La criminalización de las resistencias como última estrategia desarrollista de despojo en América Latina

Rocío Pérez Gañán - Gustavo Zarrilli
(Compiladores)

Syntia Alves, Santiago Armesilla, Andrea Soledad Cardoso,
Patricio Carpio Benalcázar, Rosa María Duro Montealegre,
Laura Fontana Sierra, Sandra Lucía Poveda Galeano

EDICIONES
ciccus

La criminalización de las resistencias como última estrategia desarrollista de despojo en América Latina

La criminalización de las resistencias como última estrategia desarrollista de despojo en América Latina

Rocío Pérez Gañán - Gustavo Zarrilli
(Compiladores)

Autores:
Syntia Alves, Santiago Armesilla, Andrea Soledad Cardoso,
Patricio Carpio Benalcázar, Rosa María Duro Montealegre,
Laura Fontana Sierra, Sandra Lucía Poveda Galeano

EDICIONES CICCUS

Evaluador del libro:
Dr. Juan Wahren

(Coordinador GER-GEMSAL IIGG-UBA Investigador Asistente CONICET Miembro del GT Estudios Críticos del Desarrollo Rural – CLACSO)

La criminalización de las resistencias como última estrategia desarrollista de despojo en América Latina / Gustavo Zarrilli ... [et al.] ; compilado por Gustavo Zarrilli ; Rocío Pérez Gañán. - 1a ed . - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Fundación CICCUS, 2018.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-693-769-6

1. Ciencias Sociales. 2. Humanidades. 3. América Latina. I. Zarrilli, Gustavo II. Zarrilli, Gustavo, comp. III. Pérez Gañán, Rocío, comp.
CDD 306.36

© Ediciones CICCUS - 2018
Medrano 288 (C1179AAD)
(54 11) 4981-6318
ciccus@ciccus.org.ar
www.ciccus.org.ar

Coordinación y Diseño: Andrea Hamid
Diagramación: Mateo Missio
Corrección: Ana María Marconi

Hecho el depósito que marca la ley 11.723.
Prohibida la reproducción total o parcial del contenido de este libro en cualquier tipo de soporte o formato sin la autorización previa del editor.

Ediciones CICCUS ha sido merecedora del reconocimiento **Embajada de Paz**, en el marco del Proyecto-Campaña “Despertando Conciencia de Paz”, auspiciado por la Organización de las Naciones Unidas para la Ciencia y la Cultura (UNESCO).

Índice

Introducción 8
Rocío Pérez Gañán y Gustavo Zarrilli

Artículos

Territorio y re-existencia: alter-nativas al neo-extractivismo hegemónico: caso mujeres-lideresas wayúu 17
Rosa María Duro Montealegre

Geografías del despojo: territorios y resistencias campesinas en el Magdalena Medio, Colombia 41
Sandra Lucía Poveda Galeano

¿Quién decide qué es el progreso? 66
Laura Fontana Sierra

Batuques sagrados e profanos: samba e carnaval como espaco de resistencia das religioes afro-brasileiras 97
Syntia Alves

Amazonía peruana: disputa por el territorio en torno al extractivismo en hidrocarburos en Madre de Dios (2006-2015) 116
Andrea Soledad Cardoso

Dinámicas territoriales y Buen Vivir 138
Patricio Carpio Benalcázar

La (re)producción de la etnicidad en las lógicas estatistas del Buen Vivir y del Vivir Bien: representaciones, ventriloquías y resistencias de los pueblos originarios en la cotidianeidad institucional 156
Rocío Pérez Gañán

Transformaciones en la Argentina rural. Disputas socio-ambientales y avance de la frontera agrícola en Chacho y Formosa (1980-2015) 181
Adrián Gustavo Zarrilli

¿Existe todavía el proletariado en la América Latina del siglo XXI? 210
Santiago Armesilla

Sobre los autores. 233

INTRODUCCIÓN

Rocío Pérez Gañán
CONICET/CEAR, Universidad Nacional de Quilmes
Gustavo Zarrilli
CONICET/CEAR, Universidad Nacional de Quilmes

Pareciera que la Campaña del Desierto continúa con otros rostros, pero con los mismos objetivos; las crías del general Roca continúan marginando, persiguiendo, matando y robando los territorios a los pueblos indígenas.
Adolfo Pérez Esquivel, premio Nobel de la Paz, Argentina

Los paradigmas culturales dominantes han buscado, en cada periodo correspondiente, la manera de integrar en sus patrones de desarrollo y representación a las clases sociales subalternas y a los pueblos indígenas y afrodescendientes para que estos asuman los códigos de conducta, de consumo y de intelección del mundo propios de la clase dominante occidental. La fuerza y expansión de esta integración (asimilación, aculturación) ha ocasionado que las y los sujetos de estas categorías se hayan ido incorporando a estos patrones por una dinámica de supervivencia y por tener, de alguna manera, una voz. Sin embargo, coexisten junto a esta asimilación cultural infinidad de procesos heterogéneos de resistencia que van a conformar un abanico de interrelaciones e identidades en continua tensión en torno a las nociones y formas en que estas poblaciones y los territorios en los que se asientan eran –y son– concebidos y representados a través de la mirada de la modernidad y el desarrollo. Estas "tradiciones de resistencia" de clase, etnia –y transversalmente de género– en América Latina van a estar ligadas a formas particulares en las que la modernidad fue impuesta mediante un *continuum* progresivo de civilización y desarrollo –con "éxitos" o "fracasos"–, que permiten com-

prender la larga duración de algunos de los procesos que han enfrentado estos territorios y ver "los tipos de resistencia que se han planteado a la forma de modernidad impuesta" (Llanos, 2009: 99).

En este sentido, siendo conscientes de la heterogeneidad que Latinoamérica presenta, puede señalarse que la modernidad ha sido implementada en el marco del "desarrollo de la división internacional del trabajo", presentándolo como la única alternativa frente a lo salvaje, atrasado o indígena (Ídem). La expresión material de la modernidad capitalista se estableció, entonces, "(...) en relación con el imperialismo científico y cultural" y en el progreso de la industria y sus máquinas (alterando las formas de entender la temporalidad local) transformando no solo las relaciones entre el individuo (en su dimensión económica y política) y el Estado, sino convirtiéndose en una forma de paradigma, al implicar "una forma de ver tanto al individuo, como a su entorno, incluyendo, por supuesto, su pasado, presente y futuro y su relación con los otros" (Ibídem: 102).

Estas narrativas han continuado hasta la actualidad. A pesar de la visibilización de historias múltiples más allá de un relato único, este ejercicio no ha conseguido acabar con la narrativa del desarrollo. No hay un solo desarrollo, hay muchos, pero sigue siendo necesario desarrollarse. Este imperativo de desarrollo va a justificar en los estados actuales de América Latina un ejercicio constante de enfrentamiento hacia las resistencias y alternativas existentes que van a ser representadas como opuestas a un progreso social común, es decir, enfrentadas al desarrollo.

A lo largo de la Historia oficial (y homogeneizada) de América latina, estas poblaciones en resistencia han sido representadas como "vagas", "ociosas", "atrasadas", "indisciplinadas", "mano de obra" y, a la vez, como "rebeldes" y "revolucionarias". De este modo, para poder mantener el *status quo* que imponía la modernidad en los planos político-económico del desarrollo, las distintas élites construyeron una "lógica marginalizante" y criminalizante donde las representaciones de inferioridad buscaban legitimar la marginalización de amplios sectores de la población de los beneficios de la modernidad, es decir: "operaban como cartas, esta vez 'científicas', de justificación del orden oligárquico" (Ibídem: 109-110).

Extrapolando las ideas de Andrés Guerrero (1994) podemos señalar que, a través de los mecanismos de la globalización y su aparato del desarrollo, las poblaciones campesinas, obreras (más recientemente) y, especialmente, indígenas han transitado por varias formas de gestión biopo-

lítica: de "peones/indios/esclavos tributarios" a "sujetos/indios/negros" del Estado, de ahí a sujetos/indios/negros de las haciendas, a ciudadanos-étnicos y, finalmente, a conformarse como sujetos-actores institucionales de los organismos multilaterales y de las ONG's (Polo Bonilla, 2009). Gestión biopolítica que ha obligado a una ventriloquía (Guerrero, 1994) de estas poblaciones en resistencia para hacer entender sus demandas y situar su condición socio-cultural, política y económica en la esfera pública. No obstante, este posicionamiento en el campo político no ha sido unidireccional sino recíproco, fruto de un proceso inacabado de largas luchas y resistencias indígenas y campesinas en un primer momento, junto a otro tipo de movimientos sociales incorporados paulatinamente (García Linera *et al*., 2005; Assies, 2006; Gutiérrez, 2008).

Actualmente estos procesos de lucha y resistencia están sufriendo un aumento en la conflictividad. Para Martí i Puig y Bastidas (2012:28), las razones de este cambio en la conflictividad pueden estar relacionadas con la tensión que se genera entre *universalidad* y *particularismo,* presente en las agendas políticas y económicas de los actuales gobiernos. En este sentido, existe un problema en aunar las agendas globales (universales) de desarrollo y políticas públicas (financiadas a través de las *commodities* y el modelo neo-extractivista) con las agendas más particulares que critican abiertamente este modelo de desarrollo. Documentos de distintas organizaciones de derechos humanos están alertando del peligroso aumento de esta conflictividad. El informe 2016 de Front Line Defenders denunció el asesinato de 281 defensores y defensoras de derechos humanos (sociales, territoriales y ambientales) en 2016 (125 más que en 2015) de cuales el 49% defendían la tierra, los derechos de los pueblos indígenas y el medio ambiente, 222 sólo en América latina y Centroamérica (Front Line Defenders, 2016). Por otro lado, el informe Global Witness 2017 señala que 200 líderes y lideresas del medioambiente y la tierra fueron asesinados, situándose un 60% del total en América (Colombia y Brasil principalmente) y perteneciendo un 40% de las víctimas a pueblos originarios (Global Witness, 2017). En el 2017, en América la cifra alcanza ya más de 100 asesinatos.[1] Y los homicidios son la última expresión de una continua serie de desapariciones forzadas, persecuciones y campañas de desprestigio y criminalización en todas las instancias y ámbitos de la vida.

1 Datos estimativos presentados en prensa por organizaciones como la plataforma política Marcha Patriótica, Indepaz o la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH).

En este difícil contexto, este libro pretende realizar aportaciones significativas a través de un conjunto de trabajos en una articulación academia-acción en aras de un diálogo compartido y una visibilización de experiencias interseccionales de resistencia, lucha y resilencia en distintos territorios de América Latina.

Los dos primeros ensayos se centran en dos espacios específicos en el territorio colombiano: en La Guajira y en la región del Magdalena Medio. **Rosa Duro**, en diálogo con mujeres y lideresas wayúu en La Guajira, se pregunta por la relación ancestral que los pueblos originarios han mantenido con el territorio, requisito consustancial para su supervivencia como naciones diferenciadas, de acuerdo con modelos propios de desarrollo. Alternativas ancestrales que se ven amenazadas por el modelo hegemónico neo-extractivista y que evidencian conflictos de intereses entre visiones y cosmovisiones sobre el significado del desarrollo y sobre los usos, funciones, formas de habitar y relacionarse con el territorio. En el centro, se sitúa el territorio, matriz a partir de la cual los movimientos de base étnica articulan sus discursos y demandas en la búsqueda de su reconocimiento como pueblos, de la protección de derechos colectivos y diferenciados y de la puesta en práctica de modelos de desarrollo propios, que basados en la identidad, garanticen su re-existencia cultural.

En este sentido, los pueblos indígenas se visibilizan en el plano *glocal* retando al modelo hegemónico como agentes de su propio desarrollo en la defensa y protección de sus derechos desde la mirada étnica, originada en su cosmovisión, recuperando la filosofía del *Sumak Kawsay*. Los movimientos sociales de base étnica moldean así sus procesos de re-existencia cultural, en los que la mujer indígena juega un rol esencial. En este trabajo se analiza el caso del liderazgo de las mujeres y lideresas wayúu, sujetos sociales y políticos colectivos en y por la defensa de la vida y del territorio ancestral, en el contexto amenazante a la supervivencia cultural de este pueblo, que plantea el extractivismo carbonífero en el territorio Wayúu, en La Guajira, Colombia.

Por otra parte, **Lucía Poveda** se sumerge en el contexto colombiano tras la firma del Acuerdo de Paz entre el Gobierno Nacional de Colombia y la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) en el 2016, preguntándose si la sociedad colombiana ha recibido un nuevo impulso para dejar atrás el largo conflicto de más de 50 años. En la búsqueda de soluciones, se ha afirmado que la disputa por el territorio es el centro del conflicto, por lo tanto también se encuentra esta disputa en el centro del proceso de construcción de paz. La autora

reflexiona a la luz de los procesos ocurridos en la región del Magdalena Medio sobre la realidad del despojo de territorios en Colombia, las alternativas que desarrollan las organizaciones campesinas para su defensa y las posibilidades de solución que presenta la situación actual de transición para las poblaciones rurales. Con base en la evidencia empírica de algunos procesos organizativos en la región del Magdalena Medio, se plantea que las comunidades campesinas no han sido pasivas frente a la violencia y el despojo vivido sino que, por el contrario, han sido sujetos en resistencia para la defensa del territorio y el respeto de sus vidas, demostrando el gran potencial para participar en el proceso de transformación del conflicto rural.

Laura Fontana se pregunta "quién decide qué es progreso" mientras analiza la criminalización de las respuestas de las comunidades mapuches del Lof Trankura ante la posible construcción de la Central Hidroeléctrica de Añihuerraqui –proyecto de desarrollo de capital extranjero en la zona de Curarrehue, Chile–, incidiendo en las posibles afectaciones que esta incursión pudiese tener en las actividades económicas de la población, así como en el surgimiento de emprendimientos propios en la línea del turismo comunitario, considerados como propuestas que se ofrecen desde las comunidades en contraposición a dicho proyecto. La autora cuestiona asimismo si estas iniciativas presentadas por las comunidades encajan en el marco de conceptos como el Etnodesarrollo y el Buen Vivir, alternativas políticas y económicas que defienden el acercamiento a un desarrollo desde la base en armonía con el entorno y la cosmovisión de los actores locales.

Syntia Alves trabaja la samba y el carnaval en Brasil como expresiones de resistencia de la población afrodescendiente desde la idea durkheniana de facto social. En el caso de la sociedad brasileña, la autora señala que analizar las fiestas es fundamental para que se comprenda la historia y la cultura de un país mundialmente representado como "fiestero"; no obstante, es necesario abordar la samba y el carnaval brasileño no solamente como ejemplos de folklore u ocio, sino como elementos imprescindibles para comprender las relaciones de opresión y resistencia de la sociedad brasileña.

Andrea Cardoso profundiza en las problemáticas del extractivismo de hidrocarburos en Madre de Dios, donde la Amazonía sur peruana sigue siendo escenario de conflictos sociales entre los pueblos indígenas que allí viven y los capitales transnacionales que inician o continúan sus actividades de exploración y explotación de recursos naturales en terri-

torios ancestrales. Si América Latina es, en esta metáfora, un cuadro de muchos cuadros –señala la autora citando a Roitman Ronsenmann–, la Amazonía lo es también y, más aún, la Amazonía peruana, que lejos de ser una unidad homogénea se conforma como una heterogeneidad en todas sus esferas. Cardoso rescata dentro de esta pluriversia el común desarrollo de la vida de las comunidades amazónicas en torno a la vida del río, sus cuencas y sus vertientes. Esto le permite abordar la disputa por el territorio que llevan a cabo los distintos sujetos sociales que allí, en plena Amazonía, se desarrollan y, de alguna manera, resisten.

Patricio Carpio Benalcázar propone una línea crítica de análisis del desarrollo en la que trata de demostrar que el paradigma "modernización y desarrollo" está construido sobre cuestionadas bases político ideológicas y con intereses directos para consolidar un sistema global, capitalista, con centros dinámicos y periferias articuladas con relaciones asimétricas; es por ello vital que desde nuestras propias realidades podamos encontrar caminos originales y concertados de desenvolvimiento, y autónomos de los centros de acumulación capitalista. Para ello, se centra en el análisis territorial como eje sustancial de la construcción del Buen Vivir en Ecuador. En este sentido, el territorio se conforma como un actor multifacético, con intereses y necesidades complejas, que requiere de un entendimiento sistémico para una equilibrada relación con las necesidades e intereses de los humanos; es una fracción de la naturaleza apropiada por un colectivo humano para constituir-reproducir su comunidad, proceso dialectico que genera identidad, simbolismos, cultura. A los procesos de cambio y adaptación que conlleva el territorio los denominamos "dinámicas territoriales", cuyas especificidades –siguiendo a Gilles Deleuze– se definen como procesos de territorialización, desterritorialización o reterritorialización. Esta entrada permitirá entender en profundidad los conflictos socio-ambientales que se están generando en Ecuador y, extrapoladamente, en América latina, y dialogar en la necesidad de impulsar el Buen Vivir como paradigma de sustentabilidad entre humanos y naturaleza y desechar el extractivismo como modelo de desarrollo del subdesarrollo.

Rocío Pérez Gañán analiza, también en la zona andina, cómo la (re)producción de estatalidad que se produce en las interacciones entre el Estado y los pueblos originarios en las instituciones cotidianas como procesos que suelen pasar desapercibidos, genera sin embargo, en estos espacios, unas representaciones de las poblaciones nativas que van a permear el resto de las esferas de la vida. Según la autora, los Estados de

Ecuador y Bolivia –herederos de discursos y prácticas coloniales (reproducidos también desde un colonialismo interno)–, han construido un imaginario de lo que es *un buen indígena* dentro de sus marcos plurinacionales y multiculturales y como experto y garante de este imaginario despliega estrategias precisas para situar lo indígena en su interior. Así, el buen indígena es aquél o aquélla que necesita desarrollo, el tipo de desarrollo al que adscribe su correspondiente Estado. Por el contrario, el mal indígena es aquél que se resiste, que se enfrenta a las formas tradicionales –y no tan tradicionales– de desarrollarse. Para crear estas imágenes de "lo indígena", las instituciones cotidianas van a generar unos discursos y prácticas que incidirán en esta necesidad de desarrollo tutelado, criminalizando aquellas narrativas de resistencia u oposición frente a este desarrollo.

Gustavo Zarrilli aborda la expansión de la frontera agrícola en la Argentina, motorizada fundamentalmente por la expansión del cultivo de soja, que ha producido una de las mayores transformaciones económicas, sociales y ambientales en la historia del país. Simultáneamente, señala el autor, la tasa de deforestación de bosques nativos –relacionada fuertemente con el proceso citado– llegó a superar varias veces el promedio mundial –con enormes impactos en la biodiversidad y en las comunidades rurales tradicionales campesinas e indígenas–. Específicamente, el nordeste de Argentina es una de las áreas donde la soja emerge como una de las principales actividades agrícolas y donde la situación social revela, coincidentemente, los niveles de pobreza e indigencia más altos del país. En la región, la agricultura familiar y los pequeños productores están desapareciendo, mientras continúa la emigración rural hacia los asentamientos pobres de las grandes ciudades, en un contexto donde centenares de pueblos rurales están en proceso de extinción. En este marco, la discusión central del problema socio-ambiental reside en una lucha por la apropiación de la renta proveniente de los recursos naturales. Esta cuestión revela también la incapacidad del mercado y del Estado para valorar monetariamente determinadas externalidades, lo que lleva a las empresas a privatizar los beneficios y a socializar los costos ambientales.

Finalmente, abordando directamente la cuestión de clase, **Santiago Armesilla** se pregunta si existe todavía el proletariado en la América Latina del siglo XXI. La derrota del comunismo en la Guerra Fría ha conllevado que las categorías políticas, históricas y sociales que manejaba fueran sustituidas, en muchos ámbitos, por las categorías filosóficas

postmodernas. Esta sustitución ha sido también asumida en América Latina, lo cual tiene expresión en la acción administrativa y ejecutiva de diversos Gobiernos. Sin embargo, el marco conceptual marxista, que maneja categorías como clase social, burguesía, proletariado, etc., y debido al desarrollo de la actual división internacional del trabajo, sigue siendo válido para el Mundo en general, y para Latinoamérica en particular. En Latinoamérica, a partir de la cartografía que presentamos en este breve ensayo, la plausible reorganización futura de las fuerzas políticas asociadas históricamente al proletariado podrá localizarlo allí.

A través de estos nueve textos, este libro ha intentando abordar problemáticas presentes en todo el contexto latinoamericano en relación a formas de marginalización y criminalización de las resistencias territoriales y de las luchas por la defensa de los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales, derechos universales que están siendo sistemáticamente vulnerados por la continua estrategia desarrollista de despojo en América Latina.

Bibliografía

Assies, Willem
(2006), "La 'Media Luna' sobre Bolivia: Nación, región, etnia y clase social", en *América Latina Hoy,* 43: 87-105.

Front Line Defenders
(2017), Informe Anual de 2016 sobre Defensores/as de Derechos Humanos en Riesgo. Disponible en internet en: https://www.frontline defenders.org/es/resource-publication/annual-report-human-rights-defenders-risk-2016 [Consultado el 23 de septiembre de 2017].

García Linera, Álvaro et al.
(2005), *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia: Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política,* Plural editores, La Paz.

Global Witness
(2017), Informe "Defender la tierra" [en línea]. Disponible en internet en: https://www.globalwitness.org/en/campaigns/environmental-activists/defen der-la-tierra/ [Consultado el 23 de septiembre de 2017].

Guerrero, Andrés
(1994), "Una imagen Ventrílocua: El discurso liberal de la 'desgraciada raza indígena' a fines del siglo XXI", en Blanca Muratorio, *Imágenes e imagineros*, *representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*, FLACSO, Quito, pp.197-243.

Gutiérrez, Raquel
(2008), *Los ritmos del Pachakuti. Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia (2000-2005)*, Textos Rebeldes, La Paz.

Llanos, Mariano
(2009), *Epistemología de las Ciencias Sociales*, UNMSM, Lima.

Martí i Puig, Salvador y Cristina Bastidas
(2012), "¿Ha cambiado la protesta? La coyuntura actual de movilizaciones en Bolivia y Ecuador", en *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 44: 19-33.

Polo Bonilla, Rafael
(2009), "Ciudadanía y biopoder: las sugerencias de Andrés Guerrero (Tema central)", en *Ecuador Debate. Pensamiento crítico*, 77: 125-137.

Territorio y re-existencia: alter-nativas al neo-extractivismo hegemónico: caso mujeres-lideresas wayúu

Rosa María Duro Montealegre
Universidad Externado de Colombia

Introducción

En la Indoamérica contemporánea se evidencia un aumento exponencial de los conflictos etno-ambientales/territoriales. El mapa geopolítico de la región, que se caracteriza por la alta biodiversidad en recursos naturminerales, se superpone con el de áreas geo-culturales que dan cuenta también de la gran diversidad étnica en América Latina. Los pueblos indígenas han mantenido una relación natural y ancestral con el territorio, raíz que los define como pueblos originarios y que los caracteriza como sujetos de derechos colectivos. El incremento del peso estratégico adquirido por estos territorios en el modelo de desarrollo hegemónico reactualizado, que profundiza en el extractivismo, amenaza de nuevo la supervivencia, como culturas diferenciadas, de los nativos americanos. En un escenario conflictivo en el que se evidencian posturas teóricas, visiones y cosmovisiones, prácticas legales y administrativas encontradas sobre la significación del desarrollo y sobre los usos, funciones y formas de habitar y relacionarse con el territorio, la incorporación en la agenda pública y en la mesa de debate de la actualidad político-económico-cultural-ambiental de estos temas es de importancia vital.

Este ensayo tiene como objetivo analizar las tensiones que, desde las distintas cosmovisiones y teorías así como desde las diferentes prácti-

cas, con la implementación de políticas públicas nacionales e internacionales, se observan en la significación del desarrollo y del territorio tratando de responder a cuestiones tales como si es posible la coexistencia entre el extractivismo de nuevo sello y la protección de la diversidad etno- cultural y ambiental en Latinoamérica. Esta cuestión sitúa en el centro del análisis al territorio, matriz a partir del cual los movimientos de base étnica articulan sus discursos y demandas en la búsqueda de su reconocimiento como pueblos, del respeto y la protección de derechos colectivos y diferenciados y de la puesta en práctica de modelos de desarrollo propios, que basados en la identidad, garanticen su re-existencia cultural.

El documento abordará el análisis de los *conflictos y tensiones* que generan el discurso y la práctica del *modelo de desarrollo hegemónico*, basado en el *neo-extractivismo*, en la Región y en Colombia, frente a la garantía del *derecho* fundamental al territorio de los *pueblos indígenas*, partiendo de teorías del desarrollo económico, enfoques geopolíticos y de los estudios poscoloniales y culturales. El plan de trabajo iniciará con un planteamiento genérico de la problemática en el escenario latinoamericano, para después profundizar en el contexto colombiano, aderezando con un breve estudio de caso sobre la situación de la comunidad Wayúu de Bahía Portete, en la Guajira colombiana, sobre el conflicto generado con la implementación del extractivismo carbonífero en su territorio ancestral. Daremos cuenta de las respuestas nativas al modelo de desarrollo hegemónico, respuestas que, basadas en su cosmovisión, hacen de la recuperación y del retorno al territorio ancestral la matriz de su supervivencia cultural como nación. Este apartado será el resultado de parte del trabajo de campo que la autora de este artículo lleva desarrollando desde hace más de una década con este y otros pueblos en los territorios nativos.

Geopolítica de los recursos naturales y minero-energéticos en América Latina: neo-extractivismo como modelo de desarrollo

A pesar de las grandes diferencias ideológicas que hoy caracterizan al complejo mapa político de la región, se constata que el neo-extractivismo y la megaminería son impulsados en la actualidad, sin distinción, aunque con distintas variantes, desde todos los Estados y gobiernos vi-

gentes, que incentivan la extracción de recursos, abducidos por lo que Svampa (2009) denomina la "ilusión desarrollista". Esta lógica, compartida incluso por los gobiernos progresistas más radicalizados de la región integrados en el ALBA, profundiza en la renta extractivista como la base y el sustento de sus economías. En los casos de Bolivia y Ecuador se observa un mayor papel del Estado, no solo como productor y regulador, sino también como agente responsable de la redistribución de esta renta a través de políticas públicas que reduzcan los índices de desigualdad y pobreza, condición que los diferencia, sólo en la táctica, de países como México, Colombia o Chile, en los que prima una marcada corriente neoliberal, y en los que las políticas redistributivas a partir de la renta extractivista, no sólo no son una tendencia, sino que la regla general continúa siendo la concentración de la riqueza y la tierra, ahora generada a partir del boom minero. De manera muy general se puede colegir que la apuesta por el extractivismo ha dejado en la región relegados los esfuerzos continuados por reindustrializar sus aparatos productivos, mientras la opción compartida ha ido caminando hacia una mayor transnacionalización de la economía, aunada a la re-primarización de la misma, consolidándose como zona de enclaves de exportación y profundizando en su status de vulnerabilidad por su alta, o casi total, dependencia del mercado y de los precios internacionales de estos *commodities* (Svampa, 2012).

Para referirnos específicamente al caso colombiano, es importante señalar que desde 2005, la minería ha experimentado el crecimiento más alto de su historia, situándose el Producto Interior Bruto, PIB minero, en el 15% para el año 2010, tres veces superior al PIB general (en torno al 4,5%), sector que en la actualidad es considerado por el gobierno en funciones del presidente Santos como el más dinámico de la economía nacional, lo que le ha valido la calificación de "locomotora minero-energética" (Seoane *et al.,* 2011). Se estima que en los próximos 6 años las inversiones en el sector minero superarán los 47.000 millones de dólares. El carbón, el petróleo y el níquel representan el 47% de las exportaciones de Colombia, que según las proyecciones para 2019, se busca multiplicar por cinco (Ibídem).

El extractivismo como modelo de desarrollo, que aunque no único, sí ha sido y continúa siendo hegemónico en el mundo *en desarrollo*, se sostiene filosóficamente desde sus orígenes históricos en la Edad Moderna, en la percepción y definición de la tierra/naturaleza como fuente y canasta de recursos, y en la relación entre el hombre con ella, que ca-

racterizada por su dominio y su explotación tendría como fin la obtención de satisfacción material en el marco de la consolidación del sistema capitalista (Gudynas, 1999:102). Percepción que, anclada en occidente, choca abiertamente con la de los pueblos originarios, cuya cosmovisión parte de entender a la comunidad como parte de la naturaleza desde una perspectiva sistémica caracterizada por la integralidad.

Geo-cultura en la Indoamérica contemporánea: cosmovisión, desarrollo y territorio

El mapa geopolítico de los recursos naturales, minerales y genéticos en la América Latina contemporánea coincide con el de los territorios indígenas, superponiéndose zonas con una alta diversidad biológica y de recursos, con aquellas que presentan también una desproporcionada diversidad étnica y cultural. En la región existen, resisten y re-existen un total de 522 pueblos indígenas, si partimos de la conceptualización de Naciones Unidas en la que aparece el territorio como elemento esencial que modela su definición como tales. Entonces tenemos que:

> Son comunidades, pueblos y naciones indígenas los que: teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y pre-coloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios, o en parte de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales (subrayado por la autora del artículo) y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales (ONU, Martínez de Cobo, 1986/87).

Según datos de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), a 2005 las estimaciones de la población nativa estaría en torno a 50 millones de personas, representando alrededor de un 10-12% por ciento de la población total de Latinoamérica, cifrada en aproximadamente 500 millones de personas (BID/CELADE, 2004).

A pesar de la gran diversidad de etnias y culturas indígenas, los nativos comparten, y está en la esencia de su definición, un sentimiento/pensamiento que se traduce en un vínculo especial con el territorio al que consideran ancestral y que los identifica como pueblos originarios. Los pueblos indígenas están ligados a un espacio en el que se han desarrollado como culturas diferenciales. El *territorio* es la base de las

cosmovisiones indígenas, al que consideran la matriz de su identidad cultural y sobre el que tienen una misión ancestral que defender y conservar como hijos de la naturaleza/Tierra a la que consideran como la madre (*Pachamama*) y es sagrada. Comprenden el significado del territorio como soporte espiritual y escenario de la vida de toda la comunidad, y como presupuesto esencial para la preservación de su modo de vida, que está inserto en los llamados *planes* de vida. El territorio es de carácter colectivo y es consustancial tanto para su supervivencia material, como para subsistir como pueblos culturalmente diferenciados. Desde una perspectiva espiritual y de acuerdo a las llamadas leyes de origen, los territorios indígenas serían aquellas áreas habitadas en forma de continuidad histórica por un pueblo, estén o no reconocidos legalmente, y se constituyen en ámbito tradicional del conjunto integral de sus actividades sagradas y espirituales, socio-económicas, político-organizacionales y culturales (Agredo, 2006), porque todo es parte de un sistema holístico en el que, desde la filosofía nativa, no cabe separar al hombre de la naturaleza. Pueblo y territorio mantendrían entonces una relación consustancial, y es el territorio el que permite a los pueblos indígenas desarrollar su vida, diferenciado claramente del concepto de "tierra" que implica una relación mercantil y de propiedad (García y Surrallés, 2009).

El territorio es percibido como un derecho natural y humano que condiciona su desarrollo y, aún más allá, sus posibilidades de vida y existencia cultural como naciones. Se estima que en el mundo, el *territorio* actualmente habitado por los 400 millones de indígenas asciende a entre el 12 y 19% de la superficie del planeta, ocupando las denominadas "ecorregiones", por su alta biodiversidad, en las que se ha mantenido tradicionalmente un equilibrio ecológico, de acuerdo a los patrones de relación de estos pueblos con su entorno. La paradoja es que, aun habitando en los territorios que los nativos consideran ancestrales y que albergan una desproporcionada riqueza en recursos naturales y minerales, muchos estudios de organismos multilaterales coinciden en señalar las condiciones de pobreza extrema en que viven los pueblos originarios en la actualidad, achacando las causas principalmente a la pérdida sistemática de sus territorios, situación que convierte a estos colectivos sociales en los más vulnerables del planeta. Esto ocurre en sintonía con lo que se ha dado en llamar "la maldición de la abundancia", tesis que hace referencia a la evidencia de que la pobreza en muchos países y sociedades del planeta estaría en estrecha correlación con la gran riqueza

en recursos naturales/minerales y que estos países y sociedades no solo tendrían mayor dificultad en desarrollarse, sino que además, su vulnerabilidad ante la explosión de conflictos y violaciones a los derechos humanos aumenta exponencialmente (Acosta, 2012).

En la actualidad, los *pueblos indígenas* se encuentran en la encrucijada de la crisis del desarrollo sostenible, enfrentando retos en una relación de fuerzas que los sitúa entre la extinción y la supervivencia cultural como pueblos en un renovado orden global. El impacto de la globalización es más fuerte sobre estas poblaciones debido a los efectos múltiples que este nuevo régimen transnacional tiene sobre sus territorios y que amenazan su existencia. Entre ellos y por sobre todos, el interés que suscitan estos en los actores protagonistas de la globalización, las compañías transnacionales, y por la apuesta desde los Estados y gobiernos latinoamericanos por un modelo basado en la economía extractiva como motor de desarrollo y de inserción en el sistema capitalista transnacionalizado.

El escenario actual de la globalización no ha hecho sino empeorar esta condición de marginalidad, que basado en acuerdos entre Estados y gobiernos sin contar con la participación de estos colectivos, los sitúa de nuevo en una posición subalterna. Es una constatación que los pueblos originarios de la región han desmejorado aún más, si cabe, su situación socio-económica. En este contexto es común desde la mirada indígena, percibir y entender a la globalización como un eufemismo de una segunda oleada de colonización de sus territorios. La discriminación de las poblaciones indígenas se expresa en el desalojo por la fuerza de sus tierras tradicionales y la exclusión de las esferas medulares en el plano político, económico y social (Duro, 2013).

En 2010, el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas realiza y publica un informe titulado "La situación de los Pueblos Indígenas en el mundo" (Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas-ONU, 2010), que analiza y exhibe datos que la misma institución no duda en calificar como "alarmantes" sobre la pobreza entre los pueblos originarios. La publicación arroja entre otras las siguientes constataciones: que la pobreza, la marginación y la desigualdad afecta a estos colectivos de manera desproporcionada. Los datos demuestran la evidencia de que las tasas de pobreza entre los nativos, muy superiores a las del resto de los ciudadanos de América Latina, en Paraguay llegan a 8 puntos por encima de ellos, seguido de Panamá donde la pobreza indígena supera en 6 puntos a la "no indígena", y México y Guatemala que presentan tasas en torno a 3 puntos superior a la media. En Colombia el

63% de la población indígena estaría sumida en una pobreza estructural y el 47,6% está por debajo de la línea de miseria. También se resalta que el racismo y la discriminación contra estos pueblos continúa girando en torno a la percepción de su cultura como inferior, y por tanto, vista como un obstáculo para el desarrollo. Finalmente se denuncia la grave situación de derechos humanos por la que atraviesan sin distingo los indígenas en Latinoamérica, y se señala como razón central la presión y el despojo de las tierras y territorios ancestrales, la persistencia del asesinato, las masacres y el desplazamiento forzoso de los defensores del territorio y la dificultad en el acceso a justicia, que exponen a estos colectivos a un escenario caracterizado en la actualidad por una gran vulnerabilidad, en que el conjunto integral de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales (DESC), Humanos, Políticos y Ambientales son sistemáticamente violados.

Debe destacarse la distinta incidencia de la pobreza en función de la pertenencia a distintas razas y etnias, lo que se conoce como *etnitización* de la pobreza. Sin embargo, y ante la falencia de indicadores que permitan medir el desarrollo teniendo en cuenta un enfoque diferencial basado en la etnicidad, diversas organizaciones están haciendo esfuerzos por desarrollar nuevos indicadores que reflejen más integralmente la realidad y la percepción de los indígenas sobre el bienestar y la pobreza. En ellos se identifican áreas prioritarias para el bienestar de los pueblos indígenas (Survival, 2013) que enfatizan en el control sobre tierras y territorios indígenas, en coherencia con la denominada Declaración Kimberley, emanada de la Cumbre Internacional de los Pueblos Indígenas sobre Desarrollo Sostenible (Declaración Kimberley, 2002), la conservación ambiental, el respeto a la identidad desde un enfoque pluricultural y la participación de estos colectivos en decisiones que los afectan, se entiende sobre todo la participación política y acceso a la justicia (Renshaw y Wray, 2004).

La reducción sistemática de territorios bajo el control de los nativos en América Latina, profundizada en la contemporaneidad a consecuencia de la implementación irrestricta del neo-extractivismo, como forma que requiere de la apropiación de grandes extensiones de territorio y de recursos, evidencia la tensión latente entre diversas formas de entender la naturaleza. Estas prácticas de desarrollo amenazan no sólo la supervivencia material de estos pueblos, sino sus posibilidades de existencia cultural, y se erigen en la actualidad como matriz fundamental de la conflictividad en ascenso que caracteriza a la región.

Colombia: indígenas en negro

En Colombia, según un reciente informe de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), titulado: "Palabra Dulce, Aire de la vida. Forjando caminos para la pervivencia de los Pueblos Indígenas en vías de Extinción en Colombia" (ONIC, 2011), los indígenas se encuentran en una grave situación humanitaria que amenaza su supervivencia. Se estima que 34 pueblos se encuentran en riesgo de desaparecer y se identifican dos causas fundamentales, ambas mutuamente relacionadas. Por una lado, la violación de derechos fundamentales se problematiza radicalmente con la persistencia de un conflicto antiguo, en que los pueblos y territorios indígenas son los más afectados. Los derechos humanos de los pueblos indígenas son vulnerados en un contexto de violencia extrema que convierte a estas naciones en objetivos de guerra, con efectos devastadores que amenazan su supervivencia. Por otro lado, otra de las causas identificadas como fuente de violación a los derechos humanos y del derecho a la autodeterminación sobre los territorios ancestrales de los pueblos indígenas es la cada vez mayor presión sobre sus territorios que suscitan gran interés por los recursos estratégicos que se encuentran allí ubicados. Se establece que el 80% de las áreas de interés en minería e hidrocarburos coinciden con territorios indígenas. Los megaproyectos minero-energéticos han sido identificados como una amenaza fundamental a la supervivencia de estos pueblos por los impactos socioculturales como la militarización de los territorios, desplazamientos forzados, empleos de baja calidad, monetarización y cambio en patrones de consumo, prostitución, alcoholismo, enfermedades por contaminación, vulnerabilidad de la seguridad y soberanía alimentaria, y ambientales como contaminación de fuentes de agua y suelo, consumo de agua por la industria extractiva, desaparición de fauna y flora nativa, consecuencias que implican la destrucción de culturas y pueblos indígenas y campesinos, y que han sido ampliamente analizados de acuerdo a experiencias pasadas. El 65% de las concesiones mineras otorgadas por el gobierno estaban situadas en territorios indígenas o afrodescendientes: "530 mil hectáreas contratadas con particulares en territorios indígenas son zonas de exploración y explotación de oro, plata, platino, molibdeno, cobalto, asociados con cobre y cinc" (Tobón, 2009).

En la actualidad 17 millones de hectáreas hacen parte de los campos petroleros antiguos y recientes adjudicados a las empresas petro-

leras, gran parte de ellas ubicadas en grandes extensiones de bosques y territorios indígenas. Gran parte del territorio colombiano ha sido intervenido por la actividad petrolera perdiendo sus reservas forestales, entre ellas en amenaza: las selvas del Magdalena Medio, del Catatumbo y del Putumayo (Amazonía). Pueblos indígenas como los Yariguíes fueron exterminados y algunos diezmados como los Motilones, Cofanes y Guahibos. Hoy los pueblos U´wa, Siona, Sikuani, Saliba, se encuentran amenazados por el desarrollo petrolero en su territorio ancestral que podría destruir sus bosques, su vida y su cultura. Los prospectos petroleros están por intervenir las áreas selváticas más conservadas del país: el Chocó biogeográfico, la Amazonía y la Orinoquía: "… en Colombia muchos de los conflictos sociales están relacionados con el pasado, el presente y el futuro de nuestros bosques. Los bosques albergan gran parte de nuestra biodiversidad y en ellos habitan la mayor parte de los indígenas colombianos" (Roa, 2002).

Para los voceros de las organizaciones indígenas estas concesiones desconocen el derecho ancestral de las poblaciones al territorio y generan conflictos entre los pobladores locales y las empresas interesadas en la explotación. El conflicto de intereses se traduce también en una contradicción en el entramado legal que, por un lado protege los derechos de los pueblos indígenas al territorio, Constitución del 91, y que por otro, como el Código de Minas, la Ley 685 y los recientes acuerdos de libre comercio que fomentan la inversión extranjera en estas actividades minero-energéticas, abren el territorio indígena a la explotación de estos recursos, amenazando su supervivencia.

En esta situación de violencias múltiples se limitan y condicionan las ya escasas posibilidades de ejercitar en la práctica el derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas (Anaya, 2010). La presencia de numerosos actores foráneos que compiten por el dominio de un territorio elimina cualquier posibilidad de desarrollo autónomo de estas comunidades de acuerdo a patrones originarios, ya sea el Estado, que como reacción, establece fuertes controles militarizando los territorios y las comunidades para contrarrestar a los irregulares, ya sea el narcotráfico, que inunda las tierras indígenas de cultivos perseguidos, ya sean las guerrillas y paramilitares que han instrumentalizado a los pueblos como base social, ya sean las compañías extractivas, razones todas ellas que ponen el destino político, social y cultural de los nativos colombianos en la encrucijada. Colombia, como sostendría, entre otras fuentes, el *Atlas de Justicia Ambiental* publicado en 2014, sería el país del continente

y el segundo en el mundo después de India, que mayor conflictividad presenta a causa de la implementación del modelo extractivista, reportándose 72 casos, en su mayoría relacionados con la minería del oro y del carbón (Enviromental Justice Atlas, 2014). Es en Colombia donde pareciera más evidente el nexo y correlación entre extracción de recursos y violencia a tenor de los estudios de caso reportados que, teniendo como telón de fondo a un conflicto antiguo, ahora también es necesario analizar desde el enfoque geopolítico con el aumento del peso estratégico y por tanto de la competencia por el control de territorios megadiversos, tanto en términos biológicos como etnoculturales, y que también se traduce en un desproporcionado aumento de violencias múltiples sobre estos territorios y sus gentes.

Territorio wayúu: desierto, viento, carbón y violencia

En la cosmovisión wayúu *el territorio es definido como el lugar donde se tejen los sueños*. Las graves violaciones a los derechos humanos sufridas por la Comunidad Wayúu de Bahía Portete son un reflejo, entre muchos, de cómo la matriz conflicto armado/extractivismo-megaminería se entrecruzan en Colombia, amenazando la supervivencia cultural de este pueblo por la pérdida sistemática de su territorio ancestral.

El pueblo Wayúu, que en *wayuunaiki*, lengua autóctona, significa gente, es la etnia indígena más numerosa de Colombia, con un total aproximado de 278.000 personas que representa el 20,5% del total de la población nativa del país. Ha sido testigo protagónico de cómo su territorio ancestral, que se extiende a lo largo de la península de La Guajira, frente al mar Caribe, y tiene numerosos puertos marítimos naturales y una compleja red de cactus y caminos que caracterizan el terreno, con un total de 25 resguardos indígenas (DANE, 2007), donde se ubica Bahía Portete, parte del municipio de Uribia, considerado el segundo resguardo indígena de mayor extensión territorial, se convirtió en un campo de batalla en el que se libran luchas entrecruzadas: impacto del conflicto armado y aumento de la importancia estratégica de la región en términos de ubicación y por la riqueza minero-carbonífera que alberga, que se erigen como amenazas principales a su supervivencia cultural como pueblo.

La relación entre violencia étnica y lógica de ocupación territorial, en el caso de Bahía Portete, ilustra la dimensión etno-territorial del conflicto armado en Colombia: en el que por un lado la expansión de uno de los

actores de la guerra en Colombia, el Bloque Norte de las AUC en La Guajira, y por otro, la incorporación, desde hace casi tres décadas, de esta región al modelo estatal de desarrollo a través de la implementación de mega proyectos minero-extractivos y energéticos, en los que destacan la minería de carbón a cielo abierto y la explotación eólica (parque Jeipirachi), motivaron el proceso de resistencia territorial de las comunidades wayúu afectadas.

Entre los rasgos distintivos de los Wayúu está su forma de habitar el territorio. Las características naturales del territorio semi-desértico de esta región, con el clima más árido y de menos fuentes hídricas del país, han definido tradicionalmente la identidad cultural y organizativa del pueblo wayúu, ya que como para el resto de pueblos indígenas, el territorio ancestral es la matriz de su existencia cultural. Los Wayúu, gente de arena, sol y viento, organizados en clanes matrilineales descentralizados, en los que la mujer tiene un valor social central (en La Guajira viven cerca de treinta clanes divididos en un sistema de familias uterinas, es decir, por la línea materna), han habitado este territorio con una lógica semi-nómada y entienden que los límites territoriales están marcados por los espíritus de los muertos, y son los cementerios los que establecen las fronteras entre clanes. La supervivencia material y la seguridad y soberanía alimentaria de este pueblo, en coherencia con las características de un territorio marcado por la escasez de agua dulce, han moldeado los usos y formas de relación con el mismo, el pastoreo de chivos, la pesca artesanal, la cacería de conejos e iguanas y los cultivos de yuca, frijol y plátano, entre otros, que hoy se encuentran amenazados por la presión en aumento de intereses multidimensionales sobre el territorio.

En este territorio y pueblo aguerrido, que se resistió a la colonización tratando de mantener su cultura de acuerdo a procesos endoculturales, originados en sus leyes de origen en que el dios creador *Ma'leiwa* organizó a la gente sobre el desierto, para los Wayúu, el territorio da sentido al orden social y es un prerrequisito para la re-existencia cultural y comunitaria (Fundación OE, 2008). Allí persisten, a partir del uso de la palabra, como símbolo de unidad y paz y en cabeza del llamado *Putchipu´u,* o palabrero, formas originarias de resolución de conflictos entre las familias y clanes (Fundación OE, 2007). Sin embargo, y a pesar de la apuesta irrestricta de los pueblos indígenas de Colombia por la neutralidad ante el conflicto, y por mantener sus territorios como comunidades de paz, estos colectivos no han escapado a los impactos de la guerra. A partir del año 2000, se presenta un aumento de la violencia en

la región causada por el enfrentamiento entre narcotraficantes, guerrillas y grupos paramilitares por el control territorial (Observatorio Presidencial del Programa de Derechos Humanos y DIH, 2009), confrontación que se cierne en una de las principales amenazas a la gobernanza de estas naciones en sus territorios ancestrales.

La masacre de Bahía Portete, ocurrida en territorio ancestral de los clanes Epinayú y Uriana, donde residían ochocientas personas hasta abril de 2004, y en la que las víctimas de asesinato y desaparición forzada fueron fundamentalmente mujeres, podría considerarse entonces, un feminicidio expreso, tal como sostiene el informe del Centro Nacional de Memoria Histórica (CNRR, Grupo de Memoria Histórica, 2010). Fue reconocida sólo años después su autoría por paramilitares del Frente Contrainsurgencia Wayúu del Bloque Norte de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), que convirtieron al territorio y a esta comunidad wayúu en un escenario de guerra donde el control de un territorio considerado estratégico como corredor del narcotráfico, contrabando, tráfico de armas y combustible, se constituyó en un objetivo político/militar. Las consecuencias de estos crímenes de lesa humanidad para la supervivencia cultural de esta comunidad sobre su territorio, todavía no han sido valoradas en su integralidad. Las más inmediatas, como el desplazamiento forzado de más de 600 de sus miembros, el refugio en Venezuela de algunas familias, la desarticulación de los clanes y la pérdida de vínculos culturales, lengua, tradiciones, por el desarraigo provocado con el desalojo por la fuerza del territorio tras la masacre, tuvieron su parte en la consecuente pérdida de identidad cultural. Estos actos de violencia han tenido múltiples consecuencias que afectan profundamente los planes de vida de esta comunidad, que en la actualidad no ha sido reparada de forma integral por los daños causados. Tras la masacre, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) exigió al gobierno colombiano las garantías a la integridad física y otorgó medidas cautelares (CIDH, 2004) a algunas de las *lideresas* sobrevivientes del crimen, que se encuentran todavía amenazadas por denunciar los hechos y en la búsqueda de procesos de verdad, justicia y reparación, y que tienen como fin el retorno de la comunidad a su territorio en defensa de la vida. Paralelamente, la actividad minera en territorio wayúu, desde principios de los años ochenta, con la apertura de la mina de carbón a cielo abierto más grande del mundo, que da inicios al proyecto El Cerrejón, se establece como otra de las

amenazas fundamentales al territorio, entendido éste como sustento espiritual, cultural y material de este pueblo, y es considerada otra de las fuentes de violación de derechos humanos para los Wayúu.

Desde los años noventa, el carbón se consolida como el segundo producto de exportación colombiano, después del petróleo, y el 92,3% del volumen total de este mineral producido en Colombia es aportado por los proyectos de Drummond y El Cerrejón, consorcio que, operado y de propiedad en la actualidad por tres multinacionales, la australiana BHP Billinton, la británica Anglo American y la suiza Glencore-Xstrata, es responsable de la producción anual de 32 millones de toneladas de carbón de altísima calidad, y pretende aumentar su producción a 40 mil millones para 2015, que se destinarán a la exportación hacia mercados europeos y norteamericanos principalmente (PBI Colombia, 2011). El proyecto llegó al territorio de La Guajira, donde están probadas reservas de carbón que ascienden a 900 millones de toneladas (Mingorance, HREV, 2013) y del vecino departamento de César, con promesas de desarrollo, largamente anheladas por este pueblo y sus comunidades, históricamente marginados por el Estado y sus instituciones públicas. Los Wayúu han presenciado en los últimos treinta años la transformación de su territorio, y a la vez de sus vidas, y el tan esperado desarrollo no sólo no llegó, sino que los múltiples efectos de la megaminería no han hecho sino empeorar su ya delicada vulnerabilidad frente a la relación con el territorio ancestral. Las multinacionales en territorio wayúu, con los megaproyectos del parque eólico y la mina del Cerrejón, son responsables del despojo de su territorio a las comunidades wayúu (Vega Vargas, 2007), y de una destrucción que algunos analistas no dudan en catalogar "como un verdadero genocidio cultural y ecológico" (Chomsky, 2007).

Se estima que para la construcción de la mina, que tiene una extensión aproximada de 70 mil hectáreas, y de las infraestructuras necesarias para su operatividad, como la vía férrea de 150 kilómetros que transporta el carbón atravesando resguardos y rancherías wayúu hacia el puerto de embarque llamado Puerto Bolívar, que también fue construido sobre territorio nativo, y desde que la mina comenzó sus operaciones más de 70 mil indígenas de estos dos departamentos han sido desplazados por la actividad minera, con la expropiación, en ocasiones extorsiva, de sus tierras sin una indemnización adecuada, y la reubicación en otras regiones ajenas a su significación cultural. Este proyecto extractivo, en su momento inconsulto, ya que el estudio inicial de impacto ambiental realizado en el año 82 no tuvo en cuenta la presencia de comunidades

nativas en el territorio, ni se previeron los efectos del megaproyecto sobre las comunidades (hay que tener en cuenta que la Consulta Previa fue creada por la convención 169 de la OIT en el año 89 y ratificada después por Colombia), ha afectado de forma multidimensional e irreversible la forma de relación ancestral de este pueblo con el territorio.

En primer lugar la pérdida de miles de hectáreas, con la profanación de lugares sagrados y reubicación de cementerios por la privatización que ha hecho el Cerrejón de las tierras aledañas y que ha restringido la movilidad libre por el espacio ancestral, limitando e imposibilitando las actividades tradicionales como la caza, pesca y cultivo, lo que pone en grave riesgo la seguridad y soberanía alimentaria; también la pérdida de plantas tradicionales usadas por los médicos indígenas para la curación, seguido por la contaminación del aire y suelo por el polvillo del carbón, responsable de afecciones respiratorias y dérmicas y del aumento de la incidencia de distintos cánceres, y del agua, en un contexto de escasez endémica de fuentes de agua dulce, que reducen más, si cabe, la ya endeble calidad de vida de estas comunidades.

A pesar de los negativos efectos probados sobre los nativos que imposibilitan la vida en el territorio, el boom minero sigue su curso arrasando el territorio y las comunidades wayúu. El Cerrejón proyecta expandirse y está planificada la construcción de otro puerto que soporte la salida de la oferta ampliada de carbón, así como la intención de desviar el río Ranchería, una de las pocas fuentes de agua dulce de la zona. Además hay intereses de otras empresas multinacionales como MPX de Brasil y la canadiense Pacific Coal en explotar el carbón de La Guajira (PBI Colombia, 2011), proyectos que por obligación, el Estado colombiano debe consultar previamente con las comunidades para obtener, en su caso, el consentimiento. La región, mientras tanto, continúa exhibiendo una de las tasas de pobreza más altas del país, reflejadas en la deficiente cobertura en salud, educación y saneamiento básico, y donde las regalías recibidas por el Estado colombiano, que en los últimos 25 años ascienden a 1.500 millones de dólares, no se han traducido en mejoras en el desarrollo socio-económico, ni de la región ni de sus habitantes, datos y argumentos que una vez más cuestionan y hacen tambalear la hiperutilizada justificación del extractivismo minero como fuente y motor de desarrollo, en este caso ni para el territorio, ni para los Wayúu.

