superior del río; sin embargo, hay quienes han opinado que en realidad fue un “monumento a la corrupción”, porque en pocos años sufrió problemas de infraestructura. En este sentido, ocasionó más perjuicios que beneficios porque además de privar de agua a las comunidades de la zona más árida del Chaco salteño, trajo problemas de inundaciones a los habitantes de la cuenca superior y gastos del presupuesto público de la provincia (EPI, 2002; Martín Herrán en Copenoa, 2009; Borelli, 2011a; 2011b).

11 Informe técnico elaborado por la organización no gubernamental Chacolink, que acompañó el proceso de lucha de la comunidad Hoktek T’oi fue publicado en Boletín 49 del sitio World Rainforest Movement.

La gente ya vivía acá, pero lo que la gente no sabía antes que las tierras habían sido [vendidas], ya tenía dueño ¿ve? [...] ¡Qué sabían ellos si tienen dueño o si es del Estado, de la provincia! ¡Todo eso, no se sabía nada! Entonces, ese es el problema de los wichi de toda esta zona (entrevista con MR, Hoktek T'oi, 27 de julio de 2015).

Nuestro interlocutor resaltaba el hecho de que “la gente ya vivía” en esta zona cuando las tierras fueron vendidas y que esto se hizo sin consultar o informar a las comunidades, parcialidades o familias que ocupaban ese territorio; en este sentido, “el problema de los wichi de esta zona” era que progresivamente se encontraron con que las tierras “tenía dueño” o propietarios privados, aunque era el mismo territorio que usaban y recorrían sus antepasados. Desde entonces, los conflictos por la ocupación y uso del territorio provocaron el despliegue de procesos organizativos de las comunidades locales, que fueron recreando y reeditando ciertas luchas históricas en la zona.

Ya desde mediados del siglo XIX, entre las yungas y la selva de transición, apareció el nombre Tartagal en los documentos oficiales bolivianos de la zona del río homónimo para denominar a la Finca Ñancahuasu, territorio que en 1853 había sido concedido como “merced”, por la República de Bolivia¹². Más tarde, el límite definitivo de la frontera argentino-boliviana se estableció más al norte, en el paralelo 22, luego de varias negociaciones que tuvieron lugar al menos entre 1889 y 1925¹³ (Figallo, 2019)¹⁴.

Durante ese período, de manera similar a lo ocurrido en otras áreas chaqueñas, las parcialidades indígenas habían sido desplazadas de algunos de los lugares de paso y comunicación, pero sostuvieron un relativo control y autonomía sobre este espacio mediante interacciones e intercambios que pendulaban entre la negociación y la rivalidad, por supuesto, supeditadas a las condiciones que les imponían las campañas militares, la instalación de misiones franciscanas (de breve duración) y la captura de mano obra por el auge de la agroindustria azucarera y tabacalera, así como para la extracción maderera y los obrajes (Iñigo Carrera, 1984; Jaime, 2003; Teruel, 2005; Spota, 2010).

12 La región comprende la parte occidental del Gran Chaco salteño, donde el Chaco semiárido limita con la selva de transición y las yungas de las sierras subandinas (Torrella y Adámoli, 2006).

13 El 10 de mayo de 1889 fue sancionada la Ley Nacional 2851, “Tratado de límites con Bolivia”, que fue sucesivamente rechazado y rectificado hasta que se llegó al Acuerdo Carrillo-Díez de Medina, que estableció el límite territorial favorable para Argentina, pero que tenía condiciones comerciales favorables para Bolivia (Figallo, 2019).

14 También en los sitios web Portalsalta (s.f.) y Dipublico (s.f.).

No fue hasta principios del siglo XX que la región comenzó a convertirse en un atractivo espacio de explotación económica para los grupos hegemónicos. En 1918 se construyó la Ruta Nacional 34, que corría paralela al pedemonte andino en dirección a Bolivia y ponía en comunicación a las incipientes explotaciones agrícolas con los centros de comercialización (Buliubasich y González, 2009). Hacia 1920, el gobierno nacional fue cediendo permisos de cateo sobre estos territorios para la exploración y explotación petrolera, como ya se estaba desarrollando en la frontera boliviana y en zonas aledañas. La puja entre YPF (de capitales nacionales) y Standard Oil of New Jersey (de capitales norteamericanos) produjo cierta competencia y escalada exploratoria en la zona de Tartagal. Hacia la década de 1930 los pozos habían pasado de 36 a 235 a favor de YPF, que había expandido su frontera extractiva hacia Campo Durán, Vespucio, Madrejones y otros yacimientos de la zona pedemontana, aunque la Standard Oil no dejó de tener explotaciones en la zona (Benclowicz, 2011; Di Risio, et al, 2011).

Entretanto, la construcción de las vías del ferrocarril, iniciada a partir de 1923 e inaugurada oficialmente en 1927, demandó zonas habitacionales para los jefes y obreros. Para esto, en 1924, el dueño de la Finca Ñancahuasu o Finca Tartagal realizó el parcelamiento de una parte del terreno para diseñar el pueblo, creó la municipalidad y la primera Comunidad Cristiana Franciscana (Buliubasich y González, 2009). Todo esto formaba parte del avance modernizador que, como se decía en la época, traía “la democratización del progreso” a la región del noroeste y favorecía las comunicaciones con Bolivia y Paraguay (Fandos y Bovi, 2011; Palermo, 2011; Figallo, 2019). En 1948, el pueblo de Tartagal pasó a ser ciudad y fue declarada cabecera del recién creado Departamento General San Martín, que en ese momento se desprendía de Orán. Así, durante el siglo XX, Tartagal se transformó en un lugar de atracción para familias procedentes de distintas regiones, migrantes criollos o extranjeros, que se ocupaban o invertían en las crecientes industrias de la zona. La población indígena fue incorporada como mano de obra a las nuevas explotaciones agrícolas e industriales, madereras y petroleras, de manera fija o temporal (Benclowicz, 2011; Di Risio, et al, 2011).

En este momento, en Tartagal, las misiones religiosas fueron mayormente franciscanas y urbanas, a diferencia del municipio de Embarcación, en donde el ordenamiento de la mano de obra y territorios indígenas, a cargo de los misioneros anglicanos, tuvo un fuerte anclaje en la zona rural de la llanura chaqueña. Durante el

siglo XIX se habían creado misiones franciscanas en la llanura chaqueña, pero habían resultado experiencias fallidas, en gran parte a causa de la presión que habían ejercido las haciendas y la modernización de los ingenios en la competencia por retener mano de obra en determinadas épocas del año (Teruel, 2005). Una vez fundada la ciudad, durante el siglo XX se multiplicaron las misiones que, esta vez, se ubicaron sobre la región pedemontana, cerca de la zona urbana y periurbana de Tartagal o sobre la ruta 34, con población mayormente guaraní. Más adelante, en la llanura, se instaló San Benito (hoy comunidad wichí Hala Pelah), que fue fundada por misioneros suecos en la zona rural, al sudeste de Tartagal, y la misión de la comunidad wichí denominada Kilómetro 6 (Km6), asentada sobre tierras donadas por la iglesia Asamblea de Dios (Leake, 2008). Sin embargo, un gran número de grupos de parcialidades indígenas quedaban por fuera de estos reductos, y sus espacios de asentamientos, recorrido y uso se mantuvieron en el monte.

De esta manera, el territorio del municipio de Tartagal fue producido de manera heterogénea, con múltiples conexiones entre el ámbito urbano, periurbano y rural. Por un lado, se establecieron misiones religiosas y comunidades indígenas en la zona urbana y periurbana con población relativamente permanente, orientadas a aportar mano de obra. Los indígenas que trabajaban en los obrajes de modo temporal, en general, retornaban a los lugares de asentamiento, sobre todo en determinados momentos del año, por ejemplo para la siembra o, luego, para la cosecha del maíz, cuando se celebraba el Arete guaraní (Buliubasich y González, 2009). Por otro lado, en la llanura chaqueña, las comunidades indígenas de la zona rural, mayormente wichí, basaban su subsistencia en los bienes del monte, los cultivos tradicionales y la pesca; pero también solían ser captados temporalmente para los trabajos ofrecidos en los ingenios, obrajes, petroleras o empresas madereras en donde accedían a bienes criollos o dinero (Slutzky, 2004; Montani, 2015).

Al mismo tiempo, el proceso de privatización del territorio y, sobre todo, los procesos de desalojo, desmontes y cercamientos de finales del siglo XX, produjeron movimientos migratorios de algunas familias indígenas a la zona periurbana de las ciudades o pueblos, mientras que las comunidades que permanecieron en el monte fueron quedando dentro de propiedades privadas, muchas veces sin saberlo¹⁵. Para fines del siglo XX, al menos el 76% de las comunidades estaban asentadas en propiedades privadas rurales

15 Esto tenía que ver con el escaso acceso de las comunidades indígenas a los “papeles” producidos por el Estado (para profundizar ver Montani, 2015).

o periurbanas, sin contar las zonas que necesitaban para usos y recorridos habituales por el monte y hacia el río (Leake, 2008; Buliubasich y González, 2009).

Para el año 2006 el municipio de Tartagal, con una superficie de 3.181 Km², tenía una población indígena total que sobrepasaba los 2.864 pobladores¹⁶. Esto representaba el 12,33% de la población indígena del Chaco salteño, que para esa época se estimaba en 23.225 personas. Del total de las personas indígenas del municipio, el 84,25% vivía en la zona urbana o periurbana¹⁷ de Tartagal (Leake, 2008; Rojas, 2019). Eduardo Soria, dirigente guaraní y Secretario de Desarrollo Social de Tartagal (comunicación personal, Tartagal, 22 de julio de 2015), nos comentaba que la presencia indígena en esta zona del Chaco salteño fue lo que llevó a establecer en la ciudad de Tartagal el domicilio legal del Instituto Provincial del Aborigen (IPA)¹⁸ y, luego, del Instituto Provincial de Pueblos Indígenas de Salta (IPPIS)¹⁹. Estas instituciones han constituido organismos de participación indígena y también de control específico de las cuestiones territoriales, de salud, educación, vivienda, transporte y otros derechos, a nivel local y también provincial.

Nuestro estudio se acotó a las comunidades rurales asentadas sobre la antigua Ruta Provincial 17 que, en 1979²⁰, pasó a formar parte de la Ruta Nacional 86²¹. El tramo salteño de esta ruta sale desde Tartagal hacia el noreste, recorre 35 kilómetros de tierra, arenales y ripio y llega hasta las comunidades de la cuenca media del río Itiyuro (como Pozo Nuevo, Holotaj / Tonono y Qanohitaj / Pacará, entre otras), donde se interrumpe y continúa a más de 212 kilómetros de este lugar, en Formosa (Nuestras Rutas, 2010). En este trayecto de unos 35 kilómetros se diseminaron lo que comúnmente se han denominado “comunidades ruterías”, que suelen ser asentamientos fijos, que están a orillas de la ruta (Leake, 2008).

16 Los datos registrados por Leake (2008) fueron obtenidos del trabajo censal sobre 22 comunidades del municipio de Tartagal, de un total de 27.

17 Se entiende como zona periurbana hasta la comunidad Km6, inclusive (Leake, 2008).

18 Ley Provincial 6373 de 1986.

19 Ley Provincial 7121 de 2000.

20 Decreto Nacional 1595 de 1979.

21 Este proyecto pretendía unir la ciudad de Clorinda, en Formosa, con la Ruta Nacional 40, en la zona andina, pero nunca se concluyó. El tramo de la Ruta Nacional 86 que parte desde Tartagal hacia el noreste, recorre 35 kilómetros de tierra y luego se interrumpe por 212 kilómetros hasta la Formosa, en donde continúa bordeando el Pilcomayo (Nuestras Rutas, 2010).

Como decíamos, mayormente, estos asentamientos fueron producto de distintos procesos de presión territorial, como desplazamientos por persecuciones militares, cercamientos progresivos y acuerdos precarios con empresas. Antiguamente, uno de estos procesos fue el acceso a los lugares donde se encontraban los contratistas y trenes que los llevaban al trabajo temporal en los ingenios azucareros, empresas madereras o petroleras. Más recientemente, la presión ha sido ejercida por los cercamientos de las explotaciones agrícolas y la necesidad de llegar a la ciudad, en donde suelen buscar trabajo y tienen acceso a los centros de salud (Lagos, 2003; Slutzky, 2008; Cabana y Braticevic, 2013). Así, la ruta 86 se transformó en un eje territorial organizador de los asentamientos indígenas, al punto de que las comunidades suelen ser llamadas por su medida de ubicación en kilómetros, más que por sus nombres propios. De esta manera, en la información cartográfica encontramos que Km 6, Km 12, Km 14, Km 16, son algunos de los nombres que reciben estas comunidades, aunque también suelen contar con nombres en su lengua.

Entre estas comunidades, el impacto devastador de los procesos de privatización del territorio y sus recursos o bienes de la naturaleza provocaron la reedición y recreación de procesos organizativos intra e intercomunitarios. Hacia la década de 1980, el viraje productivo de la región y los avances tecnológicos agrícolas provocaron que las tierras en reserva fueran progresivamente alambradas e incorporadas a la producción, lo que incluyó los desmontes masivos de los lugares habitados y recorridos por las comunidades. De esta manera, el espacio del Itiyuro, como parte del umbral del Chaco, forma parte de esta específica formación social de frontera que, como ha propuesto Trincherro (2007), constituyó uno de los ejemplos más “dinámicos” de la expansión del capital agrario y extractivo, lo que generó una alta conflictividad social que mostró las posibilidades y limitaciones de las clases populares de constituirse como resistencia política, basada en las resignificaciones de las historias particulares y en contra de la estigmatización de la protesta. Entre los pobladores indígenas de estos territorios se desencadenaron procesos organizativos muy diversos; específicamente, los procesos de lucha logys se desplegaron como antagonismos frente a la territorialización empresarial y también frente a las regulaciones territoriales del Estado.

Los procesos autonómicos en las luchas socioterritoriales logys del chaco salteño

Ya desde la década de 1990 las comunidades indígenas del municipio de Tartagal se habían comenzado a organizar de forma intercomunitaria y también interétnica. A través de organizaciones institucionalizadas, algunos referentes lograron participar en movimientos sociales nacionales (como, por ejemplo, piqueteros), en manifestaciones a nivel provincial y nacional o en la política partidaria; otros apuntaban a trabajar en las oficinas públicas, entre otras actividades. Entre las organizaciones intercomunitarias que aparecieron en la zona en aquel momento podemos nombrar al Consejo de Cacique de los Siete Pueblos, el Consejo de Caciques de Tartagal y la Comisión Zonal Wichí (Clarín, 2000; Trincheró, 2007; Colina, 2017; Castelnuovo Biraben y Soria, 2018). Sin embargo, hacia el año 2000, debido a la expansión territorial de los cultivos agroindustriales y a causa de distintos procesos de fragmentación de las movilizaciones sociales de la región²², las comunidades indígenas produjeron un viraje en sus procesos organizativos hacia la lucha territorial. Además, tiempo antes, desde 1989, algunos procesos organizativos estaban en marcha a raíz de los atropellos ocurridos en Hoktek T'oi, donde los empresarios pusieron en producción tierras de uso y ocupación de la comunidad, desmontaron los territorios alrededor de las viviendas y los intentaron desalojar. Los referentes de Hoktek T'oi lograron frenar parte del daño mediante acciones judiciales y, luego de un tortuoso camino de lucha, obtuvieron la posesión de la tierra mediante una Ley de Expropiación²³ (WRM, 2001; Solly, 2006). En el proceso se formó la organización Zlaqatahyi (Nuestra Selva), que intentaba aglutinar a las comunidades de la zona que padecían los mismos atropellos y promover la lucha conjunta; sin embargo, el sistema judicial provincial puso límites a este tipo de iniciativa y promovió que cada comunidad resolviera “cada caso en su mérito” (comunicación personal con la abogada América Alemán, Salta capital, 25 de julio de 2015). De esta manera, las estrategias de fragmentación de los sujetos colectivos eran reeditadas de

22 En parte, esto se produjo por las negociaciones llevadas a cabo durante los reclamos del movimiento piquetero y en el contexto particular de la propagación del cólera en el norte del país (Clarín, 2000). En aquel contexto, el gobierno propuso acuerdos por separado entre los manifestantes indígenas y criollos, con la excusa de que los reclamos territoriales podían ser resueltos por separado de los laborales, lo que en todo caso representó la capacidad hegemónica de fragmentación de los sujetos colectivos (Trincheró, 2007).

23 Ley 25549 de 2001.

acuerdo se desplegaba la capacidad de lucha de las comunidades. Además, Hoktek T'oi había obtenido ayuda económica de organizaciones no gubernamentales que el resto de las comunidades no había conseguido; a su vez, los empresarios aprovechaban la falta de recursos y la fragmentación ocasionada por el Estado para ofrecer engañosos y desventajosos acuerdos individuales a cada comunidad. En definitiva, esto generaba aún mayores conflictos intra e intercomunitarios, en la medida que la urgencia conducía a los referentes de cada comunidad a aceptar desmontes de miles de hectáreas a cambio de trabajo, herramientas o un ínfimo pedazo de tierra.

Otro hecho que sumó experiencias de lucha en el territorio fue la sanción del decreto que prometía la entrega del Lote Fiscal 4 a las comunidades indígenas de la zona. La entrega se concretó en 2004, luego de muchas gestiones por parte de los referentes wichí que estaban en el IPPIS. El problema fue que, mediante esta entrega, se intentaba reubicar a veintiún comunidades de distintas etnias y locaciones (urbanas, periurbanas y rurales) en un reducto de unas 13.000 hectáreas que estaba a 40 km de Tartagal (Leake, 2008; Buliubasich y González, 2009). Esto generó conflictos entre las comunidades que habitaban el lote desde antes de la entrega y las que podían ostentar su título sin haberlo ocupado nunca o sin tener interés en ocuparlo, por habitar en zonas distantes. Además, las comunidades vecinas al Lote Fiscal 4 comenzaron a padecer algunos problemas que estaban relacionados con el renovado asedio y presión territorial por parte de los empresarios que detentaban los títulos de propiedad de las fincas colindantes. Estos empresarios agrícolas entendieron que, a partir de la entrega, la cuestión territorial quedaba definitivamente regulada; es decir, que las comunidades indígenas ya contaban con tierras suficientes, entonces el resto de la zona quedaba liberada a la producción agrícola criolla y empresarial (Copenoa, 2008; 2010; Colina, 2017).

Tanto la Ley de Expropiación a favor de Hoktek T'oi, que beneficiaba a una comunidad en solitario, como la entrega del Lote Fiscal 4, generaron conflictos inter e intracomunitarios, porque representaban estrategias estatales para regularizar y controlar la situación territorial sin contemplar las necesidades de las comunidades indígenas en su conjunto y sin atender los reclamos específicos de cada comunidad en particular. De esta manera, las organizaciones y las autoridades wichí que estaban apoyando este tipo de proyectos fueron quedando desacreditadas ante otros referentes de las comunidades.

No obstante, cada vez que esto ocurría surgían otras acciones que recreaban las experiencias acumuladas en reeditadas formas de organización, como el desprendimiento logys. Un referente de Holotaj / Tonono comenzaba nuestro diálogo con lo siguiente:

Querían armar esa organización de selva, como Zlaqatahyi, pero no se iba bien. [...] *Pero en esta organización que estamos nosotros ahora es otra etnia.* [...] Así que bueno, ya está. *Nosotros hemos formado como pueblo, otro pueblo, porque antes éramos como wichí. Wichí. Nosotros como logys.* Los wichí dicen “agua” dicen “Inat” y nosotros decimos “uaj”, así que eso a nivel nacional ha aprobado. Porque, para hacer esto la gente del INAI [Instituto Nacional de Asuntos Indígenas] ha mandado gente del RENA-CI [Registro Nacional de Comunidades Indígenas] antropólogo, todo. Pregunta en CPI [Consejo de Participación Indígena, INAI], y sí, nos preguntaban. Pero ahora nosotros queremos hacer organización, como CPI, después hacemos otra organización [con otro representante en el CPI]. Y si, los wichí otros, nosotros somos otros. Como que nosotros antes dependemos de los wichí. Uno reclama tierra y uno no, no sabe, como que ahora con esta organización uno va sabiendo ya (entrevista con CA, La Mora II, 27 de julio de 2015, resaltado propio).

El relato explica cómo, luego de la disolución de Zlaqatahyi, un grupo de comunidades se organizó para conformar otra cosa que ya no era una nueva organización institucionalizada, sino una proclamación de diferenciación étnica, una propuesta de lo que se suele denominar “autoetnicización” (Briones, 2002). En 2011, el Instituto Nacional de asuntos Indígenas (INAI) aprobó esta petición, luego de largos estudios antropológicos y sociales. No obstante, la lucha no terminó con este reconocimiento, más bien esto era solo el primero de los “trámites” para luego reclamar otros derechos.

Una de las cuestiones centrales de esta propuesta era que apuntaba a lograr su propia representatividad institucional en el Estado, dado que cada etnia del país contaba con un representante en el CPI, dentro del INAI; de esta forma, tendrían acceso directo a las instituciones de nivel nacional, sin representantes intermediarios wichí. Por eso, en el relato, nuestro interlocutor hacía hincapié en que “por un lado” trabajarían los wichí y “por otro” los logys, para dejar de “depender” de los representantes wichí. De esta manera, la etnia logys emergió como contrapunto de los procesos de fragmentación de Zlaqatahyi, a partir de los que las parcialidades notaron que los “hermanos” de Hoktek T’oi, judicialmente, se abrían o separaban del resto de las comunidades para pedir por su territorio.

A esto hay que sumarle la experiencia que estaban teniendo con la titulación del Lote Fiscal 4, gestionado mayormente por Indalecio Calermo, representante wichí en el IPPIS. Lo que se percibía era cierta pérdida de autonomía de las comunidades wichí, a favor de los asesores internacionales en el primer caso y a favor del gobierno en el segundo caso.

No obstante, esto no surgió solo por contraste, sino que, en este proceso de fragmentaciones, las parcialidades logys aprehendieron ciertas estrategias relacionadas con otros procesos de etnicización, sobre todo del Estado, como dividirse de acuerdo a la producción de sujetos etnicizados o racializados, que el Estado ha utilizado para dividir la capacidad del trabajo de formar sujetos colectivos (como colectivos de criollos e indígenas, colectivos de varios grupos indígenas), en el sentido que lo ha entendido Trincherro (2000; 2007). Claro que los procesos de (auto)etnicización logys tenían radicales diferencias respecto de los procesos de estigmatización y producción de estereotipos asociados a la sujeción y producción de marcaciones hegemónicas. Además, cabe aclarar que los procesos de etnicización, autoetnicización y racialización suelen producirse entremezclados con los históricos procesos de subordinación, a partir de los que surgen horizontes de significados y marcaciones que se van recreando a lo largo del tiempo (Briones, 2002). En este complejo entramado, los logys apelaron a las disposiciones que indicaban que cada etnia podía tener un representante en las instituciones indigenistas, como el CPI; entonces solicitar al INAI que reconozca las diferencias étnicas logys como una nueva unidad, abría nuevas posibilidades autonómicas en las prácticas políticas de estas comunidades. Otro referente logys lo explicaba de la siguiente manera:

Entonces lo que yo veo, yo, que nadie se va a luchar por nadie. Entonces, por eso nosotros semos formado un equipo que sea gestión de nosotros para poder vivir más tranquilo, legal, [...] que son los logys. Entonces por ese motivo, vamos ahí. Que nosotros no vamos a molestar a gente blanco ni a la parte wichí, no vamos a molestar. Por eso nosotros no quiero que venga Calermo a gestionar esto. Esto estamos nosotros[s] como corresponde la parte logys, que es un pueblo nuevo, que este pueblo no tiene antecedente a este gobierno. [...] Pero, bueno, la nación nos ha reconocido y de a poquito parece que la provincia también tiene que reconocer. Ahora faltaría otra persona que sea de la provincia, se da cuenta, pero sí nosotros ya estamos. Por eso mientras nosotros hacemos trámite de la raza también como la

parte logys, para que el gobierno ponga también por nosotros otra gente más participando (entrevista con DS, Quebrada Tartagal, 27 de julio de 2015, resaltado propio).

Desprenderse de la representatividad de Calermo y conseguir una representatividad propia fue el tópico central en los relatos de los logys, es decir, “otra gente más participando”. Para esto realizaron el “trámite de la raza”, que no es otra cosa que la captura de los procesos de racialización y etnicización, su aprehensión y aplicación en la lucha por la autonomía política. Cabe aclarar que los logys se “proclamaron” como una “nueva” etnia en el sentido de que eran “nuevos” para el gobierno, pero no “conformaron” una “nueva” etnia²⁴. Es decir, las diferencias étnicas ya existían históricamente, como mencionaba nuestro interlocutor, aunque el gobierno no había reconocido esto con anterioridad; por eso dice que “no tiene antecedente a este gobierno” (no en el territorio) y lo que hicieron fue informar al Estado sobre su situación y reclamar reconocimiento para conseguir participación en sus instituciones. En este sentido, los procesos organizativos logys no fueron una proclama centralmente culturalista, sino que, más bien, fueron una propuesta política basada en las diferencias culturales. Un proceso de (auto)etnicización que quizás contribuía a fragmentar al sujeto colectivo de resistencia (a los wichi o, más específicamente a Zlaqatahyi), pero que “ganaba terreno” en otras áreas de la política local y, sobre todo, nacional.

En este sentido, al menos en un primer momento, las comunidades que se sumaron al proyecto logys, como propuesta política, fueron tejiendo lazos intercomunitarios a través de la práctica asamblearia, pero no para conformar e institucionalizar una organización indígena, sino para institucionalizar su etnicidad. Es decir, los procesos organizativos logys no se orientaron principalmente a conformar una “organización institucionalizada”, como pretendía ser Zlaqatahyi o como fuera el Consejo de los Siete Pueblos en otra época; sino que, de alguna manera, aprehendieron cómo era la participación étnica contemplada en el CPI para obtener un puesto político extra, que sea autonómico para este grupo de comunidades, ahora autodenominadas logys. Esto fue una forma de reeditar las luchas políticas, en donde se recrearon tácticas organizativas intercomunitarias para desarticular dispositivos de opresión como

24 Los distintos grupos o parcialidades intraétnicas wichi han sido analizadas por diversos autores y suelen ser reconocidas por los wichi en los distintos relatos. Además de los “logys”, se diferencian parentelas como los “lantaús”, o grupos más grandes como los “vejós” y “weenhayek”, entre otros (entrevistas con PM, agente sanitario wichi de Tartagal, registro de campo, 2015; CA, Tartagal, 27 de julio de 2015; Memoria étnica, 2005; 2009; ver también Fabre, 2005, Alvarsson, 2007; 2012).

la fragmentación de la lucha, por parte del gobierno cuando los obligaba a reclamar “cada caso en su mérito” o por parte de los empresarios cuando ofrecían un arreglo individual a una comunidad.