Es en este transfondo en el que aparecen nuevas formas de liderazgo político y social de re-existencia frente a proyectos de desarrollo de extracción minera y en la defensa de los derechos humanos en el contexto

del conflicto armado y de sus derechos ancestrales sobre el territorio desde una perspectiva indígena y de género, con el fin de recuperar y defender el territorio para re-existir en el mismo, desde la armonía y el equilibrio, principios rectores del buen vivir y requisitos para existir culturalmente.

Territorio y re-existencia: mujeres wayúu

Como respuesta a las múltiples violencias sobre el pueblo y territorio wayúu aparecen renovadas formas de organización político-social, movimientos de base étnica críticos, contra-hegemónicos y de resistencia a los megaproyectos de desarrollo de extracción minera, por la defensa de los derechos humanos, que incluyen su derecho ancestral al territorio en el contexto del conflicto y posconflicto armado. El paradigma teórico-práctico en estas experiencias organizativas vincula, desde el enfoque diferencial, la matriz tanto étnica como de género. El fin: defender y recuperar el territorio para re-existir en el mismo.

En el discurso aparece la rememoración de principios como la armonía y el equilibrio que deben orientar las relaciones con la naturaleza y entre los géneros, principios rectores del *buen vivir*, y que se enuncian como requisitos para existir como pueblos culturalmente diferenciados.

Mujeres wayúu lideresas, víctimas y sobrevivientes de la masacre de Bahía Portete, crean en 2004 la Organización *Wayúumunsuraat-Mujeres tejiendo paz*. Este sujeto social comienza su camino denunciando el modelo de desarrollo al que consideran "proyecto de muerte" y ha logrado visibilizar la problemática multidimensional del pueblo y territorio wayúu, en la búsqueda de verdad, justicia y reparación en relación con los eventos asociados a la masacre y al despojo de su territorio por el extractivismo carbonífero en el marco del conflicto, negada por la institucionalidad pública nacional e internacional, que encontró en los tradicionales conflictos entre clanes wayúu, la excusa perfecta para evadir el reconocimiento y posterior reparación de estos crímenes de lesa humanidad.

En el centro de las demandas fuertemente etnitizadas está la defensa del territorio, resaltando el *rol* de la mujer wayúu como eje fundamental de esta estructura social clánica y matrilineal, en la que se autodefinen como dadoras, protectoras de vida, que conservan y aprenden de sus mayores y mayoras los valores que representan el ser mujer wayúu,

trasmitiendo sabiduría y paz desde la identidad matriz con la tierra, simbiosis que explicaría la identificación con el territorio: son territorio. En coherencia con la cosmovisión, la tierra representa lo femenino, es sagrada, es madre, es cuidadora, es reproductora, por tanto, en las demandas de las mujeres indígenas estaría implícito el respeto al medio ambiente y a la biodiversidad (Escobar, 2005), lo cual en un enfoque marcado por el biocentrismo, se explicaría el proceso de lo que se conoce como ambientalización de las luchas indígenas. Aspectos específicos de orden material, como el acceso a la tenencia de la tierra, la defensa de los derechos de propiedad intelectual y el conocimiento de las plantas y semillas tradicionales, hacen parte de los procesos productivos desarrollados por estas mujeres indígenas.

Este movimiento de defensa de la autonomía parte de la recuperación y recreación de la memoria nativa para reafirmar la identidad, con la reconstitución de sus autoridades y la reafirmación de la autoestima como pueblos, guías de la organización, que con una mirada en la que las variables étnica, ambiental y de género se entrecruzan, articulan un discurso propio originado en su cosmovisión.

Estas luchas pacíficas contra el olvido y por la re-existencia han fortalecido el empoderamiento de las mujeres en los niveles tanto intra como extracomunitario, ya que las visibilizan como actoras/lideresas en procesos que desde lo local, nacional, regional y global y en los ámbitos políticos, económicos, sociales y culturales, las perfila como interlocutoras de sus pueblos, activistas en pro de los derechos humanos, que ejercen un rol en procesos que podríamos denominar de *diplomacia paralela*, escenarios en que estas actoras sociales, con anterioridad "sin voz" e invisibles, se constituyen en lo que Boaventura de Sousa denomina el *cosmopolitismo subalterno*.

Desde estos lugares, en los que se entrecruzan las matrices de género, etnicidad y territorialidad nativa han emprendido alianzas, diálogos y prácticas con otras organizaciones indígenas y de mujeres. Fortalecimiento relaciones interétnicas, fortaleciendo la unión como principio articulador de los movimientos indígenas a partir de la práctica intercultural del diálogo de saberes.

Organizaciones de víctimas en el marco del conflicto: Mujeres que tejen paz agentes de paz es un movimiento de defensa de la vida en comunidad, que entre otros organizan los llamados *yanamas*, actos simbólicos de recuperación y retorno al territorio de Bahía Portete, que se realiza en abril de cada año en conmemoración a las víctimas de la

masacre. Durante 4 días mujeres, niños, jóvenes, autoridades tradicionales y familiares de los clanes víctimas de la masacre regresan al territorio de Portete, del que fueron desplazados, con el acompañamiento de ONG´s, periodistas y movimientos sociales. Esta conmemoración en la última década ha contribuido a visibilizar y fortalecer a la organización y además se ha constituido en un escenario eficaz para estrechar los lazos con otras organizaciones: se tejen alianzas.

En los *yanamas* se comparte la palabra con el testimonio de los asistentes, se realizan rituales de limpieza y ceremonias de sanación del territorio, en compañía de líderes espirituales de otros pueblos se realiza un recorrido por las ruinas de las casas, la escuela, el centro de salud y los cementerios, todos ellos lugares profanados. "*El Yanama es importante porque nos permite visibilizar, comunicar y socializar nuestra tragedia y estar unidos para lograr la justicia*", afirma Telemina Barros, lideresa de *Wayúumunsurat*.

Es importante el papel de la Piache anciana que tiene poderes sobrenaturales y maneja la comunicación con los espíritus en la interpretación de los sueños, además de ocuparse del dolor, y las labores cotidianas como el alimento y la convivencia en el territorio.

Entre las estrategias se encuentra la articulación de formas propias de comunicación alter-nativas a través de sus testimonios, la palabra de los mayores y mayoras y un documental etnográfico propio, también se usan las redes sociales como herramienta de denuncia y de defensa de su territorio. Este regreso al territorio, del cual fueron desterrados, tiene un peso simbólico y político muy grande y es sentido y pensado como una condición sine qua non para la re-existencia cultural y física del pueblo: sin territorio no hay vida.

Débora Barros afirma que tras el despojo y desalojo del territorio ancestral, "*son 10 años sin retorno, sin reparación, sin verdad, sin conseguir a las desaparecidas, 10 años de señalamiento, 10 años de sufrimiento, de atentados contra las lideresas, 10 años en pie de lucha las mujeres tejedoras de paz".*

Estas formas organizativas de resistencia permiten a los sobrevivientes restablecer la armonía en su vida cotidiana y el equilibrio en su relación territorial ancestral, honrar a sus muertos para que habiten en paz el Jepirra (cielo wayúu), así como propiciar acciones de verdad y justicia en un escenario que sigue bajo el control de actores armados que propiciaron la masacre, y con el accionar de la mina de carbón lejos de la vigencia de garantías de no repetición.

La estrategia para la reconstrucción del tejido social afectado por el conflicto armado, denominada *waleker*, que en wayuunaiki significa araña, hace

un homenaje al oficio de la mujer tejedora. Esta estrategia está conformada por cuatro componentes: juntos en el duelo, estrategias de memoria, tradiciones y saberes, y pensamientos colectivos.

Desde el *yanama* de 2013, la comunidad wayúu de Portete se encuentra en un proceso de retorno al territorio y la reparación colectiva que se lleva a cabo con el Estado, en cabeza de la Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas. Débora Barros, lideresa comunitaria, participó en reuniones con la Unidad de Víctimas donde se establecieron 14 condiciones mínimas para el retorno teniendo en cuenta las prioridades del pueblo wayúu orientadas de acuerdo a sus leyes de origen, entre otras la seguridad, el acueducto, la vivienda y la educación desde una perspectiva cosmovisional e intercultural. Reconoce que a partir de la ejecución de la Ley de Víctimas, ha habido un acompañamiento importante del Estado, pero cree que ha sido muy lento, por falta de confianza mutua.

A pesar de las continuas amenazas para que el retorno no se dé, desde hace 2 años la organización *Wayúumunsurat,* junto con la autoridad tradicional indígena wayúu de Portete, lideran, impulsan y participan de un proceso de retorno a su territorio ancestral. Desde entonces y desde las prácticas propias de desarrollo, re-existen en el territorio las primeras familias retornadas que estuvieron en condición de desplazados forzados por más de 10 años.

Esta re-existencia en y con el territorio se materializa en iniciativas propias, planes de vida, originados en el conocimiento tradicional y con el liderazgo de las autoridades tradicionales, trabajando en minga, trabajo colectivo, para el bienestar integral de la comunidad, y donde el papel de las mujeres como pilar de unidad es central. Es así como se ha avanzado en la construcción de la escuela comunitaria, llamada centro de pensamiento *Akuaipa* que, desde lógicas de educación intercultural, transmite manteniendo viva en los niños, la lengua originaria wayuunaiki en relación con la cultura occidental. También la re-construcción de las enramadas, para reestablecer y reconstruir las rancherías, viviendas tradicionales wayúu, y los pozos de agua artesanal en los arroyos de la comunidad, el rescate de los jagüeyes para la supervivencia de las familias y animales (chivos) y de las semillas nativas, que aseguren la soberanía alimentaria, la planta que produce luz, etc, (MUTEPAZ, *Wayúumunsurat*, 2016).

Relatos, historias de vida de mujeres indígenas víctimas resistentes a las múltiples violencias, que lideran procesos autónomos tomando a

la re-existencia cultural como arma de lucha pacífica y se erigen como guías de sus pueblos para la consecución de la autodeterminación, poniendo en el centro la defensa del territorio ancestral, porque defender el territorio es defender la vida.

Así respondieron algunas de ellas al ser preguntada por el futuro de los Pueblos indígenas:

> *Ya nosotros estamos dentro del territorio y de ahí no nos movemos, porque nosotros somos de ahí* (Carmen Fince, Mayora Wayúu).

> *Somos y seguiremos siendo* (Leonor Zalabata, Arhuaca, Sierra Nevada de Santa Marta).

Bibliografía

Acosta, Alberto
(2009), *La Maldición de la abundancia,* Abya Ayala, Quito.
— (2012), "Extractivismo y neoextractivismo: dos caras de la misma maldición", publicado por Ecoportal, disponible en <http://www.ecoportal.net/ Temas_Especiales/Mineria/Extractivismo_y_neoextractivismo_dos_caras_de_la_ misma_maldicion>.

Agredo Cardona, Gustavo Adolfo
(2006), "El Territorio y su significado para los Pueblos Indígenas", en *Revista Luna Azul,* 23: 28-32.

Anaya, James
(2010), *Informe sobre la situación de los Pueblos Indígenas en Colombia,* Nueva York, Oficina del Relator especial de las Naciones Unidas sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas.

— (2013), *Informe del 2013 al Consejo de Derechos Humanos. Estudio sobre las industrias extractivas y los pueblos indígenas,* Nueva York, Oficina del Relator especial de las Naciones Unidas sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas. Disponible en <http://unsr.jamesanaya.org/esp/annual-reports/informe-del-2013-al-consejo-de-derechos-humanos>.

Arkonada, Katu
(2009), *Crisis de Civilización y Vivir Bien*, disponible en: <http://.fon-

doindigena.org>.

BID/CELADE (Banco Interamericano de Desarrollo/Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía-División de Población de la CEPAL)
(2004), "Los pueblos indígenas y la población afrodescendiente en los censos" (BID/03/087), Santiago de Chile, proyecto de investigación.

Brukmann, Mónica
(2012), *Recursos Naturales y la Geopolítica de la Integración Sudamericana*, Instituto de Investigaciones Sociales Perumundo y Fondo Editorial José Carlos Mariátegui, Lima.

Chomsky, Aviva; Garry Leech y Steve Striffler (comps.)
(2007) *Bajo el manto del carbón: pueblos y multinacionales en las minas de El Cerrejón, Colombia*, Casa Editorial Pisando Callos, Bogotá.

CIDH, Comisión Interamericana de Derechos Humanos.
Disponible en: <http://www.cidh.oas.org/medidas/2004.sp.htm>.

Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación, grupo de memoria histórica
(2010), *La masacre de Bahía Portete, Mujeres Wayúu en la mira,* Informe del Centro Nacional de Memoria Histórica, Ed. Taurus, Pensamiento, Bogotá, Colombia.

Cordero Ponce, Sofía
(2012), "Estados Plurinacionales en Bolivia y Ecuador. Nuevas ciudadanías, ¿más democracia?, en *Revista Nueva Sociedad,* 240: 134-148.

DANE, Departamento Nacional de Estadística
(2007), "La población étnica y el Censo General 2005". Colombia: una nación multicultural. Su diversidad étnica. Disponible en: <http://www.dane.gov.co/censo/files/presentaciones/grupos_etnicos.pdf>.

Delgado Ramos, Gian Carlo
(2009), "América Latina como reserva minera: dependencia y deuda ecológica de los EE.UU.", en *Revista Memoria, Revista de Política y Cultura,* 238: 28-33.

Duro, Rosa María
(2013), "De la Subalteridad a la Re-existencia cultural: una mirada desde las mujeres indígenas de Colombia", en Marín Aranguren, Margarita y María Claudia Romero Amaya, *Cuando el sur piensa el Sur: los giros de la cooperación al desarrollo*, FIGRI, Universidad Externa-

do de Colombia, Bogotá.

FAO, Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura
(2011), *Acaparamiento de tierras, Estudio de 17 países de América Latina y Caribe,* FAO, Santiago de Chile.

Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas
(2010), *La Situación de los Pueblos Indígenas en el mundo,* Ed. Departamento de información Pública de las Naciones Unidas. Disponible en: <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/SOWIP_fact_sheets _ES.pdf>

Fundación OE, Orientación Ecológica
(2007), "Buscando Raíces: Los hijos del Desierto", en *Revista Verde, Agua, Planeta Tierra* 1, Tune N° 0, Bogotá.

— (2008), *Wayúu: la película,* Documental sobre la situación del Pueblos Wayúu de Bahía Portete y Media Luna, Colombia.

García Hierro, Pedro y Alexandre Surrallés
(2009), *Antropología de un derecho: libre determinación de los pueblos indígenas como derecho humano*. Alternativa Solidaria y el Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA), Copenhague.

Granda, Alicia
(2001), *Conflictos Socio-ambientales en el Ecuador,* Acción Ecológica y OLCA, Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales, Quito.

Gudynas, Eduardo
(1999), "Concepciones de la naturaleza y desarrollo en América Latina", en *Revista persona y Sociedad* 13(1):101-125.

Gudynas, Eduardo
(2013), "El extractivismo también cura las hemorroides", en *Noticias sobre conflictos Mineros,* Ed. OCMAL, Observatorio de Conflictos Mineros en américa Latina. Disponible en <www.conflictosmineros.net>.

Klare, Michael
(2003), *Guerras por los recursos. El futuro escenario para el conflicto global,* Tendencias, Barce*lona*.

— (2006), *Sangre y Petróleo. Peligros y consecuencias de la dependen-*

cia del crudo, Tendencias, Barcelona.

Martínez Alier, Joan
(2004), *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*, Icaria Antrazo, Barcelona.

— (2014), *Enviromental Justice Atlas,* UAB, Universidad Autónoma de Barcelona. Disponible en <http://ejatlas.org/about>.

Mikkelsen, Cæcilie
(2013), *El Mundo Indígena,* IWGIA, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, Copenhague.

Mingorance, Fidel
(2013), "Territorio Wayúu: sector minero-energético", en *Tierra profanada,* HREV, Human Rights Everywhere. Disponible en: <http://geoactivismo.org/2013/10/11/radiografia-minera/, Colombia>.

MUTEPAZ, Mujeres que tejen paz, Wayúumunsurat
(2016), <organizacionwayuumunsurat.blogspot.com/>.

Observatorio Presidencial del Programa de Derechos Humanos y DIH
(2009), "Diagnóstico de la situación del pueblo indígena Wayúu". Disponible en <http://www.derechoshumanos.gov.co/Observatorio/documents/2010/DiagnosticoIndigenas/Diagnostico_WAY%C3%9AU.pdf>.

OCMAL, BROEDERLIJL DENLE, MISEREOR, FEDEPAZ
(S.F.), *Legislación Minera en el Derecho Comparado. Los casos de: Chile, Ecuador, Perú, Guatemala, El Salvador.* Publicado por OCMAL. Disponible en: <http://www.conflictosmineros.net/ biblioteca/publicaciones/publicacionesocmal/derechocomparadoocmal/detail>.

OCMAL
(2013), Observatorio de Conflictos Mineros en América Latina. <www.conflictosmineros.net>.

ONIC, Organización Nacional de Indígenas de Colombia
(2011), *Palabra Dulce, Aire de la vida, forjando caminos para la pervivencia de los Pueblos Indígenas en vías de Extinción en Colombia.* Disponible en <www.onic.org.co>.

ONU, Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías.
(1986/87), Doc. núm. E/CN.4/Sub.2/1986/87.

ONU, Asamblea General
(2011), *Informe del Relator Especial sobre los derechos de los pueblos Indígenas.* Disponible en: <www.un.org>.

PBI COLOMBIA, PEACE BRIGADES INTERNATIONAL
(2011), "Carbón para el mundo, retroceso para la Guajira", en *Minería en Colombia: ¿a qué precio?*, Boletín informativo N° 18, PBI, Colombia.

Renshaw, John y Natalia Wray
(2004), *Indicadores de pobreza indígena,* BID, Banco Interamericano de Desarrollo, Washington.

Roa, Tatiana
(2002), "Bosques, Pueblos Indígenas y Petróleo", CENSAT y Friends of the Earth. Disponible en: <www.censat.org>.

Seoane, José; Emilio Taddei y Clara Algranati
(2011), *Minería Transnacional y Resistencias en África y América Latina,* Diálogo de los Pueblos-GEAL, Buenos Aires.

Survival International
(2008), *El Progreso puede matar, cómo el desarrollo impuesto destruye la salud de los Pueblos Indígenas,* Survival, Madrid.

Svampa, Maristella
(2012), "Entre la ilusión desarrollista y el pensamiento post-desarrollista", en *Kaos en la red*. Disponible en: <http://2014.kaosenlared.net/component/ k2/31198-entre-la-ilusi%C3%B3n-desarrollista-y-el-pensamiento-post-desarrollista .html>

— (2013), "El consenso de los commodities y lenguajes de valoración en América Latina", en *Revista Nueva Sociedad,* 244. Disponible en: <http://www.sin permiso.info/sites/default/files/textos/svampa.pdf>

Tobón, María Patricia
(2009), "Colombia: Minería y pueblos Indígenas", en *Enlace Indígena*. Disponible en <http://movimientos.org>.

Ulloa, Astrid
(2004), *La construcción del nativo ecológico,* ICANH, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.

UNICEF
(S.F), "Los Pueblos Indígenas en América Latina". Disponible en: <http://www.unicef.org/lac/pueblos_indigenas.pdf>.

Van der Veen, Peter; Felix Remy y John Williams
(1996), *Mining strategy for Latin America and the Caribbean,* World Bank Technical paper. Disponible en: <www. http://econ.worldbank.org/external/default/main?pagePK=64165259&theSitePK=469072&piPK=64165421&menuPK=64166093&entityID=000009265_3970625091425>.

Vega Vargas, William Manuel
(2008), *Las huellas del capital transnacional en Colombia. Estudio de tres casos: Nestle, Cerrejón LLC y British Petroleum,* Observatorio Social de Empresas Transnacionales, Megaproyectos y Derechos Humanos, Bogotá.

Zorrilla, Carlos; Arden Buck, Paula Palmer y David Pellow,
(2013), "Impactos de la Minería", en *Revista Territorio de Etnias,* 2(6). Disponible en: <http://www.regional pacifico/revista_ interactiva.html>.

Geografías del despojo: Territorios y resistencias campesinas en el Magdalena Medio, Colombia

Sandra Lucía Poveda Galeano
Universidad de Valencia (UV)

Introducción

Colombia es un país de contrastes. Por un lado, es rico en recursos naturales, con grandes yacimientos de oro, carbón, petróleo y esmeraldas, posee una gran variedad de ecosistemas, de especies y de plantas que hace que ocupe uno de los primeros puestos en biodiversidad del mundo. Por otro lado, es un país con uno de los conflictos armados más largos del mundo, por más de 52 años la violencia ha impedido el disfrute de toda su riqueza a la población. Actualmente, se encuentra en un momento trascendental para su historia. Se perciben con optimismo el proceso de Paz firmado por el Gobierno y las FARC-EP en el 2016 y los avances normativos en materia de víctimas y postconflicto que el gobierno ha emitido recientemente. Aunque constituyen esfuerzos institucionales para revertir los daños causados por la violencia, también existe escepticismo por su implementación en lo local dado que hay una gran brecha entre la normativa y la realidad.

En Colombia, el campo ha sido el principal escenario dónde se libró la guerra, y la población rural, su principal víctima. El reconocimiento de los daños del conflicto y las diferentes formas de violencia que utilizaron los actores armados, revelaron el despojo de tierras como un fenómeno nacional. Gracias a los reclamos de las víctimas y la atención

prestada por la Corte Constitucional que lo reconoció como *un acto de apropiación violenta de propiedad, patrimonio o bienes*, el despojo adquirió mayor relevancia en la última década (CNMH, 2010).

Aunque en Colombia el acaparamiento de tierras y la expulsión violenta de las poblaciones rurales de sus territorios no son nuevos, la dinámica de la violencia armada logró transformar la estructura rural por efecto del conflicto (PNUD, 2011). Latifundistas, terratenientes, grupos armados, narcotraficantes, grupos económicos y multinacionales, entre otros, consiguieron hacerse de grandes concentraciones de tierra excluyendo a la población campesina de su elemento vital. El despojo, sin embargo, no sólo tiene que ver con la pérdida del bien material, sino también con el impacto en el plano social, cultural y emocional de las comunidades campesinas que lo experimentaron. Los daños al tejido social, a las relaciones entre las familias, vecinos y comunidades, así como la fragmentación de los procesos organizativos y el debilitamiento de las prácticas culturales son también aspectos que se deben tener en cuenta a la hora de reparar los daños del conflicto y que muy pocas veces tienen cabida en estos procesos.

Pese a la violencia y la exclusión social, económica y política, el campesinado no desapareció, por el contrario, desarrolló alternativas ante la compleja realidad. Hoy en día el campesinado en Colombia continua siendo un importante actor local y nacional. Si bien es cierto que las organizaciones campesinas fueron blanco de los actores armados y muchos procesos organizativos fueron debilitados y fragmentados por la violencia, también se reconoce que en Colombia sigue habiendo numerosas iniciativas locales que intentan sobrevivir y luchar en medio de la adversidad. Estos son ejemplos de resistencia no violenta que constituyen alternativas frente a los modelos económicos y violentos que quieren imponer los actores dominantes.

En este contexto, este ensayo reflexiona sobre las afectaciones que ha sufrido el campesinado por la disputa territorial, las motivaciones para resistir ante la adversidad del contexto y las estrategias para la defensa comunitaria. Para responder a ello, la discusión se presenta desde diferentes aspectos. En primer lugar, se hace una breve caracterización del conflicto por el territorio en Colombia y los principales daños generados a las poblaciones rurales. Posteriormente, se expone el caso del Magdalena Medio como una región característica por la disputa territorial, donde confluyen diversos actores que se enfrentan por las riquezas del territorio en contraste con el rico capital social que posee para defender

su territorio y lograr permanecer. En tercer lugar se reflexiona sobre el papel de las comunidades campesinas como sujetos de resistencia para la defensa de su territorio. En este apartado se parte de la comprensión y el sentido social que posee el territorio en disputa para quienes lo habitan y se presentan las acciones colectivas que desarrollan las organizaciones campesinas para defender el territorio y la vida.

El conflicto del territorio en Colombia

En la mayoría de las sociedades latinoamericanas, la disputa por la tierra y las luchas campesinas por su reconocimiento han estado presentes en la historia. Desde la época colonial y hasta la actualidad, la cuestión agraria es un asunto de mucha importancia que continúa sin resolverse. La población campesina, indígena y afrodescendiente ha sido marginalizada como consecuencia de la alta concentración de la tierra en la región y la falta de acceso a recursos productivos. Esta inequidad en la tierra, también ha generado otro tipo de conflictos sociales como violencia, desplazamiento forzado, hambre y pobreza. En el caso de Colombia, la tierra ha sido un factor determinante para la comprensión del conflicto armado y la enorme desigualdad en el campo. Según las cifras, Colombia es el país más desigual de América Latina. El 70% de la tierra productiva está concentrada en apenas el 0,4% de las explotaciones (Oxfam, 2016). Aunque esta enorme desigualdad no es nueva en el país, las cifras de mayor concentración se incrementaron por razón del conflicto armado.

Si bien el problema agrario se agudizó por el conflicto armado reciente, éste tiene causas estructurales no resueltas por muchos años. Desde mitad del siglo xx, la violencia y el conflicto agrario empezaron a ser más visibles. El fracaso de los intentos de reforma agraria en 1936 y 1972 para distribuir equitativamente la tierra concentrada por los latifundistas, junto con la adopción de un modelo de desarrollo neoliberal excluyente e injusto para los/las campesinos/nas y la incipiente presencia del Estado en el campo, terminó por deteriorar la situación de los/las campesinos/nas (CNMH, 2011). En muchas regiones rurales del país, los grupos guerrilleros que nacieron en la década de los años 60 por el descontento frente al problema agrario, cooptaron el papel y presencia estatal. Posteriormente, en las décadas de los años 80 y 90, con la aparición de nuevos actores de poder como el paramilitarismo, el narcotráfico y las multinacionales, se sumaron nuevos actores para disputar los territorios de forma violenta (Bello, 2004).

El campo colombiano ha sido el principal escenario donde se ha librado la guerra. La población civil ha experimentado diversos daños por las múltiples formas de violencia ejercidas por tan largo conflicto. La violencia letal ha dejado cerca de 220.000 personas muertas entre 1958 y 2002 siendo el 80% de las víctimas población civil (CNMH, 2011). La violencia no letal como el desplazamiento forzado, delito de lesa humanidad, ha dejado más de 7 millones de desplazados. Es decir casi el 15% de la población total del país ha tenido que abandonar su lugar de origen para salvar su vida y la de sus familias, y la mayoría proviene de zonas rurales.

A pesar de ser el desplazamiento forzado una consecuencia de la violencia por el enfrentamiento entre grupos armados, esta práctica está íntimamente relacionada con el despojo de tierras, pues una vez deshabitadas las tierras y propiedades de la población desplazada, los actores armados o sus testaferros procedieron a ocuparlas y a apropiarse de éstas (CNMH, 2011). Aunque el desplazamiento forzado ha sido una grave situación de vulneración de derechos humanos e infracción al Derecho Internacional Humanitario, su comprensión va más allá, pues no ha sido sólo resultado del enfrentamiento violento de los grupos armados, sino que ha sido una práctica sistemática, ejercida por elites económicas y políticas para el logro de sus intereses (Reyes y Bejarano, 1998).

Por lo general, las regiones donde se ha concentrado el conflicto poseen gran riqueza natural, que determina un modelo extractivo promovido por el Estado colombiano. La implementación de megaproyectos ha influido en la concentración de tierras debido a las grandes extensiones que demandan. Los grupos económicos atraídos por la riqueza, se han favorecido del conflicto y de la expulsión violenta de las poblaciones campesinas. La localización de megaproyectos ha coincidido con la ubicación de los actores armados y las zonas donde la población ha sido altamente expulsada.

El modelo de apropiación violenta, junto con un modelo económico de extracción, ha terminado por consolidar una estructura agraria injusta y desigual para el campesinado (Bejarano, 1998). La confluencia de estos factores ha configurado un escenario de disputa y despojo territorial, escenario en que la población rural ha sido la más afectada. Se estima que 8 millones de hectáreas de tierra fértil fueron despojadas y forzadas a abandonar (CNMH, 2011), cifra que puede ser mucho mayor pues no incluye los territorios de comunidades étnicas, que equivalen al 12% del país (PNUD, 2011). La dimensión del despojo de tierras

revela una compleja realidad que logró transformar la estructura rural por efecto del conflicto. Latifundistas, terratenientes, grupos armados al margen de la ley, narcotraficantes, grupos económicos, multinacionales, entre otros, han conseguido hacerse de grandes concentraciones de tierra excluyendo a la población campesina de su elemento vital.

Al ser despojados de su tierra como medio de vida principal, la población campesina que tradicionalmente se había dedicado a su explotación, de donde generaban sus ingresos y productos para autoconsumo y sostenimiento familiar, se ha empobrecido y degradado sus vidas. Como lo señala el informe de la Comisión de Seguimiento a la Política Pública (2009), lo índices de pobreza de la población rural que fue desplazada se incrementaron del 51% al 97%, y los de indigencia del 31% al 80% (2009), cifras que demuestran la dificultad para que esta población recupere su proyecto de vida sin contar con la tierra que era el elemento fundamental para su supervivencia.

Acciones institucionales para el posconflicto rural

Actualmente la sociedad colombiana está tomando acciones para avanzar hacia una sociedad más democrática en el campo y terminar con una historia de violencia de más de 52 años. El Gobierno nacional ha establecido dos medidas institucionales para atender a la población rural victimizada, las cuales constituyen su política hacia el postconflicto rural. Por un lado, la Ley de Víctimas y Restitución de Tierras (Ley 1448 de 2011) ha creado mecanismos jurídicos y administrativos para reparar y restituir las tierras que fueron despojadas y obligadas a abandonar forzosamente en el marco del conflicto armado. Por otro, el punto de Reforma Rural Integral, resultado del Acuerdo Final para la terminación del conflicto entre el Gobierno nacional y la guerrilla de las FARC-EP, que concluyó en el 2016. Al respecto ambos actores reconocieron que el uso y la propiedad de la tierra constituyen uno de los núcleos sobre el cual se ha justificado el conflicto armado.

En principio, estas medidas institucionales son una esperanza para las víctimas del conflicto armado y las comunidades campesinas porque significan una posibilidad de retornar o permanecer en su territorio con mayores garantías de protección y atención estatal. Sin duda, la importancia que tienen estas medidas son históricas, pues ambas han promovido un debate nacional sobre la importancia del campo y sus pobladores en el desarrollo nacional y han atraído nuevamente la mirada

de la sociedad, que por mucho tiempo había sido indolente e insensible hacia la población rural.

Aunque se resalta la importancia de este marco normativo, a seis años de la sanción de la Ley de Restitución de Tierras y los recientes lineamientos de la política de Reforma Rural Integral, se constatan grandes dificultades que merecen mencionarse de cara a los retos que genera un postconflicto rural (Forjando Futuros, 2014, 2016). La Restitución de tierras ha cumplido ya seis años, pero sigue a paso lento. Los bajos índices de bienes restituidos muestran que de las solicitudes presentadas en 2016, sólo en el 3,4% de los casos fueron reintegrados (Forjando Futuros, 2016), en contraste con el 85% de la población que ha sido despojada que no ha presentado ninguna solicitud de restitución. También las dificultades tienen que ver con la poca articulación entre las políticas estatales, pues en algunos casos las mismas medidas de protección de tierras han conducido al despojo y expropiación, especialmente cuando priman los intereses económicos de las grandes empresas privadas (GMH, 2011).

Otra gran dificultad han sido las constantes amenazas, intimidaciones y homicidios a reclamantes y líderes de tierras. Según organizaciones sociales, 72 líderes han sido asesinados desde que entró en vigencia la Ley de Restitución de Tierras (Forjando Futuros, 2016). A pesar que se decretó un acuerdo de Paz entre las FARC y el Gobierno, en las regiones persiste la presencia de actores armados y bandas emergentes (postdesmovilización paramilitar) que continúan poniendo en entre dicho las condiciones de seguridad y garantía de no repetición.

Paradójicamente, el campesino ha vuelto a aparecer en la escena nacional por la victimización experimentada durante el conflicto armado. Sin embargo, no debemos olvidar el desconocimiento y exclusión histórica de las poblaciones rurales. Al campesinado sólo se le ha reconocido como productor de alimentos, subestimando la vida en el campo como un estilo de vida arraigado, muy extendido y legítimo. El campesinado ha sido objeto de diversas políticas públicas por muchas décadas. Los planes gubernamentales para el sector agropecuario y de desarrollo rural suelen concebir al campesino como alguien atrasado, pobre, víctima y pasivo (Salgado, 2002). Por lo que la política actual de Reforma Rural Integral plantea el reto de que esta vez se contemple el reconocimiento del campesino como actor social y político con grandes capacidades de incidir, decidir, participar y transformar su realidad local.

Actualmente, muchos sectores de la sociedad ven en las leyes del postconflicto una oportunidad para impulsar la producción agrícola. Especialmente los sectores económicos ven en la agroindustria un gran potencial para superar la pobreza económica. Sin embargo, no se entiende en qué condiciones de equidad será la participación y beneficio de la población campesina, ya que sabemos cómo el modelo de agroindustria ha impactado negativamente en la economía campesina. Así, tras la firma de los acuerdos de paz y las medidas gubernamentales de postconflicto, la transformación del conflicto y la reparación a la población campesina, tanto por la violencia como por la exclusión y discriminación histórica, constituyen un verdadero desafío. Si bien es imprescindible el desarrollo de las medidas institucionales para la recuperación de sus tierras, una medida de restitución requeriría la articulación de distintos componentes que transformen estructuralmente las condiciones de vulnerabilidad y contribuyan también al reconocimiento del sujeto campesino.

Geografía en disputa: caso del Magdalena Medio

El Magdalena Medio, donde se centra esta reflexión, es una región con una larga memoria de conflictos y luchas por la vida, la tierra y la paz. Es una zona ubicada estratégicamente, con gran riqueza natural, que ha atraído a diversos actores armados y económicos; además, una región con una larga historia de colonización campesina por diversas bonanzas y con un rico capital social con iniciativas locales y regionales que reivindican su derecho a la vida y el territorio. La región es una realidad diversa, tanto en recursos naturales como en actores e intereses, con múltiples miradas y formas de apropiación; un escenario en permanente construcción por quienes lo habitan y lo disputan.

La región del Magdalena Medio está ubicada geográficamente al nor-oriente del país. Dicha región no corresponde con una forma administrativa en particular, sino que ha sido denominada como tal por sus habitantes, que comparten un territorio hermanado entre sí por el río Magdalena. Debido a esta característica geográfica común sus habitantes han construido una identidad y pertenencia a este territorio. La región está constituida por cuatro departamentos: Bolívar, Cesar, Antioquia y Santander, en el que viven cerca de 800.000 habitantes, integrados en 31 municipios distintos, con una superficie aproximada de 30.000 kilómetros cuadrado (PDPMM, 2013).

Su ubicación estratégica ayuda a comunicar gran parte del país, desde la Costa Atlántica hacia el centro o hacia la Costa Pacífica y Venezuela, por lo que controlar este territorio ha significado ventajas para los actores que lo dominen, en términos de ventajas militares, rutas de comercios y control de las rutas de narcotráfico o armas (Barreto, 2009).

La región es diversa y amplia, por lo que las dinámicas poblacionales, económicas y del conflicto se han vivido de forma también desigual. En este sentido, el Magdalena Medio, como región, se asocia con dos microrregiones. La microrregión del sur del Magdalena Medio correspondiente al departamento de Santander, zona alta de la cordillera oriental, ha tenido poca presencia guerrillera, pero en cambio la presencia paramilitar fue favorecida por las elites económicas y ganaderas de esta zona, además por la distancia cercana a la ciudad de Bucaramanga. La otra, la microrregión del norte del Magdalena Medio corresponde con el sur de los departamentos de Bolívar y Cesar, caracterizada por las serranías de San Lucas, enclave de la guerrilla del ELN; rica en minas de oro y donde se cultivaron grandes extensiones de coca. Esta microrregión tiene a la ciudad de Barrancabermeja como un centro de articulación importante donde se refina el mayor porcentaje de crudo en el país (PDPMM, 2008: 26).

La estructura agraria y el tipo de ocupamiento poblacional

En cuanto a los casos de despojo, muchos tienen un patrón común relacionado con el tipo de ocupación del territorio. Este factor de poblamiento ha sido determinante en la construcción de las actuales condiciones sociales, económicas, políticas y culturales en la región. Desde principios del siglo XIX, uno de los patrones de ocupación del territorio fue informal. Por un lado, derivado de la tradición campesina de colonización y, por otro, presionado por la violencia de los años 50, cuyo efecto fue el desplazamiento forzado de campesinos provenientes de otras regiones de Colombia como Santander, Antioquia, Tolima, Caldas, Chocó, Cundinamarca y Boyacá (Cadavid, 1996). En los años 70 y 80, la toma de tierras por parte de campesinos fue atrayendo poco a poco a otros familiares, aumentando así la población campesina (URT, 2014). La mayoría de los habitantes se dedicaron desde entonces a cultivos tradicionales de pancoger, así como otros se dedicaron a la explotación de recursos primarios como el oro y el carbón, y desde la década de los años 80, al cultivo de la coca (Cadavid, 1996). Pese a los intentos de Reforma Agraria iniciados en 1961 cuando con la Ley 135 se creó el INCORA (Instituto Co-

lombiano de Reforma Agraria), encargado de redistribuir las tierras concentradas por los terratenientes y de clasificar la propiedad rural, en la región no ha habido un proceso formal de la tenencia de la tierra y su población no fue beneficiada por las acciones de adjudicación de tierras a los campesinos que estaban establecidos históricamente (Machado, 1995).

De otra parte, este territorio que había sido antiguamente olvidado y relegado comenzó en los años 80 a atraer la atención de elites económicas, apoyadas en ocasiones por paramilitares o narcotraficantes, que vieron allí una oportunidad dada su riqueza natural (PDPMM, S.F). Al problema de la propiedad agraria se sumó la desactualización catastral que no ha permitido identificar con certeza la magnitud de la concentración de tierras (Machado, 1995, FIAN 2009). Aunque se sabe que la población campesina ha estado en calidad de poseedora y ocupante de baldíos en pequeñas proporciones (URT, 2014), este tipo de ocupación informal ha dificultado también la identificación de los casos de despojo y los intentos de restitución de tierras.

El modelo económico y la acumulación de tierra en la región

La región se caracteriza por poseer gran riqueza natural y diversidad; tiene yacimientos de oro, carbón, petróleo y uranio que han determinado el tipo de modelo extractivo impuesto por las autoridades gubernamentales desde principios del siglo XIX. El descubrimiento y explotación del petróleo ha sido fundamental para la región, pues actualmente se refina en la ciudad de Barrancabermeja el 70% del crudo del país, el cual genera una parte significativa del producto interno bruto total (PDPMM, 2008: 26). De igual forma, se destaca la importancia de la mina de oro ubicada en la Serranía de San Lucas, que posee una reserva de 1,5 millones de hectáreas, y es considerada la mina más grande de oro en América Latina (PDPMM, 2007: 16). Asimismo, son importantes las minas de carbón con una reserva de 137.000 ha en el Magdalena Santandereano, y las minas de uranio con 6.700 ha en municipios Santandereanos (PDPMM, 2007: 16).

Otro sector industrial ha sido el del cultivo de la palma que, debido a la creciente demanda de biocombustibles a nivel mundial, ha presentado un rápido crecimiento; incluso se ha extendido a zonas donde no tenían esta vocación, pues eran minifundios dedicados a la agricultura, la pesca o la ganadería, y hoy día en la región se registran 87.525 ha cultivadas (FIAN, 2009: 6). También los cultivos de coca han tenido que

ver con la dinamización económica de la región. No obstante, hoy en día los cultivos de coca han disminuido considerablemente, en parte por la agresiva campaña de fumigación del gobierno y en parte por la misma población campesina que decidió desligarse, pues reconocían que ello atraía a los actores armados; así se pasó de 5.857 ha en el 2008 a 1.565 ha en el 2014 (UNDOC, 2015: 18).

La implementación de estos megaproyectos ha generado problemas de concentración de tierras, debido a las grandes extensiones que demandan, conjuntamente con la pérdida de seguridad y soberanía alimentaria. Esta problemática se ha ido generalizando en muchos lugares de la región, pues el mismo Estado ha estimulado la implantación de proyectos agroindustriales y otorgado numerosas concesiones mineras. La localización de los proyectos palmeros, mineros o coqueros ha coincidido con la ubicación de los actores armados ilegales y las zonas donde la población fue altamente expulsada; en ese sentido los proyectos agroindustriales y mineros se han favorecido y han sido generadores de más violencia en la región.

El conflicto armado y el modelo violento de apropiación

Tanto para las guerrillas del ELN (Ejército de Liberación Nacional) y las FARC-EP (Fuerzas Armadas Revolucionarias-Ejercito Popular), como para los grupos paramilitares como el BCB-SB (Bloque Central Bolívar-Sur de Bolívar) el Magdalena Medio ha sido una zona de importancia que ha servido para su surgimiento, implantación y expansión de los proyectos insurgentes y contrainsurgentes (Molano, 2009).

Desde inicios de la década de los 60, el ELN tuvo una gran influencia en la región, pues contaba con una base social importante que ayudó a establecer su dominio. Por su parte las FARC-EP, desde inicios de los años 70, se expandieron hacia el Magdalena Medio, trayendo consigo su experiencia armada del sur del Tolima y su manifiesto para reclamar una reforma agraria que ayudó a incrementar su base social campesina (Molano, 2009). En la década de los 80 el fenómeno paramilitar de primera generación irrumpe en la región, inicialmente en la zona alta de la cordillera Santandereana, y a finales de los 90, una consolidación del proyecto paramilitar con una fuerte ofensiva militar obligó a estas guerrillas a replegarse hacia la Serranía de San Lucas, zona de difícil acceso que influyó para que las guerrillas fueran perdiendo su presencia y control en la región (Molano, 2009).

Entre 1997 y 2004 se registraron los mayores niveles de violencia, tanto en el Magdalena Medio como en toda Colombia, años que coinciden con la expansión que tuvo el proyecto paramilitar en todo el territorio nacional y las presidencias de Andrés Pastrana y Álvaro Uribe (Martínez, *et al*., 2014: 201). Luego de una dura confrontación armada y el uso de métodos crueles, en este periodo el BCB-SB logró imponer su dominio en la mayor parte de la región.

Posteriormente, en diciembre de 2005 y enero de 2006, el BCB-SB se desmovilizó, sin embargo actualmente en las regiones se ha observado nuevamente la presencia de grupos criminales, conocidos como "Bacrim" o "Águilas Negras", que tienen sus raíces en los pasados grupos paramilitares cuyo propósito sigue siendo el control del negocio del narcotráfico y el control de las rentas de minas y negocios agroindustriales (CNRR, 2011: 10).

La confluencia de todos estos actores y factores han configurado en la región un escenario de guerra que ha afectado a toda la población civil. Especialmente en los periodos de mayor confrontación entre 1997 y 2003, la población fue percibida como aliada de los grupos que tuvieron dominio en sus territorios. Aunque es difícil establecer una cifra real y se cree que fueron muchos más porque no todas las víctimas han denunciado los hechos, algunas investigaciones registran entre 1997 y 2007 más de 2.000 muertes violentas de civiles por motivos políticos (PDPMM, 2008: 44) y cerca de 300.000 personas desplazadas forzadamente hasta el 2013 (Martínez *et al*., 2014: 201-202). La disputa por el control de los territorios ha generado una grave y sistemática violación de Derechos Humanos, infracciones al Derecho Internacional Humanitario, cuyos altos niveles de vulneración en la región fueron considerados como unos de los más altos de Colombia.

El territorio: el despojo y su resistencia

Para la población campesina el territorio lo es todo; es la vida misma, pues de allí emana la naturaleza de la que forma parte el ser humano y se obtienen los alimentos para su subsistencia y su trabajo (CINEP, 2009). Un lugar de intercambios sociales donde se entretejen las relaciones familiares y vecinales (Fajardo, 2003). Es también un contenido de ideas, sentidos, vivencias y valores que configura la identidad campesina y el arraigo a su tierra; a la vez es resultado de la historia de un país o de la configuración de una región, producto de sus herencias, de sus legados

y sus recuerdos (Nogué, 2007). En suma, el territorio es un elemento de vital importancia y significado, pues sin éste no existiría tal sujeto campesino (CINEP, 2009).

Aunque la relación entre el campesinado y el territorio puede ser visible, con frecuencia se tiende a comprender este último desde una visión económica y física principalmente. Desde esta visión, el territorio importa por el sentido material y las posibilidades de explotación económica que desarrollan los campesinos para la producción de alimentos y su supervivencia. Sin duda esta concepción simplista suele desconocer y subestimar tanto la importancia social, cultural y simbólica que posee el territorio para el campesinado, como el papel y el aporte que el campesinado realiza en la construcción de un territorio y de una nación. Los actores económicos, políticos y armados, históricamente, han expulsado a las poblaciones rurales de sus territorios imponiendo su visión dominante del mismo. Para estos actores el territorio es sólo una porción de tierra, susceptible de explotación para hacer dinero, estratégico para el tráfico de armas o rutas de narcotráfico y militar para establecer su dominio y control.

En contraste, para la población rural que habita esta geografía, el territorio adquiere un significado más amplio. Al fin de cuentas son los que permanecen, retornan, luchan y lo defienden. Pese a que son regiones marcadas por la guerra y la injusticia, también son escenarios de luchas, de movilización de movimientos sociales y de innumerables procesos sociales que resisten en medio de las adversidades (Cuartas, 2014). La comprensión social del territorio incluye aspectos inmateriales, simbólicos y culturales, que ayudan a entender las relaciones que los grupos campesinos establecen con su espacio (García, 1976); y arrojan luces sobre los daños generados por su perdida y las motivaciones de las organizaciones campesinas para su defensa.

La noción de territorio ha sido debatida recurrentemente por las Ciencias Sociales. Abordado de forma específica dentro de la Geografía Humana, así como en la Ecología, la Economía, la Psicología, la Sociología y la Antropología. A pesar de las diversas miradas disciplinares, diversos autores como García (1976), (Massey, 1999), Martínez de Pisón (2007) y Sosa (2012), entre otros, coinciden en que la comprensión del territorio va más allá de lo cartesiano. Su concepción es enriquecida por los diferentes aportes disciplinares que lo han definido de forma amplia; desde una forma objetiva, hasta una cognitiva, sensorial, emocional, social o cultural.

Retomando el aporte que hace la Antropología del Territorio, García (1976: 13) parte de una hipótesis comúnmente admitida en la Ciencias Sociales: "El territorio funciona como un sustrato significativo en relación con el comportamiento sociocultural". En este sentido, la Antropología plantea la cuestión de la relación que establecen las personas con su espacio y los significados que los grupos humanos le atribuyen al lugar que habitan desde los códigos culturales en que se inscribe.

Al territorio no se accede de forma directa por el simple hecho de habitar u ocupar un espacio físico, sino que es un espacio de significado, interpretado y construido por las relaciones humanas que se establecen entre las personas y su espacio (García, 1976). El territorio entonces posee un carácter personal, íntimo y subjetivo. Cada persona y grupo humano le asigna una interpretación a la vivencia en el marco de un contexto histórico, una ideología o una cultura. Como plantea Martínez de Pisón (2007), el territorio es el resultado de una configuración cultural, ideológica, vivencial y sensorial, que se complementa entre lo material e inmaterial, entre lo real e inconsciente, entre lo individual y colectivo.

Por su parte, la Geografía Humana ha contribuido a la comprensión del territorio como un constructo social y relacional. Massey (1999) afirma que el territorio es producto de interacciones y relaciones sociales que se construyen desde lo global hasta lo local y personal. En el territorio se establecen relaciones tanto con la naturaleza como con los otros. Es un espacio privilegiado donde se configura la identidad e ideología para entender, interpretar y transformar el mundo (Massey, 1984), y en el caso de las comunidades y organizaciones campesinas vemos más nítido el aspecto relacional, ideológico e identitario.

En suma, la definición del territorio contiene una riqueza de diversos aspectos, una definición variada y compleja, que contrasta entre los diversos actores que lo habitan o lo disputan. Resignificar los territorios desde las vivencias de quienes los habitan, desde el sentido que le otorgan los campesinos cobra mayor sentido para la construcción colectiva del territorio. Especialmente si se tienen en cuenta los diversos conflictos que en el caso colombiano han despojado y excluido a los campesinos de su territorio.

Entonces, no se trata sólo de hablar del despojo de tierras como bien físico usurpado, sino de las pérdidas sociales, culturales, simbólicas que ha generado el despojo en la vida de las comunidades, la desestructuración del tejido social y el debilitamiento de procesos organizativos. Las comunidades rurales mantienen una relación estrecha con su territorio,

pues además de ser un recurso indispensable para su sustento y autoconsumo, la construcción del territorio rural también es un escenario de intercambios sociales y culturales donde se tejen relaciones. Por lo tanto, el reconocimiento de todos los daños del conflicto se convierte en una tarea imprescindible para tramitarlos, gestionarlos e intentar repararlos, pues desconocerlos puede ocasionar procesos frágiles de reparación (Bello y Chaparro, 2009).

Si bien estos territorios han sido testigos de la violencia e injusticia, para las poblaciones rurales sus territorios también están llenos de vida, que se percibe a través de los sentidos, de los ríos y las montañas. El frecuente contacto con la tierra y sus productos, el sonido de los animales hacen de sus territorios una mayor conexión vivencial, además, contienen la historia de muchas generaciones, de territorios ancestrales ligados a un pasado que configura su identidad cultural, sus formas tradicionales de organización campesina.

Profundizar en la relación del territorio y el campesinado cobra mayor sentido para el proceso de reparación y postconflicto, pues otorga múltiples miradas para leer el territorio, sus dinámicas y conflictos. Los diferentes atributos que contiene esta relación enriquecerían las acciones para su reparación. Los atributos materiales, aunque más visibles y evidentes, son también complementarios a los simbólicos que han llenado de contenido la apropiación del espacio, el sentido de pertenencia, el arraigo, e incluso los elementos simbólicos han sido los que han dotado de sentido la persistencia de las comunidades para luchar y desear permanecer o retornar a sus territorios. Este reconocimiento contribuiría para garantizar la sostenibilidad de las medidas implementadas para el logro de la consolidación de la paz a largo plazo.

Sujetos en resistencia

Ante este contexto injusto y desigual, los hombres y las mujeres del campo han ejercido continuas luchas para el acceso a la tierra y el reconocimiento de la importancia de su aporte a la economía nacional. Las organizaciones sociales campesinas han desarrollado su experiencia ligada a la historia del país y a las demandas de cada época (PNUD, 2011). En los años 70, el movimiento campesino colombiano exigió el reparto de tierras ante el Estado e instó a los campesinos hacia la toma de tierras. Esta gran movilización fue convocada por la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), que durante los años siguientes, con

el conflicto entre la guerrilla y el Estado fue reducida. Durante la década de 1980, el movimiento social campesino fue totalmente desarticulado. La irrupción de nuevos actores de violencia como el narcotráfico y los paramilitares terminaron por diezmar sus organizaciones. Los líderes y lideresas que intentaron organizarse fueron blanco de todos los actores, incluso del mismo Estado que criminalizó la protesta durante estos años (PNUD, 2011).

Ante la intensidad del conflicto, el movimiento nacional campesino tuvo que adoptar un bajo perfil. Sin embargo, en las últimas dos décadas se ha visto el resurgir de las organizaciones campesinas. La lucha por la tierra, así como la defensa de la vida, la seguridad alimentaria y la protesta contra los acuerdos comerciales internacionales continuaron siendo parte de sus demandas. Al igual que la población rural es diversa, también lo son las organizaciones campesinas en el país. Éstas pueden ser organizaciones con un carácter nacional, local o regional, así como también poseen diversas formas de expresión o repertorios de protestas.

En el ámbito nacional algunas organizaciones con representación regional son: Fensuagro (Federación Nacional Sindical Unitaria Agropecuaria), Anmucic (Asociación Nacional de Mujeres Campesinas e Indígenas de Colombia), ANUC-UR (Asociación Nacional de Usuarios Campesinos Unidad y Reconstrucción). Además, existen otras expresiones de convergencia nacional que intentan reconstruir el movimiento campesino como son el Mandato Agrario, que expidió en 2003 catorce puntos con demandas concretas o el Manifiesto por la Tierra y la Paz de 2011 (PNUD, 2011).

En el caso de los procesos organizativos en la región del Magdalena Medio, sus demandas han estado relacionadas con las realidades más inmediatas de sus comunidades y el territorio que habitan. Durante el periodo de mayor intensidad del conflicto (1995 y 2005) hubo una gran proliferación de iniciativas comunitarias que declararon su autonomía y resistencia civil ante los actores armados que ocuparon sus territorios (Hernández, 2014, 2008). Al ser comunidades rurales que estaban en áreas aisladas, donde la presencia del Estado era nula y los grupos armados se disputaban el control, estas comunidades tuvieron que desarrollar estrategias organizativas de afrontamiento para pedir el respeto a sus vidas y la no vinculación al conflicto.

En la región existen diversas experiencias de origen campesino que han logrado incidir en la reivindicación y respeto a sus vidas en medio del conflicto (Gómez, 2009). Entre algunas, se encuentran: la Asocia-

ción de Trabajadores y Campesinos del Carare (ATCC) que desde 1987 se declararó neutral frente a la presencia de los actores armados;[1] la Asociación de campesinos del Valle del Río Cimitarra (ACVC) en Yondó (Antioquia), y Cantagallo (Bolívar), fundada en 1996 basada en el reclamo de zonas de reserva campesina con propuestas innovadoras de economía campesina.[2] En 2003, el Proceso Ciudadano por Tiquisio (Bolívar) mostró la resistencia del campesinado frente a las cuatro incursiones paramilitares, realizando procesos de desvinculación de los actores armados para no ser más considerados como base social de la guerrilla y verse afectados por las minas antipersona y la economía ilegal de los cultivos de coca. El Proceso Ciudadano por Tiquisio (Bolívar) surgió desde la comunidad como una apuesta por permanecer en su territorio y defender la vida frente al conflicto. También las comunidades de las Pavas (Bolívar), con ASOCAB (Asociación de Campesinos de Buenos Aires),[3] frente a la implantación del modelo paramilitar y agroindustrial, han logrado retornar a su territorio después de su expulsión en el 2009.

Ante la violencia que se había desbordado por la irrupción del paramilitarismo en esta región, las comunidades campesinas decidieron organizarse con apoyo de la Iglesia y de algunas organizaciones no gubernamentales y reivindicar el respeto a la vida y la autonomía comunitaria frente a los actores armados. Uno de los testimonios del Proceso de la Asamblea Constituyente de Micoahumado lo describe así:

> *En el 2002 hubo una arremetida violenta de los paramilitares en la zona; en este año hubo 2 incursiones fuertes, aunque también en el año 98. En ese año del 2002 hubo unos combates que generaron mucho miedo en la comunidad. Con ayuda del Padre se realizó una reunión que buscó el apoyo del PDPMM, Redepaz, ACNUR, CICR y Defensoría. La situación en ese momento era bastante crítica pues había un bloqueo de alimentos y luego se logró un acuerdo con el ELN para que dejaran entrar alimentos, hubo un cese al fuego con los paramilitares y ellos se fueron para los cerros, así se paró el conflicto en la Navidad. Después, el 10 de enero volvieron los enfrentamientos, donde salieron como 60 muertos de los paramilitares. Hasta helicópteros del ejército llegaban hasta aquí a recoger los muertos y a dejar comida. Después de estos enfrentamientos, el 14 de marzo de 2003,*

1 En 1990 la ATCC obtuvo el "Right Livelihood Award" en Estocolmo, considerado como el Nobel Alternativo de Paz, y en 1995 el reconocimiento "Nosotros el pueblo, 50 comunidades", otorgado por Naciones Unidas en Nueva York.
2 Premio Nacional de Paz en el 2010.
3 Premio Nacional de Paz en el 2013 y Premio Internacional Human Rights Forum en Lucerna, Suiza, también en el 2013.

se conformó la Asamblea Popular Constituyente como una organización de la comunidad de resistencia civil (testimonio Grupo Focal, Micoahumado, Bolívar, 2009, en Gómez y Gómez, 2009: 220).

En los años siguientes, la intensidad del conflicto disminuyó, por lo que las demandas y sus organizaciones también se han transformado. Algunas organizaciones nacidas en ese periodo de violencia, continúan, y se han originado otros procesos comunitarios. Las nuevas demandas se han concentrado en el derecho a la tierra, la titulación de tierras, la reparación del conflicto y la restitución de tierras despojadas. Las comunidades campesinas enfrentan la presencia de actores económicos, megaproyectos y multinacionales que continúan amenazando su permanencia en el campo. Los procesos organizativos continúan impregnados de la identidad campesina, el sentido de pertenencia al campo y el arraigo a su territorio. El vínculo que mantienen con su territorio es uno de los atributos de mayor fortaleza en su defensa y deseo de permanencia.

No sé nada de lo que se da afuera, no sé vivir sino en mi finca, uno habla con las plantas, uno habla con los animales, yo personalmente tengo esa convicción de decirle a esa matica de café que crezca, que de eso vivo yo, o con el animalito, pero cualquiera que lo escuche a uno dirá que se volvió loco, pero no, yo veo que me entienden, eso no lo hace a uno irse a otra parte y buscar una ciudad porque uno no sabe hacer otra cosa (testimonio grupo focal, vereda Cerro Redondo, Aguachica, Cesar, 2009, en Gómez y Gómez, 2009: 200) .

La reivindicación del derecho a la tierra, no sólo está ligado al contexto del conflicto armado y el respeto a la población rural para no ser desplazada ni despojada. También tiene que ver con otros temas articulados a la mejora de condiciones de calidad de vida en el campo, como los servicios públicos, la soberanía alimentaria o el reconocimiento de modelos alternativos, aspectos que también son fundamentales para evitar el despojo por intereses económicos o armados. Así lo expresa uno de los miembros de la ATCC:

Si venían recursos eran para invertirlos bien, no eran para desperdiciar, no podíamos estar desperdiciando la plata así. Entonces comenzamos a trabajar mucho la parte de organización, comenzamos a validar la parte de la granja para el colegio que no era justo que estuviera allá, no logramos sacarla. Logramos la terminación del acueducto, del parque, tratar de recuperar la quebrada La India, involucrar más a los ganaderos del

sector, se trabajó mucha logística para fortalecernos como comunidad... eso fue (entrevista campesino, ATCC, en CNMH, 2011: 199).

Estos procesos se caracterizan por su auto reconocimiento como sujetos de derechos, elemento que ha sido de vital importancia frente a la identificación de los daños y la vulneración del conflicto en sus derechos fundamentales. Esto se ha constituido en un paso importante para el empoderamiento y fortalecimiento de sus procesos colectivos frente a las demandas de justicia y reparación de las que el Estado es responsable. Así como también las posibilidades de desarrollar sus proyectos colectivos, económicos y sociales en unas condiciones dignas de vida en el campo.

Ahora la comunidad sabe qué es y ellos pueden hablar de ello sin censura. Anteriormente el ejército veía con malos ojos que se hablara de derechos humanos. Ahora la gente habla y tiene su voz. La gente hoy tiene decisión propia. Anteriormente hubo mucha muerte, desplazados, ahora gracias al Proceso Ciudadano por Tiquisio, tienen muchas herramientas que les permite defenderse (testimonio grupo focal, Tiquisio, Bolívar, en Gómez y Gómez, 2009: 46).

Igualmente, las organizaciones campesinas han insistido en que la reparación y restitución de tierras deben desarrollarse con la participación de los pobladores como aspecto fundamental, pues han sido éstos los que conocen, viven y sienten el territorio, pues son estas mismas organizaciones las que con valentía han resistido la violencia y decidido permanecer. Una de las canciones compuestas durante el proceso de la comunidad de las Pavas en su retorno lo expresa de la siguiente manera:

Llegó la hora de regresar a mi tierra, donde pienso plasmar mis proyectos, de donde nos sacaron a peso de guerra y nos humillaron en aquellos tiempo (...) todo quedó desolado pero nos fuimos uniendo para luchar organizados y hemos aprendido a defender nuestros derechos con otras comunidades con los hermanos de Río Viejo, Tiquisio, Arenal y Morales. Por eso damos gracias a mi dios del cielo, porque de allá muchas estrellas bajaron a alumbrar el camino, como aquel lucero, para que el triunfo se quede en nuestras manos (Fundación Chasquis, 2013, Canción "Llegó la hora" de Etni Torres).

Estas iniciativas comunitarias han estimulado la reconstrucción de las redes sociales deterioradas después del despojo y del desplazamiento. Han aportado nuevamente confianza, solidaridad y cohesión social, permitiendo el restablecimiento de vínculos en las relaciones de sus

miembros. El diálogo entre la misma comunidad ha sido un ejercicio crucial para fortalecer el proceso. Así lo narra uno de los testimonios de la ATCC:

> *Para mí no es tan importante el diálogo ni con autodefensas ni con guerrilla, para mí es importante el diálogo con nosotros (...) porque tenemos es que andar uniéndonos nosotros y concientizándonos de qué es lo que debemos hacer, para poder así llegar a ellos que vamos es a llegar con fuerza, como lo hicieron esa vez, de decirle a los grupos, está la gente ya reunida y resuelta (...) ya la población civil estaba consciente de qué era lo que iba hacer* (entrevista campesino ATCC, en CNMH, 2011: 344).

Los procesos organizativos en la región del Magdalena Medio son diversos y ricos culturalmente. Están compuestos por comunidades campesinas, mineras, afrodescendientes y pescadores que, en el momento de mayor intensidad de conflicto, les ayudó a frenar o visibilizar la situación de derechos humanos. La existencia de un gran número de organizaciones locales, veredales y comunitarias ha influido en la creación de espacios de participación regional como la Comisión Interregional del Sur de Bolívar, que les ha permitido abordar otras problemáticas comunes ligadas con el acceso a la tierra, la seguridad alimentaria y los proyectos de desarrollo económico para campesinos, pescadores y mineros artesanales.

De cara al actual proceso de paz y sus mecanismos de implementación en lo rural, como la Ley de Víctimas y Restitución de Tierras, las organizaciones campesinas de esta región han insistido en que la reparación y restitución de tierras debe desarrollarse con la participación de la población como aspecto central, pues son sus habitantes quienes conocen las posibilidades y retos para implantar dichos acuerdos en lo local (Redprodepaz, 2016). Si bien la disputa por la tierra jugó un papel central en la profundización y origen del conflicto armado, también tiene un importante papel en la superación de éste. Por tanto, la búsqueda de soluciones al despojo de tierras, el mejoramiento de la calidad de vida de los campesinos y la participación de sus organizaciones en los procesos de restitución de tierras juegan un papel fundamental para el futuro de Colombia.

Las diversas iniciativas comunitarias que tiene la región demuestran que a pesar de ser víctimas del conflicto, los campesinos se han constituido en actores sociales que han ayudado a reconstruir el tejido social después del desplazamiento y el despojo. Además, se han convertido en sujetos sociales colectivos importantes para la democracia local, la

transformación del conflicto y la construcción de paz en el territorio. Las diferentes experiencias de base han consolidado una estrategia que ha fortalecido a las comunidades en el Magdalena Medio. A nivel regional es evidente la transformación del conflicto y la incidencia que han jugado sus organizaciones de base. Algunas experiencias han tenido éxito en su restitución de derechos, sin embargo se reconoce el largo camino que hay delante, pues si bien se muestra las potencialidades de sus acciones colectivas, estas aún no son incorporadas en agendas de construcción de políticas públicas en el posconflicto. En ese sentido, la persistencia de sus luchas cobra más vigencia que nunca.

Consideraciones finales

Esta reflexión final quiere llamar la atención sobre los conflictos por la tierra y las reacciones que se generan desde las organizaciones campesinas para su defensa. Aunque hay un interés renovado por estos conflictos, la disputa por la tierra no es una problemática nueva, sino que ha afectado a muchas sociedades. En el caso de Colombia, el conflicto por la tierra exacerbó el conflicto armado interno generando procesos de desplazamiento forzado y despojo de territorios.

A pesar de ser Colombia un escenario en permanente conflicto, los campesinos no son víctimas pasivas. Por el contrario, continúan siendo sujetos sociales importantes que reivindican la redistribución de la tierra y mejores condiciones de vida en el campo. Frente a la violencia y el despojo de sus territorios, las comunidades rurales han reaccionado organizando procesos sociales de resistencia para frenarlos y visibilizarlos. Pese a que la región del Magdalena Medio ha sido un territorio con un alto nivel de conflicto, para sus pobladores este territorio adquiere otro significado. No sólo es el lugar peligroso, sino también un escenario de sentidos, sentimientos y relacionamiento donde se desarrolla el mundo campesino, se tienen los afectos y donde se han construido importantes redes que impregnan la lucha por la defensa de su territorio y el derecho a su permanencia.

Aunque el territorio en cuestión posee un valor económico, más valor tiene el espacio social donde se construyen relaciones e interacciones. Con miras al postconflicto rural y la actual política de restitución de tierras, esta otra mirada es esencial. La reparación del territorio en conflicto también debe incorporar la reconstrucción en términos del sujeto social campesino, reconocer sus demandas, su forma de concebir y cons-

truir el territorio, con esos atributos simbólicos, sociales y culturales que permean los procesos sociales campesinos.

La transformación del conflicto a nivel local debe incorporar la visión de quienes habitan los territorios. Debe basarse en la participación y los procesos de empoderamiento y organización de las comunidades rurales como elementos indispensables para las soluciones a largo plazo del conflicto rural. Las medidas gubernamentales para el postconflicto deben poder contar con el respaldo y reconocimiento de las mismas comunidades. Las acciones institucionales deben responder a sus necesidades e intereses, así como a las formas de concebir los proyectos de vida en el campo.

Si bien son fundamentales el desarrollo de medidas institucionales para la resolución del conflicto por la tierra, estas medidas deben contar con el reconocimiento de los procesos sociales campesinos. La perspectiva de dar soluciones al despojo de territorios ha de contar con la mirada incluyente de quienes han experimentado la violencia. La construcción de la paz ha de hacerse con la inclusión de los actores campesinos que han luchado por la permanencia en sus territorios.

Bibliografía

Albet, Abel y Núria Benach
(2012), *Doreen Massey. Un sentido global del lugar,* Icaria, colección espacios críticos, Barcelona.

Archila Neira, Mauricio
(2005), "Los movimientos sociales en la encrucijada de comienzos del siglo xxi", en Leal Buitrago, Francisco (ed) *En la encrucijada en Colombia en el siglo xxi*, Centro de Estudios Sociales de la Universidad de los Andes, Grupo Editorial Norma, Bogotá.

Barreto, Miguel
(2009), "El Laboratorio de Paz en el Magdalena Medio: Un verdadero laboratorio de paz?", en Restrepo Antonio y David Aponte (eds.) *Guerra y Violencias en Colombia: herramientas e interpretaciones*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, pp. 501-541.

Bello Albarracín, Martha ***et al*****.**
(2000), Efectos psicosociales y culturales del desplazamiento, Unibiblos, Bogotá.

Bello Albarracín, Martha Nubia
(2004), Desplazamiento Forzado, dinámicas de guerra, exclusión y desarraigo. Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR)-Universidad Nacional de Colombia (UN), Bogotá.

Ricardo Chaparro
(2009), "El Daño desde el Enfoque Psicosocial", Módulo de formación para la Especialización en Acción Sin Daño y Construcción de Paz. Programa de Iniciativas Universitarias para la Paz y la Convivencia (PIUPC)-Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá. Agencia Suiza para el Desarrollo y la Cooperación (COSUDE)-Agencia Técnica de Cooperación Alemana (GTZ), Bogotá.

Cadavid, Amparo
(1996), El Magdalena Medio, una región que se construye por el río: Diagnóstico propositivo, Programa de desarrollo y paz del Magdalena Medio (PDPMM), Bogotá.

Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP)
(2009), *Derecho a la tierra y el territorio*, documentos DHESC, Ediciones Antropos Ltda., Bogotá.

Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH)
(2010), *La tierra en disputa: memorias del despojo y resistencias campesinas en la Costa Caribe 1960-2010*, Fundación Semana-Taurus, Bogotá.

— (2011), *El orden desarmado. La resistencia de la Asociación de Trabajadores Campesinos del Carare* (ATC), Tauros/Pensamiento, Bogotá.

— (2013), *Basta Ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*, Imprenta Nacional, Bogotá.

— (2015), *Una nación desplazada: Informe nacional del desplazamiento forzado en Colombia*. Imprenta Nacional, Bogotá.

Comision Nacional de Reparación y Reconcoliación (CNRR)
(2011), *Monografía sobre la situación del desarme, desmovilización y reintegración en las regiones Nororiente y Magdalena medio*, Editorial Kimpres Ltda., Bogotá.

Comision de Intelocución del Sur de Bolívar
(2016), Somos. Disponible en: [http://comisiondeinterlocucion.hol.es/category/historia-de-la-cisbcsc/]. Consultado el 29 de mayo de 2016.

Cuartas, Gloria
(2014), *Espacios vividos. Territorios Despojados*, Contraloría General de la República. Dirección de Estudios Sectoriales. Contraloría Delegada para el Sector Agropecuario, Bogotá.

Fajardo, Darío
(2003), "El conflicto armado en Colombia: su influencia sobre el sector rural y las migraciones internas", en Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) (ed.), Análisis de experiencias en restablecimiento de la población en situación de desplazamiento, Memorias del seminario internacional, ACNUR, Bogotá.

Forjando Futuros
(2016), *Restitución colectiva de tierras en Colombia*, Fundación Forjando Futuros, Medellín.

Food First and Action Network (FIAN)
(2009), *Resultados de la misión internacional de verificación sobre los impactos de los agrocombustibles en Colombia*, Informe regional del Magdalena Medio, julio 2009. Disponible en: [https://retornoalaspavas.files.wordpress.com/2011/02/informe-fian-palma-en-el-magadalena-medio.pdf]. Consultado el 20 de marzo de 2016.

García, José Luis
(1976), *Antropología del territorio*, Taller de ediciones JB, Madrid.

Gómez y Gómez Evaluadores
(2009), Informe final de Evaluación, Proyecto de Laboratorios de Paz en el Magdalena Medio. Programa de desarrollo y paz del Magdalena Medio (PDPMM). Sin editar.

Hernández, Esperanza
(2008), La paz imaginada por quienes la construyen: Iniciativas civiles de paz de base social identifican sus sueños de paz. Reflexión Política, vol. 10, 19, Bucaramanga, Colombia.

— (2014), *Empoderamiento pacifista de experiencias comunitarias locales en Colombia (1971-2013)*, Editorial de la Universidad de Granada, Granada.

Ley de Víctimas y Restitución de Tierras 1448 de 2011.

Machado Cartagena, Absalón
(1995), *Diagnóstico Rural y Agropecuario del Magdalena Medio*, Pro-

grama de Desarrollo y Paz para el Magdalena Medio. Unidad Agropecuaria, Bogotá.

— (2004), "Tenencia de tierras, problema agrario y conflicto", en Bello Albarracín, Martha Nubia (ed.) *Desplazamiento Forzado, dinámicas de guerra, exclusión y desarraigo*, Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR)-Universidad Nacional de Colombia (UN), Bogotá.

Martínez de Pisón, Eduardo
(2007), "Paisaje, cultura y territorio", en Nogue, Joan (ed.), *La construcción social del paisaje*, Icaria, Madrid, pp. 327- 337.

Massey, Doreen
(1999), "Philosophy and politics of spaciality: some considerations", en: Albert, Abel y Nuria Benach (2012), *Doreen Massey. Un sentido global del lugar,* Icaria, Barcelona, pp. 156-181.

— (1984): "Geography matters", en Albert, Abel y Nuria Benach (2012), *Doreen Massey. Un sentido global del lugar,* Icaria, Barcelona, pp. 95-129.

Molano, Alfredo
(2009), *En medio del Magdalena Medio*, Ediciones Antropos Ltda., Bogotá.

Mondragón, Hector
(2006): "La violencia ha hecho que los movimientos sociales colombianos creen nuevas formas de resistencia".Disponible en: [http://www.canalsolidario.org/noticia/la-violencia-ha-hecho-que-los-movimientos-sociales-colombianos-creen-nuevas-formas-de-resistencia/7381]. Consultado el 20 de febrero de 2016.

Nogué, Joan
(2007), *La construcción social del paisaje*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid.

Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito (UNDOC)
(2015), "Monitoreo de cultivos de coca 2014". Disponible en: [https://www.unodc.org/documents/crop-monitoring/Colombia/Colombia_Monitoreo_de_Cultivos_de_Coca_2014_web.pdf]Consultado el 24 de marzo de 2016.

Ospino, Orlando
(2013), "Historia de mi vida", en *Les voy a cantar la historia: Un viaje de retorno a la tierra* (CD), Fundación Chasquis, Colombia.

OXFAM (2016),
Desterrados: tierra, poder y desigualdad en America Latina. Disponible en: https://www.oxfam.org/es/informes/desterrados-tierra-poder-y-desigualdad-en-america-latina

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD)
(2011), *Informe de desarrollo humano: Razones para la esperanza*, PNUD, Bogotá.

— (2008), *Sistematización de experiencias en los procesos de los pobladores y*
pobladoras del Magdalena Medio. Rutas y vivencias de nuestra gente, PNUD, Bogotá.

Programa de Desarrollo y Paz del Magdalena Medio (PDPMM)
(2007), Atlas social y económico del Magdalena Medio: Población y territorio., PDPMM, Barrancabermeja.

— (S.F*). Reseña histórica del Caso Las Pavas*, PDPMM.

Reyes, Alejando
(2009): Guerreros y campesinos. El despojo de la tierra en Colombia. Bogotá: Editorial Norma.

Redprodepaz
(2016), La construcción de paz desde los territorios. Encuentros regionales para la paz, Bogotá.

Salgado, Carlos
(2002), "Los campesinos imaginados", en *Cuadernos Tierra y Justicia*, n° 6, ILSA, Bogotá.

Sosa, Mario
(2012), *¿Cómo entender el territorio?*, Ed. Belinda Ramos Muñoz, Guatemala.

Torres, Etni
(2013), "Campesino de verdad", en *Les voy a cantar la historia: Un viaje de retorno a la tierra* (CD), Fundación Chasquis, Colombia.

Unidad de Restitución de Tierras (URT)
(2014), "Restituyendo tierras en medio del conflicto armado. Realidad o ficción. ¿Qué ha pasado en el Magdalena Medio?, en *La Restitución de tierras en Colombia: del sueño a la realidad*, URT, pp. 288-289.

¿Quién decide qué es progreso? Respuestas locales ante la construcción de una central hidroeléctrica en territorio Mapuche (Chile)

Laura Fontana Sierra
Universitat de Barcelona

Introducción

Ante la universalización del discurso desarrollista propio del neoliberalismo, el cual fomenta la necesidad de progresar según unos paradigmas etnocéntricos establecidos por la sociedad occidental, cabe cuestionarse cómo éste está siendo recibido en otros contextos.

En el presente artículo se presentan las respuestas que la posible construcción de la Central Hidroeléctrica de Añihuerraqui –proyecto de desarrollo de capital extranjero en la zona de Curarrehue, Chile– está suscitando entre la población del Lof Trankura –territorio en el que habitan varias comunidades mapuches, y donde se está avivando un conflicto en torno a la central, a partir de que se manifiesta una demanda de soberanía. El caso vivido en el Lof Trankura –en la Comuna de Curarrehue, Chile– no es aislado. América Latina está viviendo una fuerte confrontación entre la implementación de proyectos de desarrollo de orientación economicista (como mineras, forestales, centrales hidroeléctricas) y las prácticas y demandas que se están dando en algunas poblaciones indígenas, especialmente en lo que se refiere a la relación de sus actividades con el espacio en el que habitan. El caso chileno es un claro ejemplo de cómo el neoliberalismo va menguando los pueblos

indígenas y sus tradiciones ancestrales, menospreciando su visión del entorno y la relación que establecen con él.

Las instituciones chilenas apoyan el discurso desarrollista occidental, el cual sigue dependiendo de las fluctuaciones e intereses del mercado internacional, aun con el riesgo de generar impacto entre la población. A causa de los macro-proyectos – como en este caso concreto– se fomenta la existencia de "expertos" reproduciendo una suerte de violencia simbólica –y física– sobre la población, cuyos saberes son ignorados. Este hecho se refleja en cómo las perspectivas por parte de la población no son consideradas ni por la empresa ni por las instituciones, las cuales insisten en hablar de mitigaciones y beneficios, sin tener en cuenta la cultura de la población local que se verá afectada por la construcción de la central hidroeléctrica. El discurso desarrollista se coloca por encima de las perspectivas y oposición de los mapuches, desprestigiando su conocimiento *lego* contradicho por los expertos. He aquí la jerarquía que condiciona a una población falta de recursos económicos y políticos para defender sus derechos y temores.

En el caso concreto a tratar en este artículo, actualmente no se puede hablar de consecuencias físicas –como las entenderían entidades de evaluación y mitigación ambiental– puesto que no se ha iniciado la construcción de la central hidroeléctrica. Por este motivo este estudio se basa en la recopilación de las impresiones que los habitantes del Lof Trankura tienen acerca de las afectaciones que supondrá la construcción de la central –analizando la situación desde la mirada de la población local–, la presencia de relaciones de poder en cuanto a "los saberes", y el surgimiento de propuestas que –según el discurso de los comuneros– buscan una creciente participación en prácticas que se desarrollan acorde a lo que los mapuches entienden por un progreso adecuado. Según los habitantes de las comunidades del Lof "están comenzando a levantarse económicamente", y a desarrollar redes de solidaridad entre comunidades que colaboran en actividades conjuntas, así como "emprendimientos" en la línea del turismo comunitario, considerados por los comuneros como propuestas que se ofrecen desde las comunidades en contraposición a la hidroeléctrica, y en general al desarrollismo occidental institucionalizado.

Con el caso presentado en este artículo, quisiera mostrar de qué modo la población del Lof Trankura resiste, se opone a la Central Hidroeléctrica de Añihuerraqui, que no es sino un ejemplo del desarrollismo extractivista occidental interfiriendo en el devenir de las poblaciones

indígenas. Es importante considerar las opiniones y respuestas de los locales, a pesar de que el proyecto desarrollista no esté aún en construcción, ya que evidencian una necesidad de recuperar el poder decidir sobre los asuntos que les conciernen. Reclaman soberanía ante la fuerza y el control del Estado, empresas e instituciones, y de ahí parecen surgir estos emprendimientos, de la reunión de personas que buscan poder desarrollarse según sus intereses, según su cultura.

El discurso del desarrollo puesto en cuestión

Desde que finalizara la Segunda Guerra Mundial, el discurso del desarrollo se universalizó –sobre todo al surgir el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional–, siendo las prácticas capitalistas los ejes sobre los que debía girar todo tipo de crecimiento económico y, consecuentemente, el aumento de la calidad de vida y bienestar. Las políticas del presidente Truman en los años 50 situaban la pobreza como la amenaza clara para el progreso de las sociedades, y para su erradicación era necesaria la intervención de "expertos en desarrollo", los cuales debían guiar a los Estados hacia ese progreso.

Siguiendo estas premisas, el modelo occidental vio clara la necesidad de iniciar una serie de proyectos en los que el desarrollo fuera el objetivo principal. Esa fuerte intención de modernizar dio paso a la reafirmación de que existían sociedades tradicionales y atrasadas, según su bajo grado de occidentalización y desarrollo, las cuales se caracterizaban por unos conocimientos obtusos e improductivos. El discurso del *desarrollo* quedó inmune a la reflexión y el cuestionamiento, se interiorizó como si el ansia de crecer y crecer tuviera que ser innata en las personas, naturalizando la dominación de los llamados "expertos" –o *donors*– sobre los que supuestamente eran los beneficiarios. Así pudo legitimarse el ejercicio de un poder camuflado, un control sobre una población que prácticamente no tiene posibilidades de cuestionarlo o contradecirlo, pues las nociones que acompañan el desarrollismo occidental son prácticamente inamovibles, resultan herméticas y difíciles de variar.

El tiempo constató que las prácticas desarrollistas propias occidentales no daban aquellos resultados prometidos, y que, por lo tanto, era necesario su replanteamiento, así como el abandonar un modelo en que "la búsqueda de soluciones para el problema indígena sigue siendo abordada por y desde el Estado de acuerdo a una concepción del mundo

que rechaza la realización de proyectos de vida alternativos a la visión hegemónica" (Olivi, 2011: 249).

De este modo surgieron diversas discusiones que planteaban una mirada distinta al desarrollo, tales como el concepto de sub-desarrollo (Sampedro, 1996) o la noción de trans-desarrollo (Cubillo, 2015) – ambos principios que buscan ir más allá de la teoría del post-desarrollo asegurando que las decisiones sobre el desarrollo de los actores locales surjan de estos mismos, reforzando su autonomía y sus derechos.

Fue a partir de finales de la década de los 70 que se empezó a hablar de *etnodesarrollo*, teoría que prioriza la idiosincrasia socio-cultural de las poblaciones locales y refuerza la idea de que son los propios pueblos quienes deben decidir sobre sus formas de autogestión y desarrollo. Según Bonfil Batalla (1995 [1982]) se entiende por *etnodesarrollo*: "el ejercicio de la capacidad social de un pueblo para construir su futuro, aprovechando para ello las enseñanzas de su experiencia histórica y los recursos reales y potenciales de su cultura, de acuerdo con un proyecto que se defina según sus propios valores y aspiraciones" (Batalla, 1995: 467).

Conforme esta concepción, es imprescindible atender a las relaciones de poder y el control cultural –capacidad de decidir sobre los recursos culturales– que se dan en un contexto determinado, habiendo elementos sobre los que existe cierta propiedad, y su uso depende de quién tome las decisiones sobre ellos. Se afirma que todo proyecto de etnodesarrollo deberá consolidarse a partir de decisiones siempre tomadas por los actores locales, sin importar si los recursos son propios o ajenos, fomentando la cultura autónoma y ampliando ésta con la cultura apropiada. En resumen, "la planeación y la instrumentación de un programa de etnodesarrollo debe ser, por definición, asunto interno de cada pueblo" (Batalla, 1995: 480).

El Buen Vivir –surgido en la región andina y traducido del *Sumaq Kawsay* quechua– fue tomando relevancia y presentando oposición a las prácticas neoliberales, pues se plantea como "una oportunidad para construir otra sociedad sustentada en la convivencia del ser humano en diversidad y armonía con la naturaleza" (Gudynas, 2009: 103). Éste refuerza la importancia de los saberes tradicionales como herramienta para generar un desarrollo en equilibrio con el entorno, sin el máximo enriquecimiento económico como premisa indiscutible para el progreso del pueblo. No obstante, autores como Victor Bretón (2013) cuestionan su validez al tratarse de un concepto universalizado, el cual homogeniza las demandas y necesidades de los pueblos locales, sin atender concien-

zudamente lo dispares que éstos llegan a ser. Sus prácticas ya estipuladas pueden no encajar en sociedades que se rigen por normas, contextos, relaciones y necesidades distintas.

Sin embargo, es pertinente actualizar el discurso resistente al desarrollismo de Truman, y plantear la necesidad de respetar el desarrollo de las poblaciones indígenas desde una mirada que englobe, también, la heterogeneidad de las comunidades. Es necesario cuestionarse qué marca los límites entre la cultura propia y la apropiada, pues la cultura como tal no es estática, es un proceso de adaptación constante y, por lo tanto, las demandas planteadas desde la población local indígena deben leerse en la línea de relaciones de poder, más que como aspectos que se refieran puramente a la conservación de "lo tradicional". Ya que "quién y cómo" ejerce esa toma de decisiones, "quién y cómo" produce los cambios y adaptaciones, son la clave para comprender las divergencias presentes en los territorios indígenas, teniendo también en cuenta aquéllas que surgen entre los miembros de las propias comunidades.

Cuando son las instituciones, el Estado, las empresas, las ONGs quienes deciden qué uso se le da a los recursos de la zona y de qué modo las comunidades locales deben adaptar sus métodos de desarrollo, estamos hablando de jerarquía, de imposición de unos saberes, prácticas e intereses sobre otros. Es precisamente debido a la progresiva pérdida de soberanía y/o de capacidad de decisión y acción a la que están siendo sometidos muchos pueblos indígenas, que es necesario redirigir la atención hacia los contextos y situaciones concretas, sin pretensión de generalizar, para considerar la situación desde las necesidades y perspectivas actuales y reales de la población local, en vez de centrarnos en la imagen universalizada que pueda existir de su cultura propia.

Chile, un país "en vías de desarrollo"

América Latina es, precisamente, un ejemplo clave en la muestra del conflicto "Estado-indígena". Muchos países abogan por abandonar la condición de país "subdesarrollado", adoptando un modelo de neoextractivismo progresista (Gudynas, 2011), el cual depende de los intereses del mercado internacional aun con el riesgo de generar impactos en el devenir de las poblaciones locales.

La apertura a proyectos extranjeros y sus políticas de carácter neoliberal dejan a las comunidades mapuches con la única posibilidad de desarrollarse si incorporan nuevos sistemas productivos promovidos

por el desarrollo occidental (Millamán, 1998). Esto dificulta que las comunidades locales puedan "mantener sus propias formas de vida, así como ejercer el derecho que les es reconocido por el Convenio 169 de la OIT[1] de definir sus propias prioridades en lo que atañe a su proceso de desarrollo" (Aylwin, 2013). Las intervenciones externas provocan que la población local se vea relegada al puesto más bajo en la cadena de toma de decisiones sobre sus propios asuntos y por lo tanto su poder va menguando a medida que crece el poder de los "outsiders", afectando su control cultural (Batalla, 1995).

El Estado chileno ha sido uno de los modelos en cuanto a la inserción en el mercado internacional, siendo tratado como uno de los países "más desarrollados" de América Latina. Sin embargo, estas afirmaciones no consideran un modo alternativo o diferente de entender qué es estar desarrollado, tal y como sucede con parte de la población indígena mapuche, la cual se siente marginada y desprestigiada por un Estado que les presenta la única posibilidad de desarrollarse tan sólo si incorporan nuevos sistemas productivos promovidos por el desarrollo occidental (Millamán, 1998).

Desde mediados del siglo XIX, con la expansión del Estado chileno, los mapuches se vieron territorialmente expoliados y fueron recolocados en comunidades bajo los Títulos de Merced,[2] los cuales no reflejan la concepción mapuche sobre el espacio que se extiende hasta "allá donde el ojo ve cuando uno se queda parado". El espacio y las personas se construyen mutuamente y es debido a este lazo que la masiva concentración de actividades extractivistas supone no sólo un irremediable impacto ambiental, sino también una gran afectación a su modo de organización, autogestión y autodeterminación. Sus demandas se ligan también al surgimiento de proyectos de desarrollo propios basados "en la capacidad de las personas de seguir generando dinámicas de reciprocidad identitaria con el territorio que habitan" (Olivi, 2011: 28). Éstos posibilitan su autodefinición como pueblo enmarcado en un territorio propio y así facilitan su control cultural (Batalla, 1995).

Víctor Bretón (2013) habla de un *multiculturalismo neoliberal* que disfraza estrategias que mantienen la lógica occidental desarrollista a

1 El Convenio es el principal instrumento internacional sobre derechos de los pueblos indígenas.
2 Otorgado a los Mapuches tras la ocupación militar de la Araucanía por parte del Estado a finales del siglo XIX.

través de la "defensa" de las demandas e intereses culturales de las zonas indígenas, dejando en segundo plano otras alternativas, y fortaleciendo la vía asistencialista como solución a la precariedad. A pesar de que estas prácticas puedan tener resultados positivos en cuanto al aumento de recursos económicos en las zonas rurales-empobrecidas, siguen respondiendo a los intereses de las instituciones.

El Estado ejerce políticas de intervención con las que su presencia en el medio rural se incrementa, condicionando y modificando el devenir de las comunidades indígenas. A través de programas de impacto social, los gobiernos, empresas y otras instituciones moldean las actividades de la población y (re)conducen sus dinámicas hacia prácticas que encajen con la lógica desarrollista presente en las instituciones. Esta actitud paternalista se concibe –en muchas ocasiones– como una especie de salida de la pobreza o defensa de sus derechos. El asistencialismo muestra inversión en las zonas rurales, no obstante no implica mejor distribución de los beneficios. "Las medidas populistas de cooptación directa" (Bretón, 2013: 84) hacen de las poblaciones que las reciben un blanco fácil para su dominación y control, pues son personas cansadas de promesas de mejora, de un desarrollo fomentado por agencias de cooperación que no les saca de la precariedad, y es aquí donde el Estado y las empresas toman decisiones sobre territorios y cuestiones pertenecientes a las comunidades indígenas sin contar con su aprobación, ni tan solo con su conocimiento.

Instrumentos gubernamentales como FOSIS (Fondo de Solidaridad e Inversión Social), SERCOTEC (Servicio de Cooperación Técnica), CORFO (Corporación de Fomento de la Producción), CONADI (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena)[3] pueden estar jugando un papel en estos nuevos emprendimientos que están surgiendo en el Lof Trankura, o quizás se esté estableciendo algún tipo de relación indirecta –no necesariamente de financiación económica, que es como suelen funcionar– de asesoramiento y/o conducción de los proyectos que esté condicionando su control cultural[4] (Batalla, 1995).

A las comunidades locales se les ponen trabas para "mantener sus propias formas de vida, así como ejercer el derecho que les es recono-

3 Programas y entidades del Estado chileno para el empoderamiento de las comunidades indígenas a través de proyectos a pequeña escala.
4 Capacidad de decidir sobre los recursos culturales propios o externos.

cido por el Convenio 169 de la OIT[5] de definir sus propias prioridades en lo que atañe a su proceso de desarrollo" (Aylwin 2013: 172). Ni tan sólo la Ley Nº 19.253[6] asegura a la población indígena el control sobre los recursos existentes en una tierra que sí se les asignó (Observatorio Ciudadano, 2015: 74). En consecuencia, es palpable en el contexto el creciente espíritu de resistencia y solidaridad entre comunidades.

Conocimiento "experto" vs. conocimiento lego en cuanto al entorno

Los conocimientos tradicionales se nutren de los saberes de los locales y construyen la identidad de éstos, siendo estas prácticas y aprendizajes compartidos o significados del mismo modo por los miembros de una misma sociedad. Dependiendo del contexto, estos saberes pueden diferir del "conocimiento científico" por su carácter holístico, pues integran conocimientos locales en el ecosistema haciendo de éste un cúmulo de entorno físico y relaciones simbólicas que condicionan las prácticas que se realizan sobre el entorno.

Las sociedades occidentales conciben la naturaleza según la teoría liberal: el ser humano debe domesticar la naturaleza, por lo que la extracción desmesurada de recursos es legítima y está justificada, aunque esto interfiera en la vida de los actores locales que habitan el terreno explotado, los cuales no han tenido la opción de decidir. La dinámica globalizadora del neoliberalismo incita y obnubila a los seres humanos a creerse superiores al medio en el que (y por el que) viven. Los elementos que forman parte del entorno se cosifican y se convierten en materia prima de un proceso económico, así que el trato "de iguales" presente en las comunidades indígenas choca con esta noción de una "naturaleza herramienta".

Para aquellos estados que siguen un modelo de producción y consumo capitalista, las actividades en relación al medio propias de las zonas rurales no son tan eficientes como pudieran, desperdician el potencial del suelo y los recursos disponibles en el entorno. Por ello es común que

5 Reconoce a los indígenas derechos políticos y su participación en programas susceptibles de afectarles directamente.
6 Ley sobre Protección, fomento y desarrollo de los indígenas aplicada desde 1993. Reconoce a los indígenas derechos sobre sus tierras.

desde el gobierno se impulsen proyectos de desarrollo con el objetivo de maximizar beneficios –para el Estado, a pesar de que se vendan como mecanismos de empoderamiento para los pueblos indígenas– (Millamán, 1998: 918). Se dice que los indígenas "no saben", se descalifica su discurso –*lego*– en pro de seguir las doctrinas de los "expertos", de quienes sabrán tratar el medio de una manera más "adecuada". Pero no sólo se deja de lado la visión que tienen los actores locales en cuanto a la naturaleza, sino también el modo en que las intrusiones de proyectos les afectan. Sus opiniones, miedos y evidencias sobre las consecuencias que tiene la modificación de sus tierras son desvalorizados y relegados a un ámbito subjetivo.

Los mapuches entienden la naturaleza de un modo distinto al presentado anteriormente, propio de las sociedades capitalistas. En su cultura existe una visión eco-sistémica –"mapuche" significa "gente de la tierra"[7]– que conectaría los seres humanos con todos los otros elementos del medio, haciendo del propio mapuche un elemento más. El *Wallmapu*[8] representa sus elementos de forma circular, en equilibrio, de ahí que el universo presente siempre oposiciones binarias: energía positiva, energía negativa, masculino, femenino, etc. pero siempre con la presencia de este equilibrio entre ambas. Si se genera desequilibrio, el entorno sufre consecuencias: "al entrar en desequilibrio todo está mal. Las montañas, el agua, el viento necesitan equilibrio para que nosotros estemos bien", dice una comunera mapuche.

La ontología mapuche abarca todos los aspectos que tienen que ver con su vida diaria, así lo espiritual está constantemente presente en lo cotidiano. Ellos no pueden encontrarse ajenos a la naturaleza, puesto que forman parte de lo natural, y quienes pueden decidir sobre la ella forman parte de lo sobrenatural, es decir: dentro de su cultura, lo sobrenatural, las energías que rigen la vida, se encuentran presentes en los elementos de lo natural, en la propia tierra que pisan y cultivan los mapuches. Este contacto directo entre ambos mundos hace que la preservación del medio sea imprescindible ya que no sólo hacen uso de éste para sus necesidades biológicas, sino para sus ceremonias y rogativas también. Ellos deben pedir permiso a estas fuerzas del universo –los *Ngen*– para modificar el entorno, si se quiere "evitar su enojo". Para ello existe un protocolo de ingreso y extracción de los componentes del

7 En mapuzungun (idioma propio mapuche) "mapu" es tierra y "che" es gente.
8 Nombre dado a la nación Mapuche (en idioma propio)

entorno que confiere sacralidad al lugar, y quienes quebrantaran dichas normas provocarían desequilibrio, daño e, incluso, podrían causar enfermedad a ellos mismos o a otras personas que se encuentren en contacto con el lugar, tal y como relatan los comuneros del Lof:

> *Y por todo hay que tener un respeto. Por la naturaleza, si se va a meter a una quebrada o algo así, donde hay un agua, con permiso: No me cierren el camino por favor, los que están aquí, hay espíritus ahí... si va a una montaña lo mismo, va a subir a un cerro, todas esas cosas hay que hacerlas con mucho respeto, sino pasan cosas, la cosa va mal* (comunero del Lof).

El *Küme Mongen*[9] mapuche es el concepto utilizado para definir este respeto, este equilibrio entre el mundo natural y sobrenatural, entre todas las cosas que los forman a ambos y los interrelacionan. Para los mapuches la conservación de sus saberes no sólo es necesaria para preservar la armonía, sino también como herramienta de resistencia, haciendo del *Küme Mongen* algo más que un elemento constructor de su ontología, entendiendo ésta como la comprensión de la posición del ser en el mundo y la relación que se establece con éste.

Contextualización de la investigación: el Lof Trankura y la Central Hidroeléctrica Añihuerraqui

El Lof Trankura –lugar donde se ubica el caso a investigar– se encuentra en la comuna de Curarrehue, situada en la región de la Araucanía. El *lof* es también una demarcación espiritual y social: es la conjugación de familias ancestralmente emparentadas y también los lazos que se establecen entre ellas en un mismo territorio, bajo la autoridad del *longko*.[10] El Lof Trankura cuenta con una población total de 203 personas, en su mayoría jóvenes, de las cuales el 95,6% se identifican como mapuche. Dentro del Lof Trankura se encuentran las comunidades Camilo Coñuequir Lloftunekul y Camilo Coñuequir, las cuales suman alrededor de 30 familias, repartidas en unas 400 hectáreas.

Las actividades económicas más populares entre la población del Lof Trankura tienen que ver con la venta de sus propios productos, de los

9 Principio Mapuche por el que los modos de vida se reproducen dentro de una relación de equilibrio con los medios que los sustentan.
10 El Longko (en mapuzungun: lengua Mapuche) es la máxima autoridad de la comunidad estando a cargo de los aspectos culturales y de representación de la misma.

cuales una parte es para autoconsumo. El intercambio con otros comuneros ha sido una constante en la economía del Lof, pero recientemente se está popularizando su comercio en otras áreas como Curarrehue, donde la mayoría de las comuneras tienen puestos de venta.

Todas las familias tienen al menos una huerta en su parcela, donde cultivan desde lechugas a ajíes, y unas 20 se dedican a la venta. Se busca satisfacer las necesidades de la familia así como generar ingresos extra, sin necesidad de destruir el medio. Aparte producen unas 6,4 toneladas de cultivo de pradera por ha al año y logran unos 500 mil pesos (650€).

Muchas comuneras venden los huevos de sus gallinas obteniendo unos 500 mil pesos (650€) anuales. Incluso algunas asisten a clases impartidas por entidades públicas para mejorar el negocio. La venta de carne es menos popular pero aporta más beneficios: por vaca unos 400.000 pesos (520€) y por cordero unos 60.000 (80€).

La apicultura es una actividad típica de la zona pero, debido a condiciones atmosféricas adversas en los últimos años, actualmente encontramos sólo a una comunera, Marisol Coñuequir, dedicada al rubro cosmético con Colmenares Trankurra, combinando la miel de sus abejas con productos de la zona. Esto ha supuesto una gran innovación y "es una manera de darle valor añadido a productos que tenemos aquí en la comunidad. Aportar a la economía del sector".

La artesanía mapuche es muy valorada pero compleja, por eso tan sólo hay dos familias en el Lof que se dedican a ella. No obstante, al saber que puede aportar bastantes beneficios se está popularizando, como en el caso de la lana: las mujeres de la zona organizan talleres para aprender a tejer en telares y luego vender los tejidos._

En menor medida, pero no menos importante, encontramos el turismo comunitario, definido por algunos comuneros del Lof como un modo de revalorización cultural. Dentro del Lof Trankura hay varias familias dedicadas a diferentes modalidades que engloban desde senderismo hasta gastronomía. Éste supone un ingreso promedio de 1.500.000 a 2.000.000 pesos (1.900-2.000€) anuales para la mayoría de ellas.

La Región de la Araucanía es una de las regiones más intervenidas: actualmente 29 proyectos hidroeléctricos están en proceso de evaluación, aprobación o construcción y se esperan otras 40 centrales y más de 100 mini hidroeléctricas. Uno de estos nuevos proyectos es la Central de Añihuerraqui, propuesta por GTD Ingeniería de Negocios S.A. –socia de la empresa ENHOL– en el Lof Trankura, lugar testigo del conflicto

surgido a causa del proyecto, el cual se encuentra en proceso judicial y sin iniciar su construcción.

La central tomará el agua del río Añihuerraqui –más conocido en el Lof como Pichitrankura– el cual pasa entre los cerros Peñewe y Pünowemanke –ambos sagrados– y en medio de las comunidades Camilo Coñuequir Lloftunekul y Camilo Coñuequir, desembocando en el río Trankura.[11] Se prevé utilizar 2,5 m3/s de agua –más del caudal medio del río de 2,08m3/s– a lo largo de 3.045m entubados. Mediante una línea de transmisión eléctrica de 744 metros se conectará al sistema de distribución de Curarrehue.

A pesar de que es cierto que las obras como tal no se emplazan en tierras de propiedad legal mapuche, sí se encuentran en territorio ancestral, el cual según el Convenio 169 de la OIT es propiedad indígena: éste comprende aquel espacio utilizado ya sea para uso productivo o ceremonial, así como las tierras que, a pesar de no estar físicamente ocupadas, forman parte de su cosmovisión (Rowlands, 2013: 74).

Metodología

Este capítulo se basa, primeramente, en una revisión de los estudios relacionados con el discurso del desarrollo capitalista occidental y su implementación en contextos diversos, así como en las teorías que repiensan su universalización y, segundo pero no menos importante, en la recopilación de los testimonios obtenidos gracias a tres meses de trabajo de campo en la región de la Araucanía, Chile, de septiembre a diciembre de 2015.

Al instalarme en la capital de la zona, Temuco, tuve acceso a varios eventos sobre derecho indígena, recursos naturales y activismo mapuche que ayudaron con la inmersión en la realidad del conflicto. Tras comenzar mi colaboración con el Observatorio Ciudadano[12] pude analizar los casos en los que se estaba trabajando, decidiéndome finalmente por el caso de Añihuerraqui en la zona de Trankura. Esto me permitió instalarme y trabajar con la población del Lof, sobre todo aquélla que habita la comunidad Camilo Coñuequir Lloftunekul.

11 Véase anexo 1.
12 Organización no gubernamental de defensa, promoción y documentación de derechos de pueblos indígenas.

Gracias a la observación participante pude intervenir en algunas de sus actividades – desde coger verduras del huerto hasta asistir a eventos turísticos– y así ver cómo eran desarrolladas y de qué modo la cultura se entrelazaba con la economía. Indagué, también, en torno a la Central Hidroeléctrica, llegando a visitar la zona de construcción y asistiendo a reuniones sobre el tema. A través de conversaciones, entrevistas formales e informales dirigidas a diferentes sectores de la población, pude comprender la interacción desarrollo-naturaleza, e indagar en las percepciones acerca de la central que, a pesar de ser visibles en las conversaciones rutinarias, marcaban un claro punto de inflexión en cuanto a la concepción del valor de su cultura y su autodefinición como población capaz de generar un desarrollo propio.

Afectaciones en la elección del desarrollo económico local

El Estado tiene la obligación de proteger a la población frente a abusos empresariales a través de organismos como el SEA (Servicio de Evaluación Ambiental),[13] pero éstos han resultado ineficientes: desde el 2013, 174 de los proyectos aprobados han causado conflictos. Las empresas transforman un espacio buscando la localización óptima para su proyecto y el SEIA (Servicio de Evaluación de Impacto Ambiental) interviene una vez que ésta es asignada, pero "¿no sería más lógico que la evaluación se hiciera antes de la modificación de cualquier espacio?", se preguntan desde algunas entidades. Luego se realiza una consulta previa (el PCI -Programa de Cooperación Internacional-), cuyo diseño dirige el propio SEA, sin contar con la participación y decisión de la población en la que se realizará.

En el caso que nos ocupa, el proyecto se aprobó en julio de 2015, concluyendo que no había afectaciones que no fueran medioambientales, a pesar de que en el proceso de consulta se manifestó que el proyecto provocaría una "alteración significativa de los sistemas de vida y costumbres" que ni las compensaciones ofrecidas por la empresa y el Estado podrían evitar (Recurso de Protección). Esta afirmación ha sido respal-

13 El Servicio de Evaluación Ambiental es un organismo público que evalúa ambientalmente los proyectos que se le presentan a través del Sistema de Evaluación de Impacto Ambiental (SEIA)

dada tanto por la CONADI[14] como por la Municipalidad de Curarrehue. "La CONADI ya dijo que las medidas de mitigación no se hacían cargo de los impactos del lugar" (Unidad de Medio Ambiental).

Es sabido que este tipo de proyectos, independientemente de su tamaño, provocan cambios en los territorios y consecuentemente en la vida de sus habitantes, pero su aprobación es excusada con las medidas de compensación prometidas por las empresas. Éstas resultan dudosas al no existir mecanismos que puedan medir los impactos una vez que se lleva a cabo el proyecto, y si estas consecuencias son realmente visibles se buscan modos de compensar los daños. En realidad las políticas deberían ser de carácter preventivo y no compensativo. En muchas ocasiones, las instituciones tratan de "apaciguar" el riesgo, generando confusión e incertidumbre en la población, haciendo que cuestionen su propia percepción de la realidad, sus evidencias. Y a pesar de que las comunidades sí están convencidas de que sus perspectivas son reales, confían poco en las posibilidades de que sus demandas sean atendidas debido a la "baja" posición social y la falta de recursos económicos (Singer, 2011: 158).

En definitiva, el caso de la Central Hidroeléctrica de Añihuerraqui presenta un doble discurso –el de quien domina y el de quien es dominado– pues las valoraciones de los habitantes locales no tienen la misma validez que los organismos del Estado (como el SEA), sino que supuestamente carecen de fundamentos frente al mecanismo organizado y sistemático del que hacen uso las entidades oficiales, lo cual las convierte en expertas de un territorio que ni tan siquiera habitan.

En cuanto al impacto en sus rituales y creencias, si bien es cierto que la casa de máquinas se va a construir en un terreno que ha sido vendido a la empresa, un cerro sagrado para los mapuches se va a ver dañado, y tanto el proceso de construcción como el funcionamiento de la misma central van a resultar nocivos y molestos para el desempeño de sus actividades ceremoniales, las cuales se desarrollan en un lugar próximo a la construcción. El Nguillatún[15] se celebra a 300 metros del emplazamiento de la sala de máquinas. Los territorios indígenas no son sólo aquéllos donde sus miembros viven, no son sólo aquéllos que se ven

14 La Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (institución chilena del Ministerio de Desarrollo Social) coordina la acción del Estado en favor del desarrollo integral de las comunidades indígenas.