Ahora bien, esta reedición de las luchas políticas estaba anclada territorialmente. Recordemos que nuestro interlocutor proponía al reclamo de tierras como parte de la explicación del desprendimiento logys, como ya citamos: “los wichi otros, nosotros somos otros. Como que nosotros antes dependemos de los wichi. Uno reclama tierra y uno no, no sabe, como que ahora con esta organización uno va sabiendo ya” (entrevista con CA, La Mora II, 27 de julio de 2015). Además de esta pequeña mención, también en el resto de los relatos la preocupación por el cumplimiento del relevamiento territorial (Ley 26160 de 2006) era lo que prevalecía como principal preocupación del proceso organizativo de los logys.

De hecho, por ejemplo, en el anterior relato de DS, antes de contarnos que “nadie va a luchar por nadie” y que eso llevó a apoyar el reclamo de reconocimiento logys, nos había explicado que el problema había surgido por un desalojo en su comunidad:

Nosotros nos desalojaron [...]. Estaba hecho [el relevamiento territorial], estaba hecho, por eso, por eso había otra lata [cartel del INAI]²⁵, que yo había hecho esto, que estaba cartel, pero ni por más, entró la policía, entró la policía, sacó todas las posesiones, siendo que estaba la lata esta (entrevista con DS, Quebrada Tartagal, 27 de julio de 2015).

Este hecho indicaba que se había llegado a una situación límite en donde, junto a otras situaciones similares, se produjo la etapa de mayor impulso logys. Este impulso se venía gestando lentamente desde los primeros años de la década de 2000 y para el año 2011 había sumado al menos a diez comunidades de la zona, que habitaban en el medio Itiyuro (Tonono, Pacará, Paraíso, Arenales, Monteveo, Pozo Nuevo), de la periferia de Tartagal (Quebrada Tartagal, La Esperanza), Tres Quebradas de la zona de Aguaray y otra comunidad de la localidad de Cnel. Cornejo. En este contexto, la participación en las instituciones del Estado, como el CPI, principalmente apuntaba a resolver la situación territorial.

Lo mismo había ocurrido en otras comunidades, como en Holotaj / Tonono, en donde con anterioridad a la Ley de Relevamiento,

25 Una vez realizado el estudio antropológico y cartográfico de las comunidades, el INAI envía un cartel de chapa para colocar en la entrada de las comunidades donde se indican cuáles son los territorios relevados con la figura del mapa y las mediciones correspondientes.

venían luchando contra la instalación de alambrados y desmontes; luego, con la Ley sancionada, impulsaron la propuesta logys para tener el control sobre la concreción de la Ley. Esto fue producto de la experiencia acumulada, porque en una primera oportunidad se habían perdido las carpetas entregadas al IPPIS (Instituto Provincial de Pueblos Indígenas de Salta). Entonces, como logys, intentaron conseguir que se realicen nuevamente los estudios antropológicos y cartográficos del relevamiento y, además, lograron controlar el seguimiento de las carpetas desde el INAI:

Nosotros ya venimos desde 2005, en 2005 reclamamos, y a lo último ya con la gente, con la fuerza, hasta que la gente cortan el alambre, cortan del lado que no se va a dejar [desalojar]. Empezaron a carretear [poner alambrado] y bueno la gente paró las máquinas. Bueno, a lo último hay desalojo. A lo último llegó esa carta. Decían la gente apuesta como 4 millones de pesos los destina a la provincia de Salta, para que gente de la provincia se haga cargo del relevamiento, pero la provincia no se cumplió y se ha perdido la carpeta. Se perdió, empecé a hacer seguimiento, que no, y a lo último no hay nada. Entonces seguimos con esto, *seguimos luchando. Hasta que nosotros llegamos a la nación [INAI], entonces ellos han hecho como centralización*. Y bueno, ellos han hecho mensuración, desde la nación y se ha hecho. Ahora como equivalente, pero va cumpliendo de a poco (entrevista con CA, La Mora II, 27 de julio de 2015, resaltado propio).

El relevamiento territorial centralizado fue realizado por el INAI, sin participación del IPPIS. Esto ocurrió entre 2010 y 2013, cuando los logys obtuvieron su lugar en el CPI (“nosotros llegamos a nación”, decían) y desde ese lugar realizaron las gestiones para las comunidades que formaron parte de esta propuesta. De esta manera, como logys, obtuvieron la gestión de un nuevo relevamiento territorial, aprobado directamente por el INAI y controlado por los referentes de cada comunidad.

Ahora bien, el reclamo territorial no se planificó en conjunto; es decir, no se reclamaba un territorio unificado para todo el pueblo logys, sino que lo fueron tramitando por separado, comunidad por comunidad. Como nos comentaban, “era conjunto, pero después hemos pensado mejor no, mejor vamos por separado”. De esta manera, explicaban que:

Era mejor porque vos ves que ahora viene el empresario, viene[n] los políticos, y los políticos está[n] a favor de la empresa más que de los pueblos originarios, bueno, entonces vos reclamás tierra,

qué dice la empresa, voy a ver al Estado. El Estado viene y dice qué es lo que quiere, quiere una casa, pónganse de acuerdo, quiere pensiones, quiere trabajo. [...] Entonces como que hay diferencia, ya hace su debilidad (entrevista con CA, La Mora II, 23 de julio de 2013).

Esto quiere decir que, por la experiencia acumulada, habían comprendido que las organizaciones intercomunitarias se debilitaban ante las ofertas de solución oficiales, que solían ser presentadas por separado para cada comunidad para lograr la atomización. Esto en general no satisfacía las demandas territoriales del conjunto de las comunidades; más bien, era una estrategia de control y regulación por parte del Estado, que acompañaba al movimiento de valoración, como venimos analizando, y lo confirmaba sintéticamente nuestro entrevistado cuando decía que “los políticos está[n] a favor de las empresas”. En este sentido, la táctica desplegada consistió, en algún punto, en aprender de estas estrategias estatales de atomización y presentar proyectos por separado para lograr realizar el relevamiento territorial de todas las comunidades del conjunto de los logys.

En definitiva, aproximadamente para 2015, el INAI ya había relevado a todas las comunidades reconocidas como logys, elaboró las carpetas correspondientes y tramitó la personería jurídica para cada una, de acuerdo a lo que indica la ley; mientras tanto, los logys realizaron el seguimiento desde el CPI, a través de su representante. De esta manera, los logys, primero, lograron institucionalizarse como grupo étnico y así ocupar un espacio en el CPI, en el INAI; luego, y en relación con lo anterior, consiguieron realizar (por segunda vez) el relevamiento territorial, pero esta vez de forma centralizada, desde el INAI, y con el seguimiento del propio representante logys, con lo que se intentaba evitar problemas como el extravío de carpetas, como había pasado en el IPPIS. Sin embargo, se sostenía la idea de que la lucha no había terminado, o sea, nos explicaban: “porque nosotros ya estamos cansados, de que nunca hay una cosa concreta, nunca, por eso alzamos la voz” (entrevista con DS, Quebrada Tartagal, 27 de julio de 2015). Los resultados concretos que esperaban ver era la entrega de los títulos de propiedad de los territorios relevados. Ya contaban con todos los requisitos del relevamiento, sin embargo, había una preocupación que persistía, como lo expresa uno de nuestros interlocutores:

Si ya está marcado. Ya está marcado. Ya le hemos hecho todos los papeles y carpetas. [...] Pero yo lo que quiero es que lo hagan ligero, porque esa carpeta ya realmente, porque como si

alguno de ustedes dice que falta personería jurídica, pero hay (entrevista con CT, referente wichí de Pozo Nuevo, 26 de julio de 2015).

Quiere decir que si estaba todo completo (no faltaba entregar nada en el INAI y ya tenían personería jurídica), no se entendía qué más necesitaban para obtener el título de propiedad; pero como sabemos, la Ley de Relevamiento no adjudica la propiedad del territorio. Por eso, comenzaba así otra etapa de la lucha socioterritorial en la zona de Tartagal, que consistía en conseguir abogados e iniciar un juicio de expropiación por comunidad para concretar la entrega del título de propiedad de las tierras relevadas: “para que ese abogado que le haga seguimiento a esta carpeta, le haga seguimiento al inmueble. Eso nosotros lo hemos pensado” (entrevista con CA, La Mora II, 27 de julio de 2015).

De esta manera, según nos comentaban, la idea era que al estar en juicio los empresarios no podrían vender las propiedades y lograrían la expropiación, porque sabían que “sin esto, el título, no va a dar [tierra]”. También sabían que “para que me dé título va a llevar tiempo, va a llevar muchos años. Los jóvenes, a lo mejor se va a continuar. [...] Si no hay respuesta queremos hacer una denuncia internacional. [...] Ahí queremos llegar” (entrevista con CA, La Mora II, 27 de julio de 2015). Esto significaba que la lucha socioterritorial continuaría durante los años siguientes, durante las siguientes generaciones; también significaba que los procesos organizativos serían recreados, reeditados, hasta llegar “ahí”, o sea, hasta que se reconozcan sus derechos indígenas sobre los territorios de uso y posesión, mediante la institución de la “propiedad”.

Reflexiones finales

Como hemos podido observar, los reclamos territoriales indígenas analizados están anclados en la historia local de privatización, en donde se negaba la capacidad de negociación étnica de los pueblos y se negaba su territorialidad.

En las primeras dos décadas del siglo XXI el problema era que, en esta formación social de fronteras, el tejido conectivo y de valoración de los territorios estaba atravesando renovados ciclos de dependencia, que el Estado debía regular para lograr articular esta heterogénea estructuración societal al interior del capital, de manera específica (Quijano, 2000b; Trinchero, 2000; Katz, 2016). En este contexto, mientras las comunidades se organizaban para repelear o evitar las prácticas violentas, algunas comunidades iniciaron

acciones legales en solitario, como Hoktek T'oi, y, aunque las demás comunidades de la zona se unieron a la lucha y formaron Zlaqatahyi, el proceso judicial no permitió abarcar el colectivo de comunidades, sino que debía resolverse “cada caso en su mérito”. El proceso organizativo de la comunidad, como una lucha en solitario, solo fue posible con el apoyo de organizaciones no gubernamentales y esto generó conflictos intercomunitarios. En otro orden de cosas, el gobierno de la provincia intentó regularizar la cuestión territorial de la ruta 86 y medio Itiyuro mediante la entrega del Lote Fiscal 4, a veintiún comunidades de la zona. De esta manera, el territorio restante quedaba liberado al “desarrollo productivo” y se proyectaban procesos masivos de expansión agroextractivista, como modo específico de articulación en el territorio. Esto generó mayores conflictos intercomunitarios entre las comunidades que habitaban ese territorio tradicionalmente y las que habían recibido el título sin ocuparlo, ni tener interés en ocuparlo porque habitaban en zonas urbanas, periurbanas o distantes.

De este modo, se (re)producían los dispositivos hegemónicos de fragmentación de los sujetos colectivos, que eran las estrategias históricas de neutralización de las luchas (Trincheró, 2000; 2007). Pero también, como contrapunto dialéctico, se reeditaba la producción de subjetividades políticas y se recreaban las formas de negociación y confrontación a través de redes clientelares, acuerdos (generalmente desventajosos para las comunidades) y nuevas organizaciones. Esto promovía sistemas políticos indígenas paralelos, a veces en conflicto, pero también complementarios, desde donde los referentes participaban activamente en la producción de redes políticas, sus críticas y oposición, como lo ha entendido Gordillo (2009).

Esto también se produjo a través del desprendimiento logys, mediante “el trámite de la raza”, que surgió como contrapunto directo de la desacreditación de Zlaqatahyi y de los referentes wichí en el IPPIS. Los logys produjeron una división respecto a los wichí que les aseguró un puesto político en el CPI (en el INAI) que, a su vez, les permitió realizar un seguimiento relativamente controlado del relevamiento territorial porque, en definitiva, lo que los movilizaba era la defensa de su territorialidad. La aprehensión de la capacidad de producir sujetos etnicizados, que suele ser analizada como una estrategia hegemónica, permitió a los logys desprenderse de los sectores políticos wichí, respecto a los que eran críticos, recuperar autonomía política para su parcialidad y controlar algunos de los procesos de reconocimiento territorial.

Esto, entendido como parte de las disputas por el control y regulación de recursos (Quijano, 2000b), aunque socialmente subordinada, no significaba simplemente separarse de los wichí y formar otro colectivo institucionalizado en alguna organización fija, como ya habían hecho en múltiples oportunidades los propios wichí. Más bien, significaba tomar decisiones conjuntas como colectivo logys, pero que eran replicadas en distintas partes del territorio por separado, cada comunidad individualmente. Es decir, la atomización promovida por la capacidad hegemónica local seguía existiendo, cada comunidad logys gestionó su relevamiento territorial y sus reclamos individualmente, pero esto estaba anclado en una territorialidad compartida, basada en cierta autonomía relativa que intentaban defender y gestionada a través del nuevo puesto político en el CPI, con el que habían ganado autonomía política respecto de los wichí.

De este modo, la historia de las luchas socioterritoriales logys constituyeron un repertorio de procesos organizativos, heterogéneos y abiertos, que ha mostrado la lucha de una sociedad en movimiento, en el sentido que lo entienden Zibechi (2006) y Mamani Ramírez (2004; 2006), donde participaron todos los sectores, géneros y edades. Así, ante las heterogéneas estrategias que pretendían regular las formas de vida y garantizar los movimientos de valoración territorial del capital, las parcialidades wichí, autoidentificadas como logys, impusieron heterogéneos procesos organizativos, que incluyeron nuevos aprendizajes y la recreación de las luchas como se conocían hasta ese momento. Estos procesos estaban anclados en la negación de la territorialidad y fueron sostenidos por lazos comunitarios y experiencias acumuladas compartidas, que hicieron que las luchas no necesariamente fueran institucionalizadas en una “organización”. Desde el inicio, los logys no pensaron en formar una estructura organizacional fija, sino que conformaron una unificación política autonómica para defender las territorialidades individuales de cada comunidad. Por eso, si la expansión del capital fue pensada como una articulación, que es su capacidad de imposición sobre heterogéneas sociedades, que son relativamente des/rearticuladas al interior del capital (Hall, 1996; Quijano, 2000b), entonces, pensamos estas luchas como procesos de desarticulación de la opresión, que permitieron que las comunidades se rearticulen en una relativamente mejor posición que las demás opciones presentadas.

Referencias bibliográficas

Alvarsson, Jan Å. (2007). “El proceso de etnogénesis entre los Weenhayek del Gran Chaco (1976-2006)”, en *Anales* (9). Gotemburgo: Uppsala.

Alvarsson, Jan Å. (2012). “Etnografía ‘weenhayek’. Ver y aprender. Efectos socioculturales de la educación tradicional y bilingüe”, en *Dissertations and Documents in Cultural Anthropology DiCA* 5(15). Miraflores y Gotemburgo: Uppsala.

Benclowicz, José (2011). “Aportes para la historia del norte de Salta. Conformación y desarrollo de las localidades de Tartagal y General Mosconi durante la primera mitad del siglo XX”, en *Andes* (22). Salta: Universidad Nacional de Salta. En http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1668-80902011000100005&lng=es&nrm=i so&tlng=es

Bengoa, José (2000). *La emergencia indígena latinoamericana*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Boccaro, Guillaume (2010) “Antropología política en los márgenes del nuevo mundo. Categorías coloniales, tipologías antropológicas y producción de la diferencia”. En C. Giudicelli, *Fronteras movedizas. Clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras americanas*. México DF: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Colegio de Michoacán, Casa de Velázquez.

Borelli, Luis (2011a). “Historia de la lucha por el Dique Itiyuro”, en *El Tribuno*. En <https://www.tribuno.com/salta/nota/2011-5-28-19-19-0-historia-de-la-lucha-por-el-dique-ityuro>

Borelli, Luis (2011b). “Caravana por el Itiyuro”, en *El Tribuno*. En <https://www.tribuno.com/salta/nota/2011-5-28-19-15-0--caravana-por-el-ityuro>

Braunstein, José (2005). “Los pueblos indígenas del gran chaco”, en *Mundo de antes* (4). San Miguel de Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.

Braunstein, José, Salceda, Susana; Calandra, Horacio; Méndez, Graciela y Ferrarini, Stella (2002). “Historia de los chaqueños. Buscando en la ‘papelera de reciclaje’ de la antropología sudamericana” en *Acta Americana. Journal of the Swedish Americanist Society* 10(1). Gotemburgo: Uppsala.

Briones, Claudia (2002). Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y nación en Argentina, en *RUNA* (XXIII). Buenos Aires: UBA.

Buliubasich, Catalina y González, Ana (2009). *Los Pueblos Indígenas de la Provincia de Salta. La posesión y el dominio de sus tierras. Departamento de San Martín*. Salta: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la Nación, Secretaría de Derechos Humanos de la Nación y Universidad Nacional de Salta.

Burguete Cal y Mayor, Araceli (2018). “La autonomía indígena: la polisemia de un concepto. A modo de prólogo”. En López, Pabel y García Guerreiro, Luciana (eds.), *Movimientos indígenas y autonomías en América Latina: escenarios de disputa y horizonte de posibilidades*. Buenos Aires: El Colectivo, CLACSO.

Cabana, José y Braticevic, Sergio (2013). “Agencia y resistencia indígena. Concepciones, apropiaciones y disputas en la aplicación de políticas públicas indígenas en el marco del paradigma estatal emergente”. Ponencia presentada en las X Jornadas de Sociología. Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales, UBA. En <https://cdsa.aacademica.org/000-038/292>

Cafferata, Agustín (1988). *Área de frontera de Tartagal. Marginalidad y transición*. Buenos Aires: Consejo Federal de Inversiones.

Carrasco, Morita (2009). *Tierras duras. Historia, organización y lucha por el territorio en el Chaco argentino*. Buenos Aires: IWGIA.

Castelnuovo Biraben, Natalia y Soria, Eduardo (2018) “Una mirada sobre las políticas de desarrollo y los pueblos indígenas en el norte argentino”, en *Voces en el Fénix*. Buenos Aires: Facultad de Ciencias Económicas, UBA. En <https://vocesenelfenix.economicas.uba.ar/una-mirada-sobre-la-relacion-entre-las-politicas-de-desarrollo-y-los-pueblos-indigenas-en-el-norte-argentino/>

Ceceña, Ana Esther (2008). *De los saberes de la emancipación y de la dominación*. Buenos Aires: CLACSO.

Clarín (12 de noviembre 2000). “La situación social: El reclamo de los aborígenes salteños. Cuando los indios se hicieron piqueteros”. En https://www.clarin.com/politica/indios-hicieron-piqueteros_0_BkLE1ttxAKe.html

Colina, Sergio Pablo (2017). “Procesos organizativos en el marco del conflicto socio territorial generado por el avance de la frontera agraria en los Departamentos San Martín y Rivadavia de la Provincia de Salta”. Ponencia presentada en las I Jornadas Nacionales Perspectivas en las Ciencias Sociales del NOA. Santiago del Estero: Universidad Nacional de Santiago del Estero. En <http://jornadasnoafh.unse.edu.ar/memorias/37re.pdf>

Copenoa (24 de noviembre 2008). “Salta: Pararemos con nuestra sangre indígena las topadoras en Tonono”. En <https://www.copenoa.com.ar/SALTA-Pararemos-con-nuestra-sangre.html>

Copenoa (9 de enero de 2009). “Salta: Avanzan obras de las reservas del Dique Itiyuro”. En <https://www.copenoa.com.ar/SALTA-Avanzan-obras-de-las.html>

Copenoa (9 de diciembre 2010). “¿Se va acabar la costumbre de matar en nombre del progreso?”. En <https://www.copenoa.com.ar/Se-va-acabar-la-costumbre-de-matar.html>

Córdoba, Lorena y Combès, Isabelle (eds.) (2015). *En el corazón de América del Sur*. Vol. 1. Santa Cruz de la Sierra: Biblioteca del Museo de Historia/UAGRM.

Coser, Lewis (1970). *Nuevos aportes a la teoría del conflicto social*. Buenos Aires: Amorrortu.

Decreto Nacional 1595 (24 de julio de 1979). Apruébese la remodelación de la Red Nacional de Caminos. Buenos Aires: B.O. 24.212.

Di Risio, Diego; Gavalda, Marc; Pérez Roig, Diego y Scandizzo, Hernán (2011). *Zonas de sacrificio Impactos de la industria hidrocarburífera en Salta y Norpatagonia*. Buenos Aires: Observatorio Petrolero Sur, América Libre.

Dipublico. (s.f.). Ley 2851. En www.dipublico.org: <https://www.dipublico.org/109546/ley-n-2-851-tratado-de-limites-con-bolivia/>

EPI (2002). “Conversaciones con los líderes de la organización Zlaqatahyi (nuestra selva) del pueblo wichi de Salta”. en *Nuke Mapu Centro de Documentación Mapuche*. En <http://www.mapuche.info/indigen/pueblo-sindigenas020916.html>

Fabre, Alain (2005). “Los pueblos del Gran Chaco y sus lenguas. Segunda parte: Los mataguayo”, en *Suplemento Antropológico* 40(2), Asunción.

Fandos, Cecilia y Bovi, Teresa (2011). “‘Un cuerpo sin cabeza’: el Ferrocarril Central Norte, 1890-1925. Debates y balances en torno al impulso del ‘progreso’ en Jujuy (Argentina)”, en *TST*, (21). San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy.

Figallo, Beatriz (2019). “Guerra y paz en el Chaco: petróleo y ferrocarriles en el cono sur. Los intereses argentinos en Bolivia”, en *Ciclos XXVI*(53). Buenos Aires: Facultad de Ciencias Económicas, UBA.

Fradkin, Raúl (2000). “El mundo rural colonial”. En Enrique Tandeter, *Nueva Historia Argentina. La sociedad colonial*, Tomo II. Buenos Aires: Sudamericana.

Gordillo, Gastón (2006). *En el Gran Chaco: antropologías e historias*. Buenos Aires: Prometeo.

Gordillo, Gastón (2009). “La clientelización de la etnicidad: hegemonía partidaria y subjetividades políticas indígenas”, en *Revista Española de Antropología Americana* 39(2). Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

Gordillo, Gastón y Leguizamón, Juan Martín (2002). *El río y la frontera: movilizaciones aborígenes, obras públicas y Mercosur en el Pilcomayo*. Buenos Aires: Biblos.

Guber, Rosana (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma.

Guber, Rosana (2005). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.

Gutiérrez Aguilar, Raquel y Gómez, Luis (2006). “Prólogo”, en Raúl Zibechi, *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Hall, Stuart (1996). *Critical Dialogues in Cultural Studies*. Londres: Routledge.

Iñigo Carrera, Nicolás (1984). *Campañas militares y clase obrera. Chaco, 1870-1930*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

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

Jaime, Miriam (2003). “Colonización y producción en la expansión de la frontera de salta hacia el chaco: el caso del departamento Rivadavia (1880-1930)”, en *Revista Escuela de Historia* 1(2). Salta: Universidad Nacional de Salta.

Justiniano, María Fernanda (2010). *Entramados de poder. Salta y la nación en el siglo XIX*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

Katz, Claudio (2016). *América Latina en la mutación global*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Cátedra Maestro Ricardo Torres Gaitán.

Katz, Claudio (2018). “Dependencia y teoría del valor”. En <https://katz.lahaine.org/b2-img/DEPENDENCIAYTEORADELVALOR.pdf>

Lagos, Marcelo (2003). “Estado y cuestión indígena. Gran Chaco 1870-1920”. En Raúl Mandrini y Carlos Paz, *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII y XIX. Un estudio comparativo*. Tandil: CEHIR.

Lamenza, Guillermo; Balbarrey, Gabriel; Aguirre, Belén y Calandra, Horacio (2006). “Complejidad e interacción de sociedades prehispánicas ribereñas del gran chaco argentino”. Ponencia presentada en el XXVI Encuentro de Geohistoria Regional. Resistencia: IIGHI-CONICET.

Leake, Andrés (2008). *Los pueblos indígenas cazadores-recolectores del Chaco Salteño*. Salta: Milor.

Ley Nacional 25549 (27 de diciembre de 2001). Decláranse de utilidad pública y sujetas a expropiación [...], las tierras de Lapacho Mocho, departamento San Martín, provincia de Salta, que serán adjudicadas en propiedad comunitaria a la Comunidad Indígena del Pueblo Wichí Hoktek T’oi. Buenos Aires: B.O. 29.806.

Ley Nacional 26160 (29 de noviembre de 2006). Declárase la emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades indígenas Ciudad Autónoma de Buenos Aires: B.O. 31.043.

Ley Provincial 6373 (3 de julio de 1986). De Promoción y Desarrollo del Aborigen. Salta: B.O. 12.494.

Ley Provincial 7121 (14 de diciembre de 2000). Sobre el Desarrollo de los Pueblos Indígenas Salta: B.O. 16.061.

Lucaioli, Carina (2010). “Los espacios de frontera en el Chaco desde la conquista hasta mediados del siglo XVIII”. En Carina Lucaioli y Lidia Nacuzzi, *Fronteras. Espacios de interacción en las tierras bajas del sur de América*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.

Mamani Ramírez, Pablo (2004). *Microgobiernos barriales: Levantamiento de la ciudad de El Alto (octubre 2003)*. La Paz: CADES.

Mamani Ramírez, Pablo (2006). “Dominación étnica, de clase y territorialización del poder indígena en Bolivia”, en Raquel Gutiérrez Aguilar y Fabiola Escárzaga (coords.) *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, Vol. II. México: Gobierno del Distrito Federal, Casa Juan Pablos, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma de La Ciudad De México.

Marx, Karl (2007[1857-1858]). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Tomo 1. Buenos Aires: Siglo XXI.

Marx, Karl (2001[1871]). “La guerra civil en Francia”. En <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/gcfran/guer.htm>

Mathias, Christine (2015). “South American’s Final Frontier: Indigenous leaderships and the long conquest of the Gran Chaco (1870-1955)”. Tesis doctoral. New Haven: Universidad de Yale.

Memoria Étnica (2005). *El anuncio de los pájaros*. Tartagal: Ministerio de Desarrollo Social de la Nación, INAI, CAPI-BID, ARETEDE.

Memoria Étnica (2009). *Lunas, tigres y eclipses*. Tartagal: Ministerios de Desarrollo Social de Nación, ONPIA, ARETEDE.

Montani, Rodrigo (2015). “El ingenio como superartefacto. Notas para una etnografía histórica de la cultura material wichi”. En Lorena Córdoba, Federico Bossert y Nicolas Richard, *Capitalismo en las selvas: enclaves industriales en el chaco y amazonía indígena (1850-1950)*. San Pedro de Atacama: Ediciones del Desierto.

Morello, Jorge; Pengue, Walter y Rodríguez, Andrea (2001). “Un siglo de cambios del diseño del paisaje: el chaco argentino”. Primeras Jornadas Argentinas de Ecología del Paisaje. Buenos Aires: UBA.

Naharro, José Miguel (1999). *La ocupación del Chaco y su impacto en la forma de vida de las sociedades indígenas*. Salta: Magna Publicaciones.

Nuestras Rutas (2010) Sobre nuestras rutas. En https://web.archive.org/web/20100522092336/http://www.vialidad.gov.ar/numeracion_rutas/nuestrasrutas.htm

Palermo, Silvana (2011). “Los desafíos de la democratización del progreso: el radicalismo y la expansión de los ferrocarriles del Estado, 1916-1930”, en *Travesía* (13). San Miguel de Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.

Parsons, Talcott (1951). El sistema social. En <https://teoriasuno.files.wordpress.com/2013/08/el-sistema-social-talcott-parsons.pdf>

Pengue, Walter (2005). “Modelo agroexportador, monoproducción y deuda ecológica. ¿Hacia el agotamiento del granero del mundo?”, en *Revista Aportes* (24). En <http://www.asociacionag.org.ar/pdfaportes/24/05.pdf>

Portalsalta. (s.f.). Tartagal. En <http://www.portaldesalta.gov.ar/tartaghist.htm>

Quijano, Aníbal (2000a). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En Edgardo Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Quijano, Aníbal (2000b). “Colonialidad del poder y clasificación social”, en *Journal of World-Systems Research* 2(VI). Pittsburgh: Universidad de Pittsburgh.

Ratto, Silvia (2014). “Visiones del Chaco y de su población en el siglo XIX”, en *Revista de Ciencias Sociales. Segunda Época* (26). Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes.

Rojas, Lorena (comp.) (2019). *Anuario Estadístico de Salta, 2018-2019*. Salta: Dirección General de Estadísticas de Salta.

Santamaría, Daniel y Lagos, Marcelo (1992). “Historia y Etnografía de las tierras bajas del norte argentino. Trabajo realizado y perspectivas”, en *Anuario del IEHS* (II). Tandil: Universidad Nacional del Centro.

Seoane, José; Taddei, Emilio y Algranati, Clara (2013). *Extractivismo, despojo y crisis climática. Desafíos para los movimientos sociales y los proyectos emancipatorios de Nuestra América*. Buenos Aires: Herramienta, El Colectivo y GEALYC.

Slutzky, Daniel (2004). “Los conflictos por la tierra en un área de expansión agropecuaria del NOA con referencia especial a la situación de los pequeños productores y a los pueblos originarios. Versión ampliada”. Ponencia presentada en las Jornadas Interdisciplinarias de Estudios Agrarios y Regionales del NOA. Salta: Universidad Nacional de Salta.

Slutzky, Daniel (2008). “Situaciones problemáticas de tenencia de la tierra en Argentina”, en *Serie Estudios e Investigaciones* 14. Buenos Aires: PROINDER, Ministerio de agricultura, ganadería, pesca y alimentos.

Solly, Richard (2006). The Peaceful People. En <https://www.chacolinks.org.uk/single-post/2017/04/19/The-Peaceful-People>

Spota, Julio César (2010). "Política de fronteras y estrategia militar en el Chaco argentino (1870-1938)". En Carina Lucaioli y Lidia Nacuzzi, *Fronteras. Espacios de interacción en las tierras bajas del sur de América*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.

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

Teruel, Ana (2005). *Misiones, economía y sociedad. La frontera chaqueña del Noroeste Argentino en el siglo XIX*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

Teubal, Miguel (2006). "Expansión de la soja transgénica en la Argentina", en *Realidad Económica* N° 220. En <http://www.iade.org.ar/modules/noticias/article.php?storyid=873>

Torrella, Sebastián y Adámoli, Jorge (2006). "Situación ambiental de la Ecorregión del Chaco seco". En Alejandro Brown, *La situación ambiental Argentina*. Buenos Aires: Fundación Vida Silvestre Argentina.

Trinchero, Héctor (2009). "Las masacres del olvido. Napalpí y rincón bomba en la genealogía del genocidio y el racismo de estado en la argentina", en *Runa* 30(1). Buenos Aires: UBA.

Trinchero, Héctor (2000). "Los Dominios del Demonio", *Civilización y Barbarie en las fronteras de la Nación. El Chaco Central*. Buenos Aires: EUDEBA.

Trinchero, Héctor (2007). *Aromas de lo exótico: retornos del objeto*. Buenos Aires: SB.

Trinchero, Héctor (2010). "Los pueblos originarios en la formación de la nación argentina. Contrapuntos entre el Centenario y el Bicentenario", en *Espacios*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: FFyL, UBA.

Trinchero, Héctor y Maranta, Aristóbulo (1987). "Las crisis reveladoras: historia y estrategias de la identidad entre los matakochi del Chaco centro-occidental", en *Cuadernos de Historia Regional* (10). Luján: Universidad Nacional de Luján.

Van Dam, Chris (2008). "Tierra, territorio y derechos de los pueblos indígenas, campesinos y pequeños productores de Salta", en *Serie Documentos de Capacitación 2*. Buenos Aires: PROINDER, Ministerio de Agricultura, ganadería, pesca y alimentos, Argentina.

WRM (8 de agosto de 2001). Argentina: bosque conservado por los wichi destruido por empresas agrícolas. En <https://wrm.org.uy/es/articulos-del-boletin-wrm/seccion1/argentina-bosque-conservado-por-los-wichi-destruido-por-empresas-agricolas/>

Zibechi, Raúl (2006). *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Reorganización comunitaria y defensa territorial del pueblo diaguita

La experiencia de la comunidad indígena La Quebrada (Catamarca, Argentina)

Luciana García Guerreiro

Introducción¹

Durante las últimas décadas, en el marco de procesos de reemergencia indígena (Bengoa, 2016; Toledo Llancaqueo, 2005), diversos pueblos indígenas han profundizado su lucha por la recuperación territorial, la reorganización política de sus comunidades y el reconocimiento de sus derechos ancestrales. En dichos procesos de reafirmación comunitaria y territorial asume importancia la revalorización de ciertas prácticas y saberes tradicionales que implican, en la mayoría de los casos, revertir imaginarios estigmatizantes y coloniales, y defender un modo de vida arraigada en la comunidad y la pertenencia al territorio.

En Argentina, al igual que en gran parte de los países latinoamericanos, dicha revitalización política y organizativa se vio favorecida por la creación a partir de la década del noventa de una serie de normativas y tratados internacionales vinculados al reconocimiento cultural y territorial de los pueblos indígenas, las cuales fueron, a su vez, resultado de la histórica lucha de los pueblos y comunidades indígenas por sus derechos. La incorporación al Convenio 169 de la OIT y la reforma constitucional en el año 1994, que reconoce

1 Este artículo es una versión de “‘Estamos volviendo, estamos vivos’. La lucha territorial del pueblo diaguita desde la experiencia de la Comunidad Indígena La Quebrada (Catamarca, Argentina)”, publicado en la *Revista Estudios Socioterritoriales* N° 31 enero-junio 2022, Centro de Investigaciones Geográficas (CIG), Instituto de Geografía, Historia y Ciencias Sociales, Universidad Nacional del Centro. Agradezco especialmente a Hernán Gutiérrez, quien ha inspirado y nutrido este trabajo, y a toda la Unión de los Pueblos de la Nación Diaguita por mantener viva la lucha por el territorio.

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. Entre las más significativas podemos mencionar la conformación del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) a través de la Ley N° 23302 y la Ley N° 26160 –y sus sucesivas prórrogas– 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. Dichos avances en términos normativos e institucionales han significado un importante paso para gran parte de los pueblos y comunidades indígenas; sin embargo, lo que ha imperado hasta el momento ha sido la falta de implementación y el incumplimiento de las mismas, dejándoles, una vez más, a la espera de que se hagan efectivos sus derechos, mientras deben hacer frente día a día al avance de modelos de desarrollo que les excluyen, reprimen y acorralan, y que dan continuidad a los mismos patrones coloniales de siglos.

En el presente artículo se analizan diferentes aspectos de los procesos de defensa y control territorial de comunidades indígenas, en particular del pueblo diaguita en Argentina. Para ello, nos basamos en los trabajos de investigación y el acompañamiento que venimos llevando a cabo desde hace varios años con comunidades de la provincia de Catamarca, que tienen por objetivo comprender la construcción de territorialidades indígenas comunitarias en el marco de los procesos de reorganización política y resistencia territorial del pueblo diaguita. En esta oportunidad centramos la mirada en la defensa y el control territorial entendiendo que constituyen un elemento central y definitorio de la posibilidad del ejercicio de la autodeterminación, al igual que la reafirmación identitaria como pueblo y la construcción de comunalidad y organización (inter)comunitaria. Abordaremos el tema de la (re)organización comunitaria del pueblo diaguita catamarqueño a la luz de la experiencia particular de la Comunidad Indígena La Quebrada, poniendo en diálogo, una y otra vez a lo largo del texto, las palabras de Hernán Gutiérrez, autoridad (cacique) de dicha comunidad. Hernán es un joven dirigente diaguita, de veintitrés años, que en los últimos años se ha formado en la lucha indígena al calor de su participación en asambleas y de la vida política comunitaria de la Unión de los Pueblos de la Nación Diaguita (UPND). Sus palabras surgen de conversaciones mantenidas en el marco de la Feria de semillas nativas y criollas de la

localidad de Tatón (departamento de Belén) en septiembre de 2019, a la cual fueron invitadas a participar las comunidades de la UPND junto a comunidades campesinas de la zona. La inclusión de fragmentos de su relato tiene como propósito dar cuenta de las tramas de sentido que se tejen en la acción social (Guerrero Arias, 2010) y que emergen mediante la interacción y el diálogo con los actores. Se busca recuperar la experiencia vivencial de los acontecimientos (Giarracca, 1999), enfatizando los sentidos y significaciones que están presentes en su narrativa y que son parte de la construcción de las identidades colectivas y la vida común en los territorios.

Reorganización política comunitaria y Unión de los Pueblos de la Nación Diaguita (UPND) en la provincia de Catamarca

En los territorios ancestrales diaguitas² fue a partir de la década del sesenta del siglo XX que comenzó la lucha por la recuperación territorial, la reorganización de las comunidades y el reconocimiento de los derechos ancestrales. Como señalan los propios pueblos diaguitas, fueron 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). Con la lucha por el reconocimiento de sus derechos y sus territorios, los diferentes pueblos de la región comenzaron nuevamente a reconstituirse y a recuperar su fuerza, así como el vínculo entre ellos. Durante los primeros años del siglo XXI se conformó la Unión de Pueblos de la Nación Diaguita, que agrupa a comunidades de diferentes provincias (Salta, Tucumán, Catamarca, La Rioja y Santiago del Estero), y a lo largo de las últimas décadas se han creado diferentes espacios de encuentro, parlamentos indígenas, asambleas, etc. para afianzar la articulación de las luchas como pueblo y debatir en torno a la situación que enfrentan las diferentes comunidades. Este proceso buscó fortalecer la organización comunitaria, construir programas de acción basados en la legitimidad que tienen para el control de su territorio, aceptar o modificar proyectos o políticas provenientes del

2 “Diaguitas” es una voz quechua que significa “serrano”. Fue utilizada por los Incas, y luego difundida por los conquistadores españoles, para referir a las diferentes poblaciones que se encontraban asentadas en la región de los Valles Calchaquíes y que agrupaba a una variedad de pueblos o grupos étnicos que tenían características comunes y, en particular, compartían el kakán como lengua. Son pueblos que desde mediados del siglo XVI resistieron mancomunadamente durante más de 130 años la conquista y ocupación española en sus territorios, en lo que luego se dio en llamar las “Guerras Calchaquíes” (García Guerreiro, 2018).

Estado mediante una participación real de las comunidades que no socave su autonomía, y exigir el cumplimiento de las legislaciones vigentes (García Guerreiro, 2018).

Al sur de los Valles Calchaquíes, más precisamente en el noroeste de la provincia de Catamarca, las comunidades diaguitas comienzan a reorganizarse a partir del año 2000, con el impulso de los procesos de reconocimiento institucional de los pueblos indígenas a nivel nacional. Actualmente son dieciocho las comunidades diaguitas que se han reorganizado en Catamarca, la mayoría de las cuales, a su vez, se encuentran nucleadas en la Unión de Pueblos de la Unión Diaguita (UPND) como instancia organizativa intercomunitaria provincial.

Cada comunidad se organiza en torno a la asamblea como espacio fundamental para la deliberación, socialización y toma de decisiones comunitarias, las cuales son definidas por consenso. En la misma participan los/as comuneros/as que están censados dentro de la comunidad, y son ellos/as en forma colectiva quienes definen las autoridades comunitarias y los referentes de la comunidad (cacique, secretarios/as, delegados/as de base) que ejecutarán y llevarán a cabo las decisiones que son tomadas en la asamblea comunitaria. Es decir, el accionar de las autoridades y de los/as delegados/as de la comunidad está supeditado a las decisiones y voluntades de la asamblea de comuneros/as. Las comunidades, por lo general, definen a su vez delegados/as de educación, de salud, etc., que son quienes dan seguimiento a las cuestiones específicas y al vínculo que establece la comunidad con otras instituciones, principalmente el Estado, en referencia a dichas áreas.

A su vez, desde el año 2013 las comunidades que forman parte de la UPND de Catamarca se reúnen en asamblea periódicamente –cada 45 días aproximadamente– para tratar los temas y problemas que atraviesan, ya sean vinculados a cuestiones territoriales, de educación, de salud, productivas, entre otras problemáticas que afectan a las comunidades. En dicha asamblea participan dos o tres representantes de cada comunidad (por lo general, el cacique, secretarios/as y/o delegados/as de base) y los/as comuneros/as que tengan la posibilidad de acercarse. La misma se hace en forma itinerante, una vez en cada comunidad, teniendo en cuenta las necesidades y problemas que aquejan en cada momento los diferentes territorios.

En Catamarca, las comunidades diaguitas se encuentran situadas en el noroeste de la provincia, en los departamentos de Andalgalá, Belén y Santa María. Se trata de una región andina de

zonas de puna (3400 y 4500 msnm), prepuna y valles de altura (1600 y 3400 msnm). Por lo general, las comunidades están asentadas en los cerros, manteniendo relación con los pequeños poblados de los valles ya sea para trabajar, ir al centro de salud, estudiar, realizar trámites, hacer intercambios, abastecimientos, entre otras actividades.

La comunidad indígena La Quebrada

La comunidad indígena La Quebrada se encuentra ubicada en un paraje andino en el Alto Valle de La Hoyada, en el departamento de Santa María, a unos 3200 msnm y a unos 500 km aproximadamente de la ciudad capital provincial. El acceso a la misma es a través de la Ruta Provincial N° 118, un camino de ripio montañoso con cuevas pronunciadas al cual se ingresa por la Ruta Nacional N° 40 hacia el norte. El territorio de la comunidad está constituido por diversas quebradas de altura y pequeños valles atravesados por un río de montaña que lleva el mismo nombre que la comunidad.

Luego de diversos intercambios con referentes y autoridades de otras comunidades diaguitas de la zona y a partir de la participación en diferentes instancias organizativas de la UPND, la comunidad se reorganiza.

La organización de la comunidad en el caso nuestro fue hace como... podríamos decir, cinco años. Tuvimos un año de búsqueda de cómo hacerlo y después, bueno, por intermedio de personas conocidas logramos saber más o menos de qué se trataba... también el poder sumarnos al pueblo diaguita a través de su organización³.

Actualmente la comunidad está compuesta por doce familias aproximadamente. Cabe mencionar que la comunidad La Quebrada anteriormente formaba parte de la Comunidad Originaria Ingamana, constituyendo una de sus bases. En el año 2014 la asamblea de comuneros y comuneras de La Quebrada tomó la decisión de desmembrarse de Ingamana, pasando a conformar una comunidad autónoma, proceso que requirió además la aceptación por parte de las autoridades de la comunidad Ingamana.

El territorio es mayormente de uso comunitario y cada familia comunera cuenta además con cercos familiares, cercanos a sus viviendas, donde realizan sus chacras y cría de aves de corral. Las superficies dedicadas al cultivo son de entre 1/2 a 3 ha. En cuanto

3 A lo largo del artículo pondremos en diálogo las palabras de Hernán Gutiérrez, destacando fragmentos de la conversación en itálica / cursiva.

a la situación jurídica, el territorio está bajo la Ley N° 26160 y sus respectivas modificatorias y, al igual que la mayoría de las comunidades diaguitas de Catamarca, si bien tienen presentado hace años el mapa de usos y costumbres del territorio comunitario en el expediente de la carpeta técnica en el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), aún están a la espera de que se realice formalmente el relevamiento territorial por parte del Equipo Técnico Operativo (ETO) que el INAI debe enviar a las comunidades.

Como gran parte de las comunidades diaguitas, en La Quebrada las familias cuentan con una importante diversidad de producciones, todas de pequeña escala y enfocadas principalmente a garantizar el autoconsumo, aunque también llevan a cabo intercambio de sus excedentes de forma monetaria y no monetaria. Realizan principalmente cultivos andinos, gran variedad de maíces andinos, papa andina, habas y quinoa, árboles frutales para consumo fresco y producción de dulces y conservas. En cuanto a la producción de ganadería, se dedican a la cría de llamas, vacas, ovejas, cabras y en menor cantidad mulas y caballos para trabajo en las comunidades. Asimismo, cuentan con aves de corral; en su mayor parte, gallinas para la producción de huevos. Muchas familias complementan su producción agrícola y ganadera con la elaboración de artesanías textiles en fibra de llamas, vicuña y ovejas, así como también en cueros y madera. Cabe destacar también el uso de medicina tradicional, a partir de la recolección, almacenamiento y preparación de las plantas medicinales existentes en la zona. Esta es una práctica de suma importancia para la reproducción de la vida de las familias diaguitas, la cual es llevada a cabo principalmente por las mujeres de la comunidad.

Las producciones se comercializan principalmente en ferias y/o se intercambian en forma de trueque con comunidades de otras zonas. Los excedentes también se comercializan en los centros más poblados de la región (Belén, Santa María, Cafayate y San Fernando del Valle de Catamarca). Asimismo, se realizan algunas actividades de venta de mano de obra fuera de la comunidad, en trabajos estacionales, aunque no es lo habitual.

El hecho de que la reproducción de la vida familiar y comunitaria se haya desarrollado en gran medida de forma autosuficiente, generando mediante la propia producción condiciones de abastecimiento e intercambio para satisfacer las propias necesidades, favoreció la permanencia en el territorio y la posibilidad de generar mayor autonomía en términos políticos y socioeconómicos. Hasta hace algunos años –década del noventa– no había rutas que conectaran a la

comunidad con los centros urbanos, sino que solo se podía acceder mediante caminos a pie, a burro, mula o caballo. Como señala Bengoa (2016), un cambio determinante en la vida de las comunidades indígenas ha sido la disminución del aislamiento de la vida rural en las últimas décadas. Esto si bien imposibilitaba a la comunidad el acceso a ciertos servicios y bienes necesarios, mantenía su existencia territorial a distancia de ciertas amenazas vinculadas a los poderes políticos y económicos de la modernidad capitalista.

Creo que uno de los elementos más que nos favorecían era estar desprotegidos, de alguna manera, del gobierno, de los gobiernos... porque muchos vivimos, digamos, de nuestra propia forma de vida, nos generamos nuestra propia alimentación, nuestra autonomía, nuestros propios recursos, hacemos uso de nuestros propios recursos, entonces no estamos tan ligados a obedecer lo que decían la parte del capitalismo, sino que también sabíamos que si no le obedecíamos nos daba lo mismo, porque muchos estábamos olvidados y no teníamos ningún amparo de ellos y eso nos favoreció, porque eso nos llevó a rechazarlos a ellos, y ver nuestra propia forma de salir, ¿ha visto? Porque no estar ligado a esto... a la parte del gobierno, como están muchos en otros pueblos, que dependen de un sueldo, que dependen de que si no le acompañan en la campaña su familia tiene que... no va a tener un ingreso, y nos dimos cuenta que el pobre es aquel que todos los días tiene que ver para pagar sus impuestos, tiene que pagar recursos, digamos, recursos económicos de su propio trabajo, de su propio esfuerzo, a quien no son los dueños, a quien son solamente usurpadores y que ellos tienen que pagar, entonces creemos nosotros que desde donde estamos, desde donde nosotros defendemos nuestro pueblo, aunque muchos de ellos creen que o nos dicen que somos pobres, que somos ignorantes, somos zonzos, todas esas formas, pero nosotros no lo vemos así, lo vemos a lo contrario.

De las palabras de Hernán se desprende un modo de comprender la política y de construir autodeterminación comunitaria que desborda las formas liberales de la política, es decir, “la organización de la actividad pública en torno a la delegación de la capacidad colectiva de intervenir en asuntos generales que a todos incumben porque a todos afectan” (Gutiérrez Aguilar, 2018: 52). Sin embargo, eso no implica que estas formas comunitarias de toma de decisiones y de construir poder por fuera de las estructuras políticas liberales no se encuentren bajo una permanente amenaza por los intentos de los partidos políticos que buscan permear las organizaciones y debilitar las estructuras de reproducción comunitaria de la vida,

reduciendo lo político a la disputa por ocupar cargos en el Estado y marcando una diferenciación entre quienes gobiernan y quienes son gobernados.

Lo que más nos dificultaba creo que era la política partidaria, la que ya hecha dueña de muchos de nuestros recursos, logran cambiar la cabeza con... migajas, digamos, para nuestros hermanos, aprovechándose ellos de la necesidad que obviamente lo tiene el pueblo, porque teníamos más de 500 años de saqueo, de robo a nuestro pueblo de nuestras riquezas y empobrecimiento, de nuestro pueblo, entonces, la necesidad se hacía tan grande y que por ahí por muy pocas cosas, que el pueblo no entiende, o no entendíamos, que eran nuestras propias riquezas, nuestros propios fondos que generábamos como pueblo, que teníamos como pueblo, eran usados ellos para dividirnos, o para comprarnos, de alguna manera y obligarnos a hacer lo que ellos particularmente querían y decidían, lo que a ellos le convenía.

Un elemento importante para cada una de las comunidades ha sido la posibilidad de articular sus luchas y acciones en el espacio de la UPND, en tanto organización intercomunitaria. Los procesos de reorganización comunitaria han ido en paralelo con diversas situaciones vinculadas a la afirmación identitaria y la defensa territorial como pueblo indígena, que van desde dejar de pagar “pastaje” o arriendo para el desarrollo de sus producciones, ya no reconocer a un patrón, la defensa y reconocimiento de sus posesiones ancestrales, entre otros. El pago de pastaje o arriendo sintetiza el vínculo establecido entre las familias que habitan en la zona serrana y algunas familias terratenientes que viven en la ciudad (Santa María, Tucumán, Salta, etc.) y que se atribuyen la propiedad sobre las tierras que tradicionalmente han sido de uso comunitario. Es decir, por el derecho a que sus animales puedan pastorear en esas tierras las familias pagaban en especie (generalmente debían entregar sus mejores animales) o en dinero a un terrateniente. En los últimos años, y en la medida que se profundizó el proceso de autorreconocimiento indígena por parte de las familias diaguitas, la obligación de dicho pago se comenzó a poner en cuestión, así como la supuesta propiedad de los terratenientes sobre esas tierras. Esto fue un elemento central en la organización de las comunidades diaguitas.

Lo que defendimos como pueblo en la zona de la altura, nos ayudamos entre diferentes comunidades, algunas estamos más a los valles, otras más a la altura, es porque entendemos que, si los elementos vitales de la vida son los mismos, el aire es el mismo, el agua si la cuidamos arriba en la puna vamos a tener en los

valles, y lo van a tener en las ciudades, cosa que en las ciudades no entienden.

La lucha de las comunidades diaguitas por el reconocimiento de sus territorios y territorialidades comunitarias puede comprenderse como parte del conjunto de luchas por lo común, que se despliegan a partir de esfuerzos colectivos en defensa de las condiciones materiales y simbólicas para garantizar la reproducción de la vida común (Gutiérrez Aguilar, 2018). Es la defensa principalmente de lo que Esteva, retomando a Iván Illich, denomina “ámbitos de comunidad” o *commons*, haciendo referencia a aquella parte del entorno que no le pertenece a la persona, pero sobre la que tiene un derecho de uso reconocido para asegurar la subsistencia de sus congéneres (Esteva, 2012).

Cabe destacar que los procesos creativos y productivos que llevan adelante las comunidades en su búsqueda por garantizar la reproducción material y simbólica de la vida colectiva, desde hace siglos ocurren, como señala Raquel Gutiérrez Aguilar (2018: 54), en condiciones de amenaza y despojo, “siempre cercados y amenazados por la incesante presión de la lógica acumulativa del capital en cualquiera de sus formas (mercantil, industrial, agroindustrial, extractivista, maquilador, financiero, criminal)”, así como por agresiones explícitas que, una y otra vez entranpan, dificultan o buscan quebrar las capacidades y saberes prácticos que hombres y mujeres poseen. Su resistencia y perseverante defensa y construcción en torno a lo común –que no deja de ser diverso– es una de sus cualidades más significativas.