15 Ceremonia religiosa para pedir por el bienestar de la población y su entorno.

ocupados físicamente, sino que incluyen el entorno de significación y las relaciones que se establecen con los recursos. Por esto, precisamente, el lugar de entubación también afecta su cultura.

Otro factor que facilitó la aprobación del proyecto fue el determinar que el derecho a la libre propiedad y actividad no se verían afectados. Los Mapuches entienden la naturaleza desde una visión eco-sistémica, la cual enlazaría los seres humanos con todos los otros elementos del medio, haciendo del propio mapuche un elemento más, y siendo el entorno el eje de conexión con las actividades tanto espirituales como productivas. Por lo tanto, si se modifica el medio existen impactos en la propiedad y la actividad económica y, consecuentemente, se impone un modo de sustento adaptado al cambio producido en el entorno, sin que ni tan sólo los habitantes afectados hayan podido decidir, pues cuando se plantea un proyecto de este estilo no se desarrollan las posibles consecuencias y afectaciones que éste tendrá en su contexto. Según la evaluación, tampoco se verían afectadas las vías de desarrollo impulsadas desde lo local, y en caso de que el proyecto afectase las actividades necesarias para la subsistencia de los comuneros, existen una serie de compensaciones ofrecidas desde la empresa, compensaciones que únicamente cubren necesidades a corto plazo, y que no contemplan la comprensión local del terreno.

Otro punto clave en las afectaciones a la economía y desarrollo local son las divergencias y la desestructuración producidas en las comunidades a raíz de la consulta y aprobación del proyecto, ya que la estructura social en el Lof es fundamental para el buen funcionamiento de sus actividades diarias. Es sabido que antes de realizar la consulta oficial (PCI) acerca de un proyecto determinado, las empresas venden sus proyectos como “un progreso necesario para las comunidades”. Es más, en muchos de los casos analizados en la zona, en un primer momento no se dio a conocer a los habitantes su derecho a negarse al proyecto, pues éste se explicó como un hecho ya asegurado, sin la posibilidad de cuestionar su realización. Aparte, se prometen compensaciones y se ofrecen cantidades de dinero u otros recursos que cubren ciertas necesidades con el compromiso de apoyar a la empresa. Fue tanta la desestructuración y el conflicto generado por el proyecto y la “compra de apoyo”, que las relaciones sociales y familiares quedaron fuertemente debilitadas. Esto ha provocado que muchas de las reuniones, actividades económicas, e incluso el desempeño de algunos proyectos ya no se puedan realizar, sino que difícilmente son capaces de llegar a acuerdos para poder colaborar

y trabajar juntos. Esto debilita la posibilidad de generar una economía más integradora que responda al máximo número de necesidades y demandas posibles.

Buscando alternativas para lograr el control y la autonomía

Cuando se les pregunta acerca de los beneficios que promete la empresa frente a los beneficios generados a partir de sus propias actividades, la gran mayoría apoya los proyectos locales.

Muchos son conscientes de los beneficios prometidos por ENHOL –capacitación para desarrollar capacidades productivas, mejoramiento de las viviendas, educación para los miembros de la comunidad, etc.–, pero a partir de las experiencias demostradas en otros casos similares se puede ver cómo la empresa no ha cumplido con esas promesas. Algunos de los entrevistados que en su momento apoyaron la construcción de la central de Añihuerraqui ya están viendo como no se les compensa como se les prometió, y saben o creen en progresos desde la base y desde la toma de decisiones que estén en concordancia con sus necesidades y su cultura, sin que supongan un daño para sus costumbres. "Se apoderan de algo que es natural. Los empresarios dicen que es progreso, ¿pero qué progreso?", suelen argumentar.

En las comunidades del Lof se valora el hecho de aprender a vivir con lo que se tiene, aprender a explotar al máximo los recursos que pueden obtener de la naturaleza sin malgastarla o perjudicarla. Y es por este motivo que se está fomentando la construcción de un tejido económico alternativo al desarrollo impuesto por las empresas de capital externo, a las políticas de progreso tecnócrata y desarrollismo capitalista, que menguan las capacidades de decisión y el derecho a la libre elección de las actividades económicas a través de las cuales se quiere desarrollar ese progreso.

Puesto que según la comprensión del mundo dentro de la cultura mapuche no hay desarrollo si éste no va vinculado al entorno y a su cultura, sería de esperar que estos nuevos emprendimientos que funcionan, precisamente, como una alternativa al desarrollismo occidental, sí fueran acorde con sus reivindicaciones y demandas en pro de lograr un mayor control cultural (Bonfil Batalla, 1995).

El *Küme Mongen* –al igual que sucede con el Buen Vivir– es utilizado por el estado chileno como la "prueba" de que el pueblo mapuche busca progresar, desarrollarse, puede que de un modo distinto al planteado

por el desarrollismo institucionalizado, pero al fin y al cabo, quieren sumarse al desarrollo del país. Esto no es así, y es importante, como dice Simón Loncopan, uno de los comuneros del Lof, "no confundirlo con el desarrollo, ¿ya?, porque las políticas chilenas hablan del *Küme Mongen* dándolo al mismo nivel que el desarrollo occidental". A pesar de que conceptos como el Buen Vivir resultan recientes en Trankura, y desde las comunidades no enmarcan sus actividades dentro de éste debido a lo poco familiares que les resulta, la creciente necesidad de enfrentar el desarrollismo extractivista a través de parámetros y conceptos fuertes en su calidad discursiva es evidente. De ahí que se deba prestar atención al objetivo de utilizar la cultura como un instrumento político. Las demandas indígenas que se sirven de la tradición y la cultura realmente hablan de identidad, y se sirven de aquellos elementos seleccionados para construirla, al igual que se construyen argumentos para la defensa de demandas políticas y sociales. El *Küme Mongen* es propio del pueblo mapuche y, a pesar de que pueda ser instrumentalizado al igual que el *Sumaq Kawsay*, no se trata de un concepto universalizado con la pretensión de servir para todos los pueblos indígenas como el Buen Vivir.

Los Mapuches de hace dos generaciones sufrían aún más discriminación que en la actualidad. Por este motivo las propias familias dejaron de hablar *mapuzungun* y de transmitir sus conocimientos (*el kimün*), para evitar que sus hijos y nietos fueran discriminados. Sin embargo, las imposiciones por parte de las instituciones y las luchas de poder están provocando que se retomen estos saberes, estos elementos seleccionados, para reelaborar un tejido cultural fuerte, que permita a los jóvenes conocer saberes originarios, como los califica la población de las comunidades, conocimientos que les fueron vedados y que ahora vuelven a tener peso en la realidad del día a día. El *Küme Mongen* reúne saberes, prácticas, rituales, cosmovisión, característicos de la cultura mapuche, pero también engloba la realidad del contexto, las demandas de soberanía de la población local. *Küme Mongen* es vivir en armonía con el mundo, "es vivir como siempre hemos vivido" dicen, y por este motivo no se refieren sólo a lo catalogado como originario, sino que recibe las fluctuaciones de las circunstancias, los cambios, para integrarlos dentro de ese equilibrio necesario en la ontología mapuche.

El pueblo mapuche lucha por recuperar esos valores "de la tierra", el "ser mapuche", un ser que pertenece y da la vida por la *Ñuke Mapu* –madre tierra–, por la no afectación de los ríos y los bosques, por el conservar sus tradiciones. La organización de los comuneros se mani-

fiesta en la recopilación y gestión acerca de sus tradiciones para darlas a conocer a los turistas, visitas al ayuntamiento exponiendo la situación, marchas en la ciudad reclamando por la salida de la empresa de sus territorios indígenas. Incluso han contactado con el Observatorio Ciudadano, una asociación formada mayormente por abogados que se encarga de defender los derechos de aquellas comunidades indígenas que se estén viendo desamparadas por las leyes del Estado.

El Lof Trankura está movilizándose y gestionando nuevas actividades económicas, según los comuneros: "en una especie de desarrollo no impuesto por el Estado, más bien en un desarrollo autogestionado, con red de mercado, turismo comunitario, intercambio" y la construcción de un tejido económico –ellos hablan de "emprendimientos" – que facilita la elaboración de redes de solidaridad entre el Lof y otras comunidades.

Tejiendo redes de solidaridad

Uno de los aspectos fundamentales para esta movilización y autonomía antes mencionadas es la velocidad con la que se están estableciendo lazos entre comuneros –sobre todo comuneras– y personas externas o habitantes de otras comunidades. Esta afirmación no excluye el hecho de que existan relaciones de poder dentro de las mismas comunidades, ya que a pesar de que se refuerzan las actividades grupales, al mismo tiempo esto también provoca una alteración de las relaciones dentro del Lof: por ejemplo, si miembros de una misma familia comienzan a trabajar en actividades distintas pasarán a ser competencia y, por otro lado, se unirán más a aquellas personas con las que comparten la actividad. De todos modos, es palpable la voluntad de generar grupos potentes y que sean capaces de desempeñar prácticas que aporten beneficios al Lof en general, a pesar de que puedan surgir divergencias.

Fruto de la búsqueda de una economía comunitaria y con el objetivo de promover la creación de mercados locales nació en el 2005 la Feria Walüng. Surgió de la mano de habitantes de la zona, en su gran mayoría mujeres, que buscaban poner en práctica economías ancestrales y dar a conocer productos propios, siendo independientes de grupos políticos o entidades económicas. Con el transcurso de los años las mujeres han ido adoptando nuevos roles dentro de las comunidades de la zona, sobre todo con la llegada del turismo a Curarrehue, y se han ido consolidando como "inspiración", pues gracias a las redes que están construyendo entre ellas, y a eventos como la Feria, están aportando grandes beneficios

a las comunidades. “Entre las curadoras de semilla hablábamos sobre las entregas de semilla desde programas y entidades y nos preguntábamos si esto era asistencialista. Podemos decidir nosotras la forma cómo queremos vivir en este territorio” dice Ana Epulef, precursora del etnoturismo a través de su cocina de base orgánica. Las mujeres de la zona se reúnen a menudo para formar parte de la lucha contra la central hidroeléctrica. Su rol no queda relegado al cuidado de la casa, sino también al cuidado del *kimun*, del entorno y del futuro de los habitantes de las comunidades, por ello juegan un papel fundamental dentro del sustento de estos nuevos emprendimientos y actividades, porque conocen de alimentos, del entorno, de actividades características de las comunidades. Son las encargadas de desempeñar acciones que muestren rasgos propios de la cultura mapuche, para así dar esa revalorización a la cultura que comentaba anteriormente.

Empezaron reuniéndose junto al río Trankura, a 1 km de Curarrehue en medio de la naturaleza, e iniciaron el intercambio de semillas, primero entre las mujeres de la zona, y luego ya lo abrieron a aquellas personas externas que quisieran obtener sus productos. Esto desembocó en un espacio donde se reúnen cada verano personas de comunidades o externas para participar en las diferentes actividades y generar lazos de solidaridad con el territorio y la cultura mapuche. Agricultores, cocineras, tejedoras, comparten sus experiencias y saberes a través de los *trafkintu* (intercambios) de productos, charlas y talleres. En este sentido la Feria ha sido fundamental en el desarrollo de la economía local, pues ofrece capacitaciones que forman y animan a los comuneros del Lof a generar sus propios proyectos, y facilita los lazos entre familias –participan un total de 36– y también con personas externas a las comunidades. “*Todas trabajamos en rubros diferentes, y nos juntamos y armamos nuestra Feria, apoyando a otros territorios. Tenemos que defender todo*”, explica la Sra. Isidora.

A pesar de que este proyecto no pertenece únicamente al Lof Trankura, supone para sus habitantes un mecanismo de articulación, y una propuesta esencial que contribuye a una economía y un desarrollo partiendo del cuidado del medio ambiente y de la independencia de entidades extranjeras, acorde al *Küme Mongen*. Así promueven una economía desde la base que se adecua a las necesidades de más gente, siendo más inclusiva. “*Podemos decidir cómo queremos vivir en este territorio. Planificamos, somos tolerantes, y generamos autogestión*” y establecemos relaciones de solidaridad e intercambio: si por ejemplo Ana Epulef

da de comer a un grupo de personas, les contará acerca de los productos del huerto de la Sra. Isidora, y a su vez ésta les animará que pasen la noche en casa de la Sra. Benita. El interés común del desarrollo del Lof Trankura genera una economía comunitaria donde el beneficio de unos aporta beneficio a otros: *Küme Mongen*. La Feria Wallüng como organización no tiene sólo el objetivo del mercado, también funciona como "sede" o lugar de encuentro para compartir experiencias, estrategias, para reunir a comunidades indígenas y organizaciones que están involucradas en conflictos por proyectos hidroeléctricos o de otra índole que están afectando y atentando contra el pueblo mapuche (y no mapuche).

El turismo como revitalización cultural

Tal y como se ha presentado en la introducción, los emprendimientos más destacados en el Lof se sitúan en la línea del turismo comunitario –o al menos ésta es la propuesta desde las familias de las comunidades–, el cual es considerado como la mejor opción para hacer contrapeso al desarrollismo que venden tanto la empresa como las instituciones. Para muchos de los habitantes de la zona, un turismo que funcione sin infringir el *Küme Mongen* puede aportar muchos beneficios tanto económicos como culturales, ya que extiende su cultura.

Dentro de los estudios antropológicos se ha cuestionado la noción de revitalización ya que, en la mayoría de los casos, es un hecho que se produce desde el exterior, siendo el conocimiento "experto" propio de entidades o personas ajenas a las comunidades el que decide qué es merecedor de ser revitalizado. En el caso del turismo, "aún permea la mirada de los expertos, quienes definen y legitiman sitios y sujetos" (Lacarrieu, 2016: 125). En el Lof Trankura, las familias que trabajan con turismo lo consideran buena herramienta para dar a conocer la cultura mapuche y ejercer presión contra los proyectos extractivistas como la hidroeléctrica.

De algún modo los propios habitantes del Lof se presentan como los que han logrado "revitalizar la cultura", dando a entender que la decisión surgió de la base local. John L. y Jean Comaroff exponen este dilema en su libro *Etnicidad S.A.*, planteando que al comercializar algún rasgo cultural existe, por un lado, una dialéctica que comporta la constitución de la identidad como persona jurídica o ideal. Por el otro, en cambio, se produce la transformación en mercancía de los productos y prácticas culturales (2011: 41). Sin embargo también dicen que no necesariamente todos los sujetos relacionados con estas prácticas tienen

únicamente "valor de exhibición", y que el mostrar la cultura puede ser por vía de un "agenciamiento indígena", no necesariamente de una conversión en mercancía. Negocian con su autenticidad siempre desde su autorreconocimiento (Lacarrieu, 2016: 139).

El turismo comunitario ha sido herramienta de muchos proyectos de desarrollo por parte de ONGs y diferentes Estados, afianzando relaciones entre comunidades indígenas y entidades con el fin de erradicar la pobreza (Milano, 2016: 153). Según este mismo autor el turismo comunitario se caracteriza por el modo en cómo se gestiona, ya que es indispensable que sea colectivo, y se distribuyan las ganancias comunitariamente.

En cierta manera, un mal manejo del turismo comunitario sí lleva a un lucro irrespetuoso de la cultura. Pero existen emprendedores indígenas que siguen manteniendo sus formas de vida, que no se visten de "típico" para el turista, sino que trabajan desde lo que saben y conocen y viven de ello, que no es vivir de dicho emprendimiento, sino que éste es un complemento en sus quehaceres diarios. Para Palomino (2015), el turismo comunitario es un elemento clave en las interacciones interculturales y constituye una herramienta para que aquellos pueblos que tratan de atraer turistas se planteen sus características, organización y su auto-representación. Se trata de mostrar elementos culturales que les identifican así como sus prácticas, de desestigmatizar lo indígena como pobre y violento (en ocasiones), y de acercar a los no indígenas a otras formas de vida, lo que conlleva a su vez la sensibilización con la problemática ambiental que hoy en día rodea a las comunidades indígenas.

Desde hace unos cinco años se está produciendo en el Lof un interés por el turismo, y aunque éste pretende compartir experiencias, tanto de ellos mismos como escuchar del "otro" –se trata de un diálogo de saberes– también se observa la concepción del turismo como esa salida de la pobreza que comentan algunos investigadores. "*Antes el turismo no estaba, pero yo hace un año que estoy y… muy buena la oportunidad esta del turismo. Y ahí tenemos más recursos y no andar mendigando a las empresas*" decía una comunera. La familia del longko Don Alejando fue la precursora y, a pesar de que al principio recibió críticas por estar "vendiendo la cultura", actualmente es incluso un ejemplo para otras comunidades que acuden a su casa buscando consejo a través de charlas motivacionales para formar ellos sus propios negocios de turismo.

Éstos consisten en hacer del medio la atracción turística sin que éste sufra modificaciones. Trankura cuenta con miradores panorámicos, cascadas, senderos entre el bosque, etc. y también con cerros sagrados y volcanes. "*Nosotros no sólo los llevamos de excursión, sino que les*

enseñamos lo que ese lugar significa para nosotros como mapuches" explica Pablo Coñuequir. Siendo lo "ecofriendly" la nueva moda en Occidente, no es de extrañar que un turismo sostenible y ligado a territorios indígenas suponga una gran atracción.

Las familias ejercen como anfitrionas hospedando, dando de comer, y haciendo al turista partícipe de sus actividades diarias. Para este tipo de turismo se suele seguir una misma pauta: primero se recibe al grupo en la ruca –vivienda típica mapuche– donde se conversa acerca de la cultura mapuche, historia de la comunidad, cosmovisión mapuche y de qué supone para ellos recibir extranjeros que quieren aprender de "sus conocimientos". Como suelen decir: "*Nosotros somos gente de cultura, hacemos el turismo de cultura. Damos a conocer de todo lo nuestro*". Luego las mujeres cocinan comida típica, toda con productos de sus propios huertos, llegando a recibir al mediodía grupos de hasta 40 personas, y gestionando ellas mismas todo el servicio, y en varias ocasiones contando con la ayuda de otras mujeres de la familia o vecinas. Nuevamente las mujeres tienen un papel importante en el correcto desempeño de la actividad, ya que muchos turistas vienen como comensales y la comida mapuche resulta muy atractiva para los extranjeros, así que el producto ofrecido por la mujer es un importante reclamo para el emprendimiento.

Si bien es cierto que de las 9 familias algunas sólo se centran en la gastronomía o en acoger turistas, cada vez más personas se suman a este emprendimiento. La visión general es que prefieren poder desarrollar turismo en sus casas y dando a conocer sus costumbres que tener que trabajar en otros ámbitos ajenos a su cultura. Este turismo comunitario forma parte de la cultura autónoma: deciden sobre cómo llevar a cabo las actividades y hacen uso de recursos propios, aumentando así su control cultural (Batalla, 1995).

Estas recientes actividades en el Lof representan una nueva oportunidad de reformular las perspectivas de desarrollo impuestas por el Estado y las instituciones, reivindicando el control sobre los asuntos que atañen a su entorno y cultura, así como el derecho a decidir de qué modo desarrollan su economía.

Consideraciones finales

"*Necesitamos vivir tranquilos con nuestro propio emprendimiento*" dice Don Silverio Locopan –presidente de la Comunidad Camilo Coñuequir Lloftunekul–, al igual que tantos otros miembros del Lof Tranku-

ra que, como él, han sido testigos de los impactos producidos por los proyectos extractivistas de capital extranjero en otros lugares, y ahora temen por su propio territorio, cultura y futuro.

Pareciese que al no haberse construido la central hidroeléctrica no se pudiese hablar de afectaciones palpables, de peligros empíricos, haciendo que la construcción de evidencias por parte de la población del Lof parezca surgida de la nada. No obstante, éstas son fundadas en la cosmovisión Mapuche y la relación que la población mantiene con el entorno que les rodea, relación que sustenta su *kimun* y mantiene el equilibrio tan necesario para el correcto desarrollo de la vida en el Lof. El hecho de que parte de la población que habita la zona muestre rechazo al proyecto debiera tener el mismo peso que los impactos cuantitativamente comprobables. Pero el conocimiento "experto" y los intereses institucionales capitalistas ejercen un control sobre las vivencias locales, desprestigiando las evidencias y las experiencias de las víctimas. Básicamente, tanto las empresas como las entidades gubernamentales están reproduciendo la creencia de que los Mapuches son un pueblo "atrasado", "primitivo", el cual no conoce el mejor modo de aprovechar el medio que habitan, a diferencia del Estado, que sí responde a las exigencias de progreso marcadas por la actualidad globalizadora del capitalismo.

La existencia de análisis y reflexiones en torno a los posibles impactos en la economía y demás del Lof a causa de la central, el arraigo a las tradiciones y elementos originarios, y la introducción de nuevos modos de desarrollo están posibilitando el surgimiento de una voluntad, no sólo de mantener el equilibrio y armonía característicos del *Küme Mongen*, sino también de generar propuestas que pudiesen inclinar la balanza beneficiando las acciones locales. El hecho de que se empleen elementos propios y ajenos pero siempre según decisiones y autogestión propias hace que opciones como el turismo comunitario puedan entenderse como herramientas de resistencia a los proyectos extractivistas. Tanto las actividades en torno a las redes de solidaridad como la Feria, como los emprendimientos turísticos están estableciendo lazos entre los comuneros que pueden construir un desarrollo de base local fuerte, donde las decisiones –a pesar de que las tomen unos por encima de otros– surjan de la comunidad. Cuando los turistas llegan a la zona, los comuneros se reparten las tareas siendo una familia quien los acoge, otra que les da de comer o saca a visitar el lugar, etc. Esta población del Lof persigue el objetivo de enfrentarse a la empresa y a las instituciones, reivindicando su capacidad, no sólo de sobrevivir sin ayuda del Estado,

sino también de constituirse como un eje económico fuerte, el cual funciona acorde al *Küme Mongen* y responde a los intereses del contexto.

No obstante, considero necesario tratar de analizar estos nuevos emprendimientos pues, a pesar de que en mi investigación previa pude concluir que el discurso de los comuneros planteaba el turismo comunitario como una clara alternativa al desarrollismo promovido por la empresa –y sí es cierto que está generando esa red de solidaridad, no sólo entre comuneros sino también con otras comunidades–, no puedo evitar cuestionarme si los Mapuches estarán adoptando la actitud *pro-multicultural* del capitalismo al hacer de la diferencia étnica una productora de desarrollo. Podrían estos emprendimientos encajar en el *control cultural* propuesto por Batalla (1995) o en el *etnodesarrollo*, al tomar ellos sus propias decisiones en cuanto a su propio desarrollo o, por el contrario, entrar en conflicto con éste al abrazar el capitalismo de manera inconsciente (o consciente).

Por este motivo, en mi próxima investigación pretendo estudiar estas alternativas con atención para ver, desde la Antropología del Desarrollo, hasta qué punto han podido ejercer cierto *control cultural*, y cuestionar si estas nuevas actividades económicas responden a exigencias y demandas que tendrían que ver con relaciones de poder. Se trata de indagar sobre si estos emprendimientos son herramientas clave en la lucha contra la imposición del sistema capitalista o si bien, al contrario, perpetúan su presencia en las actividades de la comunidad.

> *Venían las empresas a decir que esto era el desarrollo, que nadie podía oponerse al progreso de Chile. ¿Qué progreso haciendo pedazos las cosas que tenemos acá? Y ésa es la verdad, y lo que no pueden entender las empresas, los políticos, los jueces (...) Si se puede vivir bien po', como nosotros, con lo nuestro, el territorio hace hartas cosas pa' poder vivir, pero si destrozan la naturaleza, las raíces... ¿de qué sirve?* (miembro de la comunidad mapuche).

Bibliografía

Aylwin, José; Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (eds.) (2009), *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*, Ediciones Abya-Yala, Quito.

Aylwin, José
(2013), "Bolivia: Desarrollo o Buen Vivir. El caso del Tipnis", en Aylwin, José *et al. Entre el desarrollo y el buen vivir. Recursos naturales y conflictos en los territorios indígenas*, Catarata, Madrid, pp. 168-200.

Yáñez, Nancy
(2013), "El Convenio N 169 sobre pueblos indígenas y tribales de la Organización Internacional del Trabajo", en Aylwin, José (coord.); Yáñez, Nancy y Meza, Matías, *Los pueblos indígenas y el derecho*, LOM Ediciones, Observatorio Ciudadano, Santiago de Chile, pp. 337-433.

— (2013), "Los derechos de los pueblos indígenas en Chile", en Aylwin, José (coord.); Yáñez, Nancy y Meza, Matías, *Los pueblos indígenas y el derecho*, LOM Ediciones, Observatorio Ciudadano, Santiago de Chile, pp. 41-321.

Bretón Solo de Zaldívar, Víctor
(2013), "Etnicidad, desarrollo y 'Buen Vivir': Reflexiones críticas en perspectiva histórica", en *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, n° 95, pp. 71-95.

Bonfil Batalla, Guillermo,
(1995), "El Etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización", en *Obras escogidas de Guillermo Bonfil Batalla*, INAH/INI, México, pp. 464-480.

Ceballos, Zoia Neira ***et al*****.**
(2012), "Espacios ecológico-culturales en un territorio Mapuche de la Región de la Araucanía", en *Chungara, Revista de Antropología Chilena,* vol.44, n° 2, pp. 313-323.

Colmegna, Paula y Matarazzo, Cecilia
(2001), "Una perspectiva antropológica sobre el desarrollo", en *Revista Theomai*, Red Internacional de Estudios sobre Sociedad, Naturaleza y Desarrollo, N° 3, Buenos Aires, pp.1-7.

Crewe, Emma y Axelby, Richard
(2013), "The moralities of production and exchange", en *Anthropology and Development: Culture, Morality and Politics in a Globalised World*. Cambridge, pp. 157-182.

Cruz, José Efraín
(2006), "Interacción entre biodiversidad y pueblos indios", en Betancourt, Alberto (coord.) *De la conservación 'desde arriba' a la conser-*

vación 'desde abajo'. El interés supranacional en los saberes indígenas sobre ecología, Fundación Carolina, Mexico, pp. 21-39.

Cuadra, Ximena
(2008), "Áreas protegidas y derechos de los pueblos indígenas. Desafíos para el contexto chileno", en Aylwin, José y Bello, Álvaro *Globalización, derechos humanos y pueblos indígenas,* Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas, Temuco, pp. 277-292.

Cubillo, Patricia Ana e Hidalgo, Luis Antonio
(2015), "El trans-desarrollo como manifestación de la trans-modernidad. Más allá de la subsistencia, el desarrollo y el post-desarrollo", en *Revista de Economía Mundial*, n°41, pp. 127-158.

Comaroff, John, L. y Comaroff, Jean
(2011), *Etnicidad S.A.*, Katz editores, Buenos Aires.

Descola, Philippe
(2011), "Más allá de la naturaleza y de la cultura", en Montenegro, Leonardo (ed.), *Cultura y Naturaleza*, Jardín Botánico de Bogotá, Bogotá, pp. 54-77.

Escobar, Arturo
(1996), *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del Desarrollo*, Norma Editorial, Bogotá.

— (2005), "El 'postdesarrollo' como concepto y práctica social", en D. Mato (coord.) *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización,* Universidad Central, Caracas, pp. 17-31.

Faron, Louis C.
(1968), *The Mapuche Indians of Chile*, Waveland Press Inc., USA.

Ferguson, James
(1997), *The anti-politics machine*, University of Minessota Press, Minneapolis.

Gascón, Jordi
(2000), *Gringos como en sueños. Diferenciación y conflicto campesino en el Sur Andino Peruano ante el desarrollo de un nuevo recurso: el turismo. Isla de Amantaní, Lago Titicaca.* Tesis doctoral, Director: Jesús Contreras Hernández, Universitat de Barcelona. Departament de Antropologia Cultural i Història d'Amèrica i Àfrica, Barcelona.

Guber, Rosana
(2001), "La observación participante", en *La etnografía. Método, campo y reflevidad*, Ed. Norma, Bogotá.

Gudynas, Eduardo
(2011), "El nuevo extractivismo progresista en América del Sur. Tesis sobre un viejo problema bajo nuevas expresiones", en Acosta, Alberto *et al. Colonialismos del siglo XXI. Negocios extractivos y defensa del territorio en América Latina*, Icaria Editorial, Barcelona, pp. 75-92.

Acosta, Alberto
(2011), "El buen vivir o la disolución de la idea del progreso", en Rojas, Mariano, *La medición del progreso y del bienestar. Propuestas desde América Latina,* Publisher: Foro Consultivo Científico y Tecnológico de México, México DF, pp. 103-110.

INE
(2017), Resultados preliminares del censo 2017. Instituto Nacional de Estadística de Chile, Santiago. Disponible en: http://www.censo2017.cl/

Lacarrieu, Mónica
(2016), "La alteridad y el exotismo en clave patrimonial turística. Aportaciones de la antropología", en *Quaderns* n° 32, pp.123-143.

Lins Ribeiro, Gustavo
(2007), "Poder, redes e ideología en el campo del desarrollo", en *Tabula Rasa,* n° 6, pp.173-193.

Míguez, Rodrigo
(2013), "Estado chileno y tierras Mapuche: entre propiedades y territorialidad", en Olea, Helena, *Derecho y pueblo Mapuche: aportes para la discusión*, Universidad Diego Portales, Chile, pp. 21-49.

Milano, Claudio
(2016), "Antropología, turismo y desarrollo en cuestión: el turismo comunitario a debate", en *Quaderns* n° 32, pp.145-166.

Millamán, Rosamel
(1998), "Políticas de Desarrollo Mapuche: Política Colonial o Política de Autogestión", *III Congreso Chileno de Antropología,* Colegio de Antropólogos, Temuco.

Observatorio Ciudadano
(2015), *Los impactos de las empresas en los derechos humanos del pueblo Mapuche en Chile*, Observatorio Ciudadano y Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGA), Temuco.

Olivi, Alessandra
(2011), "Territorios de significado: la construcción del proyecto de vida

de los Mapuches en Chile", en Palenzuela, Pablo y Olivi Alessandra, *Etnicidad y desarrollo en los Andes,* Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, pp. 223-254.

Palomino, Marcela
(2015), "Descolonización, fronteras y lugar: desafiando la exclusión a través de la relacionalidad en la experiencia de Trekaleyin, Alto Bío Bío", en *Revista de Geografía del Sur*, vol.3, n° 1, pp.91-112.

Rowlands, Jorge
(2013), "Estados Latinoamericanos frente a la consulta indígena: Tensión cultural en la implementación de los Derechos Laborales", en Aylwin, J. *et al. Entre el desarrollo y el buen vivir. Recursos naturales y conflictos en los territorios indígenas,* Catarata, Madrid, pp. 68-98.

Sampedro, José Luis
(1996), *Conciencia del subdesarrollo 25 años después*, Taurus, Barcelona.

Santos-Granero, Fernando (ed.)
(2015), *Images of Public Wealth or the Anatomy of Well-Being in Indigenous Amazonia*. University of Arizona Press.

Serrano, Claudia y Rojas, Carolina
(2003), "El desarrollo desde la perspectiva del pueblo Mapuche", en *Serie de estudios socio/económicos,* n° 19.

Spradley, James P.
(1980), *Participant Observation*. Harcourt Brace College Publishers.

Viola, Andreu
(2011), "Desarrollo, bienestar e identidad cultural: del desarrollismo etnocida al sumaq kawsay en los Andes", en Palenzuela, Pablo y Olivi Alessandra, *Etnicidad y desarrollo en los Andes*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, pp. 255-302.

Otros recursos

Plan de Desarrollo Comunal Curarrehue (PLADECO) 2010-2016. Subsecretaría de Desarrollo Regional. Gobierno de Chile.

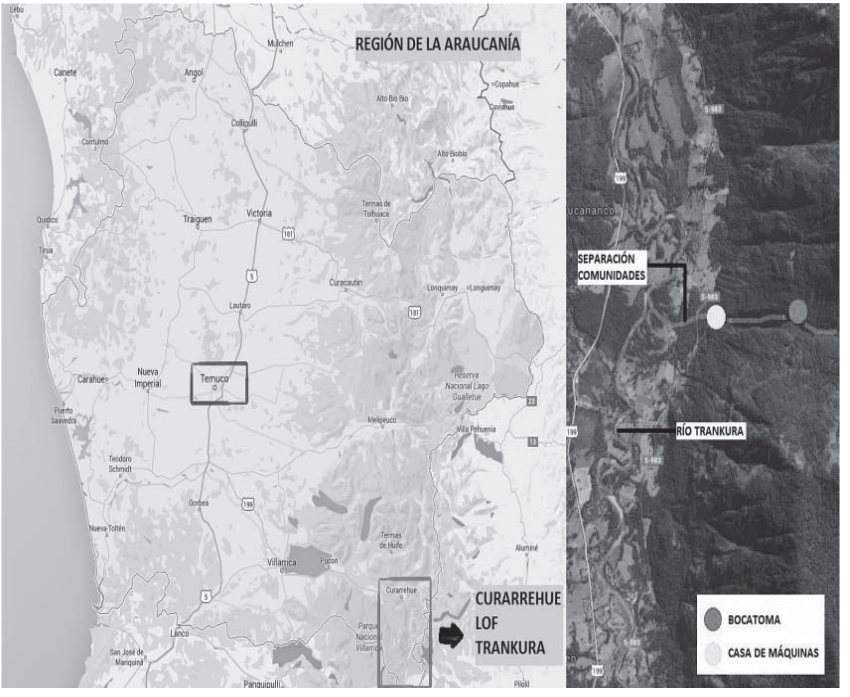
Recurso Judicial de Protección contra Proyecto Añihuerraqui ante la Corte de Apelaciones de Temuco (Temuco, 2015).

Anexos

Anexo 1

Región de la Araucanía ampliada indicando la localización de su capital Temuco y el emplazamiento de la Comuna de Curarrehue.

Mapa físico del Lof Trankura con la ubicación prevista de la Central Hidroeléctrica Añihuerraqui.



Fuente: *Elaboración propia.*

Anexo 2

Legislación de referencia en materia de derechos a la propiedad y el desarrollo de los pueblos indígenas en Chile.

1. Ley 19.253 de 1993 sobre "Protección, fomento y desarrollo de los indígenas". Fuente: http://www.mapuche.info/indgen/ley-1.html

Con la aprobación en 1993 de la Ley 19.253, creada por la CONADI, se reafirmó la existencia de pueblos indígenas y la necesidad de proteger y preservar sus costumbres y territorios. No obstante, no se refiere a pueblos como tales sino a "etnias", dificultando su autodeterminación.

> **Artículo 1.** El Estado reconoce como principales etnias indígenas de Chile a: la Mapuche, Aimara, Rapa Nui (...) El Estado valora su existencia por ser parte esencial de las raíces de la Nación chilena, así como su integridad y desarrollo, de acuerdo a sus costumbres y valores.

A pesar de que en varios artículos se manifiesta la importancia de la participación y decisión indígena en aquellas actividades presentes o ejercidas en sus territorios, encontramos artículos que presentan contradicciones o excepciones que menguarían esta participación.

> **Artículo 35.** En la administración de las áreas silvestres protegidas, ubicadas en las áreas de desarrollo indígena, se considerará la participación de las comunidades ahí existentes. La Corporación Nacional Forestal o el Servicio Agrícola y Ganadero y la Corporación, de común acuerdo, determinarán en cada caso la forma y alcance de la participación sobre los derechos de uso que aquellas áreas que correspondan a las Comunidades Indígenas.

2. Convenio Nº169 de la OIT (Organización Internacional del Trabajo)

Fuente: http://www.oit.org.pe/WDMS/bib/publ/libros/convenio_ 69_07.pdf

Aprobado el 15 de septiembre de 2008, el Convenio 169 reconoce a los pueblos indígenas derechos de participación política, administrativa y en la gestión de sus tierras. También enfatiza la importancia del control e intervención por parte de las propias comunidades indígenas en materia de desarrollo. No obstante, encontramos puntualizaciones como "en la medida de lo posible".

> **Artículo 7.1.** Los pueblos interesados deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural. Además, dichos pueblos deberán participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptibles de afectarles directamente.

Así como afirma que tanto el Estado como las entidades en relación deben asegurar la protección de los métodos de subsistencia de las comunidades y el reconocimiento de sus actividades económicas en relación a su cultura y desarrollo.

> **Artículo 23.1.** La artesanía, las industrias rurales y comunitarias y las actividades tradicionales y relacionadas con la economía de subsistencia de los pueblos interesados, como la caza, la pesca, la caza con trampas y la recolección, deberán reconocerse como factores importantes del mantenimiento de su cultura y de su autosuficiencia y desarrollo económicos. Con la participación de esos pueblos, y siempre que haya lugar, los gobiernos deberán velar por que se fortalezcan y fomenten dichas actividades.

Batuques sagrados e profanos: samba e carnaval como espaço de resistência das religiões afro-brasileiras.

Syntia Alves
Universidade Metropolitana de Santos (São Paulo - Brasil)

Festa é um substantivo que muitas vezes adjetiva o Brasil e sua população, tanto em virtude de sua função social na formação da cultura e do povo brasileiro, quanto pelas celebrações religiosas e pagãs. Autores como Durkheim, Mircea Eliade e o antropólogo brasileiro Roberto DaMatta dedicaram-se a estudar os rituais e as celebrações coletivas, a partir de diferentes perspectivas, como fenômenos relacionados ao espaço-tempo festivo. A partir de diversas abordagens, o presente texto tratará de entender a festa como forma de resistência na sociedade brasileira a partir do samba (estilo musical brasileiro) e do carnaval (festa popular que antecede o período da quaresma católica), alcançando a formação e atuação sociopolítica das Escolas de Samba. Para tanto, será tratado inicialmente os referenciais teóricos que norteiam o artigo. Em seguida, será pensada a importância da festa como resistência na formação social e cultural do Brasil, a história do samba e do carnaval e o aumento da presença dos deuses afro-brasileiros nos enredos das Escolas de Samba nos últimos anos, crescimento concomitante com o aumento de parlamentares de orientação religiosa neopentecostais na política brasileira.

As celebrações festivas como fenômeno social

As festas podem ser vistas de várias formas, teóricas e conceituais, e por diversas áreas do conhecimento. Porém, na sociologia, o teórico precursor no sentido de pensar a festa como um importante tema de estudos foi o sociólogo Émile Durkheim, em seu livro "As Regras do Método Sociológico". Em seu texto, Durkheim conceitua o *fato social* como "toda

maneira de fazer, fixada ou não, suscetível de exercer sobre o indivíduo uma coerção exterior: ou então, que é geral no âmbito de uma dada sociedade tendo, ao mesmo tempo, uma existência própria, independente das suas manifestações individuais" (Durkheim, 2007: 13). O conceito de *fato social* se refere às maneiras de pensar e agir exteriores ao indivíduo, mas que, segundo o autor, são essenciais para que o indivíduo possa ordenar sua conduta social por si mesmo. Assim, o *fato social* é a definição de Durkheim dos fatores coercitivos que regulamentam a vida social. A partir deste conceito, já pode-se pensar na festa como um importante *fato social*, em especial em um país como o Brasil onde a festa faz parte da identidade nacional.

Porém, antes de entrar especificamente no caso brasileiro, analisemos o texto do próprio Durkheim, no qual o autor já indica uma relação fundamental para entendermos o surgimento e importância do carnaval religioso: a relação entre as festividades religiosas e as profanas. Em "As formas elementares religiosas", Durkheim nos esclarece que

> "toda festa, mesmo quando puramente laica em suas origens, tem certas características de cerimônia religiosa, pois, em todos os casos ela tem por efeito aproximar os indivíduos, colocar em movimento as massas e suscitas assim um estado de efervescência, às vezes mesmo de delírio, que não é desprovido de parentesco como o estado religioso. (...) Pode-se observar, também, tanto num caso como no outro, as mesmas manifestações: gritos, cantos, música, movimentos violentos, danças, procura de excitantes que elevem o nível vital etc. Enfatiza-se frequentemente que as festas populares conduzem ao excesso, fazem perder de vista o limite que separa o lícito do ilícito. Existem igualmente cerimônias religiosas que determina como necessidade violar as regras ordinariamente mais respeitadas" (Durkheim, 2008: 547).

Da citação acima podemos pensar tanto no carnaval, tema principal deste artigo, mas também no candomblé, religião afro-brasileira de onde nasceram vários ritmos da cultura do país. Assim, o delírio (que se assemelha ao transe da incorporação), gritos, cantos, movimentos "violentos", excesso (de cores, roupas, símbolos) são elementos presentes no carnaval e nas celebrações do candomblé. Tendo em vista o trecho acima, Durkheim não apenas aproxima, mas coloca como indissociáveis, ainda que distintos, os elementos sagrados e profanos da festa, coisa que também fará Mircea Eliade. Para ambos os autores, as festas são compostas por ritos e elementos que aproximam os indivíduos, diferenciam os lícitos dos ilícitos sociais e determinam o que pode

e deve ser o divertimento em uma sociedade, assim como define o que é sério e o que recebe caráter cerimonioso.

Ainda segundo Durkheim, a consciência coletiva perde força com o passar do tempo, por isso as cerimônias festivas e os rituais religioso tornam-se imprescindíveis, pois reavivam e reforçam essa consciência que mantém firmes os laços sociais. As festas seriam, portanto, uma força no sentido da manutenção social, tornando-as, independente se seu caráter é sagrado ou profano, fundamentais para a sociedade. Porém, não é apenas a relação com a religiosidade que deve ser vista na função social das festas, mas também no cunho regulador das regras da vida "sem festa" que a própria festa engendra na sociedade. "É preciso observar que talvez não existia divertimento onde a vida séria não tenha qualquer eco. No fundo a diferença está mais na proporção desigual segundo o qual esses dois elementos estão combinados" (Durkheim, 2008: 547). Ou seja, para Durkheim a festa tem ainda a função de colocar em cena dois elementos fundamentais e contrastantes da vida em sociedade: as exigências da "vida séria", suas regras e aquilo que se contrapõe à "vida séria", incluindo a violação de suas normas. Assim, as celebrações religiosas e profanas reavivem o espírito que está fatigado por tudo o que há de constrangedor no trabalho cotidiano e possibilitam, ainda que por um curto período, que os indivíduos tenham acesso a uma vida "menos tensa, mais livre", a um mundo onde "sua imaginação está mais à vontade" (Ddurkheim, 2008: 543-547).

Para Durkheim, a principal funcionalidade da festa se torna clara quando esta termina, pois, ao fim de cada cerimônia, de cada festa, os indivíduos voltariam à suas vidas cotidianas inebriados de coragem e disposição. Isso porque a festa, assim como o ritual religioso, segundo o autor, reabastece a sociedade de "energia" e disposição para continuar "a vida séria" ao perceber, em sua vivência festiva, o caos que se instauraria sem as regras sociais. Esse é justamente o espírito do carnaval no Brasil: quatro dias onde as regras sociais são deixadas de lado, mas retomadas na quarta-feira de cinzas, pois são vistas como fundamentais para a sociedade. Isso, porém, assinala que o divertimento é coisa séria e podendo ser pensada como um desdobramento do mundo do trabalho, sendo fundamental para reforçar a importância social deste para além da questão capitalista.

Jean Duvignaud também vai pensar a caráter social das celebrações festivas, a partir de um viés um pouco diferente ao de Durkheim, mas ainda assim importante para compreendermos o caso das festas

brasileiras. Para Duvignaud (1983), a festa não se caracteriza como uma tentativa de regeneração ou um modo de reafirmação da ordem social vigente, mas uma forma de ruptura, a anarquia no sentido da ausência de regras institucionalizadas por ser a festa a afirmação do poder subversivo, negador. E esse poder, segundo ele, não é exclusivo de determinada cultura, mas perpassa todas elas. Para o autor, a festa evidencia a "capacidade que têm todos os grupos humanos de se libertarem de si mesmos e de enfrentarem uma diferença radical no encontro com o universo sem leis e nem forma que é a natureza na sua inocente simplicidade" (Duvignaud, 1983: 212). De qualquer forma, pensa-se no indivíduo respondendo às regras sociais, seja pela manutenção da destas, como colocava Durkheim, seja pela negação e até destruição dessas regras. Sendo assim, as festas se constituem como experiência de superação das distâncias entre indivíduos e, por meio dessa aproximação, a possibilidade do momento de transgressão das normas coletivas.

Se as celebrações festivas são uma forma do indivíduo se relacionar com sua sociedade, entender a sociedade brasileira por meio de suas festas é uma possibilidade não apenas pertinente, mas fundamental, pensando no caráter festivo que apresenta a cultura dessa sociedade. Porém, é importante, num primeiro momento, entender que no Brasil a maioria das festas permanece sendo de caráter religioso, embora mantenha, ao mesmo tempo, aspectos bastante secularizados. Esses aspectos menos sacros das festividades brasileiras chegam a criar conflitos com a Igreja Católica – que conta aproximadamente 65% da população como adeptos no Brasil –, pois muitas vezes a participação popular nas festividades sacras se dá mais pelo aspecto turístico, do divertimento e da alegria, do que pelo aspecto religioso propriamente dito do evento, fazendo emergir, inclusive, disputas pelo controle político e econômico sobre as festas.

Assim, a festa funciona como uma forma de mediação social. Porém, para entendermos a festa como uma das vias privilegiadas no estabelecimento de mediações da sociedade, é importante termos em mente que a característica básica de toda a mediação é ser engendrada pelo mito, ou seja, conciliar o inconciliável. Assim, a festa vai cumprir, além do papel mediador entre os anseios individuais e os coletivos, mas também relacionar mito e história, fantasia e realidade, passado e presente, presente e futuro. No caso do Brasil, como país e sociedade, há uma importante relação com um momento específico da história

europeia, na qual reinavam a coroa e a cruz. O cristianismo chegou ao novo continente junto com espanhóis e portugueses contribuindo com a construção de uma sociedade que se fundamenta no pecado e na culpa, dogmas essenciais do catolicismo. Os eventos sociais no Brasil, que se organizavam em volta da Igreja, transmitindo e reforçando as normas sociais através de ritos e elementos, aproximavam os indivíduos e diferenciavam o lícito do ilícito social, como definiu Durkheim, tendo a moralidade católica como um dos reguladores sociais mais importantes. Além das normas sociais, o catolicismo no Brasil teve participação fundamental na diáspora africana. A religião católica foi para os africanos tanto uma possibilidade de inserção social, quanto uma ferramenta de destruição da cultura africana, pois se sobrepunha às suas crenças e deuses. A diáspora africana foi mais do que o deslocamento de milhares de pessoas, mas a tentativa da aniquilação da cultura (pensando todos os elementos da cultura: língua, música, religião, hábitos alimentares, vestimentas, etc.) africana.

Se a religião e o sagrado são o retorno da intimidade entre o homem e o mundo, como definiu Bataille, é necessário atingir a relação do indivíduo com o divino. A religião, neste sentido, está estreitamente ligada à grande maioria das festas, na maioria das sociedades, pois, tanto as celebrações sacras, quanto as seculares funcionam como forma de interação social. "A festa é a fusão da vida humana. Ela é para a coisa e o indivíduo o cadinho onde as distensões se fundem ao calor intenso da vida íntima" (Bataille, 1993: 74). Assim, destruir a religiosidade africana no Brasil colonial era aniquilar a vida íntima do indivíduo. Ao longo do período da colonização, do encontro entre a cultura europeia e a africana, ambas levadas ao Brasil, do confronto e sobrevivência dos traços culturais de ambos, nasce o que consideramos como cultura afro-brasileira. A religião e a música que surge no Brasil nasceu, portanto, por meio das mãos dos africanos escravizados pelos europeus.

"Ninguém faz samba só porque prefere"[1]: samba como resistência

"Fazer samba não é contar piada
E quem faz samba assim não é de nada
O bom samba é uma forma de oração
Porque o samba é a tristeza que balança
E a tristeza tem sempre uma esperança
A tristeza tem sempre uma esperança
De um dia não ser mais triste não"
("Samba da Benção", Vinícius de Moraes, 1967)

A história do samba não é feita de alegria, mas de repressão e resistência. Em fins do século XIX, a palavra samba, assim como batuque, eram expressões híbridas que significavam qualquer manifestação cultural feita por negros. É importante, portanto, entender que o estilo musical tipicamente brasileiro deriva de uma história de resistência, é uma expressão descendente do canto de lamento dos negros escravos. Assim, o samba, que oficialmente nasceu na cidade do Rio de Janeiro na década de 1910, é uma criação dos descendentes daqueles negros que, anteriormente, eram açoitados, caçados como fujões. Em seguida, o samba se constituirá como expressão das favelas, locais nos quais os negros pobres lutaram contra o poder higienista que desejava excluí-los da visão e do convívio da cidade.

Oficialmente, o samba nasce com a música *Pelo Telefone*, de Donga e Mauro de Almeida, tornando-se ao longo do tempo a legítima representante musical do carnaval. No final da década de 20, com inovações produzidas por compositores em bairros do Rio de Janeiro como Estácio de Sá, Osvaldo Cruz e alguns morros da cidade, o samba começou a ganhar mais originalidade, adquirindo um formato "genuíno" ou "de raiz", passando a se consolidar como uma expressão musical urbana e moderna, e sendo reproduzido em larga escala nas rádios, espalhando-se desde os morros cariocas até os bairros da zona sul da cidade.

Já no Estado de São Paulo, a história do samba percorre outros caminhos. Com a entrada de imigrantes como mão-de-obra nas lavouras, cada vez mais os braços negros eram substituídos por braços brancos

1 Trecho do samba "Poder da Criação, de João Nogueira (1980).

e europeus. Muitos empreendedores davam preferência aos estrangeiros, pois estes vinham para o Brasil com um mínimo de escolaridade e acabavam por conseguir exercer alguns trabalhos que os negros não poderiam. "As oportunidades criadas pelas tendências de desenvolvimento urbano da economia paulista vão beneficiar os imigrantes europeus e muito pouco os mulatos e negros libertos" (Bastide, 1985: 40). A situação do negro no interior do Estado de São Paulo tornou-se ainda mais dificultosa, e o samba foi uma forma de expressar a consciência surgida por estes acontecimentos e a mudança da própria conduta do negro. Muitas são as canções que expressam o sentimento de angústia e revolta, visto que o únicos locais onde os negros poderiam falar, e serem ouvidos, eram em seus próprios espaços, nas manifestações de suas culturas, nos seus batuques. E são estas manifestações os grandes registros da história do negro no Brasil, pois a partir delas a história foi contada pelos seus próprios personagens como resistência.

Inicialmente criminalizado e visto com preconceito por suas origens negras, o samba se consolidará não apenas como expressão cultural representante do Brasil, mas também como grande movimentador econômico, visto que o carnaval das Escolas de Samba se tornarão importantes meios de negócios no país, como será visto adiante. De qualquer forma, as letras de sambas vão se constituir como importantes registros da sociedade que se construía ao longo do século XX, no Rio de Janeiro e em São Paulo, tendo em comum o relato da vida e do cotidiano de quem mora nas cidades, com destaque para as populações negras.

Desse modo, torna-se tradição nas letras de samba a crítica ou a chacota social, mas também política. Existem muitos exemplos, como o caso do presidente Artur Bernardes, que mandou prender os compositores de um samba de carnaval que fazia críticas a ele; ou o caso do presidente Getúlio Vargas que, quando caiu politicamente em 1945, surgiu um samba dizendo: "eu assisti de camarote o seu fracasso, palhaço...", e quando ele foi eleito em 1950 surgiu: "bota o retrato do velho[2], menina, bota no mesmo lugar". E, ao longo da ditadura militar no Brasil, importantes nomes da música brasileira escolheram o samba para denunciar a política de opressão sob qual vivia o país, como o caso de Chico Buarque que compôs fundamentais músicas como "Apesar de Você".

2 Apelido dado a Getúlio Vargas a fim de popularizar sua imagem junto às camadas populares da sociedade brasileira.

Festa, subversão e repressão

Estudar as festas no Brasil faz-se fundamental tanto por estas se organizarem como um local de sociabilidade entre as diversas etnias que constituem a população, mas também pelo histórico das festas relacionadas à insubmissão, pensados, em primeiro lugar, a partir das festividades de origem negra no país. Seja de forma explícita ou de maneira mais sútil, é possível situar historicamente os laços entre comemoração, identidade e insurreição. Podemos entende a festa como momento de identidade e insurreição a partir da ideia de Durkheim (2007), que nos esclarece que no divertimento em grupo, do mesmo modo que na religião, o indivíduo "desaparece" no grupo e passa a ser dominado pelo coletivo. Assim, aquele que tinha pensamentos e desejos individuais, ao mesmo tempo em que encontra ressonância destes no grupo, também se dilui deixando de ser indivíduo para se tornar grupo. Ainda falando sobre a festa, como foi dito anteriormente, ela se constitui como momento e local de quebra do cotidiano e das regras sociais, ou seja, é ideal para a transgressão. E através das transgressões são reafirmadas as crenças grupais e as regras que tornam possível a vida em sociedade. Ou seja, as festas são, ao mesmo tempo a afirmação das regras sociais, como colocou Durkheim, e o rompimento destas regras, como escreveu Duvignaud. Só há transgressão porque há normas impostas.