Centralidad del territorio: control y defensa territorial

Nuestro territorio no es plata, sino es vida [...] más que la vida y más que la vida propia y la existencia de la comunidad es el territorio y lo máximo que podemos tener es el territorio... digamos, en la vida el territorio sería todo, al decir que es más que la vida nuestra, yo creo, que está claro porque sin él no somos nada y le entendemos vida o muerte por él.

De este modo resume Hernán su existencia territorial, su relación con el territorio, en un sentido no sólo personal, sino también colectivo, como pueblo. Arturo Escobar se refiere a esto como la dimensión de la vida o dimensión ontológica de las luchas territoriales: “la perseverancia de las comunidades y movimientos de base étnico-territorial involucran resistencia, oposición, defensa y afirmación de los territorios, pero con frecuencia puede ser descrita de forma

más radical como ontológica” (Escobar, 2015: 28). El territorio asume un significado vital, de vida / muerte.

Para comprender la idea de territorio recuperamos a Porto Gonçalves, que afirma que

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).

El territorio aparece entonces como una categoría compleja, móvil, en permanente proceso de resignificación y disputa (Wahren, 2011) en el cual los actores sociales producen y reproducen la cultura, la economía, la política, en definitiva, la vida en común. Es decir, el territorio es construido por diferentes actores sociales que resignifican y disputan ese espacio geográfico determinado, lo habitan, lo transforman y lo recrean de acuerdo con sus intereses y formas de vida y de reproducción social específicas. En ese sentido, los territorios se configuran sobre espacios geográficos, pero al mismo tiempo se conforman como espacios sociales y simbólicos, atravesados por tensiones y conflictos (García Guerreiro *et al.*, 2018).

Por otro lado, tal como sostiene Mançano Fernandes (2005), la idea de territorio no puede separarse de la noción de conflicto entre diferentes actores sociales en un proceso dinámico de territorialización / desterritorialización / reterritorialización que implica, a su vez, una reificación de las identidades sociales de los actores que habitan y practican esos territorios.

Es un desafío que tenemos entre todos de cuidarlo y de alguna forma recuperar las cosas que están en riesgo, porque entendemos que el pueblo diaguita no tiene nada perdido y todavía no tenemos por suerte nada perdido y eso es el orgullo de la organización y creemos que es este el camino como pueblo diaguita, en el que estamos y creo que esa es la razón por la cual no hemos perdido ninguna parte del territorio y, yo digo, bien cierto que como pueblo diaguita no tendremos una banca en el Senado, no tendremos un intendente, no tendremos nada, pero sí a la hora que fuimos a disputar el territorio no perdimos ni un metro y eso nos lleva a que nosotros creamos que es este el camino, quizás haiga otro camino también, pero encontramos este y mientras veamos que nos sirve este camino vamos a estar en este, porque hay otras vías también

que se han usado en otras oportunidades, pero que no se han dado los resultados.

Encontramos así que los procesos de territorialización indígena son intrínsecos a la (re)emergencia de las identidades étnicas que son, además, resignificadas por los procesos de globalización y de reconfiguración estructural producidos por el neoliberalismo y el extractivismo en sus territorios (García Guerreiro et al., 2018). Desde que comenzaron a (re)organizarse, las comunidades diaguitas de Catamarca en múltiples oportunidades han debido enfrentar en sus territorios los intentos por parte de empresas multinacionales de exploración y/o explotación minera. En efecto, en la memoria de Hernán y de gran parte de los referentes de la UPND, con frecuencia surge el recuerdo emblemático del ejercicio de autodefensa territorial llevado a cabo colectivamente en 2017 ante el avance de la empresa minera Buena Vista Gold S.A. en territorio de la comunidad indígena Aguas Calientes, en el Departamento de Belén. Las comunidades encontraron a los empleados mineros transitando en sus camionetas por la zona –la cual forma parte, a su vez, de la Reserva de Biósfera de Laguna Blanca– sin el debido permiso de las comunidades. Ante esta situación, y constatando la irregularidad de su accionar, las comunidades solicitaron su retiro del territorio, generándose momentos de tensión que se resolvieron finalmente con la retirada de la empresa minera.

Nos lleva a acompañar estas formas de autodefensa porque entendemos que el territorio no es hasta donde creemos que es no más, sino que estos emprendimientos hacen daño muy global, muy intenso, digamos, entonces eso lleva a acompañarnos por más que estén en otra comunidad, pero que obviamente es del mismo pueblo, nos ha llevado a acompañarlos y lograr sacar a esta empresa de estudios mineros que algo así se llamaba, ha visto, a eso se dedicaba y, de ahí yo también siempre dije que el pueblo diaguita por algo es un pueblo porque nuestra familia no está en una comunidad no más, nacimos en otra comunidad y parte de nuestros hermanos, sobrinos ya están en otra comunidad, y así dentro del pueblo somos muchas comunidades, pero digamos, el árbol genealógico está por entero.

La defensa territorial frente al avance del extractivismo megaminero

Los diferentes procesos que venimos mencionando debemos enmarcarlos en una provincia como Catamarca donde los avances en torno a los derechos indígenas a nivel institucional han sido hasta el momento incipientes y donde la invisibilización de la problemática indígena provincial es aún profunda. La ejecución del relevamiento técnico, jurídico y catastral de las tierras que ocupan tradicionalmente las comunidades indígenas, que dispone la Ley N° 26160, prácticamente no se cumple y, en ese contexto, el pueblo diaguita debe hacer frente a los avances de empresarios usurpadores y proyectos megamineros que buscan explotar las riquezas naturales que se encuentran en los territorios comunitarios.

Lo que más nos ha preocupado siempre ha sido la pérdida de territorio, porque individualmente, si bien es cierto estábamos haciendo de alguna forma un ejercicio de autodefensa, pero no era suficiente... andábamos, buscábamos la forma de tener mejor fuerza y damos con esta, justamente, que nos reconoce nuestra identidad tal cual estamos convencidos de que es, sino también que logramos rescatar parte del territorio, que estaba ya en disputa pero que en el caso nuestro, o en el mayor de los casos, perdido no ha estado, pero hasta ahora ha sido la amenaza de los avances, digamos, de usurpadores y de las decisiones de las partes estatales en nombre nuestro y la forma de comprar a los dirigentes, que han sido esclavos políticos, creo que es la definición que llegamos últimamente [...] que tratemos de pensar en todos, como que todos somos todo, y si nos va mal a uno nos va a ir mal a todos, pero el principal factor ha sido eso, que avancen y la amenaza más grande que ha sido el emprendimiento minero.

El establecimiento de emprendimientos megamineros constituye una amenaza permanente para los pueblos de la región. De hecho, en esta zona desde hace años padecen los efectos de la instalación de la mina Bajo de la Alumbrera, que constituye el primer y más grande proyecto de explotación minera a cielo abierto de la Argentina. Como bien señala Machado Aráoz (2012), 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. 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 (García Guerreiro y Álvarez, 2016).

Nosotros muchas veces pensábamos que porque no estaban en el territorio asentados no estaban haciendo ningún daño, entonces nos estamos dando que a la distancia que ellos están nos están sacando el agua que es del subsuelo y nos están contaminando el aire, entonces creo que no queremos estos emprendimientos, ni en nuestros territorios ni cerca nuestro, porque de alguna manera nos perjudican igual. Entonces creo que ahí sería más amplia la lucha por la defensa del territorio, no solamente quizás en algún momento el Estado nos puede dar de hacer los relevamientos jurídicos catastrales, creo que hay cosas que van por sobre de eso porque traspasan esos límites y que nos dañan igual y que también nos vemos ligados, nos vemos como obligados a apoyar y a exigir que estos emprendimientos no estén ni en esos lugares porque son daños permanentes, entender también eso como parte del territorio, de lo que llega por el aire, de la forma que nos sacan el agua, eso nos ha llevado la organización, a conocer eso, pero esta organización ha servido para esto, hoy hasta los más chicos están sabiendo que es un daño.

Hemos mencionado la importancia que representa la articulación intercomunitaria en la Unión de los Pueblos de la Nación Diaguita (UPND) para cada una de las comunidades. La construcción de esa organización en base a la identidad diaguita fortalece la posibilidad de apoyarse mutuamente y construir una lucha conjunta frente al avance de las diversas amenazas que se presentan en sus territorios. Así, la autodefensa territorial se ejerce territorializando la unidad, construyendo territorialidad comunitaria en defensa de la vida y, por ende, del territorio. Las comunidades conocen y hacen uso de las leyes que les amparan, pero no es el espacio de la justicia institucional donde se refugian, sino más bien en las prácticas de autodefensa en el territorio mismo. “Su fuerza está fuertemente asociada a su presencia física en el espacio”, señala Porto Gonçalves haciendo referencia a aquellos sujetos colectivos cuya naturaleza principal no reside en el hablar o escribir, y continúa: “[Para ellos] Es necesario ocupar el espacio, hacerse presente, rigurosamente perturbar el orden, puesto que es ese orden el que no los reconoce, el que no los ve” (Porto Gonçalves, 2001: 214).

Esto puede observarse en este caso, más aún si tenemos en cuenta que este tipo de emprendimientos megamineros, 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, siendo que se intentan llevar a cabo sin respetar los derechos a consulta previa y las vidas comunitarias que allí existen.

Recuperamos nuevamente a Porto Gonçalves (2001) para observar que el hecho de comprender al territorio en el marco de una tensión de territorialidades permite desustanciar y desnaturalizar el concepto de territorio, percibiendo la territorialidad y los procesos de territorialización que en él subyacen. Los límites y las fronteras establecidas en el espacio / territorio proponen o imponen significaciones que implican, a su vez, relaciones de poder y una forma particular de ordenar el mundo, nos dice el autor. Es interesante al respecto el hecho de que el territorio ancestral de la nación diaguita como tal es preexistente al Estado argentino y, por lo tanto, a sus fronteras políticas, ya sean estas nacionales o provinciales; lo cual entra en permanente tensión con el ordenamiento político hegemónico y sus demarcaciones geográficas, ya que los territorios de las comunidades y del pueblo diaguita en su conjunto trascienden los límites de las provincias que habitan. Así, nos cuenta Hernán que comprende el territorio de un modo más amplio que lo estrictamente jurisdiccional, desde lo que podríamos denominar una concepción simbólica e histórica del territorio, como lo define Toledo Llancaqueo, en tanto “espacialidad socialmente construida, vinculada primordialmente a la identidad colectiva” (2005: 87).

El territorio es muy amplio y, digamos, creo que las fronteras de países o de provincias por ahí no nos representan por ese sentido, porque respiramos el mismo aire, consumimos la misma agua, nuestra cultura si no es igual es parecida y entendemos que el territorio es mucho más amplio de lo que creemos y que el cuidado tendría que ser mucho más amplio.

Al respecto, Mançano Fernandes sostiene que “el territorio es, al mismo tiempo, una convención y una confrontación. Exactamente porque el territorio pone límites, pone fronteras, es un espacio de conflictualidades” (2005: 276). Como venimos expresando, uno de los principales conflictos que enfrentan las comunidades diaguitas en Catamarca está vinculado a la disputa territorial con diferentes actores, y sus respectivas concepciones sobre el uso y apropiación del territorio, que confrontan y ponen en riesgo la vida comunitaria y la biodiversidad allí existente. Se establecen conflictos territoriales donde las formas de vida y cosmovisiones indígenas deben

hacer frente a modelos de desarrollo capitalistas –en muchos casos de raíz extractivista– que no ven límites en la explotación de la naturaleza.

Los que están haciendo todos los destrozos a los pueblos y lo han hecho siempre son millonarios que no entiendo por qué quieren ser más millonarios. La verdad que, aparentemente, piensan que solo ellos tienen el derecho a vivir y estar en este mundo, digamos, dominar todo y no creer que los animales, las plantas, las piedras, todo, son parte de nosotros y que si perdemos eso perdemos nosotros mismos.

Al respecto cobra sentido la afirmación de Maristella Svampa quien sostiene:

el discurso de las empresas transnacionales y los gobiernos suele desplegar una concepción binaria del territorio, sobre la base de la división viable / inviable, que desemboca en dos ideas mayores: por un lado, la de “territorio eficiente”; por otro lado, la de “territorio vaciable”, en última instancia, “territorio sacrificable” (Svampa y Antonelli, 2009: 43).

Por el contrario, las comunidades indígenas no comprenden la tierra, y la naturaleza en general, como recurso a ser explotado, o como una “cosa” a ser apropiada privadamente. La naturaleza es representada como “Pachamama”, “santa madre tierra”, que vive, siente, provee; es decir, una concepción antitética a la manera en que el capitalismo y la modernidad comprenden la tierra y los “recursos naturales”. Se construyen así simbologías integrales en torno a la comprensión de la existencia y a una especial relación que establecen con la naturaleza. Al respecto, el intelectual mixe Floriberto Díaz de Oaxaca (México) señala que la tierra asume para los pueblos indígenas un doble sentido: a través del trabajo, en cuanto territorio, y a través de los ritos y ceremonias comunitarias, como madre (Díaz, 2001). No es tanto la relación de propiedad lo que prima sino un vínculo filial, de mutua pertenencia y reciprocidad.

En el caso del pueblo diaguita las fiestas y las variadas ceremonias que se realizan, alimentan ese vínculo, 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 1 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, entre otras.

En todos los casos, las fiestas son espacios de encuentro y se viven en comunidad (García Guerreiro y Álvarez, 2016).

Reafirmación identitaria como pueblo diaguita

En el camino de ir reorganizándose comunitariamente se vislumbra, a su vez, un reconocimiento de los propios saberes, en el marco de la reafirmación de su identidad como pueblo:

El conocimiento por ahí creíamos que era mínimo, pero nos vamos dando cuenta que lo que sabíamos era bastante, nada más que creíamos, muchas veces creíamos que eso ya no era válido, como que poco servía, pero al pasar del tiempo, con el transcurso de lo que estamos transcurriendo nos damos cuenta que lo que más suma es lo que sabíamos ya.

Toledo Llancaqueo, analizando la diversidad de experiencias de reconstrucción de etno-territorios o re-territorializaciones por parte de comunidades y pueblos indígenas en América Latina, encuentra que en algunos casos –como el que compartimos aquí– el reclamo de derechos ancestrales sobre sus tierras y espacios se apoya en el relevamiento de la memoria del lugar y la activación de las antiguas territorialidades. Afirma que se trata de

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 (Toledo Llancaqueo, 2005: 84).

Siempre nuestra cultura ha estado, nada más que muchas veces no entendíamos que esa cultura era porque éramos diaguitas... y la parte de la cosmovisión que tenemos... nuestros símbolos, digamos, de los cuatro elementos naturales de la vida, vitales que son para poder subsistir. Entonces, eso nos lleva a pensar y a analizar y convencerse cada día más de que es un proceso que es de rescate de lo nuestro, de que no sigamos lo que nos imponen.

La identidad diaguita es reafirmada desde la recuperación de prácticas, saberes, cosmovisiones, pero también a partir de rechazar el lugar que otros sujetos le imponen o le han asignado dentro del espacio social. Así, ese camino de revalorización implica mayormente romper con patrones coloniales de poder / saber que les inferiorizan, descalifican y estigmatizan en tanto sujetos indígenas. Construcciones simbólicas basadas en la naturalización de

jerarquías raciales que, siguiendo a Aníbal Quijano (2003), posibilitan la reproducción de relaciones de dominación territoriales y epistémicas y que no solo garantizan la explotación capitalista de unos seres humanos hacia otros, sino que también subalternalizan los conocimientos, experiencias y formas de vida de quienes son así dominados y explotados. Las luchas y el posicionamiento que asumen las comunidades frente a estas situaciones implican, en términos de Porto Gonçalves (2002), un cambio de lugar social a partir de movilizarse en busca de la afirmación de las cualidades que creen que justifican su existencia.

Yo creo que eso es como diaguita, llevar el orgullo de ser diaguita y que estamos dispuestos a que la vida si la tenemos que dar, perder en cambio, antes de perder territorio, perderemos... queremos el territorio y no la vida, digamos, eso en una forma de sentir... y no que muchas veces que... y mucho menos podemos cambiar por dinero. El territorio es más que la vida nuestra, más que nuestra vida misma y más que todo es el territorio, más que la existencia de nuestra raza como diaguita es el territorio, porque nuestra raza tampoco serviría sin nuestro territorio.

Se expresa una vez más esa dimensión ontológica de la defensa territorial de la que nos habla Arturo Escobar (2015) –que aquí podemos leer a partir de las palabras de Hernán–, que se vincula, a su vez, con una memoria ancestral que es construida a partir de una recreación mítica de la identidad. Como sostiene Hadad para el caso mapuche, y que podría aplicar para los pueblos indígenas en general, “el territorio ancestral tiene un componente mayormente mítico y se constituye como fundante de las relaciones de etnicidad, así como en fundamento de las mismas” (Hadad, 2016: 284).

Una frase que tenemos de alguien que ha sido familia o parte de nuestra lucha también en los comienzos, que hoy ya no están, y que decían que, bueno, “el día que nos maten a todos, entonces ese día será que van a hacer lo que quieran con nuestro territorio”, pero mientras, para ellos les va a ser muy difícil... [...] y esa creencia, esa fortaleza, que tenemos y nos lleva... sabemos que es propia de nuestra identidad, porque los que murieron no murieron por transas políticas, sino por luchar por los territorios, estamos convencidos de esa parte, diaguita.

En la construcción de la identidad diaguita tiene una fuerte presencia su historia guerrera, la cual se asienta en leyendas y reconstrucciones de los sucesos pasados que hablan de duras resistencias, tanto frente al avance del imperio incaico como a la

invasión española durante las llamadas “guerras calchaquies” (en los siglos XVI y XVII). El diaguita se reconoce guerrero, se siente “luchador por el territorio”. En efecto, en la bandera diaguita donde se condensa gran parte de su cosmovisión, la imagen central está representada por una figura humana que simboliza al guerrero, y que es acompañado por toda una simbología ancestral diaguita donde están presentes la *chakana*, el círculo, el *uturungo*, el *suri*, el cóndor y la rana. Como podemos percibir de las palabras de Hernán, el territorio es comprendido como algo que debe defenderse y lucharse, nunca negociarse, y que esa lucha es parte de (y está enraizada en) una memoria larga:

Ese orgullo de que no somos ningunos ignorantes, de que tenemos nuestras formas de vida, de que es una buena forma de vivir, nos lleva a sentirnos más como diaguitas... y uno la historia que en algunos libros, algunas historias que contaron nuestros propios viejos, como decimos en términos comunes, que nos llevaron por lo que han sido los diaguitas, luchadores por el territorio, y la parte sincera, digamos, de decir yo definiendo el territorio, de decir, sentirlo y hacerlo, no que tengamos que decir algo que... porque existen también muchos que, digamos, de nuestros pueblos, de nuestros... que dicen soy originario, porque uso la pluma, porque soy parecido al indio que sale en las revistas, pero sin embargo, los vemos sentaditos negociando con gente de afuera, dando apoyo a gente que destroza la madre tierra, que vive explotando a gente humilde y trabajadora que tienen los pueblos, todo eso nos lleva a definirse que el diaguita ha sido uno de los guerreros”. [...]
“Otra parte es que estamos convencidos que sin lucha no vamos a conseguir nada porque si nos ponemos a rever la parte de nuestros derechos que hemos adquirido a lo largo de los años han sido por hechos de sangre de nuestro pueblo.

El reconocimiento de la pertenencia diaguita, por mucho tiempo silenciada —e incluso, resguardada—, permitió emerger una discursividad política que potencia las luchas y reclamos históricos en torno a sus derechos colectivos y territoriales. La reorganización comunitaria vino a despertar y a alimentar esa identidad diaguita que estaba de algún modo invisibilizada, pero que era necesario actualizar, compartir y revalorizar colectivamente:

A partir del pasar del tiempo y hoy ver desde donde estamos, digamos, cuatro años atrás, vemos un avance grande porque vemos que los chicos hablan de su origen, los mayores más contentos por ahí de que hay gente más joven que está apuntalando esto de alguna manera, se ve que se habla, para bien o para mal

en el pueblo se habla cada día más, obviamente con aciertos, errores, pero se hablan cosas que ya... que no se hablaban.

Esa reafirmación identitaria también se ha dado a partir de la revalorización de saberes y prácticas tradicionales, por ejemplo, en torno a los modos de atender y cuidar la salud, que están presentes, que persisten y resisten al tiempo, a pesar de los múltiples dispositivos de despojo, subalternización y vulneración de los que son objeto. La búsqueda por recuperar y revalorizar sus saberes y formas ancestrales de atención de la salud se encuentra íntimamente ligada con las luchas que llevan a cabo las comunidades diaguita por el reconocimiento y el ejercicio de sus derechos colectivos como pueblo indígena:

También rescatar y valorar la parte de nuestra medicina ancestral y tradicional, porque comprender que se ha perseguido años también de lo que practicamos, de esa forma de curación, pero que estamos convencidos que esa es la... porque la medicina tradicional ha sido quien ha sostenido la salud durante años, tanto en Argentina como en toda América, ¿no?.

Las comunidades diaguitas, al igual que gran parte de los pueblos indígenas de América Latina, reproducen prácticas de salud que constituyen “una continuidad histórica de ejercicio sanitario vehiculizado mediante conocimientos y prácticas que son propias, devenidas de la interacción histórica con el territorio” (Cuyul, 2013: 23). Las familias comuneras construyen estrategias terapéuticas recurriendo a sus conocimientos y prácticas, transmitidos y resignificados de generación en generación, en forma oral, tanto en el ámbito del hogar como a través de la consulta a “médicos campesinos”, a quienes se les confía el diagnóstico y tratamiento de los diferentes padecimientos. Las prácticas de la medicina ancestral / tradicional es uno de los espacios donde tienen posibilidad de poner en ejercicio parte de su cosmovisión y reafirmar su vínculo cultural con la *Pachamama*. *En ese marco, la revalorización de sus prácticas ancestrales forma parte de una lucha más amplia en defensa de su identidad y su territorialidad diaguita.*

En tal sentido, la puesta en práctica de estas estrategias para el cuidado de la vida y la salud comunitaria, así como su revalorización, se expresan no sólo como una resistencia defensiva, sino también como “r-existencia”, en términos de Porto Gonçalves; es decir, como una forma de existir, una determinada matriz de racionalidad que actúa, e inclusive re-actúa, a partir de un lugar propio, tanto geográfico como epistémico (2006: 165).

En este punto asume especial importancia la educación. La preocupación en torno a los modos de enseñanza y los efectos que tiene la educación oficial en los territorios es un tema recurrente en las conversaciones con Hernán. Él asistió a la escuela, pero no finalizó sus estudios. Considera que la escuela –con sus métodos y contenidos– les aleja de su identidad, de los saberes, las prácticas y la cosmovisión que comparten como pueblo.

la invasión de la parte educativa, la supuesta educativa, que para nosotros no nos educa en ningún punto de vista, sino que nos lleva a pensar en el capitalismo, nos lleva a pensar... y querer que eso no sea nuestro pensamiento como pueblo, porque eso no nos identifica, porque nosotros nunca nuestro pueblo ha sido egoísta, siempre ha tratado de cuidar todo.

Ana Esther Ceceña sostiene que:

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 (2009: 167).

Eso es lo que representa la escuela para Hernán, un espacio donde se rompen, de algún modo, los sentidos del mundo que les son propios. En las comunidades diaguitas los saberes se comparten tradicionalmente en la *conchana* (fogón circular construido con piedras), al calor del fuego, compartiendo quehaceres en familia o en comunidad. Se trata de una práctica que habilita la transmisión intergeneracional de conocimientos, integrados, a su vez, a la reproducción material y simbólica de la vida:

Y justamente la conchana tiene un significado muy grande, ¿no? que le da el fuego en medio de la cocina, que justamente en el propio medio de la cocina, el fuego y, en los tiempos anteriores y hasta actuales, todavía las cocinas, las casas, no contaban con una energía de ningún sentido y antes del ingreso del querosén y de todo eso, entonces el fuego era algo sagrado, que también llevó a que el fuego se lo adore como algo vital de la vida porque era con que trabajaban en la noche también, hilando, tejiendo, y esa ronda de familia, o de amigos o vecinos o conocidos, en ese círculo, que es donde nos vemos las caras entre todos y vemos qué es lo que puede decir cada uno o qué dice, pero a qué se está refiriendo, entonces eso lleva a la sinceridad del pueblo,

a compartir ese saber [...] y también a enseñarse las cosas que uno aprendía como tejido, también cuentos, cuentos que en tiempos anteriores han sido hechos verídicos.

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. Como señalamos en un trabajo anterior (García Guerreiro y Álvarez, 2016), si un modo de socavar la autonomía y la autodeterminación territorial es a través de su dominio simbólico (Ceceña, 2009), 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 avance del capitalismo y 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 su autodeterminación.

A modo de cierre

En el presente artículo nos propusimos analizar los procesos de defensa y control territorial comunitario indígena dialogando con las palabras de Hernán, cacique de la comunidad indígena La Quebrada (Catamarca); palabras que nacieron en el marco de ese entramado de sentidos y recorridos que constituye toda conversación. De su relato, profundo, sincero y comprometido con una lucha enraizada en el territorio, decidimos destacar algunos elementos que consideramos fundamentales para la construcción colectiva del pueblo diaguita catamarqueño y su defensa territorial: por un lado, los procesos de reorganización comunitaria que se vienen desarrollando en los últimos años; por otro, la centralidad de la lucha por el territorio; y finalmente, la importancia de la reafirmación identitaria.

Para finalizar, más que desarrollar conclusiones, quisiéramos detenernos en algunos desafíos que se presentan por delante para las luchas territoriales del pueblo diaguita. Nos cuenta Hernán:

Creo que con el transcurso de estos tiempos vamos a tener que ir repensando, y viendo de acuerdo a los tiempos, cuál será la decisión que podamos definir que es la que tenemos que tomar, si será avanzar a los centros de poder, luchar para ocupar los puestos legislativos, ejecutivos, representantes en los gobiernos o resistir en los territorios y formar nuestra parte autónoma en

nuestros territorios, creo de mi punto personal que eso va a ser más importante que tener que ir a cambiar toda una constitución que está creada para el capitalismo, pero bueno hay otros que creen que sí se puede cambiar y que tienen su derecho a opinar también y obviamente creer que es posible también [...] son dos de los sueños que se piensan y que se hablan de cómo avanzar, pero creo que en el transcurso va haber muchas formas más.