Ainda falando da importância de se estudar as festas para a compreensão da história e da cultura brasileira, é fundamental ter em mente que na festa, a plasticidade e a multiplicidade de meios de expressão tornam-na particularmente adequados à expressão da história, dos valores e da dinâmica social daqueles que a promovem, "elas integram a história concreta dos grupos humanos e participam ativamente da construção de identidades sociais, sempre díspares, inacabadas e em alguma medida problemáticas" (Cavalcanti 1998: 297). Muitas vezes como "sombra do cotidiano", a festa pode incorporar, suprimir ou alterar os rituais, de forma a adequá-los à inconstância da realidade. No sentido da produção social cotidiana, a festa destaca-se como um importante elemento de organização social que expressa o constante movimento do grupo ao qual se refere.

A festa não é apenas um fenômeno social, mas ao mesmo tempo se constitui como um meio de comunicação, uma das expressões mais completas das utopias humanas de igualdade, liberdade e fraternidade. Assim, pensando no caso brasileiro, o momento de comunhão entre

aqueles que descendem de escravos, que mesmo após a abolição são tratados como inferiores, torna-se um momento onde o indivíduo deixa de ser inferior no encontro com seus iguais, local e tempo onde a cultura pode ser vivida na música, na dança, nos cheiros, mas também se torna a possibilidade de resistência contra a violência física e simbólica vivida pelos negros brasileiros.

Toda comemoração, como notou Eliade, é um retorno às origens: uma ucronia que vivifica a história. Porém, no Brasil descendente da África é importante pensar na viabilização de outras memórias, daquelas que se distinguem das narrativas hegemônicas sobre o passado. Essas outras narrativas são formas de resistência, e a festa apresenta-se como um foco privilegiado de subversão dos discursos oficiais. Afinal, trata-se de um espaço onde os grupos sociais podem "co-memorar" (Simson, 2008) – ou seja, rememorar conjuntamente –, selecionar e compartilhar lembranças coletivas. Entre os muitos sinais de insubmissão contidos na festa, deve-se dar especial atenção às conservações de memórias, dos processos de descanonização, na quebra de dicotomias ou mesmo na ligação explícita entre festividades e revoltas políticas, como é o caso, no Brasil, da Revolta dos Malês ou a Revolta da Cabanagem[3]. Em ambos os casos, "Festa e revolta deram as mãos. Logo após o levante, num momento de grande tensão na província, as festas públicas, que facilitavam a reunião de negros, tornaram-se motivo de alarme" (Reis, 2001: 348). É importante, portanto, entender que as ocasiões de júbilo coletivo e os momentos de protesto são fenômenos vizinhos tornando constante a passagem da festa à revolta – e da revolta à festa – nos momentos de adensamento da noção de coletividade. Durkheim também explica essa relação entre a festa e a revolta a partir da ideia de que nas festas o indivíduo tem contato com a energia social que está presente tanto nas celebrações, quanto nas violências coletivas.

Se a festa é transgressora ao abrir espaços de memória, ela também subverte quando ri de si mesma. O riso e a carnavalização das práticas podem conter uma preciosa tendência à autorreflexividade, e nesse sentido, a realidade pode ser transfigurada por um realismo cômico. Nesse

---

3 Revolta dos Malês (1835), protagonizada principalmente por escravos muçulmanos. Como revela Reis, ela aconteceu num final de semana do ciclo de festa do Bonfim – data que coincidia com a celebração islâmica que encerrava o Ramadã.
Revolta da Cabanagem (1835), aconteceu em pleno dia de Folia de Reis. Mal terminada a festa, cerca de 200 rebeldes, liderados por Negro Patriota e Antônio Vinagre, invadiram o palácio do governo e a casa da presidência da província e tomaram o poder.

ponto cabe a reflexão sobre uma das maiores críticas que o senso comum faz às festas: que estas não têm utilidade. Esse pensamento, além de priorizar o mundo do trabalho e o capitalismo, também questiona a importância da festa pelo fato desta subverter a ordem ou quebrar com as normas. Esse pensamento ignora uma das maiores funções as celebrações, sejam elas religiosas ou seculares, pois a "desutilidade" da festa é, inclusive, uma das faces mais interessantes da sua capacidade de subversão. Ela opõe-se à tendência capitalista de laboração do mundo e à moral burguesa do homem produtivo.

No processo de colonização e escravidão no Brasil é possível observar muitos momentos de "rebeldia autorizada", ou seja, os tais sinais de insubmissão, combinados com estratégias de controle dos grupos dominantes, como foi o caso da popularização da festa de Reis e Rainhas da Congada. As danças, os batuques – a "brincadeira negra" – eram permitidos (e até aconselhados por jesuítas), por serem interpretados como as válvulas de escape que acentuavam as diferenças entre as diversas etnias africanas. Entretanto, os negros escravos reviviam clandestinamente seus ritos, cultuavam seus deuses e retomavam a linha do relacionamento comunitário: "Já se evidencia aí a estratégia africana de jogar com as ambiguidades do sistema, de agir nos interstícios da coerência ideológica" (Sodré, 2005: 93). O entendimento aqui é que o caminho do simbólico é sinuoso e pode confundir as forças repressoras. A historiografia revela um contexto de forças em tensão, em um jogo que abrange o aparato repressor, a resistência e a falta de um veredicto final a respeito dos reais efeitos e intenções das festas.

Atento aos perigos que os aglutinados de negros podiam desencadear, o governo brasileiro, em especial na cidade do Rio de Janeiro se esforçou em direcionar a população para determinado padrão de divertimento. A partir de 1814, textos legais começaram a proibir expressamente os batuques. "'Brincadeira de negro' torna-se fato social perigoso", como resume Sodré (Sodré, 2005: 95). Isso porque no início do século XIX, a cidade do Rio de Janeiro abrigava grandes encontros festivos das populações negras. A partir da década de 1820, porém, tais manifestações tornaram-se matéria de regulamentação das autoridades municipais, iniciando um processo de criminalização, temendo que os negros organizassem sociedades ocultas, aparentemente religiosas, mas sempre perigosas.

No século XIX, classes negras pobres eram tidas como perigosas e por isso vigiadas no que se refere à organização do trabalho. A desculpa

de que a intenção era a manutenção da ordem ocultava a ideia do perigo de contágio da sociedade, segundo a interpretação das políticas higienistas da época. A abolição da escravatura não dissolveu tais tendências, e nas décadas que se seguem a alforria dos escravos, a "festa dos negros" tornou-se mais suspeita do que antes. Logo depois das euforias festivas do 13 de maio de 1888, data da abolição da escravatura no Brasil, emergiu um discurso que tratou rapidamente de conectar desordem, vadiagem e população negra. Albuquerque (2009) descreve que um leitor desavisado, ao folhear os jornais de Salvador nos dias que se seguiram à abolição, em virtude do número de queixas e pedidos de repressão, poderia julgar que os sambas e candomblés eram uma novidade no universo cultural da época. Era como se emergisse um súbito temor a respeito do que "diziam" os tambores.

A liberdade dos negros era vista com cautela e, não raro, como sinônimo de vício e vadiagem, que poderia estragar o caminho da "civilidade" brasileira. O medo "científico" da perversão dos costumes substituiu o medo da revolta que tirara o sono dos antigos senhores, "fazendo com que todos os olhares se voltassem para essas ocasiões coletivas e desregradas". Categoria *vadio* parecia cunhada para designar o negro: "As celebrações não o ciais do evento se revertiam numa exaltação à lógica do não-trabalho, evidenciando a sobreposição entre liberto/negro/vadio" (Albuquerque, 2009: 131-132). Por isso, o estereótipo do negro/vadio entrou no jogo de forças do período pós-abolição. O carnaval, por sua vez, não tardou a espelhar as buscas da população afrodescendente naqueles tempos duvidosos. Ao analisar o papel dos clubes carnavalescos negros da época, Albuquerque identifica a exaltação da África e a construção alegórica de uma colônia africana na Bahia.

A partir de 1930, os carnavais e outras manifestações foram rapidamente relidos como expressões simbólicas da nacionalidade e de uma amálgama cultural supostamente unívoca. Através de caminhos abertos ou dissimulados, espaços de insubmissão – como os quilombos e terreiros – e atitudes transgressoras – como as rebeliões e a vadiagem – foram disputando espaço com outras forças, na arena das relações sociais. Porém, ainda que como forma de resistência, a festa à brasileira tem caráter positivo, afirmativo.

Algumas análises das festas brasileiras concluem que os festejos exercem, simultaneamente, o papel de negar e reiterar o modo como a sociedade se organiza selecionando, através da inclusão e exclusão do que deve ou não estar presente nela, o que deve ser lembrado e o que

deve ser relegado ao esquecimento. Porém, sendo a sociedade brasileira formada, em grande parte, por descendentes de escravos, muitos festejos trabalham no sentido de manter viva a memória pela vontade popular. Além disso, é importante levar em conta a grande desigualdade social vigente no Brasil, pois esse elemento dá sentido a outra análise sobre as festas que as explica como sendo um evento transcendente, um mundo ideal, sem tempo nem espaço, onde a imaginação tudo pode engendrar, transformar, refazer. Para Roberto DaMatta (1997), a festa se mostra como solução simbólica, pois ao unir o ser ao não-ser, através da realização de todas as utopias, ainda que por breves períodos, dá visibilidade a projetos coletivos e individuais, concretiza anseios e fantasias, ao mesmo tempo em que, longe de constituir um fenômeno alienante, separado e distante da vida real, volta-se também à resolução de problemas reais. As festas no Brasil constituem um modo de ação social, através da organização dos grupos para a consecução de bens que o Estado deixa de proporcionar.

Entendendo a festa como uma manifestação ritual, Roberto DaMatta define como um discurso simbólico que destaca certos aspectos da realidade e os agrupa através de junções, oposições, integrações e inibições. Segundo o autor, os rituais podem dividir-se em três grupos: o ritual de separação ou reforço, o ritual de inversão (em ambos há uma quebra dos papéis rotineiros e uma situação ambígua torna-se claramente marcada) e o ritual de neutralização (combinação dos dois anteriores). Desta forma, o carnaval é definido pelo autor como um ritual de inversão, onde as hierarquias, por alguns momentos, se apagam: o pobre fantasia-se de príncipe, o homem de mulher, etc. Porém, para DaMata, o indivíduo não desaparece no grupo, pois "o projeto da sociedade brasileira, com suas regras e seus ritos, é o dissolver e fazer desaparecer o indivíduo" (DaMatta, 1997: 93). Sendo assim, no carnaval, contrariando o projeto social, as leis são mínimas e "é o folião que conta. É o folião que decidirá de que modo irá 'brincar' o carnaval" (DaMatta, 1997: 115).

Escolas de samba e a relação com a comunidade

A marca registrada do Carnaval é o samba, gênero rítmico e musical de ascendência africana que já teve sua matriz reconhecida como patrimônio imaterial, histórico e cultural da humanidade e ainda hoje se afirma ao ponto de ser associado à manifestação da alma brasileira. De acordo com Simson (2008), ainda que seja fundamental reconhecer a raiz

africana do samba, o samba é brasileiro e em cada local onde se fixava, nasciam diferentes sambas conforme se misturavam com as tradições locais.

No final do século XIX, os negros e descendentes de africanos, buscando adaptarem-se às tentativas de disciplinamento policial, criaram os cordões e ranchos**.** Os primeiros incluíam a utilização da estética das procissões religiosas com manifestações populares, já os ranchos eram cortejos praticados principalmente pelas pessoas de origem rural. Entre as classes populares surgiram as escolas de samba no Rio de Janeiro, na década de 1920. As primeiras escolas teriam sido a "Deixa Falar", que daria origem à escola "Estácio de Sá", e a "Vai como Pode", que se tornou a escola de samba "Portela". Assim, as escolas de samba são o desenvolvimento dos cordões e ranchos, e a primeira disputa entre escolas ocorreu em 1929.

O termo "escola de samba" é originário deste período de formação do gênero. O termo foi adotado por grandes grupos de sambistas numa tentativa de ganhar aceitação para o samba e para a suas manifestações artísticas; o morro era o terreno onde o samba nascia e a "escola" dava aos músicos um senso de legitimidade e organização que permitia romper com as barreiras sociais. Porém, a organização das agremiações seguiu uma ordem hierárquica semelhante aos templos religiosos de matriz afro-brasileira, os terreiros de candomblé, além de manterem as cores dos orixás padroeiros como as cores das escolas.

As escolas de samba e o carnaval carioca passaram a se tornar uma importante atividade comercial a partir da década de 1960. Empresários do jogo do bicho e de outras atividades empresariais legais começaram a investir na tradição cultural. A Prefeitura do Rio de Janeiro passou a colocar arquibancadas na avenida Rio Branco e a cobrar ingresso para ver o desfile. Em São Paulo também houve o desenvolvimento do desfile de escolas de samba a partir desse período. O carnaval, além de ser uma tradição cultural brasileira, passou a ser um lucrativo negócio do ramo turístico e do entretenimento. Milhões de turistas dirigem-se ao país na época de realização dessa festa, e bilhões de reais são movimentados na produção e consumo dessa mercadoria cultural.

Atualmente, o Carnaval é considerado o maior espetáculo a céu aberto do planeta, e apresenta, inclusive, um potencial econômico comparado ao de indústrias petrolíferas. A festa envolve milhões de pessoas por todo o Brasil, numa cadeia produtiva que vai da extração da matéria -prima aos desfiles e consumos deles decorrentes. Ainda que não exista

no Brasil orçamentos federais destinados exclusivamente à manutenção de festas como o Carnaval, há um estímulo dos governos federal e locais que, junto à dedicação das agremiações, foliões e aos investimentos privados, garantem a manutenção da festa nos locais onde ela é mais tradicional. O investimento é feito tendo em vista a importância do Carnaval como negócio, interessante à indústria, ao turismo e à economia nacional. Porém, os *bicheiros* - alcunha pela qual são conhecidos aqueles que controlam o jogo do bicho, ainda ilegal no Brasil - seguem sendo os principais patrocinadores das escolas de samba do país.

Retomando a ideia de que as festas populares no Brasil, assim como as Revoltas, surgiram de momentos de encontro da religiosidade popular e da expressão cultural dos negros escravos, partindo do sagrado para o profano, o samba nasce do batuque que os negros praticavam em seus ritos sagrados e se encontrou com o carnaval, que hoje caracteriza-se por ser uma festa profana, mas não se desligou totalmente de suas raízes religiosas. Um dos elementos que mais claramente reforça essa relação é o uso dos tambores e atabaques nas escolas e rodas de samba, instrumentos fundamentais para as funções religiosas nos terreiros. Essa relação, porém, foi se diluindo ao longo do tempo, e nas últimas décadas a herança dos cultos africanos aparecia de forma muito sútil - ou às vezes nem aparecia - nos desfiles de Escola de Samba.

É importante notar que o cenário social e religioso no Brasil tem mudado nas últimas décadas e o crescimento das Igrejas Neopentecostais, assim como a participação de parlamentares de orientação religiosa neopentecostal na política, tem alterado as relações sociais no país. Diversos casos de intolerância religiosa contra praticantes e templos de religiões afro têm sido registrados em muitas partes do Brasil. Mas, um caso de intolerância tem chamado especial atenção: desde 2013, mães de santo[4] e praticantes do candomblé e da umbanda têm sido hostilizados e até expulsos de morros e favelas cariocas por traficantes de orientação religiosa neopentecostal. Em 2015, segundo a Associação de Proteção dos Amigos e Adeptos do Culto Afro Brasileiro e Espírita[5], pelo menos 40 pais e mães de santo já foram expulsos de favelas da Zona Norte do Rio de Janeiro por pessoas ligadas ao narcotráfico. A intolerância religiosa não é exclusividade dos narcotraficantes, e o que chama atenção é

4 Maneira pela qual são conhecidas as sacerdotisas do candomblé.
5 Associação de Proteção dos Amigos e Adeptos do Culto Afro Brasileiro e Espírita, disponível em: http://www.apaacabe.com.br/

o fato do morro, local de concentração e desenvolvimento de movimentos de resistência da comunidade de ex-escravos e seus descendentes, passar a ser um locar de repressão de expressões religiosas de matriz afro brasileira.

O aumento das religiões neopentecostais no Brasil tem apresentado um curioso movimento, pois tem se caracterizado por uma grande participação de pessoas negras, enquanto os terreiros de candomblé e umbanda têm apresentado um interessante aumento de frequentadores brancos. Outro movimento importante que se tem observado na sociedade brasileira é o aumento de parlamentares de orientação religiosa evangélica, articulados em volta do que os mesmos denominam "Frente Parlamentar Evangélica", popularmente conhecida como "bancada evangélica". Tais parlamentares atuam de forma organizada a fim de legislar sobre direitos civis, enviesados por discursos de cunho moral, discursando muitas vezes em nome de Deus e da família. E, além de um aumento expressivo dos evangélicos na política brasileira, também chama atenção a presença de programas religiosos nos canais abertos da televisão brasileira. Em números, a soma de pregação cristã na TV já soma mais de 4.800 horas todos os meses. A Igreja Universal do Reino de Deus, do bispo Edir Macedo, usufrui de mais de 1,5 mil horas de televisão por mês, distribuídas entre seis emissoras, mas até a Igreja Católica tem uma hora semanal na Rede Globo, maior canal aberto do país.

Frente a isso, observou-se um movimento interessante das Escolas de Samba: o aumento expressivo da religiosidade afro-brasileira presente nos enredos. Enredo é o tema que a Escola irá apresentar ao longo dos 70 minutos de desfile, pautará a música, as fantasias e as alegorias (também conhecidos como carros-alegóricos). No ano de 2016, das escolas de samba do grupo especial da cidade do Rio de Janeiro, duas levaram o tema das religiões afro-brasileira para a avenida, enquanto em São Paulo apenas uma escola apresentou esse tipo de enredo. Como os desfiles das escolas do grupo especial, tanto do Rio de Janeiro quanto de São Paulo são televisionados no maior canal aberto do país, a Rede Globo, em 2016 as escolas de Samba expuseram seus orixás para todo o país ao longo de 210 minutos divididos nos quatro dias de desfile de escolas de samba das duas grandes capitais. Em 2017, o número aumentou. Duas escolas de São Paulo levaram para a avenida enredos que remetiam à África e seus Orixás, e no Rio de Janeiro o número se repetiu. Foram 280 minutos de desfile com a temática direta de religiões, sem contar as muitas referências, sempre frequentes nos desfiles.

É interessante notar o esforço em manter relacionado o samba às religiões de matriz afro, mas, também observar que mesmo que os desfiles das Escolas de Samba hoje façam parte da cultura oficial do Brasil, movimentando milhões de reais, aqueles que pensam o samba ainda buscam relaciona-lo às suas origens e à tradição de resistência. As Escolas de Samba têm sabido aproveitar o espaço que a mídia dá aos seus desfiles para expor temas que lhes são importantes, e também para dar luz aqueles que, ainda e mais uma vez, vão sendo colocados à margem da sociedade. Fazendo passar pelas avenidas caboclos, pretos-velhos, exus e Orixás, as escolas de samba reafirmam seu lugar na cultura brasileira: um lugar de festa e de resistência, de canto e lamento.

"E agora, José, a festa acabou..."[6]

No Brasil diz-se que o ano começa apenas após o carnaval e essa frase diz muito da organização da sociedade brasileira. O ano escolar, os investimentos em novos trabalhos e muitas das decisões individuais e coletivas são tomadas apenas após os quatro dias de festa. É como se o Brasil ficasse em estado de espera do natal até o carnaval. Nesse período há uma série de festejos religiosos ou feriados que no país acabaram incorporando elementos do candomblé, tendo um caráter quase sagrado, como a data da passagem de ano cheio de celebrações e superstições. No caso brasileiro, em especial no que é conhecido como "festas de final de ano", está presente a relação entre as festas sagradas e as profanas. Assim, é importante perceber como o período que celebra o fim e o início do ciclo temporal, que no Brasil coincide com o calendário ocidental, está repleto de festividades. Esse elemento reafirma a ideia de Durkheim de que na festa os indivíduos entram em contato direto com a fonte de "energia" social, pois a partir dessas festas o povo brasileiro retoma as "energias" sociais para começar um novo ano.

Essa energia social a qual Durkheim se refere é essencial, pois nela o indivíduo absorve o necessário para se manterem sem revolta e sem muita contrariedade até a próxima festa. No caso do Brasil, é interessante ver como a sequência de festas (Natal, Ano Novo e Carnaval) enchem o indivíduo dessa energia, mas também fazem com que muitos passem

6 Trecho inicial do poema "José" (1942), de Carlos Drummond de Andrade.

a desejar pela "normalidade" do cotidiano e o fim das festas para que a vida "volte ao normal". Como foi dito anteriormente, a energia social, com a qual o indivíduo tem contato na festa, faz com que haja a destruição das diferenças entre os indivíduos e, por esta razão, as festividades também podem ser associadas à violência e ao conflito, pois são as diferenças sociais, a verticalização dos estratos que mantêm a ordem e a obediência impostas pelo Estado.

Assim, seja de caráter sagrado ou secular, o festejo da mesma forma irá comunicar ao indivíduo o que é o grupo, suas memórias e códigos, sejam eles lícitos ou ilícitos. A festa está sempre comunicando algo em sua função, em sua existência, e seus participantes também estão comunicando alguma coisa para um determinado destinatário. Por esta razão, sua mensagem pode ser estudada e decifrada com o mesmo instrumental que se usa para entender uma cerimônia política, o que explica no caso do Brasil muitas revoltas terem se organizado durante festividades religiosas. O ritual está sempre dizendo alguma coisa sobre algo que não é o próprio ritual.

Assim, o carnaval brasileiro deve ser entendido, num primeiro momento, como uma manifestação da cultura afro-brasileira que foi silenciada durante a escravidão, e permaneceu após a abolição, mantendo os descendentes de africanos e escravos em um lugar inferior na sociedade brasileira. Em sua organização, o carnaval nasce como festa pagã não apenas por romper com as normas cristãs, mas por questionar inclusive a imposição da religiosidade europeia sobre a população de origem africana. Há uma religiosidade presente no carnaval brasileiro, mas uma religiosidade que não é a cristã.

Se, como disse Queiroz (1992), o carnaval pode ser entendido como um rito de um mito sobre a sociedade ideal, essa sociedade é ideal para aqueles que eram subjugados, excluídos e escravizados. É a sociedade em que os negros e descendentes de africanos desejavam quando criaram os cordões e em seguida as escolas de samba. Queiroz coloca que o carnaval no Brasil nasce das aspirações, conscientes e inconscientes, direcionado para uma 'outra' sociedade na qual não existiriam injustiças ou coerções. Talvez por isso haja um grande sentimento de liberdade – pessoal ou social – no carnaval brasileiro. E, como o ideal nunca é alcançado, a festa se repete ano após ano, o que deixa a ideia de que a esperança está sempre presente, pois, "uma vez que a sociedade alternativa pode durar quatro dias, por que não poderia ela se instalar finalmente de modo definitivo?" (Queiroz, 1992: 182).

A festa é, pois, fundamental para a vida humana em sociedade. Nas celebrações, segundo Eliade, é que se reencontra a dimensão sagrada da vida em sua plenitude, é o momento em que se experimenta a santidade da existência humana sendo esta criação divina. Quando a festa acaba, sempre há o risco de se esquecer que a existência não nos é presenteada pela 'Natureza', como coloca o pensamento ocidental secularizado, mas sim uma criação dos 'Outros', os 'Deuses' ou os seres 'semidivinos'. Nas festas reencontra-se a dimensão sagrada da existência e voltamos a aprender como os seres divinos criaram o homem. Talvez, o fim da festa seria o fim da própria humanidade.

Referências Bibliográficas:

ALBUQUERQUE, Wlamyra R.
(2009), *O jogo da dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo.

BATAILLE, Georges
(1993), *Teoria da Religião,* Ática, São Paulo.

BASTIDE, Roger
(1985), *As religiões africanas no Brasil*, Pioneira, São Paulo.

CAVALCANTI, Maria L. V. C.
(1998). "Superproduções Populares" en *Um Olhar sobre a cultura brasileira*, FUNARTE/ Ministério da Cultura, Rio de Janeiro, pp. 293 – 311.

DAMATTA, Roberto
(1997), *Carnavais, malandros e heróis*, Rocco, Rio de Janeiro.

DOMINGUES, Andrea S.
(2007). "13 de junho é igual a 13 de maio. Libertação dos escravos, cultura, memória e resistência". Em VII Encontro Regional Sudeste de História Oral e Memória Política. Rio de Janeiro, pp. 1-17.

DURKHEIM, Émilie.
(2008). *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*, Paulus, São Paulo.
-(2007) *As regras do método sociológico*, Martins Fontes, São Paulo,

DUVIGNAUD, Jean
(1983), *Festas e civilizações*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.

ELIADE, Mircea
(1992), *O sagrado e o profano*, Martins Fontes, São Paulo.

FIGUEIREDO, Luciano
(2001) "A revolta é uma festa: relações entre protestos e festas na América portuguesa", en *Festa: Cultura e sociabilidade na América Portuguesa*, Edusp/Imprensa Oficial/Hucitec/ Fapesp, São Paulo, pp. 264-276.

GUARINELLO, Norberto
(2001), "Festa, trabalho e cotidiano", en *Festa: Cultura e sociabilidade na América Portuguesa*, Edusp/Imprensa Oficial/Hucitec/ Fapesp, São Paulo, pp. 969-975.

QUEIROZ, Maria Isaura P.
(1992) *Carnaval brasileiro* – O vivido e o mito, Brasiliense, São Paulo.

SIMSON, Olga
(2008), "Carnaval em preto e branco: comemoração e resistência étnico- cultural na São Paulo do século passado", en 340 Encontro Nacional do CERU, Anais, Humanitas, São Paulo, pp. 39-53.

SODRÉ, Muniz
(2005), *A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil*, DP&A, Rio de Janeiro.

Amazonía peruana: disputa por el territorio en torno al extractivismo en hidrocarburos en Madre de Dios (2006-2015)

Andrea Soledad Cardoso
Facultad de Ciencias Sociales
de la Universidad de Buenos Aires (FSOC-UBA)
Universidad Nacional Arturo Jauretche (UNAJ)

Introducción

La Amazonía sur peruana sigue siendo escenario de conflictos sociales entre los pueblos indígenas que allí viven y los capitales trasnacionales que inician o continúan sus actividades de exploración y explotación de recursos naturales en territorios ancestrales. Si América Latina es, en esta metáfora, un cuadro de muchos cuadros (Roitman Ronsenmann, 2008: 138), la Amazonía lo es también, y más aún, la Amazonía peruana. La Amazonía está lejos de ser una unidad homogénea (Pizarro, 2009: 21), cuenta con heterogeneidad en sus suelos, climas, lenguas indígenas y prácticas culturales (Comisión Amazónica de Desarrollo y Medio Ambiente, 1992: 15-16). Lo que sí podemos rescatar es que las comunidades amazónicas desarrollan sus vidas en torno a la vida del río, sus cuencas y sus vertientes (Pizarro: 21). Esto nos permite reflexionar acerca de la disputa por el territorio que llevan a cabo los distintos sujetos sociales que allí, en plena Amazonía, se desarrollan y, de alguna manera, resisten.

En el departamento de Madre de Dios del Perú habitan los Harakbut, un pueblo milenario que cuenta con su propia cosmovisión respecto de

su territorio y recursos naturales. Con la inserción de la petrolera Hunt Oil en la Reserva Comunal Amarakaeri (RCA) a inicios del siglo XXI, nos proponemos dar cuenta de las prácticas colectivas del pueblo Harakbut, teniendo en cuenta dos ejes de análisis: en primer lugar, las características de la explotación hidrocarburífera llevada adelante por la trasnacional Hunt Oil, teniendo en cuenta el tipo de extractivismo que opera en el departamento de Madre de Dios, y sus consecuencias sobre el hábitat y los pueblos indígenas que allí viven; y en segundo lugar, las disputas sobre el territorio que genera dicho conflicto en la Amazonía sur peruana entre la trasnacional y el pueblo Harakbut.

Frente a este escenario, nos proponemos realizar una aproximación metodológica basada en un análisis cualitativo, con un relevamiento de literatura acorde y un trabajo de campo que contará con entrevistas semi-estructuradas a referentes del movimiento indígena amazónico de Madre de Dios.

Aproximaciones al concepto de extractivismo trasnacional y las resistencias de los movimientos indígenas en América Latina

Uno de los debates que desde las ciencias sociales se están llevando a cabo desde hace décadas es en torno al extractivismo. Distintas vertientes conllevan un análisis pormenorizado de las características de este estilo de desarrollo, sus implicancias y más aún, la relación con los movimientos indígenas que responden en su accionar a dichas modalidades.

En lo que respecta al presente trabajo, retomaremos las principales características del extractivismo trasnacional en América Latina para poder hacer hincapié en el abordaje de la problemática que ocurre en el departamento de Madre de Dios con la exploración y explotación de hidrocarburos por parte de la estadounidense Hunt Oil que entrara en territorio Harakbut a partir del año 2006.

Ciertamente, la lógica de exploración y explotación de los recursos naturales en territorio latinoamericano es de antaño, estrechamente vinculada a la constitución de la colonialidad del poder. Desde que América Latina es nombrada como tal, hablamos de un colonialismo, producto de la relación de dominación en todos los sentidos –político, cultural y social– que ejerció Europa sobre nuestra región, y aún incluso sobre África y Asia (Quijano, 1992:11). En este sentido, y desde la con-

quista y colonización de nuestra América se han configurado distintas formas de explotación de nuestros bienes comunes: entre los siglos XV y XVIII hablamos de un extractivismo minero, de la plata y el oro. Para finales del siglo XIX y principios del siglo XX, en América Latina se explota guano, salitre, café, caucho, cobre, entre otros. Desde los comienzos, entonces, América Latina es una neta exportadora de capitales (Quijano, 1993: 43).

Hoy, con un proceso de globalización en alza, hablamos de un extractivismo "como un tipo de extracción de recursos naturales, en gran volumen o alta intensidad, y que están orientados esencialmente a ser exportados como materias primas sin procesar, o con un procesamiento mínimo" (Gudynas, 2015: 18).

Surgen, entonces, debates que plantean posicionamientos distintos, a la vez que novedosos, respecto de la lógica extractiva. Uno de los referentes contemporáneos propios de nuestra región al que acudimos cuando indagamos sobre extractivismo es Gudynas (2012), quien despliega su análisis teniendo en cuenta las características de los gobiernos latinoamericanos entrado el siglo XXI, y describe dos tipos de extractivismos: por un lado, un modo "clásico", propio de los gobiernos conservadores latinoamericanos, en el cual las empresas transnacionales tienen un rol determinante y el Estado es funcional a esa transnacionalización (existen regulaciones y controles acotados). La apuesta "oficial" es la generación de crecimiento económico, produciendo un derrame al resto de la sociedad. Sin embargo, una característica fundamental de este tipo de países es la constante represión sobre las protestas, y hasta incluso la criminalización de ciudadanos. Por otro lado, Gudynas se refiere a los gobiernos llamados *progresistas*, característicos de los primeros años del siglo XXI, en países tales como Argentina, Brasil, Uruguay, Paraguay, Venezuela, Bolivia y Ecuador, en donde el Estado está en manos de agrupamientos político-partidarios que se definen como progresistas o de la nueva izquierda y en donde el autor afirma que estamos ante un neoextractivismo, el cual profundiza la extracción minera y petrolera.[1]

1 Si bien varios países industrializados están sumidos en una grave crisis económico-financiera, el alto precio de las materias primas y el consumo asiático siguen alimentando una buena performance económica de la región. Es en estos países donde, en los últimos años, han crecido considerablemente las inversiones y exportaciones, expandiéndose el extractivismo en actividades mineras y petroleras (Gudynas, 2012)

Asimismo, Svampa refiriéndose al actual ciclo de acumulación como un "Consenso de los Commodities", también realiza distintos posicionamientos o discursos respecto al modelo extractivo de desarrollo, diferenciando los países latinoamericanos que continúan con una intensificación de lógica neoliberal tales como México, Colombia y Perú, y aquellos países del llamado tinte progresista como son los casos de los Kirchner en Argentina, de Lula en Brasil, de Evo en Bolivia, de Correa en Ecuador y de Chávez en Venezuela (2012: 17-58). Ahora bien, independientemente del posicionamiento de la autora, me interesa rescatar este concepto de "Consenso de los Commodities", que deviene temporal y políticamente del Consenso de Washington de la década de los 90. Svampa reconoce en este modelo un nuevo orden económico y político "sostenido por el boom de los precios internacionales de las materias primas y los bienes de consumo, demandados cada vez más por los países centrales y las potencias emergentes" (2012: 18). Hablamos entonces de una profundización de la dinámica de desposesión de tierras y territorios, que, en términos de David Harvey (2004), refiere a una acumulación por desposesión:

> (...) una mirada más atenta de la descripción que hace Marx de la acumulación originaria revela un rango amplio de procesos. Estos incluyen la mercantilización y privatización de la tierra y la expulsión forzosa de las poblaciones campesinas; la conversión de diversas formas de derechos de propiedad –común, colectiva, estatal, etc.– en derechos de propiedad exclusivos; la supresión del derecho a los bienes comunes; la transformación de la fuerza de trabajo en mercancía y la supresión de formas de producción y consumo alternativos; los procesos coloniales, neocoloniales e imperiales de apropiación de activos, incluyendo los recursos naturales; la monetización de los intercambios y la recaudación de impuestos, particularmente de la tierra; el tráfico de esclavos; y la usura, la deuda pública y, finalmente, el sistema de crédito. (Harvey, 2004: 113)

Svampa (2012: 45) esquematiza tres posicionamientos o discursos sobre las cuestiones ligadas al desarrollo. Es crítica e incluso opositora, tanto al neodesarrollismo liberal (Desarrollo Sustentable, RSE y Gobernanza) como al neodesarrollismo progresista, característico de los gobiernos progresistas de la región desde inicios del siglo XXI, posicionamiento que "tiende a minimizar el alcance de la idea misma de desposesión". En tanto, elige precisar las características del extractivismo dentro del discurso del post desarrollo en donde se presentan violaciones de derechos humanos, ambientales y colectivos, los cuales están

amparados dentro de normas nacionales e internacionales por distintos convenios y constituciones.

Por su parte, Teubal y Palmisano (2012) retoman el análisis de Harvey de la acumulación por desposesión para vislumbrar las características que adopta el modelo extractivo en América Latina, entendiendo a esta acumulación por desposesión como "la base de sustentación de nuevos mecanismos de dominación en torno a la apropiación y explotación de la naturaleza (en la forma de recursos naturales)" (2012: 132). Realizan un recorrido por las distintas etapas de desposesión a las que se enfrenta América Latina desde la conquista y colonización hasta el actual proceso de globalización, al cual caracterizan como un "modelo del saqueo, [en donde] la contaminación de la naturaleza que de continuar establecerá un profundo cuestionamiento en torno a su incidencia sobre la viabilidad de la vida misma en el planeta tierra" (154 y 155).

En este sentido, particularmente a partir de 2008, podemos hablar a nivel regional de una ofensiva extractiva (Seoane, 2012), con un profundo y acelerado ciclo de expropiación, mercantilización y depredación de los bienes comunes de la naturaleza. Y también introducimos la variable neoliberal (Giarraca, 2012) cuando tenemos en cuenta las políticas neoliberales implementadas durante los años 80 y 90 en América Latina, particularmente a la hora de comprender cómo se suceden estas prácticas extractivas en nuestros territorios.

Teniendo en cuenta los conflictos sociales acaecidos durante la década de los 90 en la región, y el cuestionamiento a las políticas neoliberales que los despliegan, el punto es pensar la dimensión histórica y política de los movimientos sociales frente al extractivismo, tomando como variable fundamental al neoliberalismo (Seoane, Taddei y Algranati, 2013). Es de esta manera que se intensifica la dominación y la explotación social y colonial en la actual fase capitalista. Son los llamados países de la periferia, los que son convertidos en reserva de recursos naturales, a merced de los dueños de los capitales trasnacionales. Como señala Prada Alcoreza (2012), la mayor parte del excedente no queda en los países periféricos, sino que se inserta en el curso de los ciclos de inversión y acumulación a escala mundial. En efecto, desde la perspectiva de los países periféricos, el extractivismo es una condena al círculo vicioso de la dependencia, pero a la vez, desde una perspectiva ecológica, sostiene el mismo autor, dicho modelo pone en peligro la vida misma.

Particularmente en las últimas décadas, aquellas políticas neoliberales que implicaron, entre otras cosas, la indiscriminada penetración de

capitales trasnacionales en distintos territorios ya habitados, cuidados y trabajados por los pueblos indígenas que vivían allí, se toparon con reclamos y resistencias de estos pueblos, quienes se contraponían (y contraponen) a la deliberada exploración y explotación de los bienes comunes de la naturaleza por parte de dichas empresas trasnacionales. Es más, dichos capitales, lejos están de respetar el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) que avala el derecho de consulta previa sobre cualquier medida susceptible de afectar directamente a nuestros pueblos, como cualquier tipo de explotación petrolera, minera o de otra índole sobre sus territorios. La lucha por el territorio es notoria cuando nuestros pueblos se encuentran avasallados o incluso desplazados de su hábitat por nuevos inversores, grandes embalses o grandes proyectos. Ese documento es de vital importancia para la lucha de los pueblos indígenas (Montoya, 2011) y será de suma importancia a la hora de analizar su grado de cumplimiento en la Amazonía sur peruana.

Estamos entonces frente a una lógica extractiva que se caracteriza por, en líneas generales, actividades con alto consumo de recursos que no son reproducibles, como por ejemplo el agua, y que se remiten a escalas de producción mucho mayores que las tradicionales, desplazando multiplicidad de actividades preexistentes, a la vez que son actividades que generan mucho valor de cambio, grandes rentabilidades para algunos agentes económicos, pero muy poco valor de uso para la comunidad y, desde ya, que no son esenciales para la vida de las comunidades o del mundo en general. Podemos vivir sin oro y también sin soja, pero no podemos vivir sin agua ni alimentos (Giarraca y Teubal, 2011: 117). Sin embargo, la extracción de oro en la Amazonía sur peruana, que se suma al extractivismo petrolero y maderero ilegal, generan deterioro en agua y alimentos, por lo que podríamos sostener que dicho deterioro no es una consecuencia de esta ofensiva extractiva, sino una de las características fundamentales que se generan en la disputa por el territorio cuando se le concede a las trasnacionales hidrocarburíferas la exploración y explotación de territorios ancestrales. Ya veremos en los próximos apartados, cómo las consecuencias pueden no ser inmediatas, pero sí a corto o mediano plazo, y por eso las consideramos como parte del modelo en análisis.

Ahora bien, como se ha dicho, frente a estas lógicas extractivas se desenvuelven también las resistencias de los movimientos indígenas latinoamericanos. Dichos movimientos han ocupado un lugar crucial en las experiencias de conflictividad social de las últimas décadas así como en el debate crítico de las ciencias sociales: “Una conceptualización de

extractivismo debe siempre tener presente ese vínculo íntimo con las movilizaciones ciudadanas" (Gudynas, 2015: 19). Por cierto, y en nuestro caso, los pueblos amazónicos vienen ocupando un espacio significativo en las luchas por el territorio, producto de las políticas neoliberales implementadas por los gobiernos peruanos en los últimos años, a lo que haremos alusión luego. Baste recordar los sucesos acontecidos en el año 2009 en la Amazonía norte peruana, precisamente en la zona de Bagua. Producto de la promulgación de una serie de decretos conocidos como las "Leyes de la Selva" durante el gobierno de Alan García, las comunidades nativas awajún y wampís se pronunciaron bajo distintas modalidades de protesta, lo que derivó en un gran paro amazónico el 9 de abril de ese mismo año, y en lo que puede considerarse luego como una masacre, que dejó un saldo oficial de 34 muertos, más de 200 heridos y un desaparecido, producto del enfrentamiento entre policías y nativos en la Curva del Diablo.[2]

Sobre la emergencia y constitución de los movimientos latinoamericanos, es necesario retomar el abordaje de la colonialidad del poder que caracteriza nuestra época (Quijano, 2006), partiendo de que en América Latina, ya entrado el siglo XXI, se siguen apreciando las consecuencias de las políticas neoliberales aplicadas desde las décadas de los 80 y los 90 (Giarraca, 2012; Seoane, 2013). Por otra parte, la lucha de dichos movimientos surge y se despliega frente a la acción de los capitales trasnacionales que, en el contexto del modelo extractivo exportador, despojan a estos pueblos de sus recursos y territorios, los oprimen y discriminan (Quijano, 2006; Harvey, 2004). En este sentido, consideramos a los pueblos indígenas de América Latina como un actor social emergente (Stavenhagen, 2010) que va transformando su accionar en base a los procesos de globalización ascendentes de los cuales es escenario clave nuestra región.

Podemos decir entonces que fue en los años 90 cuando se consolidaron los movimientos indígenas latinoamericanos como actores sociales relevantes en el escenario de la conflictividad social regional, el cuestionamiento al modelo neoliberal y la renovación de las prácticas y progra-

2 Sobre dicho conflicto, consultar Manacés Valverde, Jesús y Gómez Calleja, Carmen (2010). Informe en minoría de la Comisión Especial para investigar y analizar los sucesos en Bagua (Informe). Lima: Comisión Especial para investigar y analizar los sucesos de Bagua. Disponible en <http://informebagua-enminoria.blogspot.com.ar/>; SERVINDI (2009, 20 de julio). "Santiago Manuín y su lucha por la vida". Disponible en <http://servindi.org/actualidad/14554>

máticas de los sujetos subalternos. Entre los acontecimientos regionales que marcan esta emergencia se destacan el levantamiento indígena de Ecuador en 1990, la Marcha por la Dignidad y el Territorio en Bolivia en el mismo año, y la aparición del Ejercito Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en México en 1994 (Montoya, 2011; Bengoa, 2007).

Con esta perspectiva, surge reflexionar sobre cómo se organizó el movimiento indígena peruano ante esta coyuntura neoliberal que, durante el gobierno de Fujimori (1990-1995 y 1995-2000), consolidó la aplicación de las políticas del Consenso de Washington (Ansaldi y Giordano, 2012), que luego fueron continuadas y profundizadas por los gobiernos de Alan García (2006-2011) y Ollanta Humala (2011-2016).

Reserva Comunal Amarakaeri (RCA): territorio en disputa

Retomando los aportes que realizara la geografía para el estudio del territorio, proponemos recuperar las contribuciones del enfoque de la concepción relacional del territorio, profundizadas mayoritariamente por Haesbaert (2007) y Manzanal (2011).[3] En líneas generales, este enfoque apunta a concebir al territorio como un espacio en el que se involucran relaciones de expropiación/apropiación, presencia/ausencia, inclusión/exclusión y algún grado de subordinación o dominación, material o simbólico (Benedetti, 2011). En palabras de Manzanal (2007) "el territorio sintetiza relaciones de poder especializadas, relaciones entre capacidades diferenciales para transformar, producir e imponer acciones y voluntades, sea bajo resistencia o no, bajo conflicto o no. Y esto no es más que reconocer que la producción social del espacio es un resultado del ejercicio de relaciones de poder" (2007: 33).

Siguiendo a Ceceña (2001), sostenemos también que el territorio es siempre uno de los propósitos fundamentales de la dominación capitalista, entendiendo que el capitalismo mismo se desarrolla a través de relaciones de poder. Debemos entonces problematizar acerca de la pérdida de control sobre los recursos naturales y los territorios de los pueblos indígenas, producto del despojo territorial sufrido por estos mismos pueblos amazónicos, quienes dependen cada vez más de las arbitrariedades del Estado (Chirif y García Hierro, 2007).

3 Quienes retoman las obras geográficas clásicas de Claude Raffestin (1980) y Robert Sack (1986), en Benedetti (2011).

Es así que en el año 2006, bajo el gobierno de Alan García, el Estado peruano aprueba el contrato de concesión del Lote 76 a la petrolera estadounidense Hunt Oil para su exploración y explotación (Gamboa Balbín, 2008).[4]

La Hunt Oil es una petrolera que supervisa un amplio grupo de actividades de exploración, producción y desarrollo en Medio Oriente, América Latina,[5] África y Europa. Una de sus particularidades es la de ser un operador a bajos costos. Ellos mismos han bautizado el proyecto en el Lote 76 como "Wandari", que en idioma Harakbut significa "buena tierra", en un marco de respeto al medio ambiente y a las comunidades nativas, aplicando estándares ambientales, sociales y tecnológicos que minimicen los posibles impactos en el área.[6]

Con respecto a los pueblos indígenas de Madre de Dios, los Harakbut han sabido organizarse bajo la órbita de distintas organizaciones creadas en pleno auge de medidas neoliberales implantadas por los gobiernos peruanos desde la década del 80. Comenzaron con la creación de la Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD) en 1982, y más tarde, en 1994, con el Consejo Harakmbut Yine Machiguenga (COHARYMA) como organización intermedia. Se intensificó entonces la lucha colectiva de los pueblos frente a actores ajenos a su cosmovisión. Es a través de dichas organizaciones que reclaman, por ejemplo, no haber sido consultados debidamente por el otorgamiento de la concesión del Lote 76 de hidrocarburos en la Reserva Comunal Amarakaeri (RCA). Recordemos que en Perú, en el año 1995, entró en vigencia el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) que establece la consulta previa sobre cualquier acción o medida que pudiera afectar a las comunidades nativas. En cierto sentido, quedarían amparados los derechos de los pueblos indígenas peruanos. Sin embargo, conjuntamente con la implementación de medidas neoliberales en los sucesivos gobiernos peruanos de la década de los 80 hasta hoy, han

4 Anteriormente otras petroleras, tales como Exxon Móbil, iniciaron sus actividades y en parte gracias a la labor de la FENAMAD dejaron de hacerlo. Ver libro de La Torre López, Lily (1998) y el texto de Iviche Quique, Antonio (2003) "La defensa de la vida y el territorio indígena frente a las actividades petroleras en Madre de Dios", en Huertas Castillo, Beatriz y García Altamirano, Alfredo *Los Pueblos Indígenas de Madre de Dios. Historia, etnografía y coyuntura*.

5 En América Latina, la Hunt Oil Company opera en los países de Argentina, Chile y Perú.

6 Información disponible en: https://huntperucareers.silkroad.com/

ocurrido determinados sucesos que contradicen dicho convenio, vulnerando los territorios y los derechos indígenas de los Harakbut.

Ahora bien, el 2 de mayo de 2006, Perupetro S.A. y Hunt Oil Company of Perú L.L.C. comparecieron en la ciudad de Lima para la firma del contrato para el Lote 76, con intervención de Hunt Consolidated Inc. (Texas, USA) y el Banco Central de Reserva de Perú. Luego, en octubre de 2006, la Hunt Oil Company of Perú vendió el cincuenta por ciento de las acciones a la empresa española Repsol. Si bien ambas empresas son responsables, la operadora es Hunt Oil (Letts Wertheman, 2014: 45) y por ello Repsol ha tenido una posición menos notoria en las investigaciones y noticias (Gamboa Balbín, 2008).

De acuerdo al Contrato de Licencia de Perúpetro S.A. y Hunt Oil para la exploración y explotación de hidrocarburos en el Lote 76,[7] la fase de exploración se divide en 3 períodos: un primer período con una duración de treinta meses contados a partir de la fecha efectiva; un segundo período con una duración de veinticuatro meses contados a partir del día siguiente de la terminación del plazo señalado en el subacápite; y un tercer período con una duración de treinta meses contados a partir del día siguiente de la terminación del plazo señalado en el subacápite (Hunt Oil, 2006).

Los inicios de la exploración en la RCA[8] se realizaron en la zona más vulnerable de la reserva: las cabeceras de las cuencas de los ríos Ishire, Wadapwe, Azul, Karene/Colorado y Enveznue/Blanco, que son las únicas fuentes proveedoras de agua con las que cuentan más de diez mil personas, entre población nativa y colonos. Así, los beneficiarios directos decidieron que las cabeceras de estas cuencas deberían ser Zona de Protección Estricta (ZPE). El objetivo principal de la lucha por la creación de la RCA fue el de contribuir a la preservación de las cuencas de los ríos Madre de Dios y Karene, asegurando la estabilidad de las tierras y bosques, y manteniendo la calidad y cantidad de agua, el equilibrio ecológico y un ambiente adecuado para el desarrollo de las comunidades nativas Harakbut, Yine y Matsiguengka (DS y FENAMAD, 2009).

---

7 Todos los contratos por hidrocarburos vigentes se pueden visualizar en http://www.perupetro.com.pe/relaciondecontratos/relacion.jsp?token=82

8 La RCA está ubicada en el departamento de Madre de Dios, provincia Manu, distritos de Fitzcarrald, Manu, Madre de Dios y Huepetuhe; abarca 400.000 y cuenta con una inconmensurable riqueza natural y cultural. Lindando toda la zona de la reserva, se encuentran las comunidades nativas de los Harakbut quienes habitan, trabajan y estudian allí, autoabasteciéndose, en muchos casos de la misma naturaleza para sus vivencias.

De acuerdo al documento que emite la FENAMAD en noviembre de 2009, una vez que se realizó la primera versión del Plan Maestro (PM)[9] en abril del 2007, este documento fue cuestionado por el Intendente de Áreas Naturales Protegidas (IANP),[10] quien condicionó su aprobación a la eliminación de la ZPE. De esta manera, meses más tarde –julio 2007– se presentó una nueva propuesta en la cual se había cambiado el contenido del PM, facilitando los intereses de la petrolera para su operación en la RCA. La FENAMAD denunció la corrupción para favorecer ilegalmente la explotación de los recursos por la empresa Hunt Oil en su territorio ancestral:

> Funcionarios de la IANP a nivel nacional y técnicos a nivel local, sin ética ni moral para lo que fueron contratados, mediaron muy astutamente para que todo aquel contenido literal y de zonificación elaborado participativamente por las comunidades nativas fueran eliminados del PM para hacer permisible que las empresas petroleras operen en el área protegida (FENAMAD, 2009).

Por cierto, hay registros en los diarios locales en los que la SERNANP señala que las operaciones de la empresa petrolera en el Lote 76 se ajustan a las normas y reafirman su voluntad de diálogo con las comunidades que viven alrededor de la RCA.[11] En la misma nota, Pastor Rozas destaca que respecto al supuesto peligro que correrían las seis cuencas hidrográficas, el sistema hídrico se encuentra fuera del mapa del Lote 76. (SERNANP, 2009)

En primera instancia, debemos destacar que el primer reclamo de los Harakbut apunta a no ser consultados debidamente tal como lo establece la ley de consulta previa, que fue promulgada en Perú bajo el gobierno de Ollanta Humala. Si bien la Ley es posterior al Decreto que establece la creación de la reserva, las organizaciones indígenas reclaman que tampoco son consultados por el resto de las actividades que se sostienen en

---

9 Recordamos que de acuerdo al régimen especial para la administración de las Reservas Comunales, se insta a la creación de un Plan Maestro, el cual es un instrumento participativo de planificación estratégica para la gestión del área. A través del PM, se decide si se aceptan o no actividades extractivas en el área, dependiendo de cómo se efectúe su zonificación. Quienes forman parte del ECA-RCA son diez representantes de las comunidades nativas, un representante de la FENAMAD y del COHARYIMA. Entre ellos eligen la Junta Directiva, que tiene como máximo cargo el presidente del ECA-RCA. (DAR 2013 Pueblos Indígenas y conflictos socio ambientales)

10 Hoy, el IANP es el Servicio Nacional de Áreas Naturales protegidas por el Estado (SERNANP).

11 Véase nota en: http://www.andina.com.pe/agencia/noticia-sernanp-operaciones-petrolera-reserva-comunal-amarakaeri-se-ajustan-a-normas-254542.aspx

su territorio desde el ingreso de la petrolera. Tal es lo que establece la Ley del Derecho a la Consulta Previa a los Pueblos Indígenas u Originarios, reconocido en el Convenio N 169 de la Organización Internacional del Trabajo, Ley 29785, en su artículo 2:

> (...) es el derecho de los pueblos indígenas u originarios a ser consultados de forma previa sobre las medidas legislativas o administrativas que afecten directamente sus derechos colectivos, sobre su existencia física, identidad cultural, calidad de vida o desarrollo. (...) también corresponde efectuar la consulta respecto a los planes, programas y proyectos de desarrollo nacional y regional que afectan directamente estos derechos.

Más aún, la FENAMAD denuncia que: "la empresa Hunt Oil ha decidido desconocer a la misma como órgano representativo de los indígenas de Madre de Dios, y como órgano tutelar que se encarga de velar por sus derechos, y ha decidido ir a negociar directamente con cada una de las dirigencias que conforman la Reserva Comunal Amarakaeri ofreciendo "colegios, postas médicas, teléfonos públicos, y otros", contraponiendo así a las comunidades con sus propios dirigentes".[12] Asimismo, Jaime Corisepa, ex presidente de la FENAMAD, afirma que la petrolera capta gente "*fácil*", "*liviana*", para contrarrestar la posición de la organización indígena (Corisepa, entrevista, 2016).