De ese modo, son diversos los desafíos que se presentan y los caminos posibles por recorrer. Desde la problemática relación con el Estado, las tensiones con los posicionamientos coloniales y el individualismo capitalista, la revalorización de su cultura –desde la medicina ancestral hasta las semillas propias–, la reconstrucción del territorio ancestral diaguita, los modos más eficaces para defenderlo y cuidarlo, son algunas de las múltiples disyuntivas que atraviesan a la construcción de su autodeterminación territorial y su horizonte como pueblo:

Esos versos que nos habían dejado los representantes indígenas antes de ser ejecutados, que después fue usado políticamente, como el caso de Tupac Katari que decía que él iba a volver e iba a ser millones; yo creo que cuánta razón han tenido ellos, esa visión en ese momento, yo creo que eso es lo que está pasando, estamos volviendo, estamos vivos, y día a día yo creo que vamos a ser más si seguimos en este proceso.

Advertimos que en las últimas dos décadas tanto la afirmación identitaria como el ejercicio de la defensa y control territorial han asumido una importancia central en los procesos de territorialización diaguita. La reorganización comunitaria se ha convertido en refugio frente al avance de la modernidad y el capitalismo extractivo en sus territorios, pero también una forma de construcción de poder y de resolución de necesidades comunitarias más autónomo respecto a formas políticas y económicas dominantes. En el presente lo que emerge con fuerza es la importancia que asume la organización (inter)comunitaria y la lucha por el territorio, la cual renace y se expande con cada conflicto y con cada logro colectivo.

Referencias bibliográficas

- Bengoa, José (2016). *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Ceceña, Ana Esther (2009). Autonomía y control de los territorios en América Latina. En G. Gaparello y J. Quintana Guerrero, *Otras Geografías. Experiencias de autonomías indígenas en México*. México: UAM Iztapalapa.
- CIQ (2008). Los Quilmes contamos nuestra historia. Cuadernillo de la Comunidad India Quilmes.
- Cuyul Soto, Andrés (2013). La política de salud chilena y el pueblo Mapuche. Entre el multiculturalismo y la autonomía mapuche en salud. *Salud Problema*, 7(14).
- Díaz, Floriberto (11 de marzo de 2001). Derechos humanos y derechos fundamentales de los pueblos indios. *La Jornada Semanal*, (314). En <https://www.jornada.com.mx/2001/03/11/sem-derechos.html>
- Escobar, Arturo (2015). Territorios de diferencia: La ontología política de los “derechos al territorio”. *Cuadernos de antropología social*, 41, 25-37.
- Esteve, Gustavo (2012). Regenerar el tejido social de la esperanza. *Polis Revista Latinoamericana*, (33).
- García Guerreiro, Luciana y Álvarez, Sergio (2016). Resistencias territoriales, prácticas comunitarias e identidad ancestral. Reflexiones en torno a las autonomías indígenas en los Valles Calchaquíes (Argentina). En Luciana García Guerreiro y Pabel Camilo López Flores (comps.), *Pueblos originarios en lucha por las autonomías: Experiencias y desafíos en América Latina* (pp. 139-164). Buenos Aires: El Colectivo, CLACSO, CIDES/UMSA.
- García Guerreiro, Luciana (2018). Recuperación de la territorialidad ancestral comunitaria diaguita Comunidad Diaguita Los Nacimientos-Río Las Cuevas, Provincia de Catamarca, Argentina, Caso inspirador N° 179. *Movimiento Regional por la Tierra*. En <https://porlatierra.org/casos/179>
- García Guerreiro, Luciana, Hadad, María Gisela y Wahren, Juan (2018). De (re)emergencias y resistencias territoriales: La lucha campesina e indígena en la Argentina contemporánea. *REMS - Revista de Estudios Marítimos y Sociales*. (13). En <https://estudiosmaritimossociales.org/archivo/rem-13/dossier-wahren/>
- Giarracca, Norma (ed.), (1999). *Estudios rurales: Teorías, problemas y estrategias metodológicas*. Buenos Aires: La Colmena.
- Guerrero Arias, Patricio (2010). *Corazonar, Una antropología comprometida con la vida*. Quito: Abya Yala.

Gutiérrez Aguilar, Raquel (2018). Producir lo común: Entramados comunitarios y formas de lo político. En *Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo común: Debates contemporáneos desde América Latina*. Oaxaca: Pez en el Árbol.

Hadad, María Gisela (2016). *Lucha por la identidad y el territorio indígena. Dinámicas urbano-rurales y articulaciones intergeneracionales en la construcción identitaria del pueblo mapuche (Región Andina de Río Negro, 1992-2012)*. Tesis para optar por el título de Doctora en Ciencias Sociales Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

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

Mançano Fernandes, Bernardo (2005). Movimentos socio-territoriais e movimentos socio-espaciais. En OSAL (16), enero-abril. CLACSO.

Porto Gonçalves, Carlos Walter (2001). *Geo-grafías: Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*. México: Siglo XXI.

Porto Gonçalves, Carlos Walter (2006). *A Reinvenção dos Territórios: A experiência latino-americana e caribenha*. Buenos Aires: CLACSO.

Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2002). Da geografia às geo-grafías: Um mundo em busca de novas territorialidades. En Ana Esther Ceceña y Emir Sader (eds.), *La Guerra Infinita: Hegemonía y terror mundial*. Buenos Aires: CLACSO.

Quijano, Aníbal (2003). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (ed.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales: Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Svampa, Maristella y Antonelli, Mirta (eds.), (2009). *Minería transnacional, narrativas del desarrollo D7 resistencias sociales*. Buenos Aires: Biblos.

Toledo Llancaqueo, Víctor (2005). Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina: 1990–2004. ¿Fronteras indígenas de la globalización? En Pablo Dávalos (comp.), *Pueblos indígenas, estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO.

Wahren, Juan (2011). Territorios Insurgentes: La dimensión territorial en los movimientos sociales de América Latina. Ponencia presentada en las IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Memorias de la autonomía indígena de Cherán K'eri

*Malely Linares, Yunuén Torres,
Rocelia Rojas, Rosa Isela Cleto,
Mario Camarena, Juan Jerónimo
y Alejandra del Ángel
(integrantes de la fogata Kejtsitani)¹*

Una necesaria contextualización

El dolor, el miedo y la desesperación invadieron las calles de este bello lugar. El destroso de los bosques como las muertes y desapariciones de personas inocentes hizo que la furia de una gran y valiente mujer se desatara; En la madrugada del 15 de abril del 2011 esta mujer fue con tan solo pasos, a detener a los talamontes. Yo estaba en la escuela, cursaba el 1 año de primaria, recuerdo que alguien había ido por mi hermana y por mí a la escuela. En la calle todo el mundo gritaba, lloraba, corría y yo solo pensaba: Que pasa”. Desde ese día, Mi pueblo dejo atrás el miedo y la cambio por valentía, coraje, fuerza y esperanza. En la noche, las fogatas, los niños jugando, las personas mayores hablando acerca de las barricadas, reuniones, enfrentamientos.

Corona Pedroza (2018: 70)¹

Cherán es uno de los 113 municipios del Estado de Michoacán en México. Está ubicado en el corazón montañoso del Estado, en la región denominada Meseta P'urhépecha y es habitado por más de 20.000 habitantes, en su mayoría indígenas. Geográficamente, es un lugar privilegiado; colinda al norte con los municipios

¹ Los relatos que se encuentran en el libro: *El corazón ardiente de Cherán* (2018, Cherán: Fogata Kejtsitani “Memoria Viva”), se transcribieron guardando la escritura original de los participantes.

de Chilchota y Zacapu; al este con los municipios de Zacapu y Nahuatzen; al sur con los municipios de Nahuatzen y Paracho y al oeste con los municipios de Paracho y Chilchota. Gran parte de los habitantes se desempeñan en diversas labores, entre las que se destacan aquellas relacionadas con el campo. Los comuneros se han dedicado tradicionalmente a actividades agropecuarias y relacionadas con la producción de la madera. El municipio cuenta con dos áreas naturales protegidas; la primera a un costado del manantial Kumitzaro y la segunda en la falda del cerro de San Marcos.

Desde las primeras décadas del siglo XX hasta el año 2010, el municipio enfrentó una serie de conflictos transversales en relación con la disputa por el control territorial y de los recursos naturales, primordialmente el bosque, que ha sido el objeto de la sobreexplotación del trabajo vivo y de la naturaleza. En tal sentido, las decisiones sobre el territorio comunitario eran tomadas fuera de este y por personas externas. Incluso, los cuerpos de seguridad institucionales estaban al servicio del crimen organizado, responsable principal de la embestida contra la comunidad.

Cherán es un pulmón de vida con un promedio mayor a 27 mil hectáreas de recursos forestales maderable que se vio afectado con la deforestación de al menos la tercera parte, por otro lado, la seguridad fue violentada mediante secuestros, amenazas, desapariciones forzadas y asesinatos en contra de los comuneros por el crimen organizado michoacano en contubernio con la policía y las autoridades municipales y estatales.

Sin embargo, en el año 2011 se produjo una rebelión en el pueblo de Cherán, para conservar los bosques y conseguir seguridad y justicia. Así se logra la recuperación del territorio y de las formas de gobierno propias en una lucha, en última instancia, contra la dominación del Estado mexicano que transgrede sus propios marcos jurídicos. Las instituciones de los tres órdenes de gobierno (Municipal, Estatal y Federal) no atendieron el tema de la seguridad y cuidado del territorio, ni respetaron, en consecuencia, el carácter constitutivo de la comunidad p'urhépecha en la manera de nombrar a los representantes y entender el gobierno a través del lenguaje y cosmovisión propia.

Michoacán, actores y disputa por el territorio

Michoacán es un territorio de disputa entre distintos grupos delictivos. Si bien entre las décadas de los ochenta y noventa del siglo pasado los cárteles enfrentados eran del Milenio, Sinaloa y el Golfo; durante el año 2006 se suma La Familia Michoacana y, en 2010, Los Caballeros Templarios. No es solo una refuncionalización de la economía criminal, mediante la producción de amapola, marihuana y metanfetaminas; sino, además, un corredor comercial de estupefacientes provenientes de Colombia y el Perú hacia los Estados Unidos. Bajo esta perspectiva la ubicación geográfica de Cherán es estratégica, tanto para Michoacán, como para el país y la región. En consecuencia, los intereses de diversos actores la habían transformado por las rutas comerciales en un escenario de despojo y de crimen organizado, además de la tala indiscriminada de madera.

El aumento de las redes del narcotráfico a otros países, la ampliación y multiplicación de las organizaciones criminales y agrupaciones paramilitares y el extractivismo depredatorio de los recursos naturales en el país obedece no solo a una matriz nacional sino a una estructura global hegemónica: el capitalismo que ha impuesto a escala global la reconfiguración sobre los territorios, cercenando las prácticas tradicionales e impulsando, en el caso de México, la lucha por el poder entre los partidos políticos para favorecer, mediante prácticas clientelares y corruptas, a las élites locales.

El contexto de conflictividad social descrito se acrecentó durante el gobierno de Felipe Calderón (2006-2012) con la supuesta lucha contra el narcotráfico. Sin embargo, según Sergio Rodríguez Lascano:

El fin último de esta guerra no es acabar con el narcotráfico sino destruir los vínculos sociales de resistencia y oposición, paralizar por el temor y el miedo a la sociedad. Como si se tratara de una fuerza beligerante, deliberadamente se encamina a acabar con toda la ciudadanía, acabar con los lazos comunitarios, acabar con la solidaridad humana, todo bajo un pretexto: la guerra al narco, la guerra del poder que busca instaurar el pánico o el miedo como elementos paralizadores para evitar una respuesta. El mensaje es claro si protestas te mato (Rodríguez Lascano, 2011: 66).

En el marco del caso de Cherán, el despojo de los bienes comunales, las formas de gobierno, las tradiciones y la memoria, representan la destrucción de la vida p'urhépecha causada por mecanismos violentos y solapados por el Estado. El miedo y la violencia son formas

de hacer política, cuya finalidad es el despojo de los espacios comunitarios. La presencia de los comuneros en las calles del municipio era cada vez menor, debido a las reiteradas intimidaciones a las que se veían sometidos. Un gran número de habitantes que tenían pequeños negocios en los mercados eran extorsionados y obligados a pagar cuotas, conocidas como el “derecho de piso”, para poder trabajar. A esto se sumaba la amenaza latente de que, tras acabar con el bosque, el siguiente paso sería atacar a las mujeres, así como la contaminación de uno de los bienes más preciados: el ojo de agua que hace parte del territorio como un espacio insustituible. El ojo de agua es conocido como Kumitsarhu:

Este manantial representa, desde tiempos remotos, un bien vital para el desarrollo de la comunidad de Cherán. Con su agua los purhés de Cherán han calmado su sed², han preparado sus alimentos [...] Asimismo, las fiestas importantes comienzan precisamente aquí: desde la fiesta patronal y la octava, pasando por los casamientos y bautismos, hasta las defunciones (Pedroza, 2009: 17).

Ante estas agresiones la comunidad se organizó bajo el lema de: “Por la seguridad, justicia y reconstitución de nuestro territorio” para recuperar formas sociopolíticas que ya los antecesores abrigan en el sentido comunitario. La apuesta por defender el territorio implicó no solamente preservar el sustrato físico del voraz despojo que había arrebatado, al menos, la tercera parte del bosque de las 27.000 hectáreas con que cuenta la comunidad³, sino todo el sistema cosmogónico, recuperar la memoria, las propias prácticas y hacer uso estratégico de diversos instrumentos que permitieron sostener al movimiento.

2 Los mayores de la comunidad, los kératicha, recuerdan que hubo un tiempo, antes de que se instalara la tubería de agua para las tomas a domicilio, en que Kumitsarhu se convirtió en la única fuente de agua para calmar la sed de toda la población.

3 Según la resolución presidencial del 23 de agosto de 1984 sobre el reconocimiento y titulación de bienes comunales, Cherán tiene en posesión de acuerdo con sus títulos virreinales y en forma pacífica y libre de conflictos, una superficie de 20,826-95-57 hectáreas, de agostadero y monte alto con pequeñas porciones laborables. Por otra parte, presenta conflictos por límites en la forma siguiente: con Carapan, Municipio de Chilchota, 204-10-00 hectáreas; con Cherán-Atzicurin o (Cheranastico), Municipio de Paracho, 72-25-07 hectáreas, y con Arantepacua, Municipio de Nahuatzen, 730-03 hectáreas. Asimismo, se localizó una superficie de 2,695-60-00 hectáreas, ocupada por pequeñas propiedades o posesiones que forman unidad topográfica y que presentan conflicto con los linderos de la comunidad (Diario Oficial de la Federación 1984). Sin embargo, es importante señalar que, con la resolución de límites según Vicente Sánchez Chávez, quien hizo parte de la administración del Consejo de Bienes Comunales en la primera estructura, Cherán cuenta con 27.000 hectáreas en total, de ellas fueron devastadas 9.000. No obstante, a 2018 más de 5.000 hectáreas han sido recuperadas con, por lo menos, cinco millones de árboles (Sánchez Chávez, 2020).

De esa manera hubo una reapropiación del territorio con la expulsión del crimen organizado, los talamontes⁴, y uno de los grandes males que tenían dividida a la comunidad: los partidos políticos. Estas primeras acciones trascendieron en una significativa lucha por la defensa de la autonomía y de la autodeterminación de los pueblos indígenas en México, recobrando el sentido comunitario para hacer frente a la crisis civilizatoria del sistema-mundo capitalista y para poner un freno a la mercantilización de su territorio.

Frente a estos hechos las preguntas que intentaremos responder son: ¿cómo se recuerda el levantamiento del 15 de abril de 2011?, ¿cómo se expresa la memoria de la autonomía en la Comunidad de Cherán? y ¿cómo se construye el concepto de autonomía?

Memoria y autonomía

Analizar la experiencia del movimiento de Cherán permite entender la lucha por las diferentes formas de vida como un proceso autónomo, entre ellas la defensa del bosque, que constituye para la comunidad un elemento central en la producción y reproducción de la vida porque hace parte de la Madre Tierra (Nana Echerí, en p'urhépecha). El bosque es considerado un ser vivo con el que se interactúa, se dialoga y que, incluso, está presente como parte de las familias. De allí que, en consonancia con los nuevos movimientos latinoamericanos:

No se pide solamente reparto agrario o reforma agraria, ni tampoco se reclama tan solo la propiedad de la tierra, sino que más allá y de modo mucho más profundo se plantea la total desmercantilización y desinstrumentalización de la tierra, a partir de concebirla como “Madre Tierra”, es decir como fuente misma de la vida y como condición imprescindible de la existencia misma de la humanidad (Aguirre Rojas, 2018: 61).

A partir del levantamiento de 2011 se reivindican las propias formas de gobierno que se construyen al calor del conflicto, por lo tanto, se apuesta a resistir al desmantelamiento, aislamiento, asedio y aniquilamiento de la comunidad. Así, el pueblo de Cherán se reconstruye, recrea e, incluso, reinventa, recuperando la memoria para fundamentar la autonomía. Con respecto al proyecto autónomo destacamos la noción de luchas por lo común y la conceptualización propuesta por Mina Navarro sobre lo cual dirá:

4 Se denominan Talamontes a las personas que se dedican a derribar los bosques nativos.

Se relaciona con otro tipo de racionalidad-emocionalidad basada en la cooperación y la complementariedad con la naturaleza. Implica una serie de sentidos, significados y cosmovisiones que privilegian el interés común, lo que al mismo tiempo supone y considera el bien de cada uno de los integrantes de la colectividad. Segundo, que la supervivencia y la protección de los bienes comunes constituye una condición primordial para la continuidad de la vida. Se trata de modalidades comunitarias autónomas, casi siempre bajo la forma asamblearia que, mediante la confianza, la reciprocidad, la cooperación y la comunicación, hacen posible la gestión de lo común sobre la base de lo común sobre la base de una relación sostenible con la naturaleza (Navarro, 2015: 28).

En la búsqueda de la memoria por la autonomía es preciso definir cómo se entiende y concibe. Bajo esta reflexión se entiende el concepto de memoria como una respuesta contra el olvido de la comunidad, en tanto que recordar es un ejercicio desde el punto de vista de los habitantes sobre el mundo comunitario. La memoria puede salvar a la comunidad p'urhépecha de la negación, olvido y silenciamiento de los orígenes, porque “luchar contra el poder es luchar contra el olvido” (Le Goff, 1977: 147). Se trata de recordar al mundo indígena: las tradiciones y costumbres, en otras palabras, la vida; lo que en cierta parte del mundo occidental se desprecia, lo “indio”. El olvido, en suma, equivale a perder los elementos de identidad comunitaria al no recordar nuestra vida cotidiana particular.

En relación a la memoria, consideramos además que los saberes de los pueblos se vinculan con el universo. No se puede entender al mundo indígena si no se entienden nuestras propias significaciones a través del lenguaje; en este caso el p'urhépecha y el español poseen un significado particular. De manera que la lucha por cambiar las formas de gobierno se hace desde nuestras propias significaciones y en relación con la comunidad; en otras palabras, sin los conceptos que le dan vida a la toma de decisiones de la comunidad, no habría mundo indígena.

La memoria que se expresa en el lenguaje es la construcción de una forma de vida, las palabras resguardan y transmiten la experiencia de un grupo: lo que vivieron, imaginaron, les contaron o leyeron, que hicieron suyo. Es la experiencia compartida por un grupo puesta en discurso, el recuerdo convertido en palabra. La memoria es un elemento necesario de los pueblos para identificarse y diferenciarse de otros (Le Goff, 1977: 178).

En Cherán estamos construyendo una memoria que crea un sentido de pertenencia e identidad, dialogando cara a cara en los diversos ámbitos de la vida comunitaria, produciendo significados compartidos, formando una red de imágenes y experiencias vividas, engendradas por la acción conjunta de los comuneros. La memoria es un potente instrumento de participación política.

El propósito de la comunidad ha sido encaminar un concepto propio de autonomía. Sin embargo, el concepto de autonomía que se ha adoptado y estructurado ha sido fundamentalmente desde la parte jurídica, sin considerar ampliamente la memoria para exigir el reconocimiento de las formas, derechos y prácticas que se dan desde lo comunitario. Por lo tanto, el concepto de autonomía no se origina desde la comunidad misma, sino que se ha construido desde afuera a raíz de la necesidad de conceptualizar las formas comunitarias de organización y decisión que rigen lo político, jurídico, organizativo y los aspectos de la vida cotidiana de Cherán.

De manera que para explicar la experiencia del levantamiento de Cherán se recurre al concepto de autonomía entrelazado con los usos y costumbres, que respaldan a los mecanismos e instrumentos jurídicos utilizados para ganar el reconocimiento a la libre determinación ante el Estado. Por lo tanto, es un concepto utilizado por la comunidad como un mecanismo para ser escuchados y tomados en cuenta ante la histórica invisibilización del Estado mexicano: es un concepto de negociación.

Es de resaltar que la autonomía es concebida en la comunidad como el proceso de la toma de decisiones propias, entendiendo propias como las que se dan de los acuerdos de las asambleas, representación del sentir y la participación comunitaria.

En cierta forma, la comunidad ha desarrollado los saberes de estas referencias ancestrales como parte de las costumbres propias que se han preservado en la memoria comunitaria. Durante varios siglos se ha mantenido equilibrada la unidad comunitaria. Por ello, en el transcurso del proceso jurídico de Cherán, motivado por el movimiento del 15 de abril de 2011, la utilización del término “usos y costumbres” tuvo un papel fundamental. Sin embargo, aún con las referencias existentes siempre se han tenido que aclarar y adaptar los conceptos a las vivencias en la comunidad. Usos y costumbres significan la presencia ancestral de los cómo, con qué, qué estrategias y formas de participación son las adecuadas para el día a día de la comunidad.

¿Qué pasó el 15 de abril de 2011? La revitalización de la memoria a partir del movimiento

Al comienzo del siglo XXI, en el auge de la lucha por conservar los bosques, los indígenas de Cherán emprendimos diversos esfuerzos por recuperar la memoria y creamos, con tal fin, un grupo integrado por miembros de los cuatro barrios. La recuperación de la memoria es parte de la lucha contra los siglos de dominación del Estado mexicano a través de las instituciones educativas, que nos habían despojado de la historia, olvidando y tergiversando la memoria y la relación con la naturaleza, la autonomía en las decisiones sobre el territorio y los saberes de curación. Al hacerlo, nos habían arrebatado el pasado y la posibilidad de luchar desde la autonomía, porque la memoria del territorio estaba fuera de él.

El territorio está constituido, además, por los hechos aquí ocurridos, por la manera en que la gente los recuerda. La memoria del espacio construye sentido de pertenencia. Sin memoria del espacio se pierde el sentido del mismo. La memoria colectiva de Cherán es la construcción de los habitantes con base en las experiencias. Se recurre a lo vivido, lo imaginado, lo platicado o planteado como real; se acude, también, a lo consignado en los libros y artículos académicos. Todos se ponen en palabras mediante el recurso de la conversación y forman parte de la identidad comunitaria.

El recuerdo sobre el territorio construye el sentido comunitario. La relación con la Madre -Tierra es vital para la sobrevivencia de la comunidad. Esta no solo es el espacio en el que habita la población formada por casas, calles y plazuelas; sino, además, por los bosques y parajes ceremoniales. Los recuerdos son compartidos por todos los habitantes como si fueran una gran vivencia a través del lenguaje.

En un sentido más profundo, la memoria sobre el territorio está conformada por todos aquellos que hemos sido parte de la vida: del presente y del pasado. Por ende, la naturaleza y lo espiritual marcan nuestra vida cotidiana, esta forma de ver el espacio sigue existiendo. El recuerdo está marcado por esta relación con la naturaleza. De modo que los comuneros de Cherán no nos limitamos a habitar y movernos en el estrecho espacio del pueblo, sino en todo ese vasto territorio en el que se encuentra nuestro pasado y que es parte de nuestro presente.

Para nosotros, el territorio es un todo no fragmentado, es la casa que habitamos, los parajes, cerros, ríos, ojos de agua. Los propios nombres en p'urhépecha les dan un significado particular a los espacios en los que vivimos y caminamos. El territorio tiene

sus propios significados y sus formas de usarlo como elemento de la vida comunitaria; si se pierde su forma de entenderlo, pierde su sentido y significados. En el purépecha territorio se designa al término Minhuarhikuarhu que significa apropiación o posesión de un territorio por las personas (Pedroza, 2009: 16).

Otro elemento importante para entender nuestra lucha, es saber cómo estamos organizados con base a los barrios que son parte del pueblo. De manera que pueblo y barrios son parte de un todo. Los habitantes de Cherán pertenecemos cada uno a un barrio. El barrio es la unidad política, familiar, de seguridad y cultural, propia del pueblo que habla de las diferentes formas de ser y de vivir dentro del pueblo. El barrio se constituye en una parte de la organización del pueblo, la identidad del pueblo está mediada por el barrio al que se pertenece.

La organización política municipal funciona en relación con las elecciones, ocupación de cargos oficiales y ciertas obligaciones municipales y ceremoniales.

El barrio No. I está al noroeste y es conocido como Jalúkutin [Jarhúkutin], o en su forma hispanizada Urúkutin [Arúkutin]. Se dice que este nombre significa “en el bordo” o “algo que está en una esquinita”, aparentemente refiriéndose a su posición sobre el bordo de la barranca más grande o su posición contra una pequeña colina sobre el bordo noreste del pueblo. El barrio No. II se llama Kéiku [Kénhiku] o “de abajo” o barrio de abajo y es el barrio del sudoeste. El No. III, del sudeste, es Kalákua [Karlákua], “de arriba o barrio de arriba” [...] El barrio IV es Parícutin [Parhíkutin], Esta palabra significa “pasar al otro lado” y se refiere a la posición del barrio sobre el bordo de una barranca (Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 2011, 27).