Particularmente en el caso de la Amazonía peruana, también hablamos de un avance de despojos territoriales –en términos de Harvey–, que se enmarcan en un proceso de intensificación de políticas neoliberales implementadas por los distintos gobiernos peruanos. Debemos remarcar la posición de Alan García bajo su segundo mandato (2006-2011), donde es de público conocimiento su posicionamiento y declaraciones respecto a los pueblos indígenas y el uso de las tierras, sosteniendo que las comunidades nativas son incapaces de lograr un adecuado desarrollo debido a sus cosmovisiones arcaicas:

> Hay millones de hectáreas para madera que están ociosas, otros millones de hectáreas que las comunidades y asociaciones no han cultivado ni cultivarán, además cientos de depósitos minerales que no se pueden trabajar y millones de hectáreas de mar a los que no entran jamás la maricultura ni la producción. Los ríos que bajan a uno y otro lado de la cordillera son una fortuna que se va al mar sin producir energía eléctrica. Hay, además, millones de trabajadores que no existen, aunque hagan labores, pues su trabajo no les sirve

12 Véase nota completa en: http://fenamad-indigenas.blogspot.com.ar/2009/10/la-hunt-oil-intenta-dividirnos.html

> para tener seguro social o una pensión más adelante, porque no aportan lo que podrían aportar multiplicando el ahorro nacional (García Pérez, 2007: 1).

Profundiza entonces su perspectiva respecto de los pueblos indígenas:

> Así pues, hay muchos recursos sin uso que no son transables, que no reciben inversión y que no generan trabajo. Y todo ello por el tabú de ideologías superadas, por ociosidad, por indolencia o por la ley del perro del hortelano que reza: Si no lo hago yo que no lo haga nadie (Ídem).

Seguidamente, en el año 2008, en el marco de la firma del Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos, el mismo gobierno de Alan García, sacó una serie de decretos, conocidos como el paquete de "Leyes de la Selva", que suponía el desarrollo de la Amazonía, pero que contradecía, desde ya, el Convenio 169 de la OIT. Entre ellos, rescatamos al DS 1015 por el cual se unifican los procedimientos de las comunidades campesinas y nativas de la sierra y selva con las de la costa, para mejorar su producción y competitividad agropecuaria, facilitando la inversión privada.[13].

En palabras de José Seoane:

> La gestión de Alan García (2006-2011) y la conclusión del TLC con EE.UU. (2006-2009) sellaron la ofensiva extractivista en el Perú marcada por una serie de decretos presidenciales y reglamentaciones que consolidaban, profundizaban y extendían el proceso de mercantilización y transnacionalización de los bienes comunes naturales (2013: 144).

Las organizaciones FENAMAD, COHARYIMA y ECA RCA vienen implementando distintas estrategias para pronunciarse en contra de la exploración y explotación petrolera en la reserva y en el resto de su territorio ancestral. Por ejemplo, en agosto del 2015, el Estado peruano a través del DS 025-2015 del Ministerio de Energía y Minas (MINEM), autorizó a la petrolera a proseguir sus actividades de exploración en el lote 76 (SERVINDI, 2015) por un lapso de tres años más. Ante esto, las organizaciones se pronunciaron en contra, señalando:

> 1. El Estado mantiene una política de negación e invisibilización de los pueblos indígenas y sus derechos. 2. El Decreto Supremo 025 es una muestra más de que dicha política negativa y discriminadora se mantiene vigente. 3. Solicitamos al Ejecutivo corregir de oficio esta situación y ejercer una gestión pública integral que, por lo mismo, reconozca y considere los estándares internacionales que protegen los derechos indígenas. 4. Nos reservamos

13 Para ver el documento completo <https://www.servindi.org/pdf/DL1015.pdf>

el derecho de iniciar las acciones legales y constitucionales que correspondan (FENAMAD, 2015: 1).

La labor es incesante, pero está condicionada por el accionar del Estado peruano, tanto nacional y regional, como por la intromisión de las petroleras en las comunidades.

La actividad hidrocarburífera en la RCA y sus consecuencias socio ambientales

Las actividades hidrocarburíferas conllevan necesariamente una serie de consecuencias e impactos no beneficiosos para el medio ambiente y las relaciones sociales que se disputan en el territorio. Estas actividades afectan a los pueblos indígenas y a las organizaciones que los representan, las cuales han ido definiendo variadas estrategias de defensa y alianzas (Soria, 2010). En la selva, si bien los impactos ambientales existen en términos de deforestación, éstos suelen ser menores que los de otras actividades extractivas[14] (Dourojeanni, Barandiarán, Dourojeanni, 2009). Uno de los mayores impactos se produce respecto de la contaminación de los cursos de agua "por la disposición inadecuada de las aguas de formación que cargan una serie de sustancias altamente tóxicas, como plomo, cadmio, arsénico y mercurio, entre otros o conocidos carcinógenos como tolueno y benceno, y asimismo por derrames de crudo en los pozos y dentro de cada lote y, especialmente durante su transporte por gasoductos y oleoductos hasta las localidades de procesamiento o consumo" (Ibídem: 60).

En líneas generales, la fase de exploración de la actividad de hidrocarburos consiste:

14 Los pueblos indígenas en aislamiento y contacto inicial son los más vulnerables ante las actividades realizadas por madereros, ganaderos y empresas petroleras, pues afectan los bosques donde viven como consecuencia de la deforestación y la tala, las cuales ocasionan la fragmentación de los ecosistemas y la pérdida de la biodiversidad. Además, la presencia de trabajadores, máquinas y herramientas producen residuos sólidos y líquidos que son eliminados directamente en los bosques y ríos, contaminando suelos y cuerpos de agua. Todos estos factores combinados representan una seria amenaza para la salud y el bienestar de los pueblos indígenas en aislamiento voluntario, pues afectan su integridad y su acceso a alimentos, exponiéndolos a enfermedades letales (Soria, 2010). Cabe aclarar que Madre de Dios cuenta con comunidades indígenas en aislamiento.

> ...en la búsqueda de hidrocarburos (gas o petróleo) en el subsuelo. Se hace un reconocimiento del yacimiento mediante estudios geológicos, geofísicos y geoquímicos de prospección. Estos estudios se hacen mediante el uso de instrumentos de teledetección, imágenes satelitales, métodos magnéticos, sismógrafos y sistemas informáticos, entre otros medios que permiten conocer las características del estrato y localizar los yacimientos. La exploración también comprende la prospección sísmica (2D y 3D) (Lu De Lama, 2015).

En cuanto a la fase de explotación:

> ...esto comprende la perforación de pozos, creación de helipuertos, zonas de descargas, aperturas de caminos, instalación de tuberías, movimiento de maquinaria y personal, instalación de campamentos, abastecimiento de materiales, equipos, alimentos, etc.". Ambas fases implican una serie de impactos tales como emisiones atmosféricas en las cuales los principales contaminantes incluyen óxidos de nitrógeno, monóxido de carbono, óxidos de azufre y material particulado; generación de ruidos; posibles derrames, etc. (Lu De Lama, 2015: 59).

También es importante destacar que los principales desechos asociados con la producción de petróleo y gas son los desechos de los fluidos de perforación, altamente tóxicos.

De acuerdo a distintas fuentes, los impactos de estas actividades abarcan tanto el espectro de lo ambiental como de lo social. Quizás lo más visible tiene que ver con lo ambiental en cuanto a que en primera instancia, se disturba el ecosistema natural espantando la fauna, especialmente durante la exploración sísmica, a la vez que produce deforestación moderada a significativa durante las fases de exploración (trochas y líneas sísmicas y pozos) y explotación (campamentos, pozos y tubos), dependiendo de los métodos usados (helicópteros o caminos), conjuntamente con la emisión de lodos y agua caliente salada que extermina los recursos hidrobiológicos. Hay que mencionar también que son frecuentes los derrames de crudo en el bosque y en los cursos de agua, por rupturas o fallas, con graves secuelas para el ecosistema y para la población.[15]

En cuanto a lo social, pueden resultar obvios los conflictos en poblaciones locales, incluso pueblos indígenas, a consecuencia del uso de

15 Fuentes: Banco Mundial (1992), Goodland (1996), Gaviría (1991), Gamboa (2009), Chirif (2009). Extraído de Dourojeanni M., Barandiarán A., Dourojeanni D. (2010), Amazonía peruana en 2021. Explotación de recursos naturales e infraestructuras: ¿Qué está pasando? ¿Qué es lo que significan para el futuro. Recuperado de: http://bft.cirad.fr/cd/BFT_305_77-82.pdf

sus tierra o de la contaminación, como también una euforia laboral en la época de la exploración que requiere mucha mano de obra, y desocupación masiva en la etapa de explotación que requiere de muy poco personal y altamente calificado.[16]

Hablamos de "[la] pérdida de áreas naturales, la contaminación, el desplazamiento de comunidades locales, la destrucción de las economías regionales, la manipulación e imposición sobre comunidades rurales o grupos indígenas, las vinculaciones en casos de corrupción, etc." (Gudynas, 2010: 169). Podemos afirmar que son irrebatibles los impactos que generan las exploraciones de la Hunt Oil en la selva: daño paulatino a los bosques, a su fauna y flora, contaminación de los ríos, la posibilidad de derrames, así como también los impactos sociales en las comunidades, tales como la contracción de enfermedades, y las divisiones en el seno de las familias, producto de las influencias de la petrolera, generando rispideces y algunas separaciones.

Pero para comprender aún más las consecuencias socio ambientales en una determinada coyuntura, también es necesario correrse de los efectos directos y visibles que provoca la exploración y explotación de hidrocarburos, y analizar la nueva ofensiva extractivista como parte de un proceso del proyecto neoliberal en la región, en donde "se profundiza la lógica de acumulación por desposesión, la violencia del despojo, la devastación ambiental, la trasnacionalización de la economía, la precarización laboral y la recolonización de los territorios" (Seoane, Taddei y Algranati, 2010). Estamos, desde hace unas décadas, en tiempos de mercantilización de los bienes de la naturaleza, entre tantos otros. El tema de los territorios data desde hace siglos, con un gran incremento durante la colonización de nuestra América. Sin embargo:

> [...] este nuevo despojo se condensa en la oleada de privatizaciones de bienes y servicios públicos de los últimos treinta años: tierras, medios de comunicación y transporte; telecomunicaciones; banca y servicios financieros; seguridad pública y servicios militares; petróleo y petroquímica; minas y complejos siderúrgicos; sistemas de seguridad social y fondos de pensión de los trabajadores; puertos, carreteras; sistemas de agua potable, represas, energías; hasta el proceso perverso a lo largo y ancho de América Latina de la imposición sin fronteras de la minería a cielo abierto, destructor de la naturaleza y de las vidas humanas (Gilly, 2014: 1).

16 Ibídem.

Específicamente en Perú, uno de los debates contemporáneos a la hora de analizar el uso de los hidrocarburos, apunta a poner sobre la mesa los balances que requiere realizar las inversiones y los modelos de desarrollo a los que se apunta por parte de los Estados. Gamboa (2010) sostiene que las inversiones de los últimos años no están dando los resultados esperados por las empresas y el Estado, debido en primera instancia a una baja performance en la exploración de hidrocarburos. Pero interesa resaltar aún más una de las debilidades marcadas por el mismo autor en cuanto a los elementos que condicionan el ritmo de crecimiento del país, y que tiene que ver con "la superposición de lotes de hidrocarburos sobre otros derechos, puesto que genera más sobrecostos a estas operaciones". Es decir, que "la falta de internalización de costos (ambientales y sociales), sin manejo de impactos indirectos e irrespeto del derecho de consulta a los pueblos indígenas, genera más costos al tener como efecto los conflictos entre la población local, la sociedad civil, las empresas y la autoridad estatal" (Gamboa: 92).

Hablamos de un extractivismo depredador, en los términos de Gudynas (2010: 176), propio de los países con actividades que generan economías de enclave con fuerte presencia de empresas trasnacionales, quienes reciben altísimas ganancias generando altos costos sociales y ambientales.

Consideraciones finales

No caben dudas de que la Amazonía es un escenario rico en recursos naturales y culturales. No obstante, las características y prácticas de los Harakbut son poco conocidas y prácticamente invisibilizadas por el Estado peruano y gran parte de la sociedad civil.

Intentamos establecer a través de este análisis el marco en el que se encuentran las prácticas colectivas de los Harakbut, teniendo en cuenta como principales factores no sólo las políticas neoliberales implementadas por los gobiernos peruanos sino también la justificación por parte del Estado peruano para el otorgamiento de lotes petroleros a las trasnacionales. Lamentablemente, la concepción diferente sobre el desarrollo entre el Estado, las trasnacionales y el pueblo indígena Harakbut genera un escenario de conflicto difícil de superar. La concepción de introducir crecientemente capitales trasnacionales para la exploración y explotación de recursos naturales, quienes llevan sus ganancias a sus países de origen, está totalmente opuesta a la concepción de desarrollo Harakbut,

en donde la base está en la misma selva, respetando los saberes ancestrales y los recursos naturales como fuente de vida.

Por otra parte, no podemos dejar de destacar la dificultad con que cuentan las organizaciones en las mismas comunidades nativas, producto de la intromisión de la petrolera en su hábitat y costumbres. Queda pendiente un análisis profundo del accionar de los dirigentes o líderes indígenas de estas organizaciones, quienes están al frente de las mismas y deben lidiar tanto con la trasnacional, con el estado nacional, regional y local, y con las mismas comunidades en pos del cumplimiento de las normas constitucionales, y de sus propios objetivos como organizaciones indígenas.

Bibliografía

Ansaldi, Waldo y Verónica Giordano
(2012), *América Latina o La Construcción del Orden*, Ariel, Buenos Aires.

Benedetti, Alejandro
(2011), "Territorio: concepto integrador de la geografía contemporánea", en Souto, Patricia (ed.), *Territorio, Lugar, Paisaje, Prácticas y conceptos básicos en geografía*, Editorial Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires.

Bengoa, José
(2007), *La emergencia indígena en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile.

Ceceña, Ana Esther
(2001), "La territorialidad de la dominación. Estados Unidos y América Latina", en *Revista Chiapas*, Nº 12, [en línea], dirección URL: http://www.revistachiapas.org/No12/ch12cecena.html

Comisión Amazónica de Desarrollo y Medio Ambiente
(1992), "La Amazonía sin mitos" [en línea], dirección URL: http://otca.info/portal/admin/_upload/ publicacoes/SPT-TCA-ECU-SN-AMAZONIA.pdf

Chirif, Alberto y Pedro García Hierro
(2007), *Marcando territorio. Progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonía*, Documentos de IWGIA, Copenhague.

Dourojeanni, Marc, Alberto Barandiarán y Diego Dourojeanni
(2009), *Amazonía peruana en 2021. Explotación de recursos naturales e infraestructura: ¿Qué está pasando? ¿Qué es lo que significa para el futuro?*, ProNaturaleza, SPDA, DAR, ICAA, Lima.

Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes
(2009), "Perú: el lote 76, Hunt Oil y la R.C. Amarakaeri: una historia de corrupción y violación de derechos", [en línea], dirección URL: https://www.servindi.org/actualidad/18359

Gamboa Balbín, César
(2008), "(In)sostenibilidad de los hidrocarburos en la cuenca amazónica peruana", en Fontaine, Guillaume y Puyana de Palacios, Alicia (coords.) *La guerra del fuego. Políticas petroleras y crisis energética en América Latina*, FLACSO Ecuador, Ministerio de Cultura del Ecuador, Quito, pp. 219-240.

— (2010), "Hidrocarburos en el Perú: cómo hacer para reducir nuestra dependencia de los hidrocarburos sin comprometer nuestro futuro", en Alayza, Alejandra y Gudynas, Eduardo (eds.), *Transiciones. Postextractivismo y alternativas al extractivismo en el Perú*, RedGE, CEPES, Lima, pp. 88-104.

García Pérez, Alan
(2007), "El síndrome del perro del hortelano", en prensa, *El Comercio*, domingo 28 de octubre de 2007.

Giarraca, Norma
(2012), "Tres paradojas para repensar la política", en Massuh, Gabriela, *Renunciar al bien común. Extractivismo y (pos) desarrollo en América Latina*, Mardulce, Buenos Aires, pp. 191-235.

Miguel Teubal
(2011), "Disputas por los territorios y recursos naturales: el modelo extractivo" [en línea], dirección URL: http://www.ger-gemsal.org.ar/wp-content/imagenes/Giarraca-y-Teubal.pdf

Gilly, Adolfo
(2014), "El tiempo del despojo. Poder y territorio", [en línea], dirección URL: http://old.sinpermiso.info/articulos/ficheros/gily.pdf

Gudynas, Eduardo
(2010), "Caminos para las transiciones post extractivas", en Alayza, Alejandra y Gudynas, Eduardo (eds.), *Transiciones. Postextractivismo y alternativas al extractivismo en el Perú*, RedGE, CEPES, Lima, pp. 165-190.

— (2012), "Estado compensador y nuevos extractivismos. Las ambivalencias del progresismo latinoamericano", en *Revista Nueva Sociedad*, Nº 237, pp.129-146.

— (2015), *Extractivismos. Ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la naturaleza*, RedGE, CLAES, PDTG, CooperAcción, Lima.

Haesbaert, Rogério
(2007), *O mito da desterritorializção: do "fim dos territórios" á multiterritorialidade*, Bertrand Brasil, Rio de Janeiro.

Harvey, David
(2004), "El nuevo imperialismo: acumulación por desposesión", en *Socialist Register*, s/n, 99-129, [en línea], dirección URL: http://biblioteca.clacso. edu.ar/clacso/se/20130702120830/harvey.pdf

Huertas Castillo, Beatriz y Alfredo García Altamirano
(2003), *Los pueblos indígenas de Madre de Dios. Historia, etnografía y coyuntura*, IWGIA, Lima.

La Torre López, Lily
(1998), *Solo queremos vivir en paz! Experiencias petroleras en territorios indígenas de la Amazonía peruana*, IWGIA y Grupo de Trabajo Racimos de Ungurahui, Lima.

Letts Wertheman, Paula
(2014), "Defensa territorial indígena en Madre de Dios. Una aproximación a la labor de FENAMAD respecto de la Reserva Comunal Amarakaeri durante el proceso de entrada de la empresa Hunt Oil". Documento de trabajo, Instituto Ética y Desarrollo, Serie Mirador Empresarial, Lima.

Lu De Lama, Mercedes
(2015), *Análisis político, normativo y técnico de la situación del subsector hidrocarburos en el Perú, Derecho, Ambiente y Recursos Naturale*, DAR, Lima.

Manzanal, Mabel
(2011), "La articulación entre desarrollo y el territorio (una perspectiva crítica)", en Enrique Martínez y colaboradores, *Nuevos Cimientos. Debates para honrar el bicentenario*, CICCUS, Buenos Aires, pp. 150-153.

Montoya Rojas, Rodrigo
(2011), "Cuando la cultura se convierte en política", en *Revista Andaluza de Antropología*, Nº 1, pp. 41-62.

Pizarro, Ana
(2009), *Amazonía: el río tiene sus voces*, Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile.

Prada Alcoreza, Raúl
(2012), "El circulo vicioso del extractivismo", en Massuh, Gabriela, *Renunciar al bien común. Extractivismo y (pos) desarrollo en América Latina*, Mardulce, Buenos Aires, pp. 157-187.

Quijano, Aníbal
(1992), "Colonialidad y modernidad/racionalidad" [en línea], dirección URL:https://problematicasculturales.files.wordpress.com/2015/04/quijano-coloniali dad-y-modernidad-racionalidad.pdf

— (1993), "América Latina en la economía mundial", en *Revista Latinoamericana de Economía*, V. 24, Nº 95, pp. 43-59.

— (2006), "El 'movimiento indígena' y las cuestiones pendientes en América Latina", en *Argumentos, Estudios críticos de la sociedad*, Nº 50, pp. 51-80.

Roitmann Rosenmann, Marcos
(2008), *Pensar América Latina. El desarrollo de la sociología latinoamericana*, CLACSO, Buenos Aires.

Seoane José
(2012), "Neoliberalismo y ofensiva extractivista. Actualidad de la acumulación por despojo, desafíos de Nuestra América", en *Theomai*, Nº 26, 1-27, [en línea], dirección URL: http://revista-theomai.unq.edu.ar/numero%2026/Seoane %20-% 20Ofensiva%20 extractivista.pdf.

Seoane, José; Emilio Taddei y Clara Algranati
(2010), *Recolonización, bienes comunes de la naturaleza y alternativas desde los pueblos*, IBASE-GEAL, Río de Janeiro.

— (2013), *Extractivismo, despojo y crisis climática. Desafíos para los movimientos sociales y los proyectos emancipatorios de Nuestra América*, Ediciones Herramienta, Editorial El Colectivo y GEAL, Buenos Aires.

Soria, Carlos
(2010), "La explotación de hidrocarburos y minería en el contexto político y legal actual. 1990-2009 Dos décadas de desarrollo petrolero en la Amazonía", [Inédito] IBC Atlas de la Amazonía Nor-Este.

Stavenhagen, Rodolfo
(2010), "Los pueblos originarios: el debate necesario", en Norma Fernández (comp.), *Pueblos originarios 1*, CTA Ediciones, CLACSO, Instituto de Estudios y Formación de la CTA, Buenos Aires.

Svampa, Maristella
(2012), "Pensar el desarrollo desde América Latina" en Massuh, Gabriela (comp.), *Renunciar al bien común. Extractivismo y (pos) desarrollo en América Latina*, Mardulce, Buenos Aires, pp. 17-58.

Teubal, Miguel y Tomás Palmisano
(2012), "Acumulación por desposesión: la colonialidad del poder en América Latina", en Massuh, Gabriela (comp.), *Renunciar al bien común. Extractivismo y (pos) desarrollo en América Latina*, Mardulce, Buenos Aires, pp. 131-156.

Dinámicas territoriales y Buen Vivir

Patricio Carpio Benalcázar
Universidad de Cuenca, Ecuador

Introducción. La saturación del desarrollo

El desarrollo es, desde hace décadas, una categoría universal de las que mayor debate e incidencia ha suscitado y en cuya dialéctica se han producido teorías y modelos de todas las tendencias socio-económicas y políticas. Entendemos por *desarrollo* a la estrategia política, económica y cultural del sistema capitalista que se consolida a partir de la Segunda Guerra Mundial y cuyos tres pilares constitutivos son: la colonialidad, las teorías del crecimiento económico y la teoría de la modernización, cada uno de los cuales contribuye a sostener un edificio de profundos cimientos y de extensas estructuras vigentes bajo diversos discursos y formas prácticas, contextualizadas a los diferentes momentos históricos de la sociedad global. Es una noción con un alto potencial de resiliencia, pues pese a sus múltiples críticas y variantes, prevalece ese entendimiento que hasta nuestros días se mantiene hegemónico: como proceso evolutivo de las sociedades hacia metas de crecimiento, progreso, bienestar y civilización bajo el modelo occidental, versión que constituye la base de su construcción histórica y paradigmática.

Entre los tres pilares que lo sostienen, en primer término consideramos la *colonialidad* que, siguiendo a Quijano (2009), nos permite explicar la configuración de una estructura política, social y cultural del poder desde el momento mismo de la colonia para afianzar y legitimar las asimetrías norte-sur que hasta hoy subsisten. Hace relación a las estructuras creadas para anular la identidad del otro (conquistado) y so-

meterlo históricamente con el auto-convencimiento de su incapacidad para una actuación autónoma. La idea de raza e inferioridad aquí cobra sentido.

Figura 1. Colonialidad y vaciamiento

Fuente*: Elaboración propia*

Es la modernidad europea quien fundamentará y extenderá el constructo sobre la inferioridad de las otras culturas no-europeas y se arbitrará la misión de convertirlas a dicha matriz civilizatoria. Los siglos posteriores han significado una institucionalización de esta cosmovisión traduciéndola a los tiempos actuales en una suerte de geopolítica del desarrollo-subdesarrollo. Por su parte la teoría del *crecimiento económico*, como elemento vertebrante de la noción de desarrollo, es consustancial al sistema capitalista desde sus orígenes; toda teoría económica, independientemente de su enfoque liberal o estatista, explica los métodos y estrategias que una nación debe seguir para un crecimiento sostenido y progresivo como razón ontológica.

La posibilidad de crecimiento económico indefinido y por tanto el proceso de acumulación capitalista requiere de dos elementos que, sin ellos, parecería imposible su logro: la explotación del trabajo y la extracción de recursos de la naturaleza. Estas precondiciones se desataron en el período colonial, cuando los continentes americano, africano y asiáti-

co fueron literalmente saqueados para beneficio de las economías europeas y el desarrollo del capitalismo como sistema global.

En los tiempos modernos, el recetario para el crecimiento económico debe pasar por la generación de capital obtenido principalmente de producción industrializada, la cual sólo debió ser posible con procesos de acumulación originaria de capital, cuyo origen data del comercio, la extracción de materias primas de las colonias y la explotación de la naturaleza. Las barreras actuales para mantener este postulado son, en términos ambientales, la relación entre las tasas de contaminación y las tasas de reposición, en un ecosistema global finito, y en términos socio económicos, la relación inversa entre la acumulación creciente de la riqueza en pocas manos y el crecimiento progresivo de la pobreza. Colonialismo, colonialidad y crecimiento económico por tanto son un *continuum* de la división del mundo y del trabajo entre países colonizadores y colonizados, y hoy, entre aquellos autodenominados desarrollados y los países endilgados con el epíteto de *sub-desarrollados*.

La teoría de la modernización conceptualmente representa el culmen al diseño de la noción de desarrollo en sentido convencional, y se proyecta como ideología, cultura y programa a nivel global; *desarroll*o, en el imaginario de la población, se ha internalizado como: un proceso que nos lleva de menos a más; es un avance; significa crecimiento con base en lo económico; evolucionar; progresar, lograr bienestar.[1]

De esta manera, modernización y desarrollo aparecen como el deber ser de toda sociedad para lo cual, como dice Escobar:

> El reto de la modernización sería el de lograr que los países de historia y cultura diferentes dejen de ser diferentes tanto por imposición como por decisión de las propias elites o clases gobernantes. Todo aquello que les es particular, específico, propio, diferente, tiene que ser negado, rechazado, reemplazado por ser un impedimento a la modernización, sea esto religión, cosmología, concepción y utilización del tiempo y el espacio, ética del trabajo o relaciones entre individuo y comunidad (Lander, 1996: 119).

El relato del desarrollo así se ha convertido en la visión de un mundo homogéneo y universal, donde el modo de vida de personas y sociedades está articulado por relaciones generadas en el contexto de mercados dinámicos y, desde ahí, la existencia de una ciudadanía universal conformada

1 Respuestas genéricas logradas en grupos focales en varias investigaciones que el autor ha desarrollado desde la Fundación OFIS entre diversos colectivos.

por productores y consumidores que, en permanente innovación y competencia, se convierten en el motor de la nueva historia de la humanidad (Carpio, 2008). Surge entonces la misión del desarrollo, como agencia para asimilar e integrar sociedades al modo de organización económica, socio cultural y política de aquellas naciones y países o partes de ellos que son adjetivados como atrasados, y estigmatizados como obstáculos para el progreso. Constituye ya una perla dentro de los estudios de desarrollo el clásico discurso del presidente Harry Truman en 1949, donde entre otros puntos señaló lo siguiente:

> Debemos embarcarnos en un nuevo programa para hacer que los beneficios de nuestros avances científicos y el progreso técnico sirvan para la mejora y el crecimiento de las áreas subdesarrolladas. Creo que deberíamos poner a disposición de los amantes de la paz los beneficios de nuestro almacén de conocimientos técnicos, para ayudarles a darse cuenta de sus aspiraciones para una mejor vida, y en cooperación con otras naciones deberíamos fomentar la inversión de capital en áreas necesitadas de desarrollo (Truman, 1949 citado en Valcárcel, 2007: 6).

Desde aquí, nuestros países y, dentro de ellos, bastas poblaciones rurales y de pueblos originarios, han sido objeto de una tercera ola[2] para desestructurar sus presupuestos organizativos y orientarlos al circuito del sistema dominante por parte del Estado, las agencias internacionales de cooperación, las ONGs, la Iglesia, la educación, los medios de comunicación, entre los más relevantes.

Desarrollo como discurso mitológico para sociedades periféricas

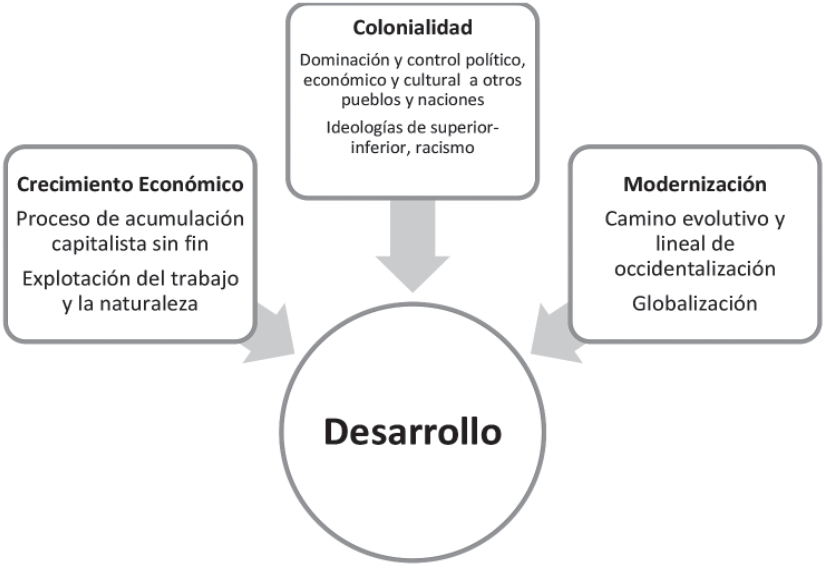
Desde la óptica del pensamiento crítico latinoamericano, sostenemos que el discurso sobre *modernización y desarrollo* está construido sobre cuestionadas bases político ideológicas y con intereses directos para consolidar un sistema global, capitalista, con centros dinámicos y periferias articuladas por relaciones asimétricas.

La estrategia del desarrollo consiste en que el entendimiento sobre la realidad de las sociedades se sustente claramente entre lo que es moderno y lo que es atrasado. Lo primero basado en la idea de progreso (ciencia y tecnología occidental, control sobre la naturaleza), y lo segundo, en cul-

2 Nos referimos al período colonial, y luego al período de las revoluciones liberales. La tercera ola constituiría la fase de la modernización y desarrollo.

turas ancestrales, de subsistencia, incapaces de auto-proyectarse. De esta manera, el discurso ha colonizado la realidad con una lectura que no admite contradicción y que ha sido consolidada por infinidad de actores y agencias encabezadas por Naciones Unidas, encargadas de la difusión e implementación de la teoría del desarrollo como un evangelio único; de esta lógica se desprendió la *misión* de agentes especializados en desarrollar a otros que bajo sus propios criterios se encontraban trabados históricamente en dinámicas diferentes y en condiciones de incapacidad para responderse a sí mismo sobre lo que esperaban del futuro (Escobar, 2007).

Figura 2. Elementos integrantes de la noción de desarrollo



Fuente*: Elaboración propia.*

Desarrollo como categoría geo-política de control global (interés/discurso)

Bajo los anteriores razonamientos, concluimos que el desarrollo es ante todo una categoría política, pues está organizado desde la perspectiva del poder y orientado por intereses geo políticos desde las potencias económicas globales (Madoery, 2016). Para Estados Unidos de la post guerra, *desarrollo* fue la estrategia más idónea para paliar en alianza con dicta-

duras y élites de los países latinoamericanos la movilización social de tinte marxista que recorría el continente. Desde la cooperación, se incluyó un conjunto de programas dirigidos a los sectores rurales y pueblos indígenas para asimilarlos a la modernidad capitalista. Los Estados nacionales en base a sistemas de planificación obligados por el emergente imperio, implementaron a su vez políticas y proyectos de *integración nacional y modernización* como las reformas agrarias y la modernización del Estado.

La extensión de los patrones organizativos a nivel planetario, que se planteó el nuevo imperialismo, involucró un modelo sistémico para adecuar y adaptar las estructuras disfuncionales de la periferia al sistema en su conjunto y específicamente a las necesidades de reproducción, fortalecimiento y expansión de su núcleo económico; asociando los aspectos políticos al modelo democrático liberal; la cultura a la modernización y al progreso como categorías civilizatorias; el consumo de masas y la economía al modelo de libre mercado.

Pero lo más importante de la estrategia geo-política es el control de nuestros países como abastecedores de materias primas y recursos naturales, como receptores de inversión de empresas estadounidenses, como receptores de crédito y como clientes de las grandes corporaciones para obras de infraestructura en el camino de la modernización. De esta manera el desarrollo es la amalgama que nos une en un lenguaje común con el imperio y nos ubica en la ruta por ellos trazada, a la zaga de sus realizaciones y como modelo para imaginar.

Desarrollo como sostenibilidad del subdesarrollo

Desde la década del 60, ya varios autores latinoamericanos presentaron importantes estudios con fuertes y sustentadas críticas a la teoría del desarrollo. André Gunder Frank fue uno de los pioneros en señalar que es el desarrollo el que genera subdesarrollo decantando la supuesta evolución natural de las sociedades. Sostiene que la característica de nuestros países es su pasado colonial y su condición de exportadores de materias primas bajo esquemas de intercambio desigual, hecho que permitió en el pasado la acumulación originaria de capital a los países europeos y su consiguiente industrialización, desarrollo generado a costa de nuestra propia desacumulación y encajonamiento en el subdesarrollo (Gunder Frank, 1971).

Hoy en día, el marco estructural del sistema mundo ha fortalecido esa dicotomía complementaria, nuestros países siguen exportando materias primas bajo dependencia de mercados controlados por las transnacionales,

mientras los países industrializados continúan con su desarrollo infinito de acumulación; esta relación hace que la brecha entre países ricos y pobres sea permanente. Así, se garantiza la sostenibilidad del subdesarrollo como sustento del desarrollo de los otros. Sin duda este proceso implica una serie de aspectos cuya complejidad no la trataremos aquí, pero debe señalarse que los diseños de libre mercado, tratados comerciales, agencias de regulación globales, programas de desarrollo, deuda externa, etc., están encaminados a garantizar que este esquema funcione adecuadamente y no genere distorsiones en el crecimiento de los países dominantes.

El desarrollo, desde esta crítica, conlleva una saturación insostenible, pues ya no es posible variar ni incrementar sus efectos o tendencias y el juego de soluciones está completo y claro: el modelo está intrínsecamente diseñado para mantener una tendencia diferencial entre países.

El Buen Vivir, desde lo originario, popular y desde el sur: fuentes

En este ensayo, nos remitiremos exclusivamente a la perspectiva andina del Buen Vivir, paradigma aún en construcción y disputa, que surge desde pueblos originarios andinos y amazónicos, demostrando que la negación del desarrollo sólo puede ser posible desde fuera del sistema, y cuya viabilidad sería posible desde una perspectiva política soberana, democrática y transformadora.

Desde nuestro enfoque, este nuevo paradigma se levanta sobre al menos cuatro fundamentos: el *Sumak Kawsay* o filosofía indígena sobre la naturaleza y la comunidad; el desarrollo alternativo, que incorpora otras dimensiones al concepto de desarrollo más allá del crecimiento económico; el posdesarrollo, que incluye la dimensión ecológica como determinante del modelo de crecimiento de la economía global; y la crítica al sistema por parte de los movimientos sociales anti-sistémicos nacionales y globales. Proponemos además un conjunto de elementos que a nuestro juicio constituyen, bajo un ordenamiento sistémico específico, las partes más originales de este concepto.

Del *Sumak Kawsay* andino se recupera justamente el concepto de unidad e integridad de los seres vivos con la naturaleza superando el antropocentrismo occidental, las perspectivas de economía popular y solidaria, y determinados entendimientos filosóficos anticapitalistas sobre el sentido de la vida en armonía, sin la tensión de la competencia individualista y la acumulación de riqueza.

Del desarrollo alternativo, tomamos la necesidad de articular otros elementos más allá del económico, como los factores ambientales, culturales, sociales y políticos como integrantes de un nuevo desarrollo;

territorializar los objetivos estratégicos de acuerdo a las perspectivas de actores locales y las potencialidades del territorio, descentralización política como mecanismo de concretar la visión y misión local.

Y del postdesarrollo, destacamos las consideraciones sobre decrecimiento y nuevos modelos de vida no sustentados en el extractivismo y explotación de los recursos de la naturaleza; el desahucio del desarrollo y la construcción de alternativas en dirección inversa.

Incluye también los planteamientos de los movimientos sociales en torno a la diversidad cultural, de género, al ambiente, a la economía, cuyas esencias se encuentran en los Foros globales contestatarios, fundamentalmente en el Foro Social Mundial.[3]

Tabla 1. Fuentes del Buen Vivir

FUENTES DEL BUEN VIVIR	
PARADIGMAS	**ELEMENTOS PARA EL BUEN VIVIR**
Desarrollo sostenible	Lo ambiental como parte de la agenda del desarrollo. Búsqueda de articulación tridimensional con aspectos económicos y socio culturales.
Desarrollo Humano	Inclusión de nuevas variables en la comprensión del desarrollo: necesidades, libertades, capacidades, empoderamiento social, género, cultura, ambiente.
Desarrollo Local	Concertación de actores locales; territorialización del desarrollo; descentralización; planificación local a partir de recursos endógenos.
Posdesarrollo	Límites al crecimiento; teorías del decrecimiento; anti-extractivismo
Movimientos sociales	Luchas anti-sistémicas; ecofeminismo, ecología de los pobres, otras economías; interculturalidad y unidad en la diversidad. Participación social, ciudadana y política.
Sumak Kawsay	Principio de integralidad entre seres vivos y la perspectiva de unidad con el ser humano, naturaleza superando el antropocentrismo occidental; principios de economía solidaria y reciprocidad. Identidad cultural. De-colonialidad.

Fuente*: Elaboración propia.*

3 <http://www.forumsocialmundial.org.br/main.php?id_menu=19&cd_language=4>

El Buen Vivir como sistema complejo

Es en la periferia del sistema en donde se construye una visión alternativa al desarrollo, sustentada en evidenciar los límites del crecimiento capitalista y su afectación irreversible al ecosistema planetario; evidencias de que el desarrollo realmente existente, es desarrollo del subdesarrollo y por tanto incapaz de viabilizar bienestar para la población en su conjunto. Desde esta óptica se conjugan una serie de imaginarios y propuestas que dan lugar a la estructuración del Buen Vivir como alternativa posible, frente al desarrollismo que hemos analizado.

Para nuestro entendimiento, el Buen Vivir es una propuesta socio política de organización societal que promueve la construcción de un sistema complejo de correspondencias e interacciones de las sociedades humanas, tanto con su entorno socio ambiental, como entre sus miembros y con otras sociedades, en un marco de reciprocidad y equilibrio para un desenvolvimiento armónico, dinámico e inclusivo. No caben por tanto, en este paradigma, relaciones asimétricas, donde una de las partes resulte afectada negativamente, pierda equilibrio e integridad tal que su desenvolvimiento se vea atrofiado en sus posibilidades de vida plena e íntegra. El Buen Vivir así entendido es una categoría sistémica, concreta y total; abarca todos los ámbitos de la vida en sociedad y envuelve en su perspectiva al ecosistema del cual los humanos somos parte constitutiva y unidad indisoluble de vida. Desde la perspectiva política, el Buen Vivir inaugura un sistema de democracia participativa, donde:

> (…) las ciudadanas y ciudadanos, en forma individual y colectiva, participarán de manera protagónica en la toma de decisiones, planificación y gestión de los asuntos públicos, y en el control popular de las instituciones del Estado y la sociedad, y de sus representantes, en un proceso permanente de construcción del poder ciudadano. La participación se orientará por los principios de igualdad, autonomía, deliberación pública, respeto a la diferencia, control popular, solidaridad e interculturalidad (…) La participación de la ciudadanía en todos los asuntos de interés público es un derecho, que se ejercerá a través de los mecanismos de la democracia representativa, directa y comunitaria (Constitución del Ecuador, 2008, art. 95).

La democracia participativa está en directa relación con la institucionalización de derechos, sin los cuales el Buen Vivir no será posible. Un sistema democrático en sí mismo se sustenta en los derechos constitucionales y los derechos universales, los cuales son base en el desarrollo de nuevos derechos del Buen Vivir como son los derechos colectivos para pueblos y nacionalidades, los derechos de la naturaleza, a un ambiente

sano, el derecho al agua y alimentación, la justicia indígena; comunicación, ciencia, tecnología, cultura, hábitat, derechos de grupos de atención prioritaria y otros que garantizan la vida en bienestar y armonía.

Políticamente es fundamental, en la sociedad del Buen Vivir, la organización del Estado en base a presupuestos concretos de descentralización democrática, es decir, que los territorios tengan posibilidades de tomar decisiones y administrar sus recursos (económicos y naturales) en función de la definición concertada de objetivos de corto, mediano y largo aliento y en dialogo con otros niveles gubernamentales y circunvecinos para potenciar reciprocidades y complementariedades; los actores locales somos los "custodios" del territorio y quienes, desde perspectivas culturales, identitarias y de pertenencia, podremos gestionarlo con enfoques de sustentabilidad y equidad.

Entre los ámbitos políticos y socio-culturales, media la construcción del Estado Plurinacional, sin el cual, la diversidad de pueblos y culturas no encuentra la viabilidad para la reproducción ni la convivencia democrática. El Estado Plurinacional es una exigencia fundamental de los pueblos originarios, quienes se ven amenazados por la expansión del occidentalismo como paradigma socio cultural y económico único, y cuyo logro es haberlo plasmado en las constituciones ecuatoriana y boliviana como sistema político oficial.

Contribuye a esta perspectiva democrática del Buen Vivir el desarrollo de una ciudadanía activa, con información y capacidades para el ejercicio de instrumentos de participación ciudadana y control social de manera autónoma del Estado, de tal manera que impida la separación tradicional y convencional entre la clase política y la sociedad civil, donde históricamente los elegidos para funciones políticas y los nombrados para funciones públicas asumen intereses particulares, extraños a los del pueblo que los eligió; la revocatoria del mandato es un instrumento efectivo dentro del control social.

Desde el sistema ambiental, el Buen Vivir incorpora los derechos de la naturaleza, pues en ella se reproduce y realiza la vida, por tanto, debe respetarse su integridad, tal que permita la regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. La naturaleza de esta manera es entendida como sujeto de derechos y no como objeto de explotación; sus recursos pueden ser tomados siempre y cuando no afecten ni a la estabilidad de los ecosistemas ni a poblaciones humanas, para lo cual existirán procedimientos de consulta previa y estudios científicos para determinar opciones o no, de extracción.

Un instrumento técnico y normativo para articular los elementos políticos y jurídicos con los ambientales y económicos, es la implementación de procesos de ordenamiento territorial, mediante los cuales es posible determinar límites a los usos del suelo, de acuerdo a la vocación de los mismos y a la capacidad reproductiva y regenerativa de los ecosistemas. De esta manera, zonas de recarga hídrica o de biodiversidad endémica o en peligro, deberán ser protegidas; áreas sensible a riesgos naturales o antrópicos, manejadas; zonas agrícolas, potenciadas con técnicas de orden agroecológica; zonas de expansión urbana, definidas, etc., de tal suerte que la actividad humana, tenga una clara orientación en la sustentabilidad y podamos reconstruir hábitats sostenibles.

Como elemento sustancial del Buen Vivir, debe considerarse el sistema económico, matriz de toda la actividad humana productiva y que relaciona la supervivencia humana y la supervivencia del ecosistema por la apropiación de sus recursos. Desestructurar las relaciones capitalistas de producción resulta, ciertamente, un proceso altamente complejo y que requeriría un conjunto de procesos convergentes en la escala global; sin embargo, potenciar economías como la denominada popular y solidaria, cuyas bases tienen más sustento en la satisfacción de necesidades y en intercambios justos que en la maximización de valor y acumulación capitalista, son una vía adecuada para enraizar economías alternativas próximas al Buen Vivir.

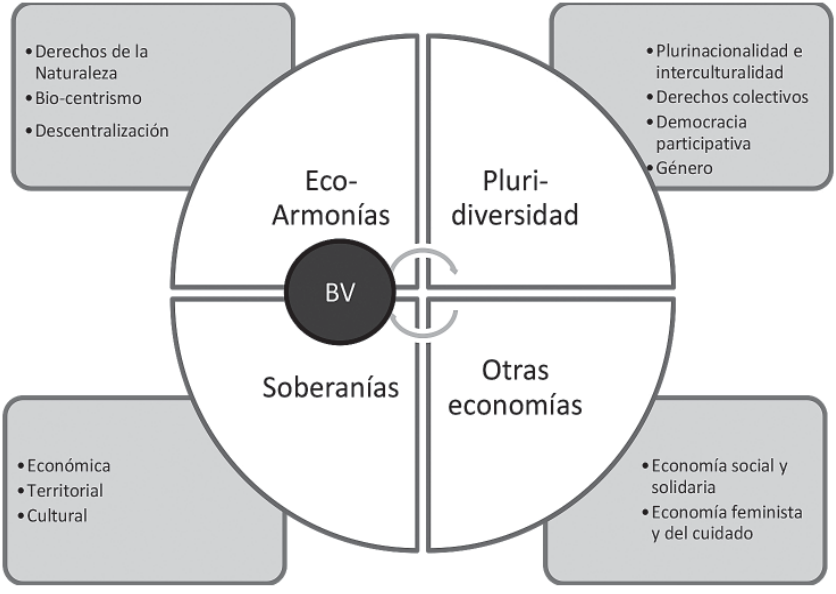
Estas economías deben estar directamente relacionadas con el entorno ambiental, con las necesidades de la población, deben apuntar a la soberanía y seguridad alimentaria; no pueden ser mecanismo de enriquecimiento de unos a costa del trabajo de otros, menos estar organizadas por intereses transnacionales ni en la producción (monocultivos, semillas y transgénicos) ni en la comercialización, dependientes de imposiciones de la agroindustria. La nueva economía debe solventarse en la organización de productores, quienes asumen patrones organizacionales, de producción, de tecnología, de agregación de valor y comercialización desde un enfoque cooperativo, solidario, justo, sustentable y en función de las necesidades de la población.

Este conjunto de elementos estructurantes del Buen vivir implica un reordenamiento absoluto de la sociedad; pasa por ajustarnos a una nueva cultura colaborativa, de participación e involucramiento en los temas societales y del país; en asumir responsabilidades como ciudadanos y ciudadanas, como organizaciones y colectivos que miramos y dialogamos con otros diferentes, que asumimos diversidades y construimos

plurinacionalidad; que buscamos liberarnos de la cadena de consumo y apostamos con la naturaleza por soberanía.

El Buen Vivir por todas estas vicisitudes no es una meta existencial, es el camino para garantizar la vida planetaria.

Figura 3. El Buen Vivir como sistema complejo



Fuente: Elaboración propia.

Territorios y Buen Vivir

En este ensayo nos centramos en el análisis territorial como eje sustancial de la construcción del Buen Vivir. Para Alberto Enríquez (2006), el territorio es un actor multifacético, con intereses y necesidades complejas, que requiere de un entendimiento sistémico para una equilibrada relación con las necesidades e intereses de los humanos; es una fracción de la naturaleza apropiada por un colectivo humano para constituir-reproducir su comunidad, proceso dialectico que genera identidad, simbolismos, cultura; a los procesos de cambio y adaptación que conlleva el territorio los denominamos "dinámicas territoriales", cuyas especifici-

dades las definimos como procesos de territorialización, desterritorialización o reterritorialización.

Esta entrada nos permitirá entender en profundidad los conflictos socio-ambientales que se están generando en Ecuador y América latina y concluir en la necesidad de impulsar el Buen Vivir como paradigma de sustentabilidad entre seres humanos y naturaleza y desechar el extractivismo como modelo de desarrollo del subdesarrollo.

El siglo xxi se caracteriza por la emergencia y progresividad del modelo económico neo-extractivista o de re-primarización de la economía para los países latinoamericanos, dinámica fomentada por el alza de los precios de las materias primas en el mercado mundial, ciclo comprendido entre inicios de nuestro siglo hasta el año 2014. Según la CEPAL (2011), esta bonanza no fue aprovechada por nuestros países para diversificar la economía y su modelo de crecimiento y desarrollo, hecho ampliamente analizado como la *maldición de la abundancia* (Acosta, 2009). Desde el 2014 los precios de las materias primas muestran una ralentización, situación que incide en el reforzamiento de la política extractiva de los gobiernos, quienes pretenden compensar ingresos externos y equilibrar sus presupuestos con mayor extracción de minerales, más concesiones y más *territorios en sacrificio* (Silva del Pozo, 2008).

En Ecuador, la Constitución del 2008 marca un quiebre en el modelo de desarrollo y compromete a la sociedad y al Estado en un nuevo sistema socio político y económico, el Buen Vivir, que en lo sustancial propone un nuevo relacionamiento entre los seres humanos y la naturaleza, asumiendo que ésta es sujeto de derechos; así, el artículo 71 establece el derecho integral a la existencia de la "naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida"; también establece la potestad de "toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad" para exigir ante las autoridades el cumplimiento de los derechos de la naturaleza.

El reconocimiento de derechos a la naturaleza tiene implicaciones en todos los niveles del quehacer humano. En términos de conocimiento: ubicar a las ciencias de la tierra en relación a las ciencias humanas de manera horizontal y complementaria, pues sólo desde la transdisciplinariedad podemos abordar la complejidad. En términos de interculturalidad: entender, reconocer y aceptar el sentido y valor filosófico y ecológico milenario de la Pachamama como fundamento de las culturas andinas, para lo cual es necesario generar valores que consideren la bioética y el biocentrismo en nuestra cotidianidad (Leff, 2009; Kowii, 2014; De Souza Santos, 2010: Gudynas, 2010). En términos jurídicos:

ampliar los conceptos del derecho y la justicia para un nuevo marco de convivencia con la naturaleza (Ávila, 2011). En términos económicos: considerar que toda actividad humana genera impactos sobre la naturaleza, por lo que es necesario identificar dónde, cómo, cuánto, por qué y para qué desarrollamos esas actividades y profundizar las exigencias del ordenamiento territorial con visión política (Bonilla, O. *et al.*, 2016).

Los Derechos de la Naturaleza marcan una contradicción con las tendencias globales del capital y las transnacionales. Efectivamente, el capitalismo como sistema tiende a la autodestrucción y a la crisis, generando masas crecientes de pobres en el mundo y atacando la sostenibilidad de la naturaleza, pues no es posible la existencia de un *capitalismo sostenible*. Frente a esta contradicción, el gobierno ecuatoriano optó por abrirse a las concesiones mineras bajo el argumento de generar recursos para el desarrollo del país.

En este contexto, se produce un proceso de alta conflictividad socio ambiental; el estudio de dicha complejidad desde una perspectiva teórica es reciente, pues la entrada en escena de las ciencias ecológicas (ecología humana, política y económica y economía ecológica) ha contribuido para contar con enfoques integrales de entendimiento de la problemática y la disputa de intereses alrededor de los recursos naturales (Constanza y Daly, 1999; Martínez Alier, 2005). En estos estudios se incluyen además enfoques participativos para determinar las necesidades, intereses y aspiraciones de los actores sociales involucrados.

De esta manera, los conflictos socio-ambientales, si bien son una expresión local y territorial, tienen dimensiones nacionales y globales a nivel territorial que se expresan como *invasión y despojo* desde las empresas transnacionales y el Estado sobre pueblos y comunidades; a este proceso Deleuze le denomina "des-territorialización", cuyas reacciones tienen diferentes intensidades según la capacidad de respuesta y articulación de los pueblos afectados (Carpio, 2016; Bonilla *et al.*, 2016). En el nivel nacional, se corresponde al modelo de desarrollo y al proyecto político y económico de quienes gobiernan y el conflicto se maneja normalmente desde una perspectiva autoritaria, militar y violenta, bajo argumentos del *interés nacional*. A nivel global, debe entenderse como la pugna de las grandes corporaciones por captar yacimientos mineros en cualquier parte del mundo y controlar su extracción y comercialización, bajo acuerdos con los gobiernos de los países.