La Fogata de los recuerdos

Uno de los grandes logros que hemos tenido como comunidad fue nombrar a nuestros representantes con base a las asambleas: fogata, barrio y asamblea general. Esta forma de participación surgió de una larga reflexión asamblearia a partir del diálogo entre el presente y la memoria, el recuerdo de cómo era la organización antes de los partidos políticos. Si bien, el movimiento agitó profundas fibras en la memoria de Cherán, la ruta a seguir fue compleja y se abrieron dos grandes vías: una interna y otra externa. Por un lado, la determinación de cuál sería la mejor forma de gobierno y, por otro, la lucha por el reconocimiento por parte del Estado.

El punto de partida fue la decisión de expulsar a los partidos políticos de la comunidad. La determinación se tomó el 15 de abril de 2011, día del inicio del movimiento, reunidos en el Calvario en la que podría considerarse la primera asamblea comunal. El movimiento había iniciado en la madrugada con la retención de varios vehículos de los talamontes. Unas horas después entraría un comando armado escoltado por la policía municipal con el objetivo de rescatar a las personas retenidas, lo cual dio lugar al primer enfrentamiento. Por un lado, los sicarios portaban armas de fuego; por otro, se resistía desde unas barricadas improvisadas y sin armas de fuego, sino con cohetes usados como proyectiles que se lanzaban horizontalmente hacia los delincuentes. La resistencia fue exitosa, los malhechores salieron de la comunidad. Sin embargo, se decía que regresarían nuevamente. La noticia se esparció rápidamente por toda la comunidad de tal forma que comenzamos a concentrarnos en el Calvario y se organizaron fogatas de vecinos en las bocacalles, se pusieron troncos y piedras para imposibilitar la circulación de vehículos.

La concentración de habitantes en el Calvario dio lugar a la organización comunitaria. Se estableció una asamblea permanente con representación de los cuatro barrios, se determinó expulsar al presidente municipal, a la policía y a los partidos políticos, y se estableció la constitución de una comisión para negociar con el gobernador del Estado. Las demandas se resumían en seguridad, justicia y reconstitución del territorio. En el transcurso de las negociaciones se comprendió que la única vía para conseguir las demandas era a través de la autonomía. De tal manera que de abril a diciembre de 2011 se trabajó en cómo sería la organización de gobierno comunal, qué implicaciones tendría ser autónomos y cómo sería la relación con el Estado.

A mí en lo particular me gusta llamarle “LA ÉPOCA DEL NEGRO DURAZO” la que comienza así, en aquel tiempo había una gran inconformidad por parte de la gente hacia quien era el presidente electo Roberto Bautista Chapina quien fue “desconocido”, por así decirlo, por el pueblo ya que en ese entonces él había sido quien le permitió al crimen organizado que entrara a la comunidad y también hacia un muy mal uso del poder al abusar de él para beneficiar a su familia, llegó a tal grado el descontento de la ciudadanía que inclusive hubo un tiempo en el que lo corrieron de la presidencia y estuvo ejerciendo en la casa de la cultura, había ciertos rumores de que fue y era apoyado por un grupo de personas “especiales” para poder haber llegado a la presidencia,

además de eso, la población ya se estaba empezando a hartar de los constantes atentados de vida hacia la población y nuevamente el gobierno no era capaz de darle solución a esto y que obviamente no actuaba y a esto súmalo, por si fuera poco, como ya lo mencionaba antes estaba presente el crimen organizado que estaba talando nuestros bosques constantemente con la libertad de no pagar impuestos, ni tener o recibir sanción alguna ni nada de nada que era lo que más enfurecía a la población (Sixtos Romero, 2018: 60).

Mientras al interior de la comunidad se reflexionaba sobre la organización comunitaria, hacia el exterior se demandaba el reconocimiento de una forma organizativa propia. El planteamiento de la estructura de gobierno parte del cuidado del territorio, en una relación de respeto de la Madre - Tierra. Los saberes de la comunidad se comparten a través de la tradición oral, fue así como se recogió la organización política y social de Cherán: “Ireta Cherani anapueri jurámukatecha”. De esa manera se convierte en central la Fogata como el espacio del recuerdo:

Se enciende el fuego origen del calor, unión y luz de esperanza, su participación la asimila como una manera de empoderar las voces de los otros, de aquellos que casi nunca son escuchados [...] porque para ella representa el sentido de volver a retomar los sueños mediante la actitud de escuchar al otro con respeto, para generar discusión y llegar a acuerdos, siendo un valor esencial que se conoce en Púrhépecha como Tekaatsperantskua [...] El reconocimiento (Jarhánharpekua) de la otra persona es poner en práctica un valor fundamental de la Kaxúmbekua, pues entiende que todos pueden aportar algo para el bien común, aún con las diferencias de edad, de género y de barrio (Velázquez Tapia, 2018: 21).

Las fogatas son la unión vecinal en las esquinas. La unión representa la base de la estructura organizacional actual. Lugar de discusión que tiene mayor apertura, se proponen directamente acuerdos, las propuestas para la representación comunitaria y las actividades que se deben seguir encaminando. El seguimiento de las propuestas continúa a través de las asambleas barriales, quienes en su conjunto forman la asamblea general.

La lucha de Cherán es por la vida. En medio de las fogatas que iniciamos en 2011 se contaba cómo se hacían las fiestas, el cuidado del bosque y del territorio. Que los abuelos y abuelas tenían una relación más cercana con la naturaleza, no se necesitaba tanto el dinero para comer, ni había tantas cosas para comprar. En

otros tiempos era una comunidad con todo lo necesario para vivir. También se relataba cómo fueron llegando las ideas de desarrollo y “civilización”, cómo ocurrió el “Zafarrancho” en 1976, cómo llegaron los partidos políticos en 1989 y cómo fueron dividiendo a la comunidad a partir de entonces.

En las formas de recordar se hizo necesario hacer memoria de cómo se autoprotegían los antecesores y se retomó la Ronda Comunitaria, que se crea para garantizar la seguridad de la población ante enemigos bien identificados o grupos bandoleros que devastaban a las comunidades y cometían toda clase de atropellos, la seguridad no era garantizada ni por la policía municipal ni por la estatal. La Ronda se conforma por comuneros de los cuatro barrios y es regulada por la asamblea del pueblo. La Ronda tiene como finalidad ayudar a conservar el sentido comunitario.

De esa manera se retomó la forma de organización social comunitaria para ponerla al servicio de la resistencia. Los comuneros ofrecíamos a vigilar la comunidad, entrenar y trabajar para la seguridad durante todos esos meses de manera voluntaria; así surgió la Ronda.

También se creó una comisión que tomó las riendas de la comunidad, la cual inició una labor para buscar la forma de organizarnos sin que estuvieran los representantes oficiales. Casi todos en la comunidad consideramos que la entrada de los partidos políticos provocó la división y descomposición de los espacios de organización comunal, porque esos espacios servían para quien ostentara el cargo y no para resolver las necesidades de todos.

Esta nueva estructura tiene como célula fundamental las fogatas, posteriormente las asambleas de barrios y las asambleas generales en donde se discuten y toman la mayoría de las decisiones de la comunidad a partir de esa fecha. A través de estas asambleas se han nombrado hasta la fecha quince comisiones integradas por representantes de todos los barrios de la comunidad. La representación barrial va de cuatro a un integrante por barrio dependiendo de la importancia y la temporalidad de la comisión. Las comisiones son: (1) General; (2) Fogatas; (3) Honor y Justicia; (4) Prensa y Propaganda; (5) Alimentos; (6) Finanzas; (7) Educación y Cultura; (8) Forestal; (9) Agua; (10) Limpieza; (11) Jóvenes; (12) Agricultura y Ganadería; (13) Comercio; (14) Identidad, y (15) Salud. Al igual que antaño estas comisiones formadas no son remuneradas y son colectivas. En ese momento hubo un acuerdo de asamblea para que el presidente municipal concluyera su período, aunque en realidad

el gobierno municipal estaba prácticamente abandonado. Ni siquiera funcionaba en la sede habitual del gobierno municipal.

En algunos momentos antes del levantamiento los habitantes de Cherán solicitamos solidaridad a los partidos políticos, pero ninguno se solidarizó por la vida del pueblo. Además, al Partido Revolucionario Institucional (PRI) se le identifica con el saqueo y tala desmedida de los bosques. Ninguno de los tres niveles de gobierno: municipio, Estado y gobierno federal respetaban el marco jurídico establecido en el derecho positivo. Por eso como comunidad decidimos establecer una forma de gobierno que tuviera el respeto a la vida dentro de los usos y costumbres que tiene su fundamento en el artículo segundo constitucional. De esa manera decidimos impulsar una forma de gobierno con base en las formas tradicionales de nombrar a nuestros gobernantes desde el barrio, la asamblea del pueblo, y se propuso un Concejo Mayor. Es cuando se dijo: “ya basta de los partidos políticos”. Este hecho tuvo más fuerza porque en Cherán gobernaba el PRI, en el gobierno del Estado el Partido de la Revolución Democrática (PRD) y en el gobierno federal el Partido Acción Nacional (PAN), y ninguno de ellos se comprometió con el pueblo.

Más de dos mil integrantes de los cuatro barrios exigimos al Instituto Electoral de Michoacán que reconociera sus usos y costumbres en la elección de las autoridades municipales; al declararse incompetente el Instituto local, se acudió a la Sala Regional del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación asentada en Toluca, pero la Sala Superior del mismo Tribunal usó su capacidad de atracción. Esta institución reiteró el criterio de la tesis “Comunidades indígenas. Normas que integran su sistema jurídico”, donde los usos y costumbres constituyen el marco jurídico y político a través del cual una comunidad ejerce su autogobierno y regula sus relaciones sociales.

La Suprema Corte mandata a los cheraníes a que se consulte en el municipio para determinar si las elecciones se podrían realizar a través del sistema de usos y costumbres, para lo cual invocaron el artículo 2º de la Constitución, en el que se reconoce el Estado multicultural; así como los acuerdos de San Andrés Larráinzar, en el punto 4, que dice: “Consulta y acuerdo. Las políticas, leyes, programas y acciones públicas que tengan relación con los pueblos indígenas serán consultadas con ellos”. Asimismo, basan la decisión en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, que el gobierno de México adoptó en junio de 1999 en Ginebra, que en el

artículo 6° establece, lo siguiente: “los gobiernos deberán: consultar a los pueblos interesados mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente”. Frente a esta victoria por nuestra autonomía seguimos avanzando no solamente desde el aspecto jurídico sino en lo cultural, político, nuestra propia defensa territorial y los desafíos ante las encrucijadas que distintos actores quieren instaurar en el territorio para romper el tejido que venimos construyendo desde 2011.

A modo de inconclusión

Para concluir, en Cherán nos gobernamos con base a los usos y costumbres que, después de la lucha jurídica, tienen su fundamento en el marco jurídico que rige al Estado mexicano. En este sentido, la autonomía de la comunidad es obligada a adquirir una serie de peculiaridades/contradicciones/matices: primero, debe fundamentarse en la escritura a pesar de poseer una tradición oral; segundo, parte de la lógica del derecho positivo, es decir, la norma comunitaria se fundamenta en el derecho individual; y, tercero, debe establecerse un gobierno municipal comunitario como parte del pacto federal. Sin embargo, nuestros logros en materia autonómica han hecho que otros procesos inicien su lucha dentro del territorio nacional y que en Cherán exista un permanente dialogo interno frente a los alcances y desafíos para que podamos perdurar y fortalecer aún más lo que ya hemos logrado.

Referencias bibliográficas

Aguirre Rojas, Carlos Antonio (2018). *Mandar obedeciendo. Las lecciones políticas del neozapatismo mexicano*. Ciudad de México: Contrahistorias.

Aragón, Orlando (2019). *El Derecho en insurrección. Hacia una antropología jurídica militante desde la experiencia de Cherán*. México: Escuela Nacional de Estudios Superiores.

Fogata Kejtsitani: Memoria Viva (2018). “Mi orgullo, mi comunidad Cherán Kéri”. En *El corazón ardiente de Cherán*. Cherán: Fogata Kejtsitani “Memoria Viva”.

Le Goff, Jacques (1977). *El orden de la memoria: el tiempo como imaginario*. Barcelona: Paidós.

Navarro, Mina Lorena (2015). *Luchas por lo común. Antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales en México*. México DF: Bajo Tierra.

Pedroza, Jesús (2009). *K'eri uantakua: minhuarhikua ka uantakua. Cherán anapu. Territorio y lenguaje en la tradición oral de Cherán*. Morelia, Michoacán: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Rodríguez Lascano, Sergio (mayo de 2011). “La clase política y la guerra”. En *Rebeldía* (77), 66-72, México.

Sixtos Romero, Iván (2018). “El YA BASTA lo que pasó en mí”. En *El corazón ardiente de Cherán*. Cherán: Fogata Kejtsitani “Memoria Viva”.

Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (2011). Juicio para la protección de los derechos políticos electorales del ciudadano. Expediente sup-JDC-9167. México.

Velásquez Tapia, María (2018). “Una simple comunera”. En *El corazón ardiente de Cherán*. Cherán: Fogata Kejtsitani “Memoria Viva”.

La emergencia del cuarto nivel de gobierno y la lucha por el autogobierno indígena en Michoacán, México

El caso Pichátaro

Orlando Aragón Andrade

Introducción: los tribunales como el nuevo campo de disputa por los derechos indígenas de México

Permítanme iniciar con la premisa, que ya he sostenido en otros trabajos (Aragón Andrade, 2019), en relación a que nos encontramos, desde inicio de la segunda década de este siglo, en un momento nuevo de la lucha por los derechos de los pueblos indígenas en México: la de los tribunales como la nueva y principal arena de disputa. Este nuevo escenario fue producto de una serie de cambios políticos y legales que sufrió en las últimas décadas el Estado mexicano y su derecho.

Entre los más importantes está el impacto de la globalización neoliberal del derecho y de la creciente diversificación de fuentes normativas que esta trajo consigo al derecho estatal mexicano. De tal forma que, desde las normas de las justicias indígenas a los tratados de libre comercio, de los imperativos de las organizaciones internacionales de financiamiento hasta los tratados internacionales en materia de derechos humanos, se ha incrementado sustantivamente la heterogeneidad y fragmentación de lo que desde los últimos años debe considerarse como derecho estatal mexicano.

Otro factor que contribuyó decisivamente al incremento de la heterogeneidad y fragmentación del derecho estatal mexicano fue el protagonismo que los tribunales comenzaron a tomar en la década de los noventa. Este fenómeno de alcance global, que la literatura sociolegal ha denominado como la judicialización de la política (Sieder, Schjolden y Angell, 2011), se produjo en México en un

momento en que la fuerza política del poder ejecutivo menguaba y los tribunales, especialmente la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) y el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF), fueron convirtiéndose en los nuevos árbitros reconocidos para resolver las disputas entre los poderes del Estado (Ríos, 2007).

A pesar de la importancia política que comenzaron a tener los tribunales en la última década del siglo XX, el cambio de mayor peso para que se convirtieran en campos de disputa “favorables” para las luchas de las comunidades indígenas en México fue la reforma en materia de derechos humanos que sufrió en 2011 el artículo 1° de la Constitución federal. Esta reforma implicó la aplicación directa de los tratados internacionales en materia de derechos humanos firmados hasta ese entonces por el Estado mexicano, que para el caso de los derechos de los pueblos y comunidades indígenas suponían una regulación mucho más amplia y favorable que la establecida hasta ese momento en el derecho estatal.

El derecho a la consulta previa, libre e informada y los derechos a la autonomía y autogobierno indígena fueron dos de los temas que se han privilegiado en los tribunales y que además consiguieron importantes precedentes judiciales en la última década. Casos como el de la soya transgénica en la península de Yucatán, el de la presa de “La Parota” en Guerrero y el de la comunidad de Cherán en Michoacán, son solo algunos ejemplos de los juicios que atraparon los reflectores de los medios de información y que también llamaron la atención de la academia de los derechos humanos.

A pesar de la atención generada por estos casos en el estudio del derecho, se han conseguido durante estos años otras importantes victorias en los tribunales que han pasado prácticamente inadvertidas para los medios de información y casi por consiguiente para la academia de los derechos humanos atada a la lógica mediática del litigio estratégico. En contraste, algunos de estos precedentes “invisibles” están teniendo un mayor impacto en las luchas que las comunidades indígenas de México sostienen en la actualidad.

Yo mismo he participado (como abogado y como investigador) en dos de los precedentes judiciales que en materia de derechos de los pueblos indígenas en México han llamado más la atención en los últimos años. Me refiero a los juicios que llevamos desde el Colectivo Emancipaciones¹ (CE) para la comunidad de Cherán, tanto en la

1 El Colectivo Emancipaciones es una organización de la academia militante que desde hace nueve años colabora gratuitamente en la lucha por los derechos de

Sala Superior del TEPJF en 2011 (SUP-JDC 9167/2011), como el juicio de controversia constitucional 32/2012 resuelto por la SCJN en 2014 (Aragón Andrade, 2019). Estos casos han sido precedentes de primera importancia para que otros municipios de Guerrero (Ayutla de los Libres), Chiapas (Oxchuc) y Morelos (Hueyapan, Xoxocotla) consiguieran años después el mismo reconocimiento jurídico que Cherán. No obstante, y a pesar de que otros municipios indígenas de México vienen empujando y dando la lucha, estos casos tienen la gran limitación de que, fuera de la experiencia oaxaqueña, pocas comunidades indígenas en el país tienen el estatus administrativo de municipio o cabecera municipal. En consecuencia, los triunfos judiciales de Cherán son difíciles de replicar para la mayoría de las comunidades indígenas de México que aspiran a conseguir el reconocimiento de su derecho a la autonomía y autogobierno. Para alcanzarlo en la escala municipal se requiere de complejos acuerdos entre distintas comunidades y poblaciones que en muchas ocasiones han mantenido conflictos durante décadas e incluso siglos.

A diferencia de estos casos centrados en la escala municipal, se ha logrado avanzar en el reconocimiento del autogobierno indígena en una escala submunicipal y comunal. En efecto, el 18 de mayo de 2016 el TEPJF emitió una resolución en favor de la comunidad purépecha de San Francisco Pichátaro en la que ordenó al gobierno municipal la transferencia de los recursos económicos que les correspondía para que fuera la comunidad (de acuerdo a sus formas de organización internas) quien los administrara y ejercitara para atender sus principales necesidades. Este carácter político administrativo de submunicipalidad de Pichátaro y la situación de la inmensa mayoría de las comunidades indígenas del país explica por qué, en tan solo cuatro años de haberse conseguido el primer precedente en el TEPJF, ha logrado replicarse en comunidades indígenas de Michoacán, de Oaxaca, de Jalisco, de Puebla y de la Ciudad de México².

autonomía y autogobierno de las comunidades indígenas de Michoacán y México. En su mayoría lo integramos profesores e investigadores especializados en los estudios críticos e interdisciplinarios del derecho que trabajamos en diferentes universidades públicas y centros de investigación de Michoacán, la Ciudad de México, Oaxaca y Chiapas.

2 En el Estado de Jalisco tenemos a las comunidades wixárikas de San Sebastián y Tuxpan de Bolaños que iniciaron juicios contra los ayuntamientos de Mezquitic y Bolaños, respectivamente. En Puebla la comunidad otomí de San Pablito en contra del Municipio de Pahuatlán. En la Ciudad de México las colonias y barrios originarios de Xochimilco en contra de la alcaldía de Xochimilco y antes la comunidad de San Andrés Totoltepec contra la delegación de Tlalpan. En Oaxaca tenemos a

En esta contribución quiero referirme precisamente a este primer precedente judicial que logró el reconocimiento de su derecho al autogobierno en un nivel submunicipal, y en el cual también participé como abogado, junto con mis colegas del CE. De tal suerte que en las siguientes líneas estudio el contexto, las condiciones y las novedades del proceso de lucha político - jurídica que la comunidad de San Francisco Pichátaro sostuvo entre 2015 y 2016.

Ahora bien, debo señalar que mi abordaje se basa en la misma propuesta de antropología jurídica militante que he venido cultivando en los últimos años con los litigios y los análisis que he realizado del proceso de lucha de Cherán (Aragón Andrade, 2019). Esta propuesta busca enriquecer los estudios de la antropología jurídica y los derechos humanos a partir de varios principios y objetivos. Primero, se afirma en la posición ético - política de que la producción del conocimiento sociojurídico debe descansar sobre el compromiso con los grupos con que trabajamos. No obstante, este compromiso no es entendido como una buena intención o algo abstracto, sino como algo concreto y práctico. En este caso, en la producción de conocimiento útil para que consigan cumplir sus aspiraciones de alcanzar condiciones de vida más justas. Segundo, procura visibilizar la contribución de las luchas y los conocimientos de pueblos y comunidades indígenas en la construcción y consolidación de los derechos humanos; de tal forma que se esfuerza por invertir la narrativa dominante sobre los derechos humanos que consiste en atribuir la construcción de estos a los tribunales y a otros actores institucionales. Tercero, busca a partir de ejercicios autorreflexivos y autocríticos problematizar los dilemas que enfrentamos los abogados que acompañamos luchas sociales, para generar nuevas prácticas en el ejercicio de la abogacía militante y en la medida de lo posible conjurar la reproducción del derecho estatal, en tanto saber excluyente e instrumento de los poderosos. Cuarto, se esfuerza por enriquecer y complejizar el estudio del derecho en la práctica, a través de descripciones más densas y robustas de las dinámicas y relaciones que rigen los distintos espacios, instituciones y campos jurídicos en los que se disputa el derecho y que solo son posibles capturar desde dentro de la movilización legal. Finalmente, como quinto objetivo, busca generar y aplicar nuevas categorías analíticas mediante las cuales sea posible, por un lado, representar el mundo jurídico desde las propias luchas y, por el

la comunidad de Dolores perteneciente al municipio de Huajuapán de León, entre otras. En Michoacán las comunidades de Pichátaro, San Felipe de los Herreros, Arantepacua, Cherán Atzicurín, Nahuatzen, Sevina y Comachuen.

otro, mostrar las novedades de los fenómenos político - jurídicos producidos en el marco de estos procesos de lucha por la autonomía y el autogobierno indígena en México.

La ruta que sigo para orientar mi análisis comienza con un primer apartado que ubica y muestra, a través de un breve recorrido histórico en el Estado de Michoacán, algunas de las tensiones que han vivido las comunidades indígenas consideradas dentro del régimen político - administrativo del Estado como submunicipalidades en relación con las poblaciones capitales de sus municipios. En un segundo momento me concentro en analizar algunas de las condiciones locales y judiciales en las que tuvo lugar la movilización político - jurídica de la comunidad de Pichátaro. El siguiente apartado lo dedico a estudiar algunos de los elementos centrales de la estrategia legal que se utilizó en este caso, el papel del conocimiento jurídico y político de la comunidad en las distintas etapas del proceso legal y los momentos decisivos que la comunidad de Pichátaro aprovechó para maximizar su triunfo en el TEPJF. Cierro este artículo con un apartado en el que busco reflexionar sobre lo que estimo son las potencialidades disruptivas que supone la experiencia de Pichátaro para pensar la descolonización del Estado mexicano y concluyo señalando lo que a mi juicio son los desafíos principales de estos procesos en la actual coyuntura que vive México.

El gobierno municipal y las comunidades indígenas en Michoacán. Una historia de constantes tensiones políticas

Como es conocido, la lucha de las comunidades indígenas por mantener su autonomía es más vieja que el propio Estado mexicano. Desde la época del régimen colonial de la Nueva España se esforzaron por conservar un estatus diferenciado mediante la república de indios. Con el nacimiento del Estado mexicano en el siglo XIX, algunos “pueblos de indios” continuaron en su empeño buscando constituirse en sede del gobierno municipal, es decir, en ayuntamiento. La historiografía de los pueblos indígenas en ese período ha documentado para el caso de Michoacán cómo, a partir de las disposiciones de la Constitución de Cádiz, algunas comunidades indígenas lograron efímeramente constituirse como ayuntamientos (Cortés Máximo, 2012).

A pesar de estos esfuerzos de adaptación, la inmensa mayoría de las poblaciones indígenas de Michoacán quedaron supeditadas, política y administrativamente, a municipios con una población

capital (y sede del poder político) controlada por los mestizos o por poblaciones amestizadas. En el caso de Michoacán este sistema se fue consolidando hasta que el gobierno municipal quedó integrado, de acuerdo a las leyes orgánicas municipales, en una jerarquía política conformada por una población capital denominada cabecera municipal, por poblaciones subordinadas (y generalmente más pequeñas que la cabecera) nombradas como tenencias, y por poblaciones (aún más pequeñas que la cabecera y las tenencias) conocidas como encargaturas del orden.

Vale la pena advertir que este esquema político - administrativo fue y es genérico en Michoacán. Esto quiere decir que no es privativo para las comunidades indígenas, siguen la misma suerte las poblaciones mestizas. No obstante, lo que sí es importante señalar es que este criterio y lógica permitió que casi todas las cabeceras municipales del Estado estén controladas por poblaciones mestizas y que las comunidades indígenas de Michoacán hayan quedado históricamente subordinadas a ellas.

El establecimiento de una normatividad estatal, sin embargo, no implicó el olvido de las aspiraciones autonomistas de las comunidades, y por lo tanto la convivencia entre poblaciones con estatus de cabecera y las comunidades indígenas con carácter de tenencias distó de ser armónica (Dietz, 1999 y Castilleja Hernández, 2003). De hecho, podemos encontrar distintos episodios en donde varias comunidades indígenas con estatus de tenencias tuvieron que cambiar de municipios por conflictos, principalmente territoriales, con sus cabeceras. Los casos de la tenencia de Cherán *Atzicurin* (Cheranastico) con el municipio Cherán y de la tenencia Santa Cruz Tanaco con el municipio de Paracho son ilustradores de estas tensiones. Como consecuencia de estos problemas, desde hace décadas Cherán *Atzicurin* pasó a formar parte de la jurisdicción de Paracho y Santa Cruz Tanaco de Cherán (Calderón, 2004).

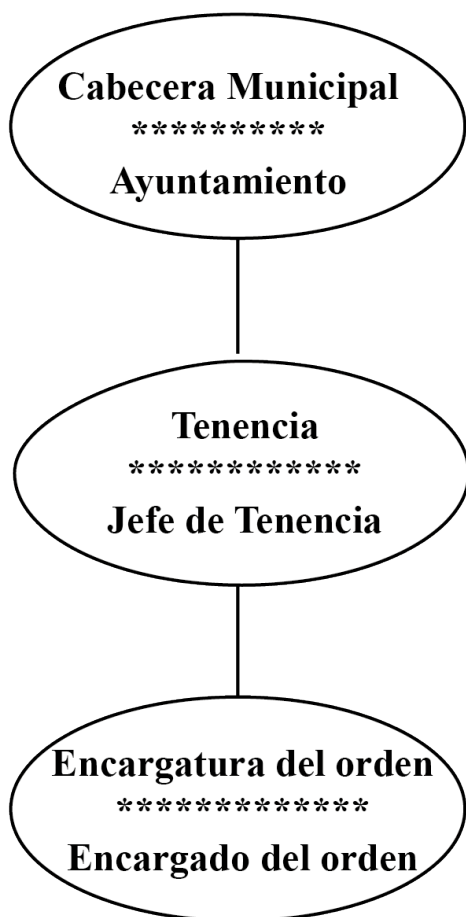
Un ejemplo más reciente de las tensiones entre una cabecera municipal y una tenencia indígena es el de la comunidad de Santa Fe de la Laguna con Quiroga. La problemática entre ambas poblaciones se debió principalmente al despojo de las tierras comunales que sufrió en las últimas décadas del siglo pasado la comunidad de Santa Fe a manos de rancheros de Quiroga (Zarate Hernández, 2001).

A pesar de lo dicho, la dinámica de la relación entre cabeceras municipales y tenencias no debe ser entendida de manera mecánica. Los nombramientos de las autoridades al interior de las tenencias que son comunidades indígenas son ilustradores del carácter

complejo de las disputas por el poder político con las cabeceras municipales. Si uno hace una revisión histórica de las disposiciones legales en torno al gobierno municipal en Michoacán, se puede observar en ellas una suerte de vaivén que va de la concentración del poder en la cabecera municipal a la concesión de una autonomía relativa a las tenencias (Aragón Andrade, 2016). No obstante, esta relación generalmente no se ha resuelto de manera lineal, ni necesariamente apegada a las disposiciones legales.

En efecto, el poder político del gobierno municipal se ha concentrado en las autoridades con sede en la cabecera municipal, es decir, el ayuntamiento integrado por el presidente municipal, por el síndico, por los regidores, etcétera. En contraste, en las tenencias y en las encargaturas del orden tienen sede autoridades solo con carácter auxiliar del ayuntamiento, que son conocidas como los jefes de tenencia y los encargados del orden. Esta condición legal no obsta para que en muchas ocasiones encontremos comunidades indígenas con jefes de tenencia opositores a los presidentes municipales, con desacuerdos y peleas abiertas. Estas relaciones se explican porque, a pesar de lo que pueda estipular la ley, las comunidades indígenas han conseguido mantener cierto espacio de autonomía para que el jefe de tenencia o los encargados del orden procedan de una decisión de la asamblea de sus habitantes y no de una imposición del ayuntamiento.

Figura 1. Estructura política del municipio en Michoacán



Ahora bien, la situación descrita tampoco debe llevar a realizar la generalización contraria y a esencializar la dinámica de la relación entre la cabecera y las tenencias. Si bien se puede presentar una relación de control y resistencia entre ambas, también es cierto que pueden mediar entre estos polos otros actores e intereses. El fortalecimiento de la presencia de los partidos políticos en las comunidades indígenas de Michoacán desde las últimas décadas del siglo XX, por ejemplo, ha generado que sus intereses se sobrepongan en ocasiones a las disputas entre cabeceras y comunidades indígenas, a veces para fortalecer el conflicto y a veces para disolverlo.

Sin embargo, la lucha de las comunidades por mantener una autonomía política no ha dejado de manifestarse de una u otra forma. En los últimos años del siglo XX e inicios del XXI algunas organizaciones indígenas de Michoacán, por ejemplo, demandaron un proceso de remunicipalización para que las comunidades indígenas pudieran adquirir la autonomía en el marco del municipio. El caso más destacado de este planteamiento fue el de la comunidad purépecha de Pamatacuaro perteneciente al municipio de Los Reyes. Desafortunadamente para la causa de los purépechas de Pamatacuaro su demanda no prosperó (Ventura Patiño, 2010).

Otra experiencia que es importante referir es la de la comunidad purépecha de Nurio y el municipio de Paracho (Ventura Patiño, 2010). Esta tenencia logró en 2004, después de una intensa presión y movilización, que mediante un acuerdo político se le entregara para su administración directa la parte proporcional del presupuesto público que en términos poblacionales le correspondía a la comunidad. Este logro de la comunidad de Nurio impactó fuertemente en las aspiraciones autonómicas de algunas comunidades de la región, al grado de convertirse en un nuevo referente. Desafortunadamente, casi ninguna tuvo éxito a la hora de intentar replicar este logro.

Esta demanda histórica de las comunidades tomó una nueva dimensión con el aumento de la presencia del crimen organizado en la región. A la subordinación política y al reparto discriminatorio de los recursos económicos, se sumó el problema de la seguridad que se tradujo, entre otras cosas, en el incremento del despojo de los bienes naturales de las comunidades, principalmente el bosque que es el recurso más importante de la meseta purépecha.

El municipio de Cherán fue otro de los escenarios donde la tensión entre la cabecera y la tenencia se incrementó por esta coyuntura. En los años previos al movimiento de 2011, los comuneros de Cherán identificaron como talamontes a varios habitantes de la tenencia de Santa Cruz Tanaco. Este último conflicto entre Cherán y Tanaco pudo resolverse, al menos de forma temporal, con un acuerdo político mediante el cual el primer Concejo Mayor de Gobierno Comunal aceptó que se transfiriera el presupuesto a la tenencia para que directamente lo administrara (Aragón Andrade, 2019).

Como se puede advertir hasta este punto, la movilización en el terreno judicial no tuvo un lugar en las experiencias referidas. Estas se desarrollaron más bien dentro de un escenario de lucha, casi exclusivamente, político y en el marco de intentos de reformas constitucionales que siempre naufragaron (Ventura Patiño, 2010).

Las condiciones de la lucha por el autogobierno indígena en la experiencia de Pichátaro

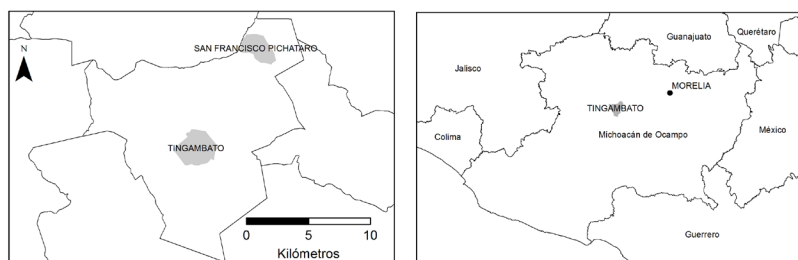
La comunidad de San Francisco Pichátaro se ubica en la región conocida como la meseta purépecha, más específicamente en su límite con la región lacustre. Estas dos forman parte de las cuatro regiones en donde se asientan las comunidades purépechas en Michoacán. La comunidad tiene su origen en al menos siete asentamientos de origen prehispánico que para los fines de evangelización y de control colonial fueron congregados en lo que hoy conocemos como Pichátaro.

La integración original de la comunidad tiene hasta hoy en día una importancia fundamental para entender su organización social. Pichátaro se divide y organiza en torno a siete barrios (San Miguel, Santos Reyes, San Francisco, San Bartolo primero, San Bartolo segundo, Santo Tomás primero y Santo Tomás segundo), que según sus habitantes proceden de las siete poblaciones que conformaron la comunidad. Su importancia es tal, que incluso las autoridades e instancias de decisión de carácter comunal se encuentran mediadas por el poder de los encabezados de barrio y sus propias las asambleas de barrio.

Dentro de las comunidades purépechas y para el propio gobierno de Michoacán, Pichátaro ha ocupado un lugar importante en la vida política reciente. La comunidad fue uno de los principales bastiones de una de las organizaciones indígenas más importantes de la década de los noventa en Michoacán, la Nación Purépecha. Fue también en Pichátaro donde el gobierno de Michoacán estableció en los primeros años de la primera década del siglo XXI el proyecto de educación indígena más importante realizado hasta ahora en Michoacán, la Universidad Intercultural Indígena de Michoacán.

La comunidad de Pichátaro es una tenencia del municipio de Tingambato. A pesar de ser poblaciones casi con el mismo número de habitantes dado que, según los datos del último censo (2010), Pichátaro representa el 36% de la población total del municipio y Tingambato el 39% (Zertuche Cobos, 2018) nunca, desde que se instituyó el municipio de Tingambato en 1877, ha resultado electo un presidente municipal originario de Pichátaro. Hasta antes de conseguir el reconocimiento del autogobierno y a pesar de la cercanía en densidad poblacional, el ayuntamiento ejercía en Pichátaro (aún en los momentos de mayor presión) entre el 5% y 6% del presupuesto total que recibía de la federación para todo el municipio.

Figura 2. Mapa de ubicación de San Francisco Pichátaro y del municipio de Tingambato (Michoacán)



Estos dos datos son elocuentes para ilustrar la dramática y escandalosa realidad de la administración pública a la que está sujeta la inmensa mayoría de las comunidades en Michoacán que comparten la misma condición política administrativa de Pichátaro. Por esta razón, y por el papel que esta relación de poder ha jugado en la marginación histórica de las comunidades, es que se puede entender la fuerza y la popularidad que ha alcanzado la demanda de las tenencias por redistribución de los recursos económicos frente a sus respectivos ayuntamientos.

Si al cuadro de Pichátaro se le suma que el destino del pequeño porcentaje de recursos ejercidos lo definía unilateralmente el ayuntamiento en las obras que consideraba como necesarias (con precios “inflados” por causa de la corrupción), no puede causar extrañamiento el grado de inconformidad que llegó a generar en la comunidad.

Esta situación alcanzó un punto de inflexión en 2014 cuando la comunidad comenzó a movilizarse con mayor fuerza para buscar una distribución más equitativa del presupuesto. En este sentido, entre 2014 y 2015, realizaron una serie de acciones políticas como marchas, tomas de carreteras y diversas formas de protesta que buscaban conseguir el control del presupuesto que consideraban suyo. Desafortunadamente para la causa de Pichátaro estas acciones solo consiguieron promesas que jamás se cumplieron y mesas de diálogo que no llevaron a ningún lado. Para salir de este punto muerto las autoridades de la comunidad decidieron recurrir al Concejo Mayor de Gobierno Comunal de Cherán para contactar a sus abogados y en consecuencia sumar el uso del derecho como un instrumento adicional para la causa que perseguían.

A pesar de las grandes diferencias entre su historia local y las trayectorias de lucha de Pichátaro y Cherán, podemos afirmar que compartieron algunos elementos que han caracterizado la experiencia purépecha de autogobierno indígena en los últimos años. El primero de ellos fue el descontento generalizado con los partidos políticos. Esta cuestión es de primer orden de importancia porque puede que sea la principal singularidad de la lucha reciente por la autonomía y el autogobierno de las comunidades purépechas de Michoacán en comparación con otros movimientos indígenas de otros tiempos y de otras regiones de México.

Al igual que en Cherán, en Pichátaro se concluyó que parte importante de sus problemas derivaban de la acción de los partidos políticos, de las divisiones que ocasionaban a su interior y de la defensa de intereses facciosos y económicos ajenos a los de la comunidad. En este caso en particular, el descontento de un amplio sector de la comunidad se focalizó en que los integrantes de los partidos realizaban acuerdos políticos con las elites de Tingambato. Para cuando Pichátaro se organizó, se identificó muy claramente a un grupo del Partido de la Revolución Democrática (PRD), que antaño había formado parte de la organización Nación Purépecha, como el principal beneficiario de la gestión y mediación política entre la cabecera y la comunidad. A decir de los seguidores del movimiento, entre los integrantes de ese grupo se repartían las regidurías y demás posiciones del gobierno municipal, sin que hicieran alguna acción mayor que intentara mejorar las condiciones de la comunidad.

El segundo elemento en común consistió en el arribo a un nuevo pacto político en la comunidad, que quizás en su origen no tuvo mucha solidez (uno de los siete barrios que conforman Pichátaro ha tenido una actitud ambigua en relación al movimiento), pero sí la suficiente fuerza para alcanzar un consenso amplio que consistió en no permitir la instalación de casillas electorales en su comunidad el día de las elecciones locales; así como rechazar a los partidos políticos, y buscar la administración directa del presupuesto que les correspondía.

Ahora bien, este pacto político debe entenderse no como cualquier acuerdo, sino como una Constitución a nivel comunitario. En otro trabajo he argumentado (Aragón Andrade, 2019) sobre la pertinencia de descolonizar la noción moderna y eurocéntrica de la constitución para entender con mayor precisión la lógica y el carácter jurídico del conjunto de prácticas y normas de organización social que las comunidades movilizan en estos procesos; así como para mostrar cómo se construyen e intervienen política y jurídicamente los derechos humanos.

Las Constituciones comunitarias, en tanto pactos políticos fundamentales en esa escala, desempeñan muchas de las funciones que ejercen las constituciones en los Estados nacionales y plurinacionales (Aragón Andrade, 2019), a pesar de no contar con el mismo grado de formalismo, el carácter escrito de las normas jurídicas o la escala del Estado nación. No obstante, no cualquier pacto político de un pueblo, comunidad, colectivo, etcétera puede considerarse una Constitución. Desde mi perspectiva se requiere la existencia de al menos dos elementos indispensables: (I) la recuperación, adaptación o invención de instituciones en las que se da vida a dicho pacto y (II) la creación o rehabilitación de procedimientos propios que permitan su defensa (Aragón Andrade, 2019).

Lo anterior quiere decir que el conjunto de prácticas y normas que activan las comunidades en estos procesos, al menos en los casos de Pichátaro y Cherán, es distinto al que está vigente en el contexto de convivencia con los partidos políticos. No obstante, la vigencia y eficacia de estos conjuntos de prácticas y normas de justicia y de organización social no son resultado del azar o del caos, sino justamente de los pactos y consensos políticos que los articulan.

En consecuencia, una Constitución comunitaria es producto del universo amplio, diverso, heterogéneo y desigual que constituyen las prácticas y las normas de organización y justicia de una comunidad determinada. Se trata de una expresión contingente de este universo que articula, bajo una lógica política determinada por un proyecto comunitario, prácticas y normas recuperadas, reformuladas o inventadas, y envía, al mismo tiempo, a otras que no son compatibles al olvido o a un segundo plano (Aragón Andrade, 2019).

Para el caso de Pichátaro la consolidación de esta constitución comunitaria se fue logrando de manera paulatina. En Pichátaro no hubo un enfrentamiento que derivara en un auto sitio o en la necesidad inmediata de proveerse de una autodefensa (como en el caso de Cherán), más bien se fueron generando las condiciones según demandaba la movilización. Por tal motivo, lo primero que ocurrió fue que el nuevo consenso político consiguió que las asambleas de barrio volvieran a ser el principal espacio político y deliberativo de la comunidad, constituyéndose como la base de la institucionalidad del nuevo pacto político. Fue a partir de este espacio que los encabezados del barrio, la representación de bienes comunales y el jefe de tenencia (las tres autoridades de la comunidad) apoyaron la lucha y las acciones que de ella derivaron.

Con esta operación, lo que se produjo fue una subversión del orden jurídico - político que prescribía la subordinación de Pichátaro a Tingambato, por un pacto político nuevo que contaba con instituciones (los encabezados y las asambleas de los barrios) y procedimientos propios (la posibilidad de que cualquier habitante pueda presentar algún punto en la asamblea de barrio y la general) para defender el acuerdo tomado por la mayoría de la comunidad.

El consenso continuó fortaleciéndose y con él la constitución comunal, conforme fue avanzando la lucha. En mayo de 2016, ya con el juicio iniciado, los barrios de la comunidad dieron un paso más hacia adelante y tomaron la decisión de romper el vínculo administrativo con la cabecera, desapareciendo la figura del jefe de tenencia e instalando un Consejo Comunal integrado por representantes de cada una de las asambleas de los barrios de la comunidad.

Un tercer elemento consistió en recurrir al uso contrahegemónico del derecho para apuntalar su lucha. Esperanzados por los triunfos judiciales de Cherán, las autoridades de Pichátaro nos buscaron, en tanto CE, mediante el Concejo Mayor de Cherán para pedirnos que los ayudáramos en su lucha contra el presidente municipal de Tingambato.

Con nuestra entrada a la lucha de Pichátaro comenzó un proceso en donde su constitución comunitaria trascendió la esfera local para, a partir de ejercicios de diálogo y ecologías de saberes jurídicos (Santos, 2009, 2019; Aragón Andrade, 2019), buscar su reconocimiento por el derecho estatal. Esta forma de blandir una constitución comunitaria en la escala nacional (acompañada, claro está, del uso contrahegemónico del derecho estatal) con el objetivo inmediato de conseguir un reconocimiento jurídico concreto para una comunidad, pero que al mismo tiempo conlleva en sí mismo una ruptura con el modelo dominante del Estado, es a lo que he denominado constitucionalismo transformador desde abajo o más precisamente constitucionalismo comunitario transformador (Aragón Andrade, 2019).

Este planteamiento está claramente inspirado en la propuesta del constitucionalismo transformador de América del Sur (Santos, 2012) o lo que también se ha denominado nuevo constitucionalismo latinoamericano (Clavero, 2008; Gargarella, 2011). Las dos constituciones referentes de este planteamiento, las de Bolivia y Ecuador, suponían una fuerza disruptiva y transformadora de las estructuras coloniales heredadas por los Estados latinoamericanos. Una que se ejercería desde arriba hacia abajo de las estructuras estatales.

Es conocido qué pasó con estas experiencias. No obstante, si se observa con atención las constituciones comunitarias como la de Pichátaro, al entrar en la arena judicial y en la disputa por el Estado, es portadora de la misma potencia disruptiva solo que con un equilibrio de fuerzas invertido. Uno que busca transformar y descolonizar el Estado desde abajo.

Constitucionalismo comunitario transformador, uso contrahegemónico del derecho estatal y ecología de saberes jurídicos en la lucha político-jurídica de Pichátaro

A más de cuatro años de haberse resuelto el caso de Pichátaro, y con la proliferación de este procedimiento judicial en Michoacán y otros Estados de México, puede parecer que la compleja ruta político - jurídica que nos tocó diseñar (tanto a la comunidad, como al CE) fue casi un trámite. No obstante, no hay que olvidar que hasta este momento dicha ruta no existía y mucho menos un precedente judicial de esta naturaleza.

El camino comenzó a tomar forma después de varias reuniones de trabajo con las autoridades de Pichátaro y de estudiar en el CE las ventajas y desventajas de los diferentes procedimientos que podríamos utilizar para judicializar la demanda de la comunidad. Vale la pena advertir que la práctica jurídica que orienta el uso contrahegemónico del derecho estatal por parte del CE no se limita, como lo he señalado (Aragón Andrade, 2019), al uso estratégico de las normas del derecho estatal en favor de las comunidades indígenas. Para nosotros esta acción, aunque meritoria, es insuficiente. Nuestro trabajo parte de intentar subvertir en la medida de lo posible la reproducción del discurso excluyente del derecho estatal, que pervive a mi juicio en las prácticas jurídicas que no cuestionan la centralidad del conocimiento técnico del derecho estatal y de los abogados, aun cuando estas sean utilizadas para defender luchas y causas populares. A estas prácticas las he aglutinado bajo la noción del “abogado rey” porque bajo esa tesitura el abogado se convierte en el único sujeto capaz de dirigir la lucha social hacia buen camino y por consecuencia desplaza del protagonismo político a los actores sociales que sostienen la movilización.

Por tal motivo, en nuestra experiencia como CE buscamos basar nuestra práctica de acompañamiento jurídico con las comunidades indígenas en una lógica que parte de que deben ser estas las protagonistas de sus luchas y de que poseen conocimientos políticos y

jurídicos determinantes para llevar a buen fin una intervención en cualquiera de los campos del derecho estatal. Orientados por estas premisas es que tomamos en conjunto todas las decisiones políticas y jurídicas con las comunidades o sus representantes.

El trabajo con Pichátaro no fue una excepción en esta lógica de colaboración. Fue entonces que en conjunto con ellos decidimos apostar nuevamente por la jurisdicción electoral. A la par de esta decisión tuvimos que trabajar en la argumentación jurídica que nos permitiría presentar un asunto que aparentemente solo era sobre dineros en una jurisdicción electoral. La necesidad nos obligó a, por primera vez, plantear en el TEPJF los derechos políticos de las comunidades indígenas más allá de la potestad de elegir o una autoridad, o un sistema de gobierno; incluso más allá de solicitar la participación de las comunidades en una decisión del Estado mediante alguna consulta. El planteamiento que formulamos en el escrito de demanda consistió en realizar una interpretación amplia de la libre determinación y autonomía de las comunidades indígenas, en tanto derechos de carácter intrínsecamente políticos, que se esforzó en mostrar sus múltiples e interdependientes dimensiones (tal como se establece en el artículo 7 del Convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo y los artículos 3°, 4°, 5°, 20 y 21 la Declaración de Derechos para los Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas) y que por lo tanto eran susceptibles de tramitarse en la jurisdicción electoral.

Fue así que nuestro argumento giró en torno a que el derecho político de libre determinación incluía derechos como al desarrollo propio y a la participación efectiva en la vida política del Estado. A la luz de estos, sostuvimos que el TEPJF debía hacer una interpretación sistemática e integral de lo dispuesto en el Convenio 169, en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas y en el artículo 2° constitucional con lo establecido en el 115 de la Constitución, ya que si bien este último artículo (que regula el gobierno municipal en México) no contemplaba la posibilidad de que el ayuntamiento transfiriera el presupuesto público para que lo administrara directamente una comunidad indígena, tampoco lo prohibía explícitamente.

Con este planteamiento madre iniciamos el camino de la judicialización. El primer paso se materializó en una solicitud formal firmada por las autoridades de Pichátaro que se dirigió al presidente municipal de Tingambato. En ella se le pidió que realizara la transferencia de recursos a la comunidad. Dicha solicitud, como lo esperábamos, fue respondida en sentido negativo por la presidencia

municipal y a partir de ahí generamos el acto de autoridad que nos permitió llevar a juicio al ayuntamiento de Tingambato, con un escrito de demanda firmado nuevamente por las autoridades comunitarias.

Por tratarse de un asunto sin precedente, fue atraído por la Sala Superior del TEPJF. De la interposición de la demanda a la emisión de la sentencia transcurrieron nueve meses en total, un periodo bastante largo para el tiempo en el que suele resolver sus asuntos la jurisdicción electoral. Fue el día 18 de mayo de 2016 cuando la Sala Superior del TEPJF resolvió el juicio con número SUP-JDC-1865/2015 a favor de la comunidad y ordenó al ayuntamiento de Tingambato la entrega del presupuesto, previa consulta a la comunidad para “definir los elementos cuantitativos y cualitativos de dicha transferencia”.

Ganar el juicio, sin embargo, no solo implicó el trabajo y el diálogo jurídico con la comunidad para crear un argumento. También supuso toda una estrategia amplia que incluyó visitas de los comuneros y comuneras de Pichátaro a los magistrados de la Sala Superior del TEPJF y una importante construcción de alianzas con la academia y las organizaciones sociales que se materializó en un *amicus curiae* que terminó siendo determinante en la resolución del caso.

Hasta este punto, además de las alianzas con otros actores, el trabajo en diálogo con la comunidad había resultado importante. No obstante, fue en la etapa de la ejecución de la sentencia cuando los conocimientos jurídicos y políticos de la comunidad se tornaron más determinantes para lograr sacar con éxito todo el proceso.

Tal como lo describe ampliamente mi colega y amigo del CE Víctor Zertuche Cobos (2018), el asunto no terminó con la emisión de la sentencia. A pesar de que las autoridades que promovieron la demanda en el TEPJF lo hicieron en su carácter de representantes de Pichátaro, la Sala Superior solo hizo un reconocimiento parcial de la potestad política que supone su investidura. Si bien les reconoció la personalidad y dio un fallo favorable en la demanda que ellos firmaron a nombre de la comunidad, también ordenó la realización de una consulta previa, libre e informada para “definir elementos cualitativos y cuantitativos relativos a la transferencia del presupuesto y las obligaciones correlativas”. El principal problema para la lucha de la comunidad fue que este mandato abrió un proceso adicional en el que el ayuntamiento tendría la oportunidad de entorpecer, retrasar y hasta revertir el reconocimiento realizado por el propio TEPJF. Por tal motivo, la organización de la consulta se convirtió en

otro momento de disputa entre la comunidad, el Instituto Electoral de Michoacán (IEM) (institución obligada a organizar la consulta), pero sobre todo con el ayuntamiento de Tingambato. Debido a esta situación los conocimientos y experiencias de las autoridades y representantes comunitarios sobre su pueblo y sobre el entramado político del ayuntamiento orientaron los pasos legales que dimos en todo el trecho pendiente para la ejecución final de la sentencia.

Pongo al frente tres cuestiones que ilustran la importancia del conocimiento de la comunidad en la ejecución de la sentencia en el caso de Pichátaro. La primera cuestión que se estuvo debatiendo fue a quién se debería hacer la consulta. Hasta este momento el único precedente de consulta previa, libre e informada que se tenía era el que el propio IEM había realizado en Cherán, en 2011. Este antecedente llevó a que los consejeros del IEM, durante algún tiempo, sostuvieran que la consulta en Pichátaro tenía que hacerse a la asamblea general o en las de los siete barrios. A pesar de que estábamos seguros del respaldo comunitario a la lucha, más aún con el triunfo en el TEPJF, éramos bastante conscientes de que si se llegaba a realizar de esta manera la consulta sería la oportunidad perfecta para que el ayuntamiento de Tingambato interviniera en la comunidad cooptando personas y dividiéndola con dinero o despensas, o simplemente generando un acto de violencia que impidiera la culminación de este proceso y con él la transferencia del presupuesto de la comunidad.

Por tal motivo, la primera cuestión de la que nos ocupamos fue de establecer, aprovechando un fraseo en la sentencia, que la consulta sería únicamente a las autoridades comunitarias. Esto es al jefe de tenencia (figura que, aunque había ya desaparecido, se consideró importante incorporar a la consulta por haber sido un actor del juicio), a la representación de bienes comunales y a los encabezados de barrio. Esta decisión se basó en la seguridad de que las autoridades estaban plenamente con el movimiento. Por otro lado, este planteamiento correspondía con la forma de organización interna de la comunidad, y por lo tanto era perfectamente sostenible en términos legales, según lo dispuesto en la ley que regula el derecho a la consulta en Michoacán.