Es preciso ahondar en la investigación de esta problemática para la adecuada comprensión de esta intricada trama de dimensiones geo-

políticas que nos obliga a indagar las dimensiones para abordar de manera integral la complejidad que el tema conlleva: Desde la sociología y la antropología, las referencias teóricas serán, fundamentalmente, los estudios sobre las comunidades andina y amazónica; desde las ciencias jurídicas será importante analizar el marco constitucional y legal en relación a los derechos de la naturaleza, colectivos y humanos, y desde las ciencias ambientales recuperaremos los estudios de impacto ambiental para analizar con criterios técnicos la vulnerabilidad y resiliencia de los ecosistemas y proyectar sus afectaciones en términos de acoger la biodiversidad y las actividades humanas

Consideraciones finales

La experiencia del Buen Vivir nos lleva a concluir que este sistema, como cualquier otro que plantee alternativas al capital desde un enfoque ecosocial, debe garantizarse con una ciudadanía más comprometida y organizada; con movimientos sociales abiertos, no dogmáticos ni fundamentalistas, que propongan, vigilen, gestionen el proceso, pues dejarlo en manos de un grupo de políticos y hombres de negocios sin antecedentes en la lucha por una nueva sociedad, es un suicidio político. El peor enemigo ciertamente, en este proceso, resultó ser la propia sociedad civil, que aún no supera el clientelismo y populismo, caldo de cultivo para gobiernos caudillistas por lo cual cerramos el análisis haciendo eco a la afirmación de Boaventura de Souza Santos al señalar que:

> Tal como ocurre con la democracia, sólo una conciencia y una acción ecológica vigorosa, anticapitalista, pueden enfrentar con éxito la vorágine del capitalismo extractivista. Al *ecologismo de los ricos* es preciso contraponerle el *ecologismo de los pobres*, basado en una economía política no dominada por el fetichismo del crecimiento infinito y del consumismo individualista, sino en las ideas de reciprocidad, solidaridad y complementariedad vigentes tanto en las relaciones entre los seres humanos como en las relaciones entre los humanos y la naturaleza (De Souza, 2014: 1).

La evidencia que nos queda es que hasta ahora el Buen vivir transita por constantes bifurcaciones, importantes contribuciones teóricas, difíciles aplicaciones programáticas y una creciente lucha de orientaciones estratégicas, indicadores que nos demuestran su potencialidad de remoción del maldesarrollo y su validez para imaginar otro futuro.

Consideramos, finalmente, que el Buen Vivir en verdad podría convertirse en una alternativa de reordenamiento de la vida si las sociedades, con sus diversidades culturales, asumen la responsabilidad de transformar el presente ahora, para transformar el futuro en función de la equidad y la sustentabilidad que, en el fondo y simplemente, son los pilares del Buen Vivir. La urgencia es porque el presente rápidamente se transforma en pasado y la construcción del futuro puede anclarse a la indiferencia en el presente y se convierta en intención del pasado, entonces tal vez será demasiado tarde para reaccionar.

Bibliografía

Acosta, Alberto
(2009), "*La Maldición de la Abundancia"*, Abya Yala, Quito.

Ávila, Ramiro
(2011), "El derecho de la naturaleza: fundamentos", en Martínez, Esperanza y Acosta, Alberto (eds.), *La naturaleza con derechos: de la filosofía a la política*, Abya Yala, Quito, pp. 173-238.

Bonilla, Omar; Maldonado, Paola; Silveira, Manuela y Bayón Manuel
(2016), "Nudos territoriales críticos en Ecuador: dinámicas, cambios y límites en la reconfiguración territorial del Estado", en *GeoGraphos,* revista digital vol. 7, N° 84. Dirección URL: https://web.ua.es/es/revista-geographos-giecryal/documentos/bonilla-maldo nado-silveira-bayon-2.pdf

Carpio, Patricio
(2008), "El Buen Vivir, más allá del desarrollo", en Alberto Acosta *El Buen Vivir: una vía para el desarrollo*, Quito, Abya Yala.

— (2016), "Nuevos paradigmas de desarrollo en América Latina", Tesis Doctoral, Repositorio Universidad de Alicante, Alicante.

CEPAL
(2011), Estudio Económico de América Latina y el Caribe 2010-2011: modalidades de inserción externa y desafíos de política macroeconómica en una economía mundial turbulenta, CEPAL, Santiago de Chile.

Constitución Política del Ecuador 2008
(2008), Dirección URL: www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf

Costanza, Robert; Cumberland, John; Daly, Herman; Goodland, Robert; Norgaard, Richard
(1999), Introducción a la Economía Ecológica, Compañía Editorial Continental, SA de CV, México D.F.

De Souza Santos, Boaventura
(2014), "Extractivismo o ecología", Revista digital Página 12, febrero, s/n, Dirección URL: http://www.pagina12.com.ar/diario /elmundo/4-239508-2014-02-10.html

Enríquez, Alberto
(2006), "Descentralización y desarrollo local en América Latina: hacia una agenda común", en Patricio Carpio Benalcázar, *Retos del desarrollo local,* Abya-Yala, Quito, pp. 101-118

Escobar Arturo
(2007*), La Invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo,* Fundación Editorial El Perro y La Rana, Caracas.

Gudynas, Eduardo
(2010), "La senda Biocentrica: valores intrínsecos, derechos de la naturaleza y justicia ecológica", en *Tábula Rasa*, Nº 13, julio-diciembre, pp. 45-71.

Gunder Frank, André
(1971), *El desarrollo del Subdesarrollo*, Anagrama, Barcelona.

Kowii, Ariruma
(2014), "El Sumak Kawsay", en Guillén, Alejandro e Hidalgo-Capitán, Antonio Luis (eds.), *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, PYDLOS-CIM, Cuenca, Ecuador.

Lander, Edgardo
(1996), "América Latina: historia, identidad, tecnología y futuros alternativos posibles"*,* en Lander, Edgardo (coord.), *El límite de la civilización industrial. Perspectivas latinoamericanas en torno al postdesarrollo,* FACES, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, Caracas.

Leff, Enrique
(2009), "Pensamiento Ambiental Latinoamericano: Patrimonio de un Saber para la Sustentabilidad", Texto elaborado a partir de una intervención en el panel "Pensamiento Ambiental Latinoamericano", VI Congreso Iberoamericano de Educación Ambiental, San Clemente de Tuyú, Argentina, 19 de septiembre de 2009. Dirección URL*:* http://www.cep.unt.edu/papers/leff-span.pdf

Madoery, Oscar
(2012), "El desarrollo como categoría política", en *Revista Crítica y Emancipación*, N°7, primer semestre de 2012, CLACSO, Buenos Aires.

Martínez Alier, Joan
(2005), *El Ecologismo de los pobres*, Icaria, Barcelona.

Quijano, Aníbal
(2000), "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Lander, Edgardo (comp.)*, La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, pp. 201-246.

Silva del Pozo, Xavier
(2008), *Amazonía por la vida: una guía ambiental para la defensa del territorio amazónico amenazado por las petroleras*, Acción Ecológica, Quito.

Valcárcel, Marcel
(2007), *Desarrollo y desarrollo rural: Enfoques y reflexiones*, PUCE, Lima.

La (re)producción de la etnicidad en las lógicas estatistas del Buen Vivir y del Vivir Bien: representaciones, ventriloquías y resistencias de los pueblos originarios en la cotidianeidad institucional

Rocío Pérez Gañán
CONICET/CEAR, Universidad Nacional de Quilmes

Introducción

Transitar por los espacios de "lo indígena" ha tenido un alto coste para las poblaciones originarias al tener que adaptar sus demandas a un código entendible para poder ser escuchadas y permanecer dentro del discurso y de las representaciones de la "noción ciudadana civilizatoria" (Guerrero, 1997). Un proceso civilizatorio que ha construido a las y los indígenas a semejanza de la población blanco-mestiza no permitiendo una alternativa para operar fuera de él. De esta forma, a lo largo de la historia:

> … las poblaciones indígenas han pasado por varias formas de gestión biopolítica: de 'indios tributarios' a sujetos-indios del Estado, sujetos-indios de las haciendas a ciudadanos-étnicos, de ciudadanos-étnicos a sujetos-actores institucionales de los organismos multilaterales y de las ONG's (Polo Bonilla, 2009: 137).

Bajo esta premisa, el Estado inserto en el aparato desarrollista se erige, en la actualidad, como el sistema que sustenta esta continuidad en el tutelaje sobre las poblaciones originarias a las que (re)construye y gestiona a través de formas determinadas, con mecanismos específicos

y sobre espacios concretos –en los que es importante no olvidar las luchas y resistencias que también los conforman–. Para visibilizar estas dinámicas, los casos de Ecuador y Bolivia se presentan como dos procesos de gran interés al ser dos países donde la cuestión indígena está, indiscutiblemente, en la agenda política y en los que tanto el Buen Vivir ecuatoriano como el Vivir Bien boliviano han configurado unos modelos de plurinacionalidad y multiculturalidad que, discursivamente, han pretendido garantizar los derechos de los pueblos originarios pero que, no obstante, en la práctica, parece que están confluyendo hacia formas históricas de ventriloquía y tutelaje (Guerrero, 1997).

Con la intencionalidad de analizar estas lógicas de estatalidad, los mecanismos de tutelaje que generan y su relación con la cuestión indígena en Ecuador y Bolivia, el texto se ha organizado en cinco secciones. Tras la introducción al objeto de estudio, se expone, en un primer apartado, la metodología utilizada y su pertinencia respecto al trabajo realizado. En un segundo epígrafe se ha articulado el marco en las que estas interacciones se sitúan: universalismo frente a particularismo y las tensiones que ello genera. En la tercera parte se analizan las estrategias de tutelaje del Estado y las representaciones de las poblaciones originarias derivadas de las mismas. En la cuarta sección se visibilizan las réplicas y resistencias de las personas nativas a estas prácticas de tutelaje y a estas formas de representación. Finalmente, en la última sección, se han sintetizado las conclusiones más significativas que se han desarrollado a lo largo del artículo.

Metodología

La metodología utilizada para aproximarse al análisis de las representaciones y discursos de "lo indígena" a partir de las instituciones de los Estados ecuatoriano y boliviano ha sido el análisis crítico del discurso (ACD) de la información obtenida (Van Dijk, 1990, 2003), por un lado, a través de la entrevista semiestructurada (Valles, 2002; Cannell y Kahn, 1993) y, por otro, mediante las narrativas presentes en los medios de comunicación en torno a "lo indígena" (Wodak, 2002).

Se realizaron 50 entrevistas (33 en Ecuador y 17 en Bolivia) y se analizaron los medios audiovisuales y escritos *El tiempo*, *El Comercio*, *La Red* online y *Enlace Ciudadano* en Ecuador; y *La Prensa*, *La Razón* y *Página Siete* en Bolivia. Paralelamente, se ha utilizado el método etnográfico (Mauss, 1971; Hammersley, Martyn y Paul Atkinson, 1994; Gó-

mez Pellón, 1995; Guber, 2001) para acercarse a las interacciones cotidianas en los espacios institucionales analizados.

El trabajo de campo en Ecuador y Bolivia fue realizado entre mayo de 2012 y agosto de 2015 en dos oficinas públicas donde se tramitaban las cédulas de identidad (una en Cuenca y otra en Sucre). Se ha recurrido a la complementariedad de estos métodos por entender que las narrativas de las y los propios protagonistas, los medios de comunicación y las organizaciones que trabajan en los espacios de desarrollo juegan un papel fundamental en la configuración de los discursos, representaciones e interacciones que (re) crean la cuestión indígena y el desarrollo. Este trabajo se ha complementado con el análisis de fuentes cuantitativas y cualitativas diversas.

Universalidad o particularismo, una importante cuestión para la (re)creación de la identidad indígena desde el Estado

Siguiendo trabajos de Martí i Puig y Bastidas (2012: 28) puede apreciarse, tanto en Ecuador como en Bolivia, "la tensión entre universalidad y particularismo presente en las agendas políticas de los nuevos gobiernos". Para Fraser (2006) una de las problemáticas que enfrentan las democracias contemporáneas es la disociación entre las demandas de justicia social que apelan a la justicia redistributiva, por un lado, y las demandas de reconocimiento político de la diferencia, por otro. Esto ha provocado tensiones entre actores que luchan por una mayor democratización y justicia y quienes luchan por una equidad y un reconocimiento de la diferencia (Martí i Puig y Bastidas, 2012: 29). Según Fernando Mayorga:

> En medio de crecientes dificultades, el gobierno de Evo Morales lidera un proceso de cambio caracterizado por la fuerza política de su partido y la indefinición de su proyecto de reforma estatal, que mezcla nacionalismo e indigenismo (...) Para no sucumbir ante la polarización, el gobierno debe articular lo nacional-popular, lo cívico-regional y lo étnico-cultural en un nuevo proyecto hegemónico (Mayorga, 2006: 4).

En Ecuador, la necesidad de construir un Estado nacional ha chocado con la necesidad de conformar un Estado plurinacional. El débil impulso que se ha dado a los Consejos de Igualdad y a la articulación del Estado plurinacional frente al "énfasis puesto en la ampliación de los derechos sociales y políticos universales (aquéllos que tienen que ver con el acceso igualitario de todos los ciudadanos a la esfera económica, social

y política) son sólo algunos ejemplos de esta tendencia" (Martí i Puig y Bastidas, 2012: 29). Lograr un equilibrio entre universalismo y particularismo no es una tarea sencilla. En la coyuntura actual de ambos países, la propuesta indígena "se debilita como alternativa al neoliberalismo" y es rebasada por el proyecto nacionalista actual de gobierno. De este modo, ambos gobiernos elaboran su liderazgo con una doble lógica: "la de la democracia representativa, que genera mayorías frente a minorías y la de la participación de los actores particulares, abriendo canales de diálogo con las minorías para poder integrar y dar respuesta a las demandas de diversidad y reconocimiento" (Martí i Puig y Bastidas, 2012: 30).

De este modo, la plurinacionalidad es un elemento que se recoge como reivindicación de los pueblos y nacionalidades. Es su planteamiento, y se conforma como el resultado de una larga lucha. Éste es un aporte sustancial de las comunidades indígenas no sólo para ellas, sino para el resto de la sociedad. Por otro lado, la territorialidad y su autodirigencia se erigen, en ambos países, como ejemplos alternativos de gestión al sistema capitalista planteando una multiplicidad de estrategias de resistencia, en las que se destaca alcanzar la soberanía alimentaria (Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán, 2015). Sin embargo, el campo económico globalizado dificulta una ruptura *real* con los patrones de acumulación capitalista, equiparando muchas veces el Buen Vivir o el Vivir Bien a un *buen consumir* donde no se cambian las relaciones de producción (entendidas como relaciones de explotación) ni los hábitos (necesidades) de consumo generados. Asimismo, en el campo político, cada pensamiento y cada acción están encaminados a transformarse en política pública, con sus respectivos planes, programas y proyectos y sus sistemas de medición (indicadores), verificación y validación, los elementos preferidos del desarrollo. De este modo, estas dos lógicas conviven en una relación conflictual en la sociedad donde política, economía y cultura se entremezclan e interrelacionan en diferentes espacios de poder (Foucault, 1979). Los discursos y prácticas de cada una de estas dos lógicas tienen una continuidad en la cotidianidad ya que el modelo de acumulación se viste con elementos de Buen Vivir y Vivir Bien para asegurar su reproducción y, por el contrario, los modelos del Buen Vivir y Vivir Bien se disuelven entre politizaciones y necesidades de consumo, llegando a articularse, finalmente, como una ideología (Caria y Domínguez, 2016). Esto es muy evidente a través de la producción de estatalidad, especialmente en la (re)construcción y representación de lo indígena

en los espacios cotidianos de interacción que, generalmente, pasan desapercibidos.

Abordando la identidad, tanto como una realidad de vivencia personal o como una realidad colectiva, es necesario tener en cuenta, a la hora de aproximarnos, que se sitúa en la encrucijada de lo individual y lo social y es en esta confluencia en la que cobra sentido interrelacionadamente lo biográfico, lo social, lo histórico y lo cultural. Al ponerse en juego elementos del pensamiento y la conducta, por un lado, y las narrativas, creencias y símbolos por otro, convergen y se (re)construyen las historias: las propias y las colectivas. Como realidad de vivencia personal, para Giddens (1995: 294) la identidad "es el resultado de un proceso tanto micro como macrosocial, en el que existe una relación dialéctica entre ambos niveles, y en el que la identidad del Yo es la manera en que nosotros mismos nos percibimos de una manera refleja en función de nuestra biografía". Es decir, construimos nuestro relato en relación a nuestros espacios. Como realidad colectiva, para Castells (1998: 28) la identidad es "el proceso de construcción de sentido atendiendo a un atributo cultural, o un conjunto relacionado de atributos culturales, al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido. Para un individuo determinado o un actor colectivo puede haber una pluralidad de identidades". De este modo, creamos categorías que construyen "comunidades imaginadas" (Anderson, 1991) que generan un sentido de pertenencia o ausencia.

No obstante, estas interrelaciones de la biografía y las comunidades imaginadas no se (re)producen sin una interacción de conflicto (Rivera Cusicanqui, 2010), como muchas veces las categorías multi, pluri o híbrido (García Canclini, 1999) parecen reflejar. Existen relaciones de poder, contradicciones y estrategias situacionales que van a actuar, en mayor o menor medida, en una dirección o en otra y en un interés o en un beneficio concreto personal o social.

Para Moscovici (1963), estas comunidades imaginadas van a generar unas representaciones sociales creadas con un propósito concreto de posicionarse y comunicarse a través de este posicionamiento. Esta posición y la comunicación a través de ella, posibilita que las personas procesen y transformen "las experiencias en modelos internos a través de los símbolos que sirven como guías para la acción futura. Así mismo, a través de los símbolos se dan significado, forma y continuación a las experiencias" (Moscovici, 1963, citado en Navarro, 2002: 211). Este sistema de elaboración y funcionamiento de una representación social se (re)produce, según Moscovici, a través de dos procesos: "La objeti-

vación y el anclaje, que muestran interdependencia entre la actividad psicológica y sus condiciones sociales de ejercicio. El anclaje se refiere al enraizamiento social de la representación y de su objeto, la intervención de lo social se traduce en el significado y la utilidad que le es conferida" (Ídem). Jodelet complementa esta teoría señalando que las representaciones integran tres funciones básicas: "Función cognitiva de integración de la novedad, función de interpretación de la realidad y función de orientación de las conductas y las relaciones sociales (Jodelet, 1984, citado en Navarro, 2002: 211).

Es decir, las representaciones establecen los objetos mentales que elaboran "la realidad" y la interpretan (a través de una ventriloquia (Guerrero, 1994)) para poder relacionarse con ella de una forma determinada (respondiendo a un interés concreto). Para Jodelet, los elementos básicos que van a constituir las representaciones sociales se agrupan en: "A) Un contexto concreto, físico y social. B) Un estilo de comunicación propio para el contexto cultural. C) Un estilo de socialización, es decir, formas de aprendizaje e inserción social. D) Unos códigos, valores e ideologías propias del sistema sociocultural" (Jodelet, 1984, citado en Navarro, 2002: 217).

En este sentido, a las poblaciones indígenas de Ecuador y Bolivia no se les está permitiendo una agencia identitaria, siendo categorizadas, desde un inicio, mediante una representación, por un lado, como parte de una etnicidad esencialmente "originaria" que les mantiene como "los otros", los que están "allí" y, por otro, como una identidad plural, múltiple o híbrida que se adapta y mimetiza queriendo abandonar su condición de indígena. Siguiendo los postulados de Silvia Rivera Cusicanqui:

> Lo indio no debe ser planteado entonces en términos de una identidad rígida, pero tampoco puede subsumirse en el discurso ficticio de la hibridación. Lo *ch'ixi* como alternativa a tales posturas, conjuga opuestos sin subsumir uno en el otro, yuxtaponiendo diferencias concretas que no tienden a una comunión desproblematizada. Lo *ch'ixi* constituye así una imagen poderosa para pensar la coexistencia de elementos heterogéneos que no aspiran a la fusión y que tampoco producen un término nuevo, superador y englobante. (Rivera Cusicanqui, 2010: 7)

Estas "comunidades imaginarias" y estas biografías representadas nunca podrán converger en una condición de equidad y equilibrio, sino que, más bien, mantendrán una relación en conflicto dependiendo del contexto en el que y en el para qué se re(produzcan). En este contexto van a confluir una multitud de procesos internos y externos interdependientes (Massey, 2004) que "moldearán" las identidades en grados,

niveles y procesos cambiantes y "subobjetivos" y van a conformar las distintas representaciones de estas identidades rechazando la clasificación de los sujetos en categorías universales e inmutables, incluso en una misma persona (Butler, 2001 [1990], 2002 [1993]).

La encrucijada representacional de lo originario: entre la ancestralidad y lo moderno, lo necesitado de tutela y los que quedan al margen

En Ecuador podemos observar que las representaciones de las personas indígenas (desde fuera de las propias cosmovisiones de los pueblos originarios) se configuran en dos espacios diferenciados pero intercomunicados (en una agrupación general). Por un lado están los espacios donde "lo indígena" responde a un discurso identitario de un pasado precolonial contrario y "mejor" a los modelos y sistemas actuales globalizados y hegemónicos, en el que hay elementos recuperables y de factible implementación en la actualidad:

> Entonces, nosotros decíamos que el buen vivir o Sumak Kawsay es sentir y disfrutar la vida plenamente, es identificarse con la naturaleza, es identificarse propiamente con la cultura runa, que tenemos una cultura tan humanista e integrada a la naturaleza, a todos los elementos de la vida como son el agua, la tierra, el aire, esos cuatros elementos fundamentales y el fuego. Entonces, y eso nos hacía sentir que la vida, que el Sumak kawsay, es vivir en armonía interiormente con uno mismo, con el vecino, con la comunidad. Disfrutar de la felicidad, no como ahora se pretende a través del tener, del poseer, de acaparar sino compartiendo. Uno disfruta viendo que el vecino, el amigo, el hijo, el hermano también es feliz. Compartir le hace a uno sentir bien. Es decir, practicar todos esos principios del ayni de que hay que dar para recibir [...] Sin embargo, en nuestros pueblos todavía se mantienen y estamos conscientes de que el Sumak Kawsay se siente, no es solamente de un discurso, no. (Entrevista realizada a Lauro, político kichwa, Cuenca, Ecuador, 2013)

Por otro lado, se encuentran las prácticas cotidianas que muestran las interacciones con estas personas indígenas en una visible relación jerárquica. Es decir, hay un imaginario construido en el que tener un pasado indígena se configura como un factor de identidad nacional y motivo de orgullo, pero ser indígena en la actualidad es motivo de discriminación y de grupo "vulnerable y vulnerado" sobre el que hay que actuar:

> Claro que todavía existe el colonialismo, pero ya no es el colonialismo hacia el indígena sino hacia la persona de la ciudad. Es un colonialismo mental el creerse europeo, de creerse norteamericano, canadiense, en fin. Las personas que trabajan en el tema del sector público –en algunos sectores, no todos obviamente–, tienen ese colonialismo mental, creerse superiores al indígena por un color de piel, por un color de cabello, por un color de ojos o, simplemente, por algo tan trivial como una apellido. O sea, se creen mejores, entonces, menosprecian al indígena y como menosprecian al indígena empezamos a tener los problemas de falta de cordialidad en la atención hacia el indígena por parte del servidor público. (Entrevista a Mercedes, técnica del gobierno municipal de Cuenca, Ecuador, 2013)

Esta doble concepción de lo indígena va a estar, asimismo, marcada por otras categorías –especialmente la clase, el género y el nivel de educación–, que van a conformar una serie de interacciones de acuerdo con el espacio, el lugar y la situación en la que se (re)produzcan. Sin embargo, el abanico de representaciones sobre lo indígena tiene dos puntos de unión en su heterogeneidad: la necesidad de desarrollo y la necesidad de tutela para ser desarrollado. De diferentes formas y en diferentes niveles, pero desarrollo tutelado. Y la forma de llevar a cabo este progreso se realiza a través de una planificación de la cotidianidad de estas comunidades indígenas mediante su incorporación a la ciudadanía y a programas, planes y proyectos de desarrollo que les dicen, a través de una ventriloquía, qué deben hacer (Guerrero, 1994):

> Mi relación [con los indígenas] es cotidiana, es el diario. Realmente, laboro con estas personas o con este segmento de la sociedad todos los días. Tengo una relación laboral de coordinación de actividades, de coordinación de programas y proyectos que venimos realizando desde nuestro espacio, como entidad pública. A su vez, también mantenemos una fuerte relación más allá de entidad pública, tenemos una relación podría decirse de familiaridad y de afinidad con los compañeros y eso a nosotros nos permite ir conociendo todo lo que pueden ellos... Se podría decir, todas las necesidades que tienen, los objetivos, todo el tema de sus satisfacciones y necesidades, nosotros, a través de la organización de nuestra entidad, vamos haciendo todo el tema de una organización mucho más fuerte y a su vez una relación para satisfacer necesidades. (Entrevista a Marco, técnico de la Corte General de Justicia del Azuay, Cuenca, Ecuador, 2013)

Las representaciones de las personas indígenas en Bolivia guardan una estrecha relación con las observadas en Ecuador, sin embargo, poseen una serie de matices y están impregnadas de ciertos sucesos recientes que es necesario señalar. A pesar de que ha existido una fuerte "campaña" en favor de lo indígena en ambos países en los diez últimos

años, los resultados parecen ser muy distintos. Mientras que la población autoidentificada como indígena en Ecuador ha aumentado ligeramente –de un 6,8% en el censo del 2001 a un 7,3% en el censo de 2010 (INEC 2001; INEC 2010)–, la población autoidentificada como indígena en Bolivia ha experimentado un acusado descenso pasando de un 62% en el censo del 2001 a un 42% en el actual censo de 2012 (INE, 2001; INE 2012). No obstante, la idea, desde fuera de las comunidades, todavía (re)construye lo indígena con unas representaciones generalizadas, muy cercanas a las creadas en Ecuador. De esta manera, las personas indígenas siguen siendo *pobres, necesitadas de desarrollo y de tutela:*

> (...) Nosotros siempre tratamos de trabajar a la mano, de estar enterados de lo que ocurre, es algo necesario, conocerse bien y poder trabajar de la mejor forma, porque lo que importa, es conocer qué les ocurre, las necesidades que tienen... se podría decir, que trabajamos juntos para... ya sabe, un vivir bien (...) estamos aquí para todos, somos servidores públicos y tenemos que tratar de conocer sus necesidades, desde nuestra institución, es la base para que las cosas funcionen, nos preocupamos mucho en eso... que tengan maneras de desarrollarse, de ir a la escuela, de trabajar... y desde aquí, lo organizamos... (Entrevista a Mateo, no indígena, técnico del Gobierno Autónomo Departamental de Chuquisaca, Sucre, Bolivia, 2014)

Retomando la ideas de Urrejola, observamos que a pesar de que los procesos identitarios están insertos en un escenario global de redefinición constante, "la vida cotidiana de la mayoría de la gente sigue desarrollándose en términos estrictamente locales" (McDowell, 2000, citado en Urrejola, 2005: 11). Esto implica una interrelación social entre elementos situados en un espacio-lugar y en un tiempo concreto que van a articular unas interacciones constantes y continuadas en la cotidianidad (prácticas), permitiendo "(...) una identificación mutua asociada a prácticas ancladas espacialmente. En este sentido estas 'localidades' pueden ser definidas como espacios donde la dimensión social se da en términos de copresencia, (Giddens, 1996), es decir, las relaciones sociales están preferentemente localizadas y se emplazan y despliegan en ámbitos de contiguidad física" (Urrejola, 2005: 11-12).

De esta forma, una parte de las identidades indígenas en Ecuador y Bolivia van a redefinirse a través de estas interacciones cotidianas en unos "lugares" específicos que se encuentran en su "localidad" (Calestani, 2013). A través de las representaciones y de las prácticas que se generen y ratifiquen en estos espacios, se construirá socialmente un imaginario indígena adscrito a estos lugares: "La identidad colectiva no

es una esencia innata sino 'un proceso social de construcción'" (Larraín, 2001), que tiene que ver con categorías sociales compartidas, con un sentido intersubjetivo reafirmado con compromisos y lealtades grupales que conforman "mundos" de vida" (Urrejola, 2005:12).

La (re)construcción de la identidad indígena bajo la tutela del Estado: la ritualidad de las prácticas burocráticas

Las instituciones del Estado se erigen como espacios clave donde la identidad indígena se (re)define y queda adscrita a unas consideraciones del "ser" y del "hacer" que les son asignadas. Esta (re)definición de lo indígena desde el Estado y su modelo de desarrollo va a responder a un interés sociopolítico concreto que, no obstante, va a quedar diluido en las retóricas institucionales en pos de un interés de acercamiento y eficaz ejercicio de derechos de la ciudadanía. A través del concepto de "ciudadanía interaccional" (Wanderley, 2009) derivado del interaccionismo simbólico de Goffman (1969) puede analizarse cómo las sociedades interiorizan de forma diferente el sentido de igualdad de los individuos a partir de ciertos rituales cotidianos institucionales:

Las interacciones cara a cara son una instancia importante en la formación de las nociones y vivencias de los derechos ciudadanos. Éstas adquieren relevancia analítica a la par de los arreglos institucionales que definen los derechos *de jure* entre personas elegibles y el Estado-nación. En las relaciones directas en cualquier espacio de la vida cotidiana, un conjunto de derechos y obligaciones se concretizan, los cuales definen los sentidos de inclusión y de exclusión en la comunidad política nacional. Los actores aprenden a distinguir los actos que comunican status inferior y superior, y agudizan su atención al trato de menoscabo y respeto (Wanderley, 2009: 68).

En la ciudad de Cuenca, en Ecuador, la atención brindada en las dependencias que trabajan estos aspectos más cotidianos de estatalidad se realiza cara a cara a través de una ventanilla o desde ambas partes de una mesa de escritorio. La oficina donde se realizó la etnografía (centro para obtener o renovar la cédula de identidad ecuatoriana) está situada en un punto relativamente céntrico de la ciudad de Cuenca, junto a una plaza donde permanecen durante horas personas que venden objetos relacionados con los trámites que es necesario realizar en este lugar. Durante la observación, no ha habido un solo día en el que esta oficina haya estado ligeramente vacía. Las filas para poder acceder a los trámites (que

empiezan a las ocho de la mañana), comienzan a formarse alrededor de las siete de la mañana, siendo muy largas (incluso cuando abren las dependencias, la fila sale del edificio y va girando alrededor de la manzana) durante casi todo el día (solo a la hora del almuerzo –entre las 12:30 y las 14:30–, esta fila se reduce sensiblemente). La oficina es amplia y está dividida en varios espacios donde se pueden realizar distintos trámites o diferentes partes de un mismo trámite. En el centro de la estancia hay varias filas de asientos frente a una pantalla que indica el turno correspondiente en cada ventanilla o mesa. Los asientos de espera están siempre llenos. Durante las horas de observación, generalmente entre las 11,30 y las 14 de la tarde, la población que se encuentra en la sala es mayoritariamente mestiza, siendo las y los ancianos y mujeres jóvenes con hijos/as de pueblos originarios, los grupos que les siguen en número. Toda la información disponible en formularios y paredes se encuentra en español y para obtener parte de esta información (o incluso el número de turno), es necesario utilizar ordenadores. Esto dificulta la realización del trámite para personas poco familiarizadas con el idioma español y la tecnología.

Las interacciones que se conforman son cordiales, aunque distantes. Desde que se accede al interior de la sala, un guardia de seguridad pregunta el trámite que va a realizarse y acompaña a la persona a una máquina donde debe sacar el turno correspondiente. Estos guardias de seguridad se ocupan del orden en la sala. Prohíben utilizar móviles a los usuarios y amonestan a quienes rompen el silencio. Se presenta, a continuación, una conversación entre uno de estos guardias de seguridad y una madre indígena muy joven, por el carácter de colonialidad (y machismo) que encierra esta interacción. La intencionalidad de mostrar esta conversación radica en que fue una interacción frecuente durante el periodo de observación. Se registraron treinta y ocho interacciones similares entre miembros de seguridad y mujeres indígenas con hijos:

— Seño, cuide a sus "guaguas", están molestando. Dígales que se estén quietitos, o tendrán que marcharse...

— Disculpará, disculpará... no sea malo. Es mucho tiempo aquí... disculpará con la guambrita chiquita no puedo, no obedecen...

— ¿Qué va a hacer?, ¿tiene todos los documentos necesarios?

— Sí, sí, disculpe... la cédula del guambra, todo está, muchas gracias, ya nos dijeron antes... otro día vinimos...

— Quédense sentados. No molesten, entonces, hasta que sea su turno. Tenga educación, por favor. (Conversación registrada en la oficina del Registro Civil. Cuenca, Ecuador, 2013)

El tono de esta conversación y de casi la totalidad del resto de las interacciones registradas fue realizado en un tono audible para gran parte de la sala. Es habitual que las mujeres indígenas acudan a estas oficinas con sus hijos/as ante la imposibilidad de dejarlos con otra persona. Estas y estos niños juegan y corren por la sala ante el enfado de los guardias que ven alterado el "orden" que se supone debe existir en estos espacios; orden que es su responsabilidad. Sin embargo, la forma de dirigirse a las personas indígenas –especialmente a estas madres– con respecto a otras personas mestizas o extranjeras es muy diferente.

De la continua observación de estas interacciones en los espacios gubernamentales puede reflexionarse sobre la conformación, desde el inicio, de las representaciones existentes sobre "lo indígena". En primer lugar, las personas indígenas son consideradas como personas desordenadas y sin educación, evidencia que desde la entrada a la sala queda claro para el resto de personas que están allí. Es necesario llamarles la atención, como si fueran infantes (paternalismo) para que acaten las directrices del sistema y su orden. En segundo lugar, las personas indígenas se ven interpeladas desde el primer momento que acceden a estos espacios "civilizados", de manera que no se sienten muy cómodas, ya que esta interpelación, aunque se haga a una persona concreta, se realiza de tal modo, que sirva para que se sientan interpeladas muchas más. Las persona indígenas reciben continuamente el discurso de que no son personas educadas y que esta situación genera problemas. Esta continua recepción de mensajes sobre lo negativo que es ser indígena, hace que muchos y muchas intenten adaptarse lo mejor posible a la vida "desarrollada" enfocándose especialmente en sus hijas e hijos que son educados de la manera más occidentalizada posible.

(…) Es terrible, pero se avergüenzan de ser indígenas, no se dicen indígenas, y en sus casas nunca se ha hablado una palabra kichwa, y así se muere parte de nuestra cultura, de esta cultura por la que tanto hemos luchado y seguimos luchando… Es entendible, porque se sufre mucho y uno se cansa de sufrir… pero usted sabe que el movimiento indígena es a la vez rebelde e indomable porque hay gente que se resiste y en ese plano nos encontramos muchos de nosotros convencidos de que el tiempo pasará. Resistir, siempre hacemos una analogía, que es como cuando llega un incendio y solo quedan cenizas y debajo de las cenizas existen las brasas que aún están ardiendo y que esperamos que esas brasas no se apaguen, queremos que esas brasas se mantengan

> prendidas para que cuando pasen esos vientos desfavorables como son los de la revolución ciudadana mal llamada, pues estas van a arder y seguir latente esa lucha social de los pueblos que es una lucha justa por un estado plurinacional, como le llamábamos, un estado más justo para todos los ecuatorianos. (Entrevista a Gustavo, militante kichwa, Cuenca, Ecuador, 2013)

Y esto sólo es el inicio de la interacción con las instituciones del Estado.[1] Cuando comienza la tramitación de la documentación, las interacciones entre el funcionariado y las personas indígenas no varían demasiado. El trato sigue siendo cordial, distante e imbuido de unas relaciones de poder jerárquicas donde el o la servidora pública maneja la situación, ya que la necesidad de realizar el trámite está del lado de la persona indígena. Durante la observación, las interacciones se llevaron a cabo de una forma impersonal y "educada", aunque quedaba en evidencia la poca paciencia existente en el trato por parte de las y los funcionarios cuando las personas indígenas intentan informarse de lo que deben hacer y lo que deben traer y por diversas causas no se lograba un entendimiento mutuo. Asimismo, se produce un hecho recurrente del que se quejaban muchas personas indígenas: la desinformación o la información parcial facilitada por este funcionariado:

> Tres veces señorita, tres veces he habido venir. Que si falta esto, que si esto está mal, pero no es mi culpa señorita, yo tengo mi trabajo, yo no puedo estar aquí, no, no, no... ellos no saben, no dicen bien, y, al final, una siempre espera, mire toda estas personas señorita, lo mismo, tres veces, cuatro veces, y aquí seguimos, y no es justo, señorita, ¿y mi trabajo? ¿Y mis hijos? (Entrevista a Blanca, indígena, vendedora ambulante, Cuenca, Ecuador, 2013)

Desde el otro lado de la interacción, las y los servidores públicos se sitúan en posiciones complejas, donde tienen que mantener un equilibrio ritualístico entre "lo que debe ser" (cumplir las normas), "lo que es" (considerar las particularidades que presenta cada caso tratado) y "lo que debe parecer" (cumplir ceremoniosamente con unas formas de acercamiento y buen trato (en el marco del Buen Vivir): "... por esa razón el discurso de los expertos está siempre plagado de ambivalencia ("el público" es al mis-

1 También es necesario señalar que esto no es siempre así con las personas indígenas. Durante la observación se registraron interacciones cordiales y educadas, pero, en estos casos, también es preciso señalar, que estas situaciones se producen más cuando las personas indígenas muestran un aspecto y unas formas más cercanas a la educación formal "normalizada".

mo tiempo soberano y despreciable), y abunda en lugares comunes llenos de misantropía sobre clientes que agreden, usuarios que roban, pacientes que engañan, vecinos que no entienden, ciudadanos que se saltan las normas, etcétera" (Cruces, Díaz de Rada *et al.*, 2003: 84).

En este sentido, para los agentes institucionales, las personas indígenas tienen muchas dificultades para realizar los trámites y siempre es necesario dar las explicaciones varias veces, con lo que se retrasan los turnos de atención. Además, no tienen mucho contacto con la tecnología y desaprovechan las facilidades de trabajar desde internet sin tener que acudir a los centros. Para muchos/as entrevistados/as, las personas indígenas abarrotan los servicios "porque no tienen nada que hacer. No trabajan y viven del bono[2] que les da el Estado y claro, a veces vienen a ver si se les da más dinero por no hacer nada" (Entrevista a Antonio, técnico del Registro civil, Cuenca, Ecuador, 2013). Estos/as agentes ven a las y los indígenas como unos "aprovechados que no quieren buscar trabajo y malviven con el bono sin hacer nada todo el día, y luego se quejan de que no se les trata bien" (Entrevista a Manuel, técnico de la municipalidad de Cuenca, Ecuador, 2013), o como personas analfabetas que necesitan de este bono porque: "su situación es preocupante. Sin una educación, se dificulta mucho su acceso a un trabajo. Hay familias indígenas muy pobres que necesitan este bono para sobrevivir" (Entrevista a Julia, concejala de la alcaldía de Cuenca, Ecuador, 2013).

En todas las entrevistas realizadas a los agentes públicos de las instituciones de Cuenca, existe una representación de las personas indígenas –y que ratifica lo señalado con anterioridad– como sujetos necesitados de ayuda y desarrollo. Esta representación tiene, por supuesto, grados y matices. A partir de ahí, la representación de lo indígena se bifurca, encaminándose, por un lado, a la concepción de los pueblos originarios como individuos que se aprovechan de su condición de indígenas como una estrategia para vivir del Estado y, por otro lado, acercándose a ellos/as para considerar su precaria situación, aunque, muchas veces, esta consideración se imbuye de paternalismo. No obstante, es muy complejo reducir a estos ejemplos la variedad de representaciones e interacciones

2 El bono de desarrollo humano es un subsidio monetario directo en Ecuador, implementado en septiembre de 1998 por primera vez y cuya cuantía actual asciende a 50 dólares al mes. Esta ayuda se concede a las madres de familia pobres, a ancianos/as sin recursos y a discapacitados/as. (Secretaría Técnica del Ministerio de Coordinación de Desarrollo Social del Ecuador, 2007).

que se producen en estos espacios institucionales ya que "ésta vendría a ser el resultado de la superposición de códigos en una estructura de doble legitimidad: uno contractual, que establece la orientación finalista del sistema experto y otro, añadido al anterior, que precisa la búsqueda de una legitimidad consensual con los sujetos sociales" (Cruces, Díaz de Rada *et al.*, 2003: 85).

Cada imaginario se combina con una subjetividad que matiza estas representaciones, desplegando un abanico de posibilidades que resulta muy difícil registrar. A partir de estos imaginarios y representaciones se van a identificar unas prácticas habituales en las interacciones entre agentes institucionales y usuarios. Por parte de las y los funcionarios, dichas prácticas pueden agruparse en una: "atención paternalista" que trata a las personas como sujetos incapaces; una "atención incómoda", que trata muy poco con las personas y hace que regresen otro día ante el más mínimo inconveniente, y una "atención cordial y respetuosa", dirigida especialmente a indígenas con un aspecto y educación valorados como "adecuados". De estas prácticas de interacción se derivan unas "prácticas burocráticas" que se asocian con cualquiera de las interacciones propuestas y que se concentran en: "la información está mal o es incompleta, vuelva otro día", "le falta un papel, vaya a la otra ventanilla", "no le puedo ayudar, esto no es nuestra competencia", "espere, por favor, un ratito", "yo no puedo hacer más si usted no comprende" y la ansiada y extraña "ya está todo" (Wanderley, 2009: 70-71).

En respuesta a estas prácticas institucionales, los usuarios despliegan unas estrategias específicas para poder finalizar con éxito el encuentro. Estas prácticas pueden ser agrupadas en: "suplicar y exponer la precaria situación en la que se encuentra"; "acudir con alguien experto previamente al trámite y hacerle abogar por la situación" o "nombrar a un "contacto" (muchas veces desconocido pero facilitado por terceros/as) para agilizar las cosas". De este modo, las interacciones, aunque marcadas jerárquicamente por la institucionalidad, son interpeladas, rebatidas y negociadas por los sujetos.

A pesar de todo, en estas interacciones, las expectativas por ambas partes son muy altas, ya que el objetivo final de los dos grupos converge en un interés común para obtener una ayuda para desarrollarse. No obstante en las interacciones observadas, las relaciones no están en equilibrio, ya que, en todo momento, el equipo de expertos/as tiene el control de la situación. Las comunidades consultadas e informadas tienen que supeditarse a las directrices de una experticia institucional que sabe lo

que es necesario hacer y que no deja mucho espacio para la discusión al respecto. De este modo, se minusvaloriza la capacidad de agencia de las y los indígenas de una forma tranquila, mediante un paternalismo del "buen saber hacer técnico" que pocas veces va a ponerse en duda, especialmente si la comunidad va a recibir algún beneficio, ya que, como también se ha podido observar, muchas de estas comunidades indígenas han entrado en el "juego del desarrollo" y demandan el dinero que "les corresponde" para desarrollarse.

En el caso de la ciudad de Sucre en Bolivia, la observación se concentró en la oficina de identificación (el SEGIP) donde se puede obtener la cédula de identidad, y en las estancias de la municipalidad encargadas de los proyectos de desarrollo. A diferencia de la ciudad de Cuenca, en Sucre existe un número mayor de personas indígenas en las instituciones públicas (el total de población indígena es mucho mayor), sin embargo, en relación a la preparación de estas personas, el mayor grado académico alcanzado se sitúa, en su mayoría, en el bachillerato, especialmente en la oficina de identificación, competencia de la policía nacional. La observación se realizó en las nuevas oficinas del SEGIP en Sucre, situadas en la calle Oruro, con un edificio más grande y mejor preparado que el anterior, que tenía, según comentaban las y los usuarios, muchos problemas para atender las demandas de la población. No obstante, las nuevas instalaciones del SEGIP, a pesar de su eslogan: "por el derecho a la identidad" y a su intencionalidad de "identificar" a las personas indígenas incluso a través de unidades móviles en los lugares más aislados, siguen sin ofrecer muchos servicios en otro idioma que no sea español.

La atención de los agentes institucionales, a pesar de estar integrados por varias personas indígenas, no difiere mucho al que percibimos en las instancias ecuatorianas. Aunque se observó una mayor paciencia y respeto a la hora del trato con las personas indígenas, también se observaron muchas interacciones con tonos altos y fuertes ante personas que no podían resolver sus asuntos por problemas con el idioma español o con el sistema burocrático de la institución. Del mismo modo, el idioma es un factor determinante en estas interacciones. Durante la observación se constató que las personas cuya primera lengua era quechua o aymara, podían ser derivadas a un funcionariado específico aunque tuvieran que esperar más tiempo, de otro modo se les demandaba regresar con alguien que pudiera hacer de intérprete para realizar los trámites correspondientes: "'*No' sabe" le dicen a uno, 'no sabe', pero ninguno habla*

nada, ninguno dice lo que hacer, solo 'no sabe', 'espere allá' y allá queda uno" (Entrevista a Pedro, aymara campesino, Sucre, Bolivia, 2013).

Las resistencias de los pueblos originarios en la cotidianeidad institucional: la práctica burocrática de la reclamación

Fernanda Wanderley, en su trabajo etnográfico en varias oficinas del SEGIP durante el 2005 (su trabajo no incluyó la ciudad de Sucre en Chuquisaca), señala que las interacciones entre instituciones y usuarios están dirigidas por cuatro prácticas burocráticas habituales: "1) "volver mañana", 2) "tener a la persona para aquí y para allá", 3) "hacer esperar" y 4) "visualizar las incapacidades personales"" (Wanderley, 2009: 70). La autora señala que estas prácticas son conocidas por quienes acuden a las estancias institucionales y que existe, asimismo, un conocimiento sobre las estrategias a seguir para enfrentarse a estas situaciones; "tácticas", como las denomina Wanderley, que se institucionalizan y son aceptadas por ambas partes: "1) la súplica, 2) la corrupción y 3) el privilegio" (Wanderley, 2009: 71).

En la observación realizada en Cuenca y Sucre entre el 2012 y el 2015, la situación se aprecia algo diferente a lo señalado por la autora. Tras la llegada a la presidencia de Rafael Correa y Evo Morales y su impulso de la plurinacionalidad, lo indígena ha entrado en la agenda política, se ha revalorizado y ha cobrado un protagonismo desconocido hasta el momento, aunque es necesario precisar y no generalizar este hecho. No obstante, las instituciones del Estado en ambos países (re)producen unas interacciones y unas representaciones que parecen estar impregnadas de una colonialidad que se refleja en las prácticas habituales.

Pese a ello, este empoderamiento de las comunidades indígenas influye en sus interacciones. A menudo, las prácticas llevadas a cabo por los agentes institucionales son rebatidas e interpeladas –incluso se rellenan quejas por el trato recibido–. Esto se refleja en los recursos empleado por los usuarios al enfrentarse a las prácticas burocráticas habituales ejercidas por las y los funcionarios –"volver mañana, tener a la persona para aquí y para allá, hacer esperar y visualizar las incapacidades personales–" (Wanderley, 2009: 70). Ahora a las "tácticas" institucionalizadas y aceptadas por ambas partes en la interacción –"la súplica, la corrupción y el privilegio"– (Wanderley, 2009: 71), se les aña-

de una nueva: la reclamación. En relación a esta reclamación, también es necesario añadir otra práctica a las cuatro3 observadas por Wanderley (2009): los buenos tratos. Es decir, se observa un ligero incremento en las interacciones respetuosas, pacientes y cordiales de las que observó Wanderley, aunque es muy difícil conocer si estas prácticas derivan de una interiorización de la plurinacionalidad y multiculturalidad o tan sólo es parte de la estrategia institucional actual.

En resumen, Cruces, Díaz de Rada et al. señalan que se genera un juego de estrategias entre la institución y el usuario, en este caso indígena, que: "…se produce prioritariamente en un plano ceremonial o simbólico, el del trato amable y distinguido como expresión deferente de la dignidad sagrada de la persona (Goffman, 1970, 1979). Es decir, presupone una disociación tajante entre la acción técnica del experto y las dimensiones expresivas del trato" (Cruces, Díaz de Rada et al., 2003).

Estos autores denominan "repersonalización" a este fenómeno, definiéndolo como una "estrategia retórica" o "puesta en escena" dirigida por la institución, donde la confianza y las expectativas se erigen como factores clave para que esta "repersonalización" pueda articularse. No obstante: "Las consecuencias de la repersonalización no son sólo ceremoniales, inciden a largo plazo sobre planos sustanciales de la actividad del sistema (…) La dinámica interna es desbordada por negociaciones y tensiones con el exterior, expresando acuerdos y convenciones emergentes sobre las metas mismas del sistema" (Cruces, Díaz de Rada et al., 2003).

De este modo, la institución, como sistema weberiano de gestión despersonalizada, ha visto desbordada su lógica de interacción con los sujetos desde el momento que ha empezado a repersonalizar sus formas. En Ecuador y Bolivia, este acercamiento (actual) a los individuos a través de estrategias de cordialidad, respeto y confianza ha posibilitado ciertas fisuras en el caparazón burocrático institucional y el entrelazamiento de las expectativas de ambos en un plano menos jerarquizado. Los instrumentos puestos a disposición de los usuarios (hojas de reclamación, encuesta de satisfacción del trato recibido, etc.) han permitido poner en cuestionamiento la racionalidad de un sistema que crea, define y ratifica modelos, no sólo de actuación sino de representación de los sujetos indígenas. Sin embargo, a pesar de este cuestionamiento teórico, en las realidades cotidianas, las instituciones siguen ejerciendo un poder que

3 Prácticas que siguen estando vigente en las interacciones entre instituciones del Estado y personas indígenas.

da forma a unas representaciones de la identidad indígena en nombre de un desarrollo controlador "mejor para todos/as". Este control se erige como un elemento fundamental a la hora de conseguir que "lo indígena" se despolitice y se mantenga en un espacio dependiente económica y socialmente.

Un espacio imaginado que conlleva una estereotipación de lo indígena e incluso a un voyeurismo de dicha dependencia. Y la dependencia siempre estuvo muy unida al desarrollo, y este desarrollo da derecho a decir a un Estado "en vías de desarrollo", cómo es la mejor manera de alcanzar el progreso y, por ende, la (pos)modernidad, porque ésta es la forma en la que los Estados "desarrollados" ponen condiciones y encaminan la incorporación de los países del "Tercer Mundo", a un "primero" lleno de esperanzas, oportunidades y, sobre todo, consumo (Escobar, 1999). De este modo, las poblaciones indígenas de Ecuador y Bolivia se están viendo sometidas a una homogeneización como parte del Buen Vivir y del Convivir Bien, donde se está generando una adaptación a esta ideología que implica, por un lado, una pérdida acelerada de prácticas que no tienen cabida en estos dos paradigmas y, por otro, la adecuación o la creación de nuevas prácticas imbuidas de una dudosa ancestralidad que se ajustan al imaginario en continua construcción del Buen Vivir y del Convivir Bien.

La necesidad de hacerse entender y ser parte de la ciudadanía está teniendo un coste muy alto para los pueblos originarios (Guerrero, 1994), quienes ven reducida, cada vez más, su capacidad de agencia, frente a un Estado que ha construido un imaginario de lo que es el Buen Vivir y Convivir Bien desde una cosmovisión indígena y que, como experto y garante de los derechos de la ideología que ha creado, "sabe" que es necesario para que estos sistemas funcionen.

Consideraciones finales

El Buen Vivir en Ecuador y el Vivir Bien en Bolivia se enuncian desde el Estado-nación como una base plurinacional, multicultural, social, económica y política que trata de revolucionar desde "abajo", desde las "minorías" –en este caso nativas– las dinámicas capitalistas y de desarrollo existentes. Pese a ello, entre los discursos y las prácticas de estos modelos de progreso no existe una continuidad que permita hablar de una realidad general en ambos países, en la que las personas vivan o convivan realmente bien, identificando en la mayoría de los casos Buen

Vivir y Vivir Bien con un "Buen Consumir" y un "Consumir Bien" cada vez más voraces y que traen a las comunidades indígenas la deseada "necesidad" de un tipo de bienestar y progreso.

A pesar de que es necesario señalar que tanto el Buen Vivir en Ecuador como el Vivir Bien en Bolivia se han erigido como un espacio articulador de las políticas de los respectivos Estados (cambios en los que la lucha histórica de los pueblos originarios tiene un decisivo protagonismo), dichas trasformaciones no parecen estar cerca de satisfacer las demandas de las poblaciones nativas, especialmente aquéllas referidas a la autonomía. En ambos países, las actuales Constituciones y sus respectivos Planes Nacionales de Desarrollo recogen las demandas de los movimientos indígenas y campesinos, lo que se ve reflejado en el reconocimiento de sus derechos como pueblos indígenas originarios, tanto a nivel de territorio como de su forma de (auto)gestionarse basándose en sus propios usos y costumbres. Del mismo modo, en ambas normativas, la inclusión de las cosmovisiones indígenas en su idea de ancestralidad, sientan las bases para que, tanto el Buen Vivir como el Vivir Bien, tengan una posibilidad de ser y conformen una sociedad inclusiva que no necesariamente tenga que estar subordinada a los intereses globales. No obstante, en esta posibilidad de desarrollo se dan varias contradicciones y paradojas, es decir, interacciones politizadas e institucionalizadas que van a requerir de unos elementos específicos de lo indígena, para representar y construir una "sacralización laica" de estos modelos de desarrollo. Asimismo, estas representaciones van a significar lo que es "ser indígena" y qué tipo de indígena se quiere o se necesita para el desarrollo del país: aquél o aquélla que puede hablar el lenguaje del desarrollo y quiere ser desarrollado.