Fue así como finalmente se realizó la consulta. Primero conseguimos convencer al IEM y seguimos avanzando a pesar de la incredulidad del ayuntamiento de Tingambato, que para ese momento intentaba detener el proceso buscando el apoyo del gobierno del Estado y de algunos diputados. El hecho de que finalmente fracasara en su intento, no quiere decir que no contara con el respaldo

de estos actores. De hecho, el día que se realizó la consulta en la comunidad, unos pocos minutos antes de que se efectuara, los consejeros del IEM recibieron una llamada del propio secretario de gobierno pidiéndoles que no realizaran la consulta. Esto finalmente no ocurrió, tanto por la irracionalidad de la petición, como por la organización de la comunidad que ya había previsto que una situación así pudiera presentarse.

El segundo punto fue sobre qué cuestión versaría la consulta. El TEPJF estableció que el objeto de la consulta era el de “definir elementos cualitativos y cuantitativos de la transferencia del presupuesto y de las obligaciones que con ella contraería la comunidad”. Esta enunciación, a nuestro parecer del todo vaga, era otra de las cuestiones que requería toda la atención ya que podía interpretarse de muchas maneras: desde si solo algunas partidas del presupuesto público se transferirían a la comunidad, hasta quedar subordinados en la rendición de cuentas al ayuntamiento. Por esta razón invertimos nuestros esfuerzos en darle contenido también a este punto de la consulta. Nuevamente esta cuestión implicó una disputa, aunque menor en comparación con la anterior, que finalmente fue aceptada por el IEM y a la que el ayuntamiento no le prestó atención. En común acuerdo con las autoridades de la comunidad decidimos orientar las preguntas de la consulta hacia dos puntos que terminaron por cimentar el modelo de autogobierno a nivel submunicipal que hoy se está propagando. Dichas interrogantes fueron las siguientes:

1) Derivado de su derecho a la libre determinación ¿están de acuerdo en la transferencia de las atribuciones, responsabilidades y de los recursos económicos de manera proporcional en relación a la cantidad de habitantes y al total del recurso del municipio de Tingambato, Michoacán, para su ejercicio y administración directa por parte de la comunidad purépecha de San Francisco Pichátaro?

2) ¿Qué autoridad tradicional, comunal y representativa, sería la titular y responsable de la transferencia, del cumplimiento de las atribuciones, responsabilidades y administración de los recursos económicos?

Las respuestas a estas dos preguntas fueron en sentido positivo y unánime por las autoridades, aceptando la transferencia de las obligaciones y derechos que implicaba brindar los servicios que antes detentaba el ayuntamiento y señalando que la autoridad responsable de brindarlos y de responder por el presupuesto sería el Consejo Comunal que, como lo dije, ya había sido nombrado unos días antes de que la comunidad ganara la sentencia.

La tercera cuestión se presentó al momento en que el IEM validó la consulta en Pichátaro y el ayuntamiento se vio obligado a entregar el recurso a la comunidad. En ese momento la actividad del gobierno municipal se incrementó jurídicamente hablando en el proceso de lucha mediante impugnaciones que alegaban todo tipo de cosas, desde la exclusión de la participación política de las mujeres en el proceso, hasta la supuesta oposición de sectores de la comunidad a la transferencia del presupuesto y las funciones de gobierno. Nuevamente la organización y el conocimiento político y jurídico de la comunidad fueron vitales para salir triunfantes de este punto.

Respecto a la participación política de la mujer, y sin negar que todas las autoridades consultadas fueron varones, ya se había hablado con las autoridades y representantes de la comunidad para que tuvieran presente que en esta nueva etapa que iban a iniciar de autogobierno se tenía que fortalecer sustantivamente la participación de las compañeras. Así que mediante sus propios mecanismos integraron a comuneras al Consejo Comunal.

En base a las impugnaciones firmadas por decenas de personas originarias de Pichátaro en contra de la transferencia del presupuesto y las funciones de gobierno a la comunidad, pudimos documentar, con la ayuda de los encabezados del barrio, que varios de los firmantes se trataban de personas que ya habían muerto o del uso de una copia de la credencial de elector de gente que no había dado su permiso (estas copias se entregaban a los funcionarios del ayuntamiento cada vez que les daban un apoyo o servicio). De tal forma que conseguimos que un gran porcentaje de estas personas firmaran el desistimiento de la demanda que nunca habían interpuesto bajo su propia voluntad. Realizamos, además, una visita a los magistrados de la Sala Superior del TEPJF con varias de las personas engañadas para que conocieran de viva voz cómo habían obtenido la copia de sus credenciales y cómo en muchos casos se había falsificado su firma.

Estas impugnaciones fueron acumuladas con una acción judicial que realizamos por el desacato de la sentencia en el que estaba incurriendo el presidente y el ayuntamiento de Tingambato, puesto que ya había transcurrido el plazo de tiempo que el TEPJF le había dado para cumplir la sentencia y no lo había hecho. Afortunadamente para la causa de la comunidad, el TEPJF desechó las impugnaciones en contra de la consulta, amonestó al presidente municipal de Tingambato y vinculó, en esta ocasión, al propio Congreso de Michoacán para materializar los resultados de la consulta previa, libre e informada.

A pesar de este nuevo fallo judicial, el presidente municipal todavía buscó no cumplir con la sentencia apelando al respaldo político del gobierno y del Congreso del Estado. No fue sino hasta noviembre de 2016, en las vísperas de que se le venciera el nuevo término que le había dado el TEPJF para cumplir la resolución, que el presidente municipal de Tingambato entregó, en una mesa política presidida por la secretaria de gobernación, el respectivo acuerdo de cabildo para que la Secretaría de Finanzas del gobierno del Estado transfiriera el presupuesto a la comunidad de Pichátaro.

Palabras finales: la emergencia del autogobierno indígena a nivel submunicipal y sus desafíos en la actual coyuntura

No es una casualidad que haya escogido para el título de este trabajo la palabra “emergencia”. Recurrí a este término para mostrar algo que ha estado ahí, latente, pero que por diferentes razones sale a la luz para mostrarse bajo condiciones concretas dadas por su contexto. En este caso lo que emergió mediante la movilización del discurso de los derechos humanos y las condiciones fragmentadas del Estado mexicano y su derecho fue un cuarto nivel de gobierno, que desde una perspectiva de *facto* ha estado presente y “funcionado” parcialmente desde hace mucho tiempo en México. Sin embargo, su emergencia expresa algo más que una simple realidad vieja o preexistente. La resolución que ganó la comunidad de Pichátaro en 2016, legalizó e incorporó formalmente al derecho estatal mexicano una realidad completamente disonante a la lógica y a las bases coloniales sobre las que históricamente se ha construido el Estado mexicano.

En efecto, a diferencia de la lógica que excluyó y subordinó a las comunidades indígenas en la conformación de los municipios del Estado mexicano, la victoria judicial de Pichátaro implica la ruptura con un paradigma y la apertura a una forma distinta de estatalidad “indianizada” en la que la base misma del Estado colonial mexicano es cuestionada y desbordada en un doble sentido: en la escala y en las prácticas y principios políticos que se movilizan en la comunidad de Pichátaro, y en general mediante el ejercicio del autogobierno indígena.

Desde su reconocimiento judicial las actuaciones legales del Consejo Comunal de Pichátaro revisten las mismas consecuencias legales que las de un ayuntamiento, solo que en una escala submunicipal. Tienen derechos y obligaciones análogas por la transferencia de estas funciones. Ahora comparten obligaciones que van

desde ser sujetos de fiscalización por parte de la Auditoría Superior del Estado de Michoacán, hasta ser considerados autoridades responsables ante eventuales juicios. Pero también atribuciones que van desde la definición y administración de su presupuesto asignado, hasta la personalidad para actuar legalmente. Es justamente por esto que hablo de un cuarto nivel de gobierno³.

El ejercicio del autogobierno indígena a nivel comunitario o submunicipal lleva más allá las consecuencias políticas y jurídicas para las comunidades indígenas respecto a los acuerdos que reseñé en aparatos previos realizados por algunas de estas con ayuntamientos y el gobierno del Estado, puesto que administrar el dinero no implica de ninguna manera el reconocimiento de sus comunidades, sus autoridades, ni sus actuaciones como órdenes de gobierno. No al menos para el Estado mexicano. Lo mismo podría decirse de la actual propuesta que defiende la nueva burocracia indígena del gobierno federal: el reconocimiento de las comunidades indígenas como sujetos de derecho público. No es lo mismo tener reconocida la personalidad jurídica, aunque en efecto esto pueda conllevar a la posibilidad de administrar y gestionar recursos, que actuar como orden de gobierno y tener entre otras atribuciones la administración, el ejercicio y la gestión del presupuesto público.

Ahora bien, a pesar de que todas estas alternativas son perfectamente válidas para las comunidades según sus circunstancias, no se puede dejar de señalar que sí presentan una gran diferencia sobre todo en relación al modelo colonial y excluyente del Estado mexicano. Un acuerdo político queda en lo específico y no supone ninguna transformación del orden político y jurídico estatal. El reconocimiento de sujeto de derecho público apenas sugiere la asimilación de las comunidades a figuras ya existentes en el derecho estatal. En cambio, el ejercicio del autogobierno a nivel submunicipal en el modelo de Pichátaro implica una serie de potenciales transformaciones para el Estado mexicano de mucha mayor profundidad.

No solo se trata de romper con la triada político - administrativa (Federación, Estado y Municipio) sobre la cual se ha sostenido el Estado mexicano, sino de incorporar desde la base misma del Estado otras lógicas de gobierno y participación política como las que suponen el ejercicio asambleario de las comunidades

3 La idea del cuarto nivel de gobierno no es nueva, ya ha sido pensada previamente desde otras experiencias, figuras y realidades. Especialmente se han realizado trabajos desde Tlaxcala y Puebla (Olmedo, 1999; Miquel y Cazarín, 2017). Sin embargo, ninguno de estos análisis se refiere en el mismo sentido al ejercicio de autogobierno indígena que aquí presento.

purépechas. Las transformaciones que estas suponen para los demás niveles del Estado serían enormes.

Como toda realidad en ciernes, el proceso de autogobierno en Pichátaro es frágil. No solo está sometido a un sistema que se niega con toda su fuerza a cambiar y que dificulta hasta el límite posible el ejercicio de sus derechos ya reconocidos, sino también a la inexperiencia de la gente en la administración pública y a la enorme expectativa que estos procesos generan en la comunidad. Una muestra patente de esta situación fue la inestabilidad que tuvo la integración de su primer y segundo Consejo Comunal, debido al descontento de las asambleas de barrio con su gestión.

El camino cuesta arriba para el proceso de autogobierno indígena de Pichátaro continua. No se acabó con el triunfo en el TEPJF, sino que apenas fue un primer paso que mantiene vivo este proceso de transformación social. Hoy a más de cuatro años de su triunfo judicial los partidos políticos y sus diputados se niegan a realizar las armonizaciones legislativas necesarias para adecuar las leyes de Michoacán a esta nueva realidad jurídica, a pesar de que al día de hoy hay ya otras cuatro comunidades con una condición jurídica igual que la de Pichátaro. Con todo, la lucha que iniciaron en 2014 y judicializaron en 2015 ha inspirado a otras comunidades indígenas que han comenzado su propio camino en las sendas del autogobierno indígena y que hoy en día representan ya un verdadero desafío al modelo colonial del Estado mexicano.

Referencias bibliográficas

Aragón Andrade, Orlando (2017). *“De la vieja a la nueva justicia indígena”*. *Transformaciones y continuidades en las justicias indígenas de Michoacán*. México DF: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Aragón Andrade, Orlando (2019). *El derecho en insurrección. Hacia una antropología jurídica militante desde la experiencia de Cherán, México*. Morelia: Universidad Nacional Autónoma de México.

Calderón Mólgora, Marco Antonio (2004). *Historia, procesos políticos y cardenismos*, Zamora: El Colegio de Michoacán.

Castilleja Hernández, Aída (2003). Purécherio, Juchá Echerio. El pueblo en el centro. En Alicia Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. México DF: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Clavero, Bartolomé (2008). *Geografía jurídica de América Latina. Pueblos indígenas entre constituciones mestizas*. México: Siglo XXI.

Cortés Máximo, Juan Carlos (2012). *De repúblicas de indios a ayuntamientos: Pueblos sujetos y cabeceras de Michoacán, 1740-1831*. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Dietz, Gunter (1999). *La comunidad purhépecha es nuestra fuerza. Etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en Michoacán, México*. Quito: Abya Yala.

Gargarella, Roberto (2011). Pensando sobre la reforma constitucional en América latina. En César Rodríguez Garavito (coord.), *El derecho en América Latina. Un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI* (pp. 87-108). Buenos Aires: Siglo XXI.

Miquel Hernández, Monserrat y Angélica Cazarín Martínez (2017). Gobernanza y desarrollo local: estudio para la junta auxiliar de San Baltazar Tetela, en el municipio de Puebla, Puebla. *Tla-Melaua. Revista de Ciencias Sociales*, 11(43), 56-77.

Olmedo, Raúl (1999). *El poder comunitario en Tlaxcala. Las presidencias municipales auxiliares*. México: Comuna.

Ríos Figueroa, Julio (2007). Fragmentation of Power and the Emergence of an Effective Judiciary in Mexico, 1994-2002. *Latin American Politics and Society*, 49(1), 31-57.

Santos, Boaventura de Sousa (2009). *Una epistemología del Sur. La re-invencción del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI.

Santos, Boaventura de Sousa (2012). Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad. En Boaventura de Sousa Santos y Agustín Grijalva Jiménez (eds.), *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador* (pp. 13-50). Quito: Fundación Rosa Luxemburgo; Abya Yala.

Santos, Boaventura de Sousa (2019). *El fin del imperio cognitivo. La afirmación de las epistemologías del sur*. Madrid: Trotta.

Sieder, Rachel; Schjolden, Line y Angell, Allan (coords.) (2011). *La judicialización de la política en América Latina*. México DF: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Externado de Colombia.

Ventura Patiño, María del Carmen (2010). *Volver a la comunidad. Derechos indígenas y procesos autonómicos en Michoacán*. Zamora: El Colegio de Michoacán.

Zarate Hernández, José Eduardo (2001). *Los señores de la utopía. Etnicidad política en una comunidad p'urhépecha*. Zamora: El Colegio de Michoacán.

Zertuche Cobos, Víctor Alfonso (2018). ¡Arriba Pichátaro! Resistencia y lucha en una comunidad indígena en Michoacán, México. *Movimientos. Revista mexicana de estudios de los Movimientos Sociales*, (2), 74-94.

Sobre las autoras y los autores

Luciana García Guerreiro

Socióloga (UBA). Integrante del Grupo de Estudios Rurales y del Grupo de Estudios de los Movimientos Sociales de América Latina en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA), Argentina. Integrante de los Grupo de Trabajo “Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos” y “Territorialidades en disputa y re-existencia” del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Correo electrónico: lgarcia@sociales.uba.ar

Fátima Monasterio Mercado

Abogada por la Universidad Autónoma Gabriel René Moreno (UAGRM, Bolivia) e integrante del Grupo de Estudio Pueblos Indígenas, Estado y Poder (FLACSO Argentina). Correo electrónico: fatimamonasterio@gmail.com

Patricia Costas Monje

Socióloga boliviana y Máster en Género, política y sociedad en PRIGEPP - FLACSO Argentina. Las temáticas que ha abordado a lo largo de su carrera se enmarcan en la sociología de los movimientos sociales, análisis de la conflictividad, desarrollo rural, autonomías indígenas y género. Fue Directora General de Autonomías Indígena

Originario Campesinas en las gestiones 2011 y 2012. Formó parte del Grupo de Trabajo “Pueblos indígenas y procesos autonómicos” (2017-2019) del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Correo electrónico: patycostasmonje@gmail.com

Pabel López

Investigador asociado al Postgrado en Ciencias del Desarrollo (CIDES-UMSA) en Bolivia. Doctor en Sociología por la Scuola Normale Superiore (SNS) y la Universidad de Milán ‘Bicocca’ en Italia. Postdoctorante en el Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe de la Universidad de Buenos Aires (IEALC-UBA). Integrante y ex coordinador de los Grupo de Trabajo “Territorialidades en disputa y re-existencia” y “Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos” del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Correo electrónico: velpalopezflo@gmail.com

Gisela Hadad

Socióloga (UBA), Magíster en Estudios Latinoamericanos (UCM, Madrid) y Doctora. en Ciencias Sociales (UBA). Investigadora del CONICET. Integrante del Grupo de Estudios Rurales y del Grupo de Estudios sobre Movimientos Sociales en América Latina (GER-GEMSAL), Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA). Docente de la Cátedra de Sociología Rural (Fac. Cs. Sociales, UBA). Co-coordinadora del Grupo de Trabajo “Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos” (CLACSO).

Correo electrónico: giselahadad@hotmail.com

Rafaela Nunes Pannain

Doctora en Sociología, Universidade de São Paulo. Investigadora en el Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP). Integrante de los Grupo de Trabajo “Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos”. Correo electrónico: rafaelanpannain@gmail.com

Malely Linares Sánchez

Docente-investigadora de la Universidad Autónoma de Zacatecas, Periodista, fotógrafa y Licenciada en Ciencias Sociales por la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, es Maestra en Estudios Latinoamericanos y Especialista en Negociación y Gestión de Conflictos Políticos y Sociales por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Es Doctora en Estudios Latinoamericanos (UNAM). Sus principales temas y líneas de investigación son: Estado y sociedad: instituciones, procesos políticos y movimientos sociales en América Latina; procesos de paz como construcción social y; comunicación y feminismo.

Correo electrónico: betmalisa@gmail.com

Natalia Boffa

Doctora en Historia y Becaria CONICET por el Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur (UNS), Bahía Blanca, Argentina. También se graduó como Licenciada en Historia, Profesora en Historia y Profesora de Educación Primaria (UNS). Actualmente se desempeña como Coordinadora del Colectivo de Estudios e Investigaciones Sociales (CEISO) y es docente en el nivel superior. Tiene una larga trayectoria en eventos científicos, publicaciones y proyectos de extensión universitaria.

Correo electrónico: nataliaboffa@hotmail.com

Orlando Aragón Andrade

Abogado y Doctor en Ciencias Antropológicas. Coordina el Laboratorio de Antropología Jurídica y del Estado en la Universidad Nacional Autónoma de México-Morelia, en donde además se desempeña como profesor e investigador. De manera indisociable a su labor académica, acompaña y asesora legalmente múltiples procesos de autonomía y autogobierno indígena en México, desde el Colectivo Emancipaciones del cual es miembro fundador.

Correo electrónico: orlando_aragon@enesmorelia.unam.mx

Fogata Kejtsitani Memoria Viva

La fogata es un espacio de encuentro y una institución política comunitaria en donde se debaten los temas de trascendencia para la comunidad sin intervención de los partidos políticos. Actualmente se encuentran activas más de 100 fogatas. El artículo que integra este libro fue realizado por integrantes de la fogata Kejtsitani, Memoria Viva que es un espacio plural, caracterizado por el trabajo orgánico y articulado entre comuneras, comuneros y acompañantes externos comprometidos con el proceso de organización comunitario de Cherán desde la investigación crítica y militante y la Investigación Acción Participativa (IAP). Estas características han permitido un diálogo horizontal en la toma de decisiones frente a las distintas acciones que se han puesto en marcha.

A través de esta fogata se pretende investigar, documentar, resguardar y difundir nuestros valores, usos y costumbres, así como nuestras luchas pasadas y presentes. Con la recopilación de testimonios orales esperamos producir una narrativa propia que capture la naturaleza compleja del esfuerzo de Cherán por desarrollar instituciones políticas, educativas y culturales autónomas. Este proyecto es de enorme importancia debido a que comprende el caso de un municipio que por vez primera en la historia del país asume de manera colectiva un cambio político y cultural basado en la forma de gobernarse. El proyecto visibiliza una pluralidad de voces (diferentes en género, generación y saberes) que posibilita el diálogo al interior de la comunidad acerca de sus visiones y expectativas del proceso autónomo. Además, propone contrarrestar el sentimiento de polarización en la comunidad de Cherán a partir de una socialización de la información recopilada mediante entrevistas orales, ya que estas brindarán una narrativa colectiva en la que se reflejarán tensiones entre distintos puntos de vista y opiniones consensuadas sobre los logros y las limitaciones del movimiento cheranense por la autodeterminación. Ver en <https://kejtsitani.wordpress.com/saberes/> Correo electrónico: kejtsitani@gmail.com

Colección Abya Yala

*Somos como paja de páramo,
que se la arranca y vuelve a crecer.
Y de paja de páramo
sembraremos el mundo.*

Dolores Cacuango

En los últimos años las luchas de los pueblos originarios de América latina han adquirido un enorme protagonismo. Portadores de memorias e historias de resistencias en la estela de los tiempos coloniales, nos recuerdan aquello que el dominio de occidente y el capitalismo nos han expropiado: sus relaciones y conocimientos con la pachamama, el pachakutik, el sumak kawsay y los amautas.

Desde el último cuarto del siglo XX las organizaciones de estos pueblos se articularon en clave nacional e internacional, al ritmo de las transformaciones que atraviesan al capitalismo que hoy los explota; y han ido también transformando sus luchas y demandas: hoy (como siempre, aunque de manera distinta) luchan por las autonomías, por la autodeterminación, por sus derechos colectivos y por el respeto a su identidad cultural.

Además de la continuidad histórica en sus luchas anticoloniales (contra el colonialismo tradicional, contra el neocolonialismo y contra el colonialismo interno de los estados nación y de una parte de nuestras sociedades), también impulsan y se solidarizan con otros explotados y excluidos, del continente y del mundo.

Así, al compás de las luchas populares por estas tierras, desde Editorial El Colectivo decidimos impulsar la Colección Abya Yala, nombre originario del pueblo Kuna, como otra forma emancipatoria para llamar a Nuestramérica. Al publicar los Manuales de la Escuela Zapatista con el título “La libertad según lxs zapatistas”, y “El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista”, junto con otros

colectivos editoriales y la Red de solidaridad con Chiapas, nos entusiasmó la necesidad de una colección específica que distinguiera la experiencia de los pueblos y comunidades indígenas de aquellas luchas compartidas, que veníamos publicando en la Colección Chico Mendes, Ensayo e Investigación o Pensamiento Latinoamericano. Allí nomás, un grupo de investigadores latinoamericanos nos propuso publicar sus primeros artículos sobre experiencias de autonomías indígenas en todo el continente. Llamamos a estos libros: “Pueblos originarios en lucha por las autonomías: experiencias y desafíos en América Latina” y “Movimientos indígenas y autonomías en América Latina: escenarios de disputa y horizontes de posibilidad”. Con ellos, inauguramos esta colección con el propósito de compartir voces, ideas, experiencias e investigaciones sobre los pueblos originarios de Abya Yala.

Hay luchas específicas y luchas compartidas. Hay cuentas pendientes, y resistencias que se actualizan. Las autonomías, el *sumak kawsay*, la democracia comunitaria, el estado plurinacional, las relaciones interculturales, los principios de reciprocidad y solidaridad y el pluralismo jurídico se suman a la crítica al estado (uni) nacional y al sistema capitalista; al imperialismo y a la continuidad colonial; al patriarcado; a la sobreexplotación de la naturaleza; y a la persistencia del racismo en nuestras sociedades.

Queremos publicar libros para conocer su persistencia, su continuidad histórica, y su creatividad tan propia de nuestros pueblos que se reinventan con cada lucha. Para aprender de ellos, para aprender con ellos, para aprender juntos. Para que “la letra no entre con sangre”. Para compartir las letras y las voces de quienes luchamos por un mundo más igualitario y diverso.

Otros títulos de Editorial El Colectivo

COLECCIÓN INVENTAMOS O ERRAMOS

Infancias dignas o como descolonizarse

Manfred Liebel

La Educacion Popular Latinoamericana

Oscar Jara

Educaciones populares y pedagogias criticas

Fernando Lazaro, Ezequiel Alfieri y Fernando Santana (Coords.)

COLECCIÓN CHICO MENDES

La revolución de una semilla

Carlos Vicente y Patricia Lizarraga (coords.)

Hábitat, autogestión y horizonte socialista

Construyendo con y sin ladrillos la nueva sociedad

María Carla Rodríguez (coord.)

Extractivismo Urbano

Debates para una construcción colectiva de las ciudades

Ana María Vásquez Duplat

COLECCIÓN ENSAYO E INVESTIGACIÓN

El tiempo que nos tocó

Mariano Félix

Estados en disputa

Hernán Ouviña y Mabel Thwaites Rey (Coords.)

Marx Populi

Miguel Mazzeo

COLECCIÓN REALISMO Y UTOPIA

Historias de Gallero

Antonio García

El Chavismo Salvaje

Reinaldo Iturriza

Distribuye Herramienta

Paula Díaz, tel: 011-1559965021

pauladiaz.herramienta@gmail.com





Caminan las autonomías en los más diversos y remotos rincones de América Latina. Entre pueblos originarios, negros y mestizos, en campos y en ciudades, entre campesinos y trabajadores, de la mano de mujeres y mayores que las empujan desde la más elemental necesidad de preservar la vida, para seguir siendo pueblos. Caminan cada quien a su ritmo, con pasos propios, moviendo los pies al compás de sus sueños o de sus más urgentes necesidades.

[Extracto del Prólogo]

Presentamos el tercer libro del Grupo de Trabajo CLACSO "Pueblos indígenas y procesos autonómicos". En esta oportunidad, el colectivo de investigadores/as rememora la experiencia del encuentro "Diálogo de saberes sobre autonomía y territorio" realizado en el Territorio Indígena Multiétnico (TIM) de Bosque de Chimanes, en la Amazonía sur boliviana.

Esta publicación comparte los diálogos de representantes de pueblos indígenas y organizaciones sociales de base territorial con intelectuales e investigadores/as sociales, al tiempo que es expresión de varios años de trabajo y aprendizajes compartidos entre los miembros del GT. En este sentido, también se incluyen estudios sobre las luchas por las autonomías en diferentes territorios de Abya Yala.