La implementación del Buen Vivir y del Vivir Bien en el nivel normativo coexiste con elementos persistente de un sistema colonial, racista y patriarcal que van a visibilizarse en las instituciones del Estado y que van a continuar una ventriloquía y un tutelaje históricos donde el Estado va a (re)construir la identidad indígena como necesitada de tutela donde el propio Estado va a erigirse como *experto* en guiar a estas poblaciones originarias por el *Buen Desarrollo* que necesitan. No obstante, pueden observarse interacciones de resistencia en las prácticas de réplica que despliegan las personas indígenas en su relación con el Estado que, aunque no ponen en entredicho el sistema desarrollista en el que se insertan, sí subvierten las representaciones de tutelaje y ventriloquía que el Estado sigue (re)produciendo.

Bibliografía

Butler, Judith
(2001 [1990]), *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Barcelona.

— (2002 [1993]), *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'*, Paidós, Buenos Aires.

Calestani M,
(2013), *An Anthropological Journey into Well-Being. Insights from Bolivia*, Springer, London.

Cannell, Charles y Kahn, Robert
(1993), "La reunión de datos mediante entrevistas", en Festinger, León y Katz, Daniel (comps.), *Los métodos de investigación en las ciencias sociales*, Paidós, Barcelona, pp. 310-352.

Caria Sara y Rafael Domínguez
(2016), "Ecuador's Buen vivir. A New Ideology for Development", en *Latin American Perspectives*, 206(43/1): 18-33.

Castells, Manuel
(1998), "La Era de la Información", en *Economía, Sociedad y Cultura*, *Vol.1: La sociedad red*, Alianza Editorial, Madrid.

Cruces, Francisco, Ángel Díaz de Rada, *et al***.**
(2003), "¿Confianza, cosmética o sospecha? Una etnografía multisituada de las relaciones entre instituciones y usuarios en seis sistemas expertos en España", en *Alteridades*, 13(25): 77-90.

Cubillo-Guevara A y Antonio Hidalgo-Capitán
(2015), "El Sumak Kawsay genuino como fenómeno social amazónico ecuatoriano", en *OBETS. Revista de Ciencias Sociales*, 10(2): 301-333.

Escobar, Arturo
(1999), *El final del salvaje.*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Centro de Estudios de la Realidad Colombiana, Bogotá.

Foucault, Michel
(1979), *Microfísica del Poder*, La Piqueta, Madrid.

Fraser, Nancy
(2006), *Social Justice in the age of Recognition*, Stanford University Press, Palo Alto.

García Canclini, Néstor
(1999), "La globalización: objeto cultural no identificado", en, Néstor García Canclini (Ed.) *La globalización imaginada*, Paidós, Barcelona pp. 45-65.

Giddens, Anthony
(1996), "Modernidad y Autoidentidad". En, Josetxo Beriain (Comp.). *Las consecuencias perversas de la Modernidad*. Barcelona, Anthropos, pp. 33-72.

— (1999), *Un mundo desbocado: los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Taurus, Madrid.

Goffman, Erving
(1969), *Strategic Interaction*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

— (1970), *Ritual de la interacción,* Editorial Tiempo contemporáneo, Buenos Aires.

— (1979), *Relaciones en público. Microestudios de orden público*, Madrid, Alianza.

Gómez Pellón, Eloy
(1995), "La evolución del concepto de etnografía", en Ángel Aguirre Baztán (ed.), *Etnografía. Metodología cualitativa de la investigación sociocultural*, Boixareu Universitaria, Barcelona, pp. 21-46.

Guber, Rosana
(2001), *La etnografía. Método, campo y reflexividad*, Grupo Norma, Bogotá.

Guerrero, Andrés
(1994), "Una imagen Ventrílocua: El discurso liberal de la "desgraciada raza indígena" a fines del siglo XXI", en Blanca Muratorio (ed.), *Imágenes e imagineros, representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*, FLACSO, Quito, pp.197-243.

— (1997), "Poblaciones indígenas, ciudadanía y representación", en *Nueva Sociedad,* 150: 98-105.

Hammersley, Martyn y Paul Atkinson
(1994), *Etnografía. Métodos de investigación*, Paidós, Barcelona.

INE
(2002), "Censo Nacional de Población y Vivienda 2001. Bolivia", en INE Bolivia [en línea]. Disponible en internet en: http://www.ine.gob.bo/ [Consultado el 7 de febrero de 2017].
— (2012), "Censo Nacional de Población y Vivienda 2012. Bolivia", en INE Bolivia [en línea]. Disponible en internet en: http://www.ine.gob.bo/ [Consultado el 7 de febrero de 2017].

INEC
(2001), "Censo Nacional de Población y Vivienda 2001. Ecuador", en INEC Ecuador [en línea]. Disponible en internet en: http://www.inec.gob.ec/ estadisticas/?option=com_content&view=article&id=232&Itemid=176 [Consultado el 20 de enero de 2017].

— (2010), "Censo Nacional de Población y Vivienda 2010. Ecuador", en INEC Ecuador [en línea]. Disponible en internet en: http://www.ecuadorencifras. gob.ec/censo-de-poblacion-y-vivienda/ [Consultado el 20 de enero de 2017].

Jodelet, Denise
(1984), "La representación social: fenómenos, concepto y teoría", en Serge Moscovici (comp.) *Psicología Social II*, Paidós, Barcelona, pp.469-494.

Larraín, Jorge
(2001), *Identidad Chilena*, LOM, Santiago de Chile.

Martí i Puig, Salvador y Cristina Bastidas
(2012), "¿Ha cambiado la protesta? La coyuntura actual de movilizaciones en Bolivia y Ecuador", en *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 44: 19-33.

Massey, Doreen
(2004), "Lugar, identidad y geografías de la responsabilidad en un mundo en proceso de globalización", en *Treballs de la Societat Catalana de Geografia*, 57: 77-84.

Mauss, Marcel
(1971), *Introducción a la etnografía*, Istmo, Madrid.

Mayorga, José Fernando
(2006), "La izquierda campesina e indígena en Bolivia. El Movimiento al Socialismo (MAS)", en *Decursos*, VII (14): 1-35.

Moscovici, Serge
(1981), "Foreword", en Paul Heelas y Andrew Lock (eds.) *Indigenous Psychologies: The anthropology of the self*, Academic Press, London, pp.7-11.

Navarro, Oscar
(2002), "Representaciones sociales de la cultura adaptativa en un pueblo indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta (Colombia)", en *Investigación y Desarrollo,* 10 (2): 208-221.

Polo Bonilla, Rafael
(2009), "Ciudadanía y biopoder: las sugerencias de Andrés Guerrero (Tema central)", en *Ecuador Debate. Pensamiento crítico*, 77: 125-137.

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

Secretaría Técnica del Ministerio de Coordinación de Desarrollo Social del Ecuador
(2007), "Impacto del Bono de Desarrollo Humano en el Trabajo Infantil" [en línea]. SEGIP, Quito. Disponible en internet en: http://www.segip.gob.bo/web/ index.php/institucional [Consultado el 16 de febrero de 2017].

Urrejola, Luisa
(2005), "Hacia un concepto de Espacio en Antropología. Algunas consideraciones teórico-metodológicas para abordar su análisis", en Memoria para optar al título de Antropología Social. Santiago de Chile, Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales. Departamento de Antropología. Disponible en internet en: http://www.tesis.uchile.cl/tesis/uchile/2005/urrejola_l/sources/urre jola_l.pdf [Consultado el 23 de febrero de 2017].

Valles, Miguel
(2002), *Entrevistas cualitativas. Cuadernos metodológicos 32*, CSIC. Madrid.

Van Dijk, Teun
(1990), *La noticia como discurso: Comprensión, estructura y producción de la información*, Paidós, Barcelona.
— (2003), *Ideología y discurso*, Ariel, Barcelona.

Wanderley, Fernanda
(2008), "La personería jurídica y la ciudadanía colectiva en Bolivia. Una

perspectiva etnográfica sobre los documentos de identificación jurídica, la formación de espacios públicos y los significados de ciudadanía", en *DADOS,* 52(3):581-619.

— (2009), "Prácticas estatales y el ejercicio de la ciudadanía: encuentros de la población con la burocracia en Bolivia", en *Íconos*, 34: 67-79.

Wodak Ruth
(2002) *Methods of Critical Discourse Analysis*, SAGE, Londres.

Transformaciones en la Argentina rural. Disputas socio-ambientales y avance de la frontera agrícola en Chaco y Formosa (1980-2015)

Adrián Gustavo Zarrilli
UNQ-CONICET

Introducción

La expansión de la frontera agrícola en la Argentina, motorizada fundamentalmente por la enorme expansión del cultivo de soja, ha producido una de las mayores transformaciones económicas, sociales y ambientales en la historia del país. Simultáneamente, la tasa de deforestación de bosques nativos –relacionada fuertemente con el proceso anteriormente citado– llegó a superar varias veces el promedio mundial, con enormes impactos en la biodiversidad y en las comunidades rurales tradicionales campesinas e indígenas.

El Nordeste de Argentina es una de las áreas donde la soja emerge como una de las principales actividades agrícolas y donde la situación social revela, coincidentemente, los niveles de pobreza e indigencia más altos del país. En la región, la agricultura familiar y los pequeños productores están desapareciendo, mientras continúa la emigración rural hacia los asentamientos miserables en las grandes ciudades, en un contexto donde centenares de pueblos rurales están en proceso de extinción.

La discusión central del problema socio-ambiental reside en la lucha por la apropiación de la renta proveniente de los recursos naturales, tanto por sectores intra como extra regionales. Esta cuestión revela también la incapacidad del mercado y también del Estado para valorar

monetariamente determinadas externalidades, que lleva a las empresas a privatizar los beneficios y socializar los costos ambientales.

Es en el contexto de este tema en que los conflictos por recursos naturales tales como la tierra, el agua y los bosques toman un protagonismo importante y marcan su presencia en todo los ámbitos de una u otra forma. Por siempre las personas han competido por los bienes de la naturaleza que necesitan o que quieren para asegurar o mejorar su subsistencia. Sin embargo, las dimensiones, el nivel y la intensidad del conflicto varían considerablemente. Los conflictos por los recursos naturales pueden tener connotaciones de clase, cuando quienes poseen el recurso se enfrentan a quienes no poseen nada pero hacen productivo el recurso con su trabajo. Las particularidades políticas pueden predominar cuando el Estado tiene un vivo interés en un bien público, como la conservación, o en mantener las alianzas políticas que necesita para retener el poder. Las diferencias en cuanto a edad, sexo y las características étnicas pueden moldear el empleo de los recursos naturales al destacar dimensiones culturales y sociales del conflicto. Aun la identificación de los problemas vinculados con los recursos naturales puede ser tema de controversias según las distintas fuentes de información, las diversas visiones del mundo y las diferencias en valores (Buckles, Daniel y Gerett Rusnak, 1999: 9).

Estas disputas pueden producirse en diversos niveles, desde el ámbito familiar al plano local, regional, social y mundial. Además, el conflicto puede traspasar los límites de esos niveles mediante múltiples puntos de contacto. Las pugnas que se producen principalmente en contextos locales pueden extenderse al plano nacional y mundial a causa de su especial trascendencia jurídica o como resultado de los esfuerzos de actores locales por influir en procesos más amplios de toma de decisiones. La intensidad del conflicto también puede variar enormemente: desde la confusión y la frustración entre los miembros de una comunidad por la comunicación deficiente de las políticas de desarrollo, hasta choques violentos entre los grupos por los derechos de propiedad y las responsabilidades de los recursos. Con la reducción del poder gubernamental en las decisiones sobre el manejo de los recursos naturales en muchas regiones, influyen cada vez más los usuarios de los recursos, que incluyen a los pequeños agricultores y pueblos indígenas, así como a los ganaderos, los grandes terratenientes y las corporaciones privadas en industrias tales como la explotación forestal, la minería y las agroindustrias. Los recursos pueden ser usados por algunos en formas que afectan la subsistencia de otros. Las diferencias de poder entre los grupos pueden ser enormes y las consecuencias, trágicas (Ibídem: 8).

Cambios en el sistema productivo agrario argentino a fines del siglo XX

Hasta la década de 1930, la expansión de la agricultura argentina estuvo centrada en la ampliación de su frontera agrícola por la ocupación de nuevas tierras, con un 30% del total de las tierras agrícola-ganaderas de la Pampa Húmeda. Luego de un período de estancamiento agrícola de casi tres décadas a partir de los años 60, la expansión agrícola se produjo a expensas de la superficie dedicada a ganadería extensiva y ha ocupado en los últimos años más del 50% del espacio productivo de la Pampa Húmeda (Rabinovich y Torres, 2004: 43). Esta substitución provocó el desmantelamiento de una importante proporción de la infraestructura de la cría bovina en la zona Núcleo Maicero (casi 5 millones de hectáreas con gran fertilidad que fueron el epicentro del desarrollo de la agricultura en el período moderno). La agriculturización[1] se consolidó primero en la Pampa húmeda, siendo en los años 70 cuando el proceso empezó a implantarse en otras eco-regiones del país. Allí se trasladaron capitales, tecnologías de producción, parte de la producción de carne bovina y los semilleros-criaderos de granos y forrajeras (Morello, 2005: 23).

Mapa 1. Zonas de producción de soja en la Argentina, año 2014

1 El proceso de "agriculturización" se define como el uso creciente y continuo de las tierras para cultivos agrícolas en lugar de usos ganaderos o mixtos. También se asocia en la Pampa a cambios tecnológicos, intensificación ganadera, expansión de la frontera agropecuaria hacia regiones extra-pampeanas, y, fuertemente relacionado con la sostenibilidad, la tendencia a producciones orientadas al monocultivo, principalmente soja o la combinación trigo-soja.

En los años 90 se aceleró fuertemente el proceso de concentración de la tierra y se intensificó la actividad agrícola, tanto en la Pampa húmeda como en regiones extra-pampeanas (Noroeste y Noreste). Los censos agropecuarios del Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC) muestran que entre 1988 y 2002 la superficie media de las explotaciones pasó de 375 a de 509 hectáreas en las provincias pampeanas (Piñeiro y Villarreal, 2005: 32). Esta concentración productiva ha ido acompañada de una gran transformación agrícola y del incremento sostenido del cultivo de soja. En los últimos años, sólo en la Pampa húmeda se han convertido a agricultura casi 7 millones de hectáreas de campo natural o con cultivo forrajero, usados para producción de carne (casi un 15% del total dedicado a la ganadería). La expansión de la soja ha llevado a una caída de la siembra de maíz de entre un 10 y un 20%, debido a que los costos de producción del maíz son el doble que los de la soja.

Uno de los cambios cualitativos sustanciales en este contexto es que el eje de la explotación agrícola no está centrado en la propiedad de la tierra, sino en la capacidad del productor-empresario para organizar y coordinar una red de contratos. Aun en los casos de productores que son propietarios de la tierra que trabajan, la estrategia económica y financiera usual es la de un empresario organizador de contratos o "pool de siembra",[2] vinculado con diversos mercados: de capitales para el financiamiento de tierras para el arrendamiento y de servicios en el que los contratistas son los oferentes. Esta estrategia ha favorecido la combinación de sistemas de tenencia de la tierra que tienden a incrementar la superficie trabajada sin que se produzca necesariamente un aumento de escala en su propiedad. En la región central, los contratistas adquirieron gran relevancia a partir de fines de la década de 1980, al ampliarse la demanda de labores agrícolas para las cuales el propietario no posee maquinaria.

No es posible considerar las transformaciones ocurridas en el agro argentino desde las últimas décadas del siglo pasado sin hacer referencia a las grandes diferencias entre las regiones agroecológicas del país, porque la modernización tecnológica y la transformación del mercado interno tuvieron efectos diferentes

2 Entendemos por "pool de siembra" empresas que arriendan campos (muchos con decenas de miles de hectáreas) en forma individual o en asociaciones. Estos grupos administran capitales, tanto extranjeros como nacionales, que invierten, luego del boom sojero, en la producción estacional. Una parte importante de ellos, dada su enorme capacidad, arriendan campos en distintas regiones del país, disminuyendo así los riesgos de la producción agropecuaria. Estos consorcios están entrando con fuerza en los países vecinos, como en el Oriente boliviano, el sur de Brasil, Uruguay y Paraguay.

en las diversas regiones y entre productores y trabajadores. La Región Pampeana (comprendiendo las provincias de Buenos Aires, Córdoba, Santa Fe y La Pampa) es la que ha provisto la mayor parte de la producción agraria en cuanto a granos y productos ganaderos, y la casi totalidad de las exportaciones agropecuarias (primarias y manufacturadas). Ha resultado particularmente favorecida –aunque con fuertes heterogeneidades internas– por las alzas registradas en oleaginosos y algunos cereales, mientras el decrecimiento de los cultivos industriales que se destinaban principalmente al mercado interno (algodón, caña de azúcar o yerba mate, entre otros) afectó las economías regionales no pampeanas, es decir, al resto de las regiones: el Noroeste, el Noreste, Cuyo y la Patagonia. Ello se debió a la creciente importancia del complejo sojero y al incremento de la industria aceitera para la exportación, situación que no ha sido seguida con igual resultado por las producciones regionales en las que se observó un relativo estancamiento, con pocas excepciones.

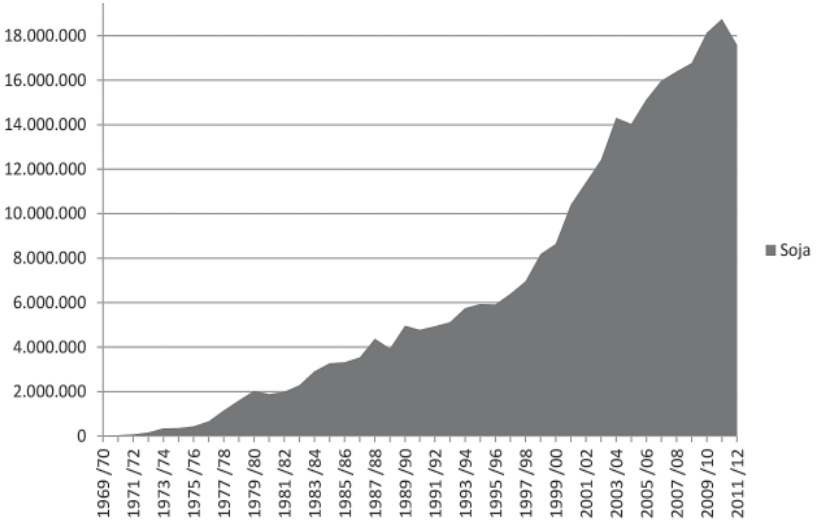
Si bien el área sembrada con soja tiene una amplia dispersión, es en la región del Parque Chaqueño donde se registra su explosiva expansión. Motiva lo anterior, además de los avances biotecnológicos que posibilitan expandir el cultivo sobre nuevas áreas, el marcado diferencial en cuanto al valor de la tierra. Mientras que en la zona núcleo (Sur de Córdoba y Santa Fe y Norte de Buenos Aires) los campos oscilan entre los U$S6.000 y U$S18.000/ha, en Salta, Chaco y Santiago del Estero su precio varía entre U$S200 y U$S1.500/ha (Montenegro *et al*., 2005: 9). No resulta entonces casual que el área sembrada en la Pampa Húmeda haya aumentado un 85% entre las campañas 1997/98 y 2004/05, mientras que en el Noroeste lo haya hecho un 220%, en el Noreste un 417% y en otras regiones marginales un 522% (Merenson, 2009: 11).

Este "complejo sojero" tiene como elementos constitutivos la utilización de semillas mejoradas, agroquímicos y maquinaria de alta capacidad operativa, y la continua adopción de los cultivos transgénicos. Más de 150.000 pequeños y medianos productores han desaparecido en poco más de una década al no poder "adaptarse" a esta situación macroeconómica con altos impuestos, elevados precios de los insumos y dependencia de precios internacionales, todas ellas variables fuera de su control. Cerca de 400.000 personas que dependían de la agricultura, no sólo para obtener alimento sino para mantener viva su identidad cultural, han migrado a las grandes ciudades o se mantienen en la pobreza en sus propios predios.

En muchos casos, la caída de la rentabilidad y el endeudamiento determinaron la cesión de los predios a actores económicos nuevos en la actividad agrícola: fondos de inversión nacionales y extranjeros, pools de siembra, grandes empresas transnacionales que vieron en la "agricultura industrial" argentina un espacio económico en el cual era posible realizar negocias rentables, seguros y a corto

plazo. Dado que para estos actores económicos prima la rentabilidad económica de corto plazo, y dado el impacto de sus prácticas sobre los recursos naturales, se exacerba el desarrollo de una agricultura de tipo extractivo en la Argentina. Se desarrolla entonces un sistema de "agricultura sin agricultores" (Pengue, 2000: 23), donde se sobrepone la rentabilidad cortoplacista y el uso irracional de los recursos al uso sustentable. Una de sus principales consecuencias ha sido la concentración de tierras en un número cada vez menor de empresas y la importancia creciente del capital extranjero. La concentración económica también ha llevado a que grandes monopolios integrados verticalmente (provisión de insumos, producción, distribución y procesamiento) dominen la escena productiva, relegando a los productores a la ejecución de etapas menos rentables o más riesgosas.[3].

Gráfico 1. Producción de soja en la República Argentina, 1969-2012



Fuente: elaboración propia en base a Ministerio de Agricultura, Ganadería, Pesca y Alimentación (2016)

3 Esta notable expansión agrícola generó también otro tipo de consecuencias. El "éxito" del cluster oleaginoso aportó considerables recursos para la recuperación económica de la Argentina tras la crisis de 2001-2002, pero también generó una fortísima disputa impositiva entre el gobierno nacional y los sectores agropecuarios en 2008, marcando un hito en las relaciones gobierno-productores y una fuerte crisis política. Estos procesos no son analizados en este trabajo pero son un tema de primer orden en relación a las cuestiones agrarias contemporáneas de la Argentina.

Asimismo, durante el primer "boom de la soja" de los años 80, los pastizales en las provincias de la Pampa fueron transformados a la agricultura arable o de labranza. El arado ocasionó una erosión y degradación generalizadas de la tierra, con los consecuentes impactos adversos, río abajo, de sedimentación e inundaciones. Para remediar este problema se introdujeron técnicas de siembra directa o de labranza cero, pero el control de malezas resultó difícil, especialmente en un sistema donde se siembran continuamente cultivos anuales. Cuando en 1998 se introdujo la soja OGM o genéticamente modificada, tolerante a los herbicidas, ésta fue rápidamente adoptada por los agricultores argentinos (Branford, 2004: 34). La resistencia de la soja OGM a los glifosatos facilitó el control de malezas, de modo que para 2002 la adopción de la soja OGM llegó a acercarse al 100%.[4]

Además de la pérdida de los hábitats naturales, el explosivo crecimiento del cultivo de soja en Argentina ha tenido otras consecuencias socioeconómicas severas. La producción de alimentos y de lácteos para el mercado nacional se desplomó, en tanto que se incrementó el uso de los agroquímicos, la intoxicación humana y la contaminación del agua. La combinación de crisis económica y expulsión de los pequeños agricultores y de los trabajadores rurales, resultante de la siembra mecanizada de soja, ha disminuido la soberanía alimentaria (Maarten Dros, 2004: 23).

a- La expansión agrícola en el Gran Chaco argentino

El proceso de expansión agraria analizado en este trabajo está conformado por diversos frentes, localizados principalmente en el Gran Chaco Argentino, y específicamente en la provincia del mismo nombre, donde se observó en la última década la caída radical del cultivo tradicional de la provincia, el algodón, y la fuerte tendencia al monocultivo de soja. Este proceso genera opiniones encontradas y es una creciente fuente de conflictos: por una parte, impulsa la incorporación al mercado agrícola de nuevas áreas productivas en el mapa productivo del país; por otra

4 El uso generalizado, y a menudo indiscriminado, de glifosato ha causado docenas de casos de intoxicación, atribuyéndosele la destrucción de la vida microbiana, lo que a su vez ha originado esterilidad en las tierras donde los residuos del cultivo ya no logran descomponerse. Se han reportado casos de intoxicación de trabajadores rurales y de las comunidades vecinas en las provincias productoras de soja (Grupo de Estudios Rurales, 2003).

parte, implica un enorme riesgo para la sostenibilidad agraria: simplificación del paisaje, deforestación, pérdida de diversidad biológica y problemas sociales, particularmente la concentración de renta y la disminución del trabajo rural.

Las transformaciones del sector agrícola del Gran Chaco Argentino en los años 90, a partir de la expansión de la soja genéticamente modificada (transgénica, también llamada soja RR)[5] constituyen un ejemplo concreto de estos procesos de desarrollo geográfico desigual y de contra-racionalidades generados a partir de una nueva racionalidad productiva. Las diferencias socio-ecológicas entre la Pampa Húmeda y las regiones extra-pampeanas (Noroeste y Noreste de la Argentina) explican las peculiaridades del modelo de desarrollo agrícola de estas últimas, que deben destacarse al hablar de la "pampeanización" de su agricultura; en otras palabras, la translación indiscriminada del esquema de producción pampeano a regiones periféricas. Los fenómenos de agriculturización y pampeanización presentan una estructura similar. Si definimos como proceso de agricultura sostenible aquél que "usa y potencia los recursos naturales de una manera racional, garantizando su protección y recuperación, de tal manera que no se altere el equilibrio ambiental; lo cual asegura así el aprovechamiento permanente de los recursos naturales por muchas generaciones" (Escobar, 1995: 7-25), estos diferentes significados o intensidades apuntan a que las amenazas de insostenibilidad en el caso de las regiones extra-pampeanas sean mucho más marcadas.

En primer lugar, en el caso de las regiones extra-pampeanas, los precios relativos de las tierras eran mucho menores que en la Pampa Húmeda. Esto explica que el avance de la superficie agrícola haya sido muy rápido. Además, este avance no sólo se produjo a costa de otros cultivos sino también a través del desmonte y la eliminación de fragmentos

5 Iniciales inglesas de Roundup (marca comercial del producto a base de glifosato de la empresa Monsanto) y ready (preparado, listo). Los primeros desarrollos de transgénicos se centraron en una variedad de soja a la cual se adosó un gen que la volvió resistente a un herbicida (el glifosato). La introducción de la semilla fue realizada por Nidera en su casa matriz en Estados Unidos, y a mediados de 1991 comenzaron los primeros ensayos en Argentina. Tratándose de técnicas experimentales, su desarrollo estuvo regulado (también en formación) por la Comisión Nacional de Biotecnología Agropecuaria (CONABIA) y su venta se autorizó un quinquenio más tarde (1996). El gen inicialmente fue propiedad de Monsanto en Estados Unidos, que lo licenció a Asgrow, empresa adquirida por Nidera, que la introduce en la Argentina. Cuando Monsanto patenta el producto en el exterior, éste ya había sido liberado, por terceros, a la venta en la Argentina (Bisang, 2003: 421).

de bosque que sostenían una economía maderera tradicional. Como resultado, la degradación de ecosistemas, servicios ambientales,[6] suelo y agua ha sido mucho más marcada en las provincias del Nordeste que en la región pampeana. Por ejemplo, en el centro del dorsal agrícola de la provincia del Chaco, la agricultura ocupa ya el 85% de un área de 73.311 ha, y el mínimo a conservar del antiguo bosque de quebracho colorado, que debería estar entre el 15 y el 25%, presenta ya un elevado nivel de fragmentación.

En segundo lugar, no sólo se desplazaron especies sino población: pequeños campesinos y población indígena que vivía en y con los recursos que provee el monte. Las transformaciones sociales derivadas de la agriculturización en regiones extra-pampeanas han sido similares: reestructuración social asociada a la concentración económica y productiva. En estas regiones, las transformaciones del proceso de trabajo a causa del monocultivo de soja han llevado a un dramático éxodo rural, pérdida de empleo rural y debilitamiento de las comunidades rurales, en muchas ocasiones acompañados de importantes conflictos sociales, como los que se sucedieron en la provincia del Chaco en 2006 y 2007 con el reclamo de las comunidades aborígenes de sus títulos de tierras (Bolsi, Paolasso y Longhi, 2006; Domínguez, 2010: 17). Es que el proceso de transformación de la estructura productiva que estamos analizando no opera sobre "tierras vacías". Si bien en las primeras etapas el avance del cultivo se sustentó en el reemplazo del uso de las tierras disponibles (sustituyendo otros cultivos, variedades y actividades productivas), cada vez más fue necesitando de nuevas tierras en donde desplegarse. Así, fue avanzando por sobre territorios indígenas y campesinos, lo que ha generado conflictos y disputas, en un marco de relaciones de poder no igualitarias. Generando además crecientes procesos de politización a nivel de organizaciones de base de agricultores y campesinos

El escenario internacional demanda un alto incremento en la producción de alimentos. Esto es una gran oportunidad para que la Argentina obtenga fuertes ingresos. El problema es si esos recursos van a servir para aumentar la brecha entre pobres y ricos o serán destinados a disminuir las enormes desigualdades sociales y económicas generadas en los últimos años. La región chaqueña tiene un inmenso potencial de tierras

6 Desde el punto de vista económico, los servicios ambientales son externalidades positivas generadas por actividades de producción agrícola y forestal sustentable y/o la protección y conservación de la biodiversidad y los recursos naturales.

y población. Dicho en otros términos, es posible incrementar significativamente la frontera agrícola, pero el actual proceso muestra indicadores ambientales y sociales que cuestionan severamente la sustentabilidad de dicha expansión.

Cuadro 1. Crecimiento de la superficie cosechada en provincias con siembra no tradicional de la soja, 1995-2003

Provincia	Variación del área cultivada 1995/96-2002/2003 (en %)	Superficie de cultivo 2002/03 (x 1000 ha)
Entre Ríos	+ 728	1.100
Chaco	+ 465	740
Santiago del Estero	+ 526	230
Tucumán	+ 188	160
Salta	+ 76	290

Fuente: elaboración propia en base a Ministerio de Agricultura, Ganadería, Pesca y Alimentación; Secretaría de Agricultura, Ganadería, Pesca y Alimentos (2007)

b- Impactos socio-ambientales del monocultivo sojero

Además de los conflictos comerciales e impositivos, el monocultivo sojero impuso desequilibrios agroecológicos, tales como pérdida de capacidad productiva de los suelos, mayor presión de plagas y enfermedades, cambios en la población de malezas, mayor riesgo por contaminación con plaguicidas, etc. Un claro ejemplo es el balance de materia orgánica en el suelo, que en los sistemas agrícolas resulta una función directa de los aportes de los residuos de cosecha, su composición y la tasa de mineralización (Acerbi y Corchera, 2006: 4). En un monocultivo continuo de soja, el balance de materia orgánica tiende a ser negativo, ya que el carbono mineralizado no logra ser compensado con el aportado por los rastrojos de soja, cultivo que se caracteriza por una baja relación C/N. Pensando en el mediano y largo plazo, la sostenibilidad agrícola sólo se puede garantizar con los sistemas diversificados, que preservan el ambiente en general y el suelo en particular mejor que los monocultivos (Pengue, 2000: 108).

Con esta expansión se han puesto en riesgo los espacios donde persisten sistemas productivos tradicionales sostenidos por unidades campesinas, y aquéllos donde existe población indígena que mantiene diferentes grados de articulación con las estructuras capitalistas.[7] Migraciones, población rural desempleada, pueblos que se pierden, se contraponen con el paisaje productivista sojero donde dominan las grandes extensiones de tierras cubiertas con trigo/soja y matizadas por sofisticados elementos tecnológicos, como silos, máquinas trilladoras o amplias cubiertas plásticas.

La mayor superficie de bosque nativo se encuentra en la región centro-norte del país. Desde 1999, el trabajo incesante de las máquinas topadoras para el desmonte en las provincias de Santiago del Estero, Chaco, Salta, Tucumán, Formosa, Misiones, Corrientes, Córdoba, Santa Fe y Entre Ríos han creado 2.000.000 de nuevas hectáreas de soja. En la región chaqueña, una de las más afectadas, se estima que para 2010 se habrán desmontado unas 4.300.000 ha (Montenegro *et al.*, 2005: 264).

En cuanto a la población, en la región chaqueña habitan aproximadamente 3.600.000 personas, el 11% de la población argentina. De ese porcentaje, prácticamente el 50% vive en condiciones de pobreza o miseria (Maarten Dros, 2004: 22). Pero lo más significativo es que el 33% de la población es todavía rural, y gran parte de esa población, tanto criollos como aborígenes, encuentra amenazada su posibilidad de continuar habitando el territorio. La presencia de esos pequeños productores y comunidades indígenas es muy importante para conservar los bosques y garantizar un desarrollo sustentable (Dirección de Bosques, 2004: 7).

c- Bosques vs. soja. El proceso deforestador en el Gran Chaco a partir de la década de 1980

En tiempos de la independencia, hacia principios del siglo XIX, había en Argentina 160 millones de hectáreas de bosques, montes y selvas originales. En menos de dos siglos el país perdió más de dos tercios de su

7 A partir del criterio de autorreconocimiento, implementado en una encuesta complementaria del *Censo Nacional de Población de 2001*, se han cuantificado 281.959 hogares indígenas (HI) en el país, de los cuales el 22% (61.529 HI) se localiza en el Norte Grande Argentino, con notable disparidad en su distribución provincial. Destacan las provincias de Salta, Jujuy y Chaco con el 25%, 24 % y 14% respectivamente.

patrimonio forestal autóctono. Hoy le quedan menos de 33 millones de hectáreas forestales. Uno de los efectos ambientales más importantes de la expansión de la frontera agrícola en el Gran Chaco ha sido la deforestación y degradación del bosque nativo, favorecidas a partir de 1980 por la inversión en infraestructura, los avances tecnológicos (cultivos transgénicos y siembra directa) y el contexto internacional de globalización, acentuado desde la década del 90 (Zarrilli, 2007: 235). La deforestación se refiere exclusivamente a la pérdida de superficie forestal, es decir que no mide el grave proceso de "degradación" de las masas forestales restantes. Los bosques nativos de Argentina han sufrido severos procesos de degradación y en muchas partes se encuentran comprometidas sus posibilidades de proporcionar bienes y servicios. Esto no significa que hayan perdido su potencial, como se aprecia en el Primer Inventario Nacional de Bosques Nativos (Montenegro *et al*., 2005: 264).

Teniendo en cuenta que los bosques nativos son fuente de recursos para la población, un indicador útil es la superficie de bosque nativo per cápita. La población de Argentina pasó de aproximadamente 18 millones en 1941 a 36 millones en 2001, mientras la superficie de bosque nativo disminuyó constantemente. En 1940 se disponía de más de 2 ha de bosque nativo por persona y en la actualidad este valor es inferior a 1 ha.[8]
En la región chaqueña predomina la pérdida de bosque causada por el avance de la frontera agropecuaria. La tasa de deforestación regional está por encima del promedio mundial y es particularmente alta en los departamentos de la zona húmeda, donde se dan las mejores condiciones para la expansión agrícola. Aún conserva grandes extensiones de bosque continuo, pero en su mayoría en la zona seca (Unidad de Manejo del Sistema de Evaluación Forestal, 2003: 20). Además de la deforestación, los bosques nativos argentinos padecen severos procesos de degradación que favorecen la pérdida de biomasa y dan como resultado un bosque empobrecido, un deterioro que conduce casi inexorablemente a su desaparición. El caso

8 Unidad de Manejo del Sistema de Evaluación Forestal (2006: 4). El bosque nativo de regiones forestales claves pertenecientes al Gran Chaco Argentino, como las provincias de Chaco, Salta y Santiago del Estero, no constituye en su totalidad un bosque productivo, comercial o maderable, ya que una gran parte se encuentra degradado. Algunas de las regiones forestales más afectadas corresponden a Parque Chaqueño y Selva Tucumano-Boliviana. Según el Primer Inventario Nacional de Bosques Nativos, en la región del Parque Chaqueño, de un total de 459 parcelas relevadas sólo el 7% se hallaba en su estado natural mientras que el 93% restante presentó signos de intervención antrópica debido principalmente a la ganadería, la extracción forestal o la agroforestería .

de Argentina es parte de un proceso general donde la agricultura se está expandiendo a costa de los bosques secos y/o estacionales.

d- El pasivo ambiental del cultivo de soja en bosques nativos

En gran parte de la región chaqueña la expansión de la frontera agropecuaria ha modificado la composición de las comunidades vegetales, destruyendo el estrato herbáceo, facilitando la invasión de especies arbustivas, eliminando las especies forestales más valiosas y talando o quemando el bosque. Se experimentan graves procesos de deterioro con aridización y salinización de extensas zonas donde antes se encontraban tierras cultivables, pasturas y bosques naturales. El Gran Chaco está integrado por sabanas secas y húmedas que cubren 70 millones de ha, un cuarto del sector central y norte de Argentina. Aunque la diversidad biológica es menor que la de los bosques o selvas de las Yungas, este ecosistema ha sido clasificado como la única área de alta prioridad de conservación debido a la limitada protección de la que actualmente goza, a la limitación de sus tierras y su hidrología y a la inminente amenaza de conversión para fines agrícolas (Bertonatti y Corcuera, 2000: 154-155). Aun dentro de las pocas áreas protegidas se ha reportado la conversión para el cultivo de soja. Las estadísticas del gobierno muestran que en las regiones del Chaco y Yungas la soja es el cultivo de mayor expansión. Conforme la expansión de labranza con arado se ha generalizando desde 1995, más de cuatro millones de ha de vegetación seca y húmeda del Gran Chaco han sido taladas para dar paso al cultivo de la soja (Maarten Dros, 2004: 28). Esta área se utilizaba antiguamente como una gran extensión de pastizales con baja densidad de ganado (0,1 cabeza/ha). A estos graves procesos de degradación debe sumarse la acción de los incendios, a menudo intencionales, que destruyen comunidades naturales enteras y se propagan sin control por los sistemas serranos (Merenson, 2009: 24).

Se estima en 600.000 ha la pérdida de bosques atribuibles al avance de la monocultura sojera en la campaña 2007/08. La campaña 2007/2008 de soja definió una pérdida por deforestación, en concepto de servicios ambientales no percibidos, de U$S763.200.000 (Merenson, 2009: 3). Muchos analistas se preguntan sobre el futuro mediato de esta agricultura industrial, centrados en la idea de que la Argentina además de producir granos, "vende" su campo en cuotas. En el cuadro 3 se estima la exportación de nutrientes (N, P) y sus costos de reposición para

la cosecha de 48.000.000 t correspondientes a la campaña 2007/2008 (Merenson, 2009: 24).

El acelerado avance de la frontera agropecuaria convierte al monocultivo de soja en el principal agente de destrucción del Parque Chaqueño. En la campaña 2007/08 de soja se utilizaron el equivalente a 200 millones de litros de glifosato, herbicida al que se vincula con casos de cáncer, malformaciones, alergias y enfermedades autoinmunes y "raras", que afectan a los pobladores, especialmente niños y mujeres, sometidos a los efectos de las fumigaciones en las cercanías o directamente sobre los poblados (Kaczewer, 2002: 558). Otro impacto son las migraciones forzadas y la creciente marginalización de la población rural chaqueña. Este modelo productivo rompió la tradicional articulación entre la gran empresa agraria y los pequeños productores, campesinos, semiproletarios, parte del ejército de reserva del sector algodonero. La población "sobrante" sobrevive pauperizada, gracias a los frutos y animales del bosque, cada vez más escasos por su degradación, y por la emigración de familias enteras a los conurbanos de Resistencia y Rosario. La población criolla de pequeños productores sobrevive de sus escasos ingresos, en condiciones muy desfavorables en el Chaco árido y con sus miembros más jóvenes emigrando a los centros urbanos (Slutzy, 2010: 24).

Transformaciones agrarias, conflictos socioambientales y politización

El modelo antes descripto, si bien ha producido importantes aportes de divisas a la economía Argentina, tiene como una de sus consecuencias más visibles un alto costo social y ambiental, como pueden considerarse la expulsión de familias campesinas de la zona rural, la desaparición de pueblos, el aumento de población en la periferia urbana, ecosistemas colapsados y problemas de salud por fumigaciones con químicos, la disminución de algunos cultivos, como por ejemplo, arroz, caña de azúcar y algodón. Considerando estos costos, ¿podemos afirmar que el modelo agro-exportador, encarnado en la producción de soja, cumple con su objetivo de proveer alimentos al mundo y ser una extraordinaria fuente de ingresos para la sociedad? Estos conflictos ambientales de carácter resultan de tensiones existentes en el proceso de reproducción de ciertos modelos de desarrollo, y su existencia, además, aparece como restringida a especificidades espaciales o discusiones sobre algún tipo

de recurso. Hay muchos casos de conflicto social que se apoyan en la tesis de la existencia de un ecologismo de los pobres, es decir, el activismo de mujeres y hombres pobres amenazados por la pérdida de recursos y servicios ambientales que necesitan directamente para su supervivencia. Muchos agricultores y campesinos que hoy día luchan en la Argentina por la tierra, por el acceso al agua, por la protección de sus formas locales de producción y alimentos, son actores que han estado desde siempre en la lucha por una justicia ambiental, por una defensa de la sostenibilidad de sus fuentes primarias o por la vida misma. Una cuestión importante en el tema de los conflictos tendrá que ver con el nuevo orden internacional que ha reasignado un uso determinado a los recursos naturales y que por tanto fomenta una reapropiación y explotación de la naturaleza en la era de la globalización criticando que esta resolución no se podrá hacer bajo la única lógica del mercado cuando existen innumerables inconmensurabilidades que no se resuelven ni resolverán desde el mercado o con "más mercado" (Pengue, 2000: 110).

En el caso de Argentina, la mayoría de estos conflictos se apoyan en la problemática derivada de la mala gestión de los recursos naturales. El principal conflicto ambiental existente es, de hecho, el conflicto por la tierra. De la no resolución del mismo derivan muchísimos otros problemas que en el país no se han resuelto. Al considerarse a la tierra un bien de renta, la cuestión reside en la discusión de la apropiación de sus beneficios y por tanto de quién detenta su propiedad. Para uno u otro fin. Son muchos los que consideran por otro lado, que la tierra no es meramente un recurso. La tierra es mucho más que eso, es un espacio de vida y una herramienta de transformación social como declaman, desde hace mucho tiempo, miles de agricultores y otros movimientos campesinos e indígenas. Si consideramos que la Soberanía Alimentaria consiste en "el derecho de las comunidades y las naciones a desarrollar y promover sus propios sistemas locales y políticas alimentarias respetando los sustentos, las culturas y el medio ambiente de los pueblos, el crecimiento en la producción de alimentos ¿garantiza la Soberanía Alimentaria de los argentinos?" (Vía Campesina, 2009).

En este contexto, la lucha por el territorio de las Organizaciones Campesinas y Aborígenes no es una novedad. Sin embargo, es novedosa la fuerza, la cantidad, las formas de organización y la politización creciente que se están dando en los últimos años. Existen organizaciones antiguas cuyos objetivos fundacionales no tenían que ver necesariamente con la problemática de la tierra sino con el mejoramiento integral de las familias campesinas, pero acuciados por las situaciones de usurpación, desalojo y violencia a las que estaban siendo sometidas, fueron in-

corporando y, en muchos casos, priorizando la lucha por el territorio. También surgieron nuevas organizaciones locales, como herramientas políticas indispensables para resolver la situación de tierras de las familias campesinas que, en distintos casos, se fueron sumando a espacios de ámbito regional, provincial y nacional. Finalmente, en el marco de una estrategia de construcción de poder, estas organizaciones integraron espacios de articulación junto a otros actores sociales (ONGs, Organismos de Estado, gremios, particulares, etc.) preocupados y con intervención en la problemática de tierras. Estos espacios se conformaron como Foros, Mesas, Asambleas o Comités, con el objetivo de reflexionar, proponer y actuar en forma conjunta (Redaf, 2010: 20)

La respuesta frente a esta organización y creciente politización de los sectores agrarios y campesinos es, a su vez, el incio de un creciente proceso de criminalización de los campesinos, los aborígenes y las organizaciones sociales. En oposición y por temor a este intenso proceso de construcción de poder por parte de las organizaciones sociales se vienen manifestando, cada vez más, acciones por parte del Estado y/o grupos de poder, tendientes a colocar en el terreno de la ilegitimidad e ilegalidad a las comunidades, organizaciones y personas que defienden sus territorios. Son innumerables las denuncias penales por usurpación de sus propias tierras, causantes de detenciones y maltratos que sufren los agricultores y campesinos en el Gran Chaco.

a- Tipos de conflictos

Dos tipologías de conflictos son los que han llevado a un proceso de politización creciente en el NEA argentino: aquéllos que se relacionan con el régimen de tenencia de la tierra y los que pueden ser definidos como estrictamente ambientales.

– Conflictos sobre la tenencia de la tierra: se trata de conflictos producidos a raíz de una disputa entre dos o más actores en torno al acceso, uso y/o control del mismo espacio territorial, donde la relación con el control de los recursos es indirecto, ya que el foco se centra en el problema del acceso a la tierra.

– Conflictos ambientales: se trata de conflictos causados por una disputa entre dos o más actores sobre el acceso, uso y/o control del mismo recurso natural.

Un caso emblemático. El conflicto socioambiental del Bañado La Estrella en la provincia de Formosa

El Bañado La Estrella es un humedal de gran extensión geográfica, tercero en tamaño en el Cono Sur después de El Pantanal (Brasil) y los Esteros del Iberá (Argentina). Abarca un sector aluvional del río Pilcomayo y su área de inundación anual. Ocupa una extensión de 400.000 ha aproximadamente, y está ubicado en el sector noroeste de la provincia de Formosa. Tiene unos 10 a 20 km de ancho promedio por unos 300 km de largo, desde el norte de la ciudad de Estanislao del Campo hasta casi el límite de Formosa con la provincia de Salta, que es donde el río Pilcomayo deja de ser una cinta y pasa a ser un bañado. Es un ecosistema de biodiversidad complejo y excepcional, en el cual suceden procesos ecológicos originales, y que desde hace más de un siglo soporta la merma de su patrimonio cultural y natural a causa del incremento sustancial y escasamente sustentable del uso de sus recursos. Este bañado obtiene sus aguas del Río Pilcomayo. Este ambiente natural, que funciona recibiendo agua en una época y descargándola durante el año para volver a recibir al año siguiente, es propicio para la reproducción y multiplicación de diversas especies de animales silvestres, aves, peces, mamíferos y reptiles que se crían en esta región (Beck, 2009: 71).

Cualquier obstáculo que se realice al paso del agua resulta perjudicial, ya que evita la circulación y migración de estas especies animales. El agua depositada en forma permanente destruye el suelo, inhabilita la vida de diversos animales que se desarrollan en la zona.

Hoy el Bañado La Estrella muestra un acrecentamiento en las superficies cultivadas. Además, la fuerte expansión de la soja en territorios utilizados para ganadería, ha desplazado a esta última hacia el Chaco, con la consecuente habilitación de grandes espacios para la cría intensiva de ganado vacuno. En este contexto, resulta interesante desarrollar un caso paradigmático de conflicto ambiental, donde los afectados (aborígenes y criollos) generan procesos de politización horizontal relacionados directamente con la defensa de sus derechos. En la región del Gran Chaco Argentino, en el área de influencia del Bañado La Estrella –formado durante la segunda mitad del siglo xx en el noroeste de la provincia de Formosa– habitan desde largo tiempo comunidades aborígenes y pobladores criollos, quienes a través de muchos años de experiencia aprendieron el manejo de las crecientes y bajantes del bañado y del río Pilcomayo, que lo abastece, desarrollando allí su vida y sus actividades económicas de producción ganadera y de caza y recolección. El gobierno provincial sancionó leyes y ejecutó obras públicas tendientes al aprovechamiento

de las aguas y a la mejor comunicación de esta alejada región. Esta política afectó derechos de los habitantes del lugar, dando origen a un largo conflicto de intereses, que involucró a la ecología, a los derechos de propiedad de las tierras, a los bienes económicos y al derecho de participar en la toma de decisiones. En la zona del Bañado La Estrella habitan aproximadamente 18.000 pobladores divididos en 700 familias aborígenes y 1.250 familias de criollos. La riqueza ganadera alcanza a 190.000 animales vacunos, además de cabras, equinos y cerdos. (Beck, 2009: 71)

Los pequeños y medianos ganaderos habituados a las irregulares crecidas del Pilcomayo habitan predios que abarcan una parte del bañado y otra en su orilla, o bordo, zona de altura que se utiliza en épocas de crecientes. Las tierras del bordo sólo posibilitan una carga de un animal vacuno por cada cinco hectáreas, mientras que los buenos pastos del bañado permiten una carga de un animal por cada hectárea. (Beck, 2009: 72)

Mapa N° 2 Bañado La Estrella, provincia de Formosa

Fuente: http://proyungas.org.ar/?proyect=siga-sistema-de-informacion-geografica-ambiental Visualizado 15/8/2017

a- La polémica y conflictiva obra de la Ruta Provincial Nº 28

Con el propósito de aprovechar las aguas del bañado para el servicio de las localidades ubicadas sobre la traza de la Ruta 81 y de la vía férrea Formosa-Embarcación, el gobierno provincial inició los estudios tendientes a lograr una vía de derivación de las mismas desde el bañado hasta Las Lomitas, para lo cual era necesario embalsar las aguas aprovechando el terraplén de la Ruta 28 y enviar el vital elemento por un canal derivador hasta Las Lomitas, aunque la pendiente del terreno era negativa. Al mismo tiempo, se consideraba necesaria la reconstrucción de la Ruta 28, que era reiteradamente destruida por el paso de las aguas.

Las acciones se iniciaron en 1992 y las obras fueron diseñadas con criterios políticos antes que técnicos, sin escuchar las propuestas y reclamos de los pobladores de la zona y de los técnicos que asesoraban. Se decidió levantar la ruta y realizar un badén de asfalto (vertedero) de 700 metros, en la zona del camino más baja que permite el paso del bañado, además de compuertas que se abren o cierran según las épocas del año. El badén se trazó sin tomar en cuenta las recomendaciones técnicas que establecían un mínimo de 1.000 metros frente a un valle de casi 2.000 metros de paso natural. El canal derivador hacia Las Lomitas tampoco funcionó correctamente porque era de tierra, y los sedimentos lo ensuciaban y lo obstruían con frecuencia. Como lo previeron los lugareños, pronto miles de hectáreas cercanas a la ruta se inundaron, provocando enormes perjuicios económicos. Las pérdidas de campos y de ganado nunca fueron reconocidas y resarcidas por el gobierno. También sufrieron perjuicios los pilagás pescadores, cazadores y recolectores. Los numerosos reclamos no fueron oídos por los funcionarios (Beck, 2009: 77).

En mayo de 2001, y tras los frustrados intentos de diálogo, la comunidad pilagá inició una demanda contra la Provincia. Esta demanda estuvo sin tratamiento por "cuestiones de competencia" durante seis años, lo que evidencia un claro desentendimiento de la justicia en esta causa.

Véase: <http://argentina.indymedia.org/news/2007/08/537326.php, 1/8/2007. Visualizado el 1/3/2017.>

Las inundaciones de 1995, 1999 y 2001 rompieron en varios lugares la Ruta 28 por lo que el gobierno provincial resolvió en 2003 elevar más la ruta en el tramo de los 70 km que distan desde Las Lomitas hasta Posta Cambio Salazar. El proyecto de obra pública, elaborado y conducido por la Dirección de Recursos Hídricos de Formosa, recibió la denominación de "Reconstrucción y Adecuación Complejo Hidrovial Ruta Provin-

cial Nº 28, Bañado La Estrella", tramo Las Lomitas-Posta Cambio Salazar, y fue financiado por el Banco Interamericano de Desarrollo (BID).

b- Politización y conflicto. Las normativas inconstitucionales

Al mismo tiempo que realizaba las obras de la Ruta 28, el gobierno dictó normativas que las avalaran. Por Ley Nº 1429 sancionada el 18 de marzo de 2004 se declaró de interés provincial el proyecto de reconstrucción de la Ruta 28, y por Ley Nº 1439 sancionada el 15 de abril del mismo año se declaró de utilidad pública y sujetos a expropiación los inmuebles afectados por dicha obra –pertenecientes a las comunidades pilagás de Campo del Cielo y Km 30 y a una veintena de pobladores criollos nacidos en la misma zona–. Esta ley, cuyo proyecto fuera enviado por el gobernador Gildo Insfrán, fue aprobada fuera de temario, a libro cerrado y sobre tablas, con el voto afirmativo de los 18 diputados peronistas que constituían mayoría propia en el recinto (Zarrilli, 2016: 25).

Amenazado su territorio, las comunidades pilagás decidieron contratar al abogado Luis Zapiola, quien interpuso un recurso de amparo ante la Procuración General de la Nación –la que reconoció la competencia de la Corte Suprema de Justicia en la cuestión–, y un pedido de medida cautelar ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos –que pidió más información antes de responder–. Aunque el gobierno presionó a los aborígenes y exigió a quienes firmaron el poder a Zapiola que revocaran el mismo, quedó en evidencia que la Ley 1439 era inconstitucional pues de ningún modo podía expropiar tierras de las comunidades aborígenes que fueron devueltas a las comunidades y eran intransferibles (Beck, 2009: 77).

Sin embargo, al año siguiente el gobierno provincial decidió profundizar sus acciones legislativas. El 6 de enero de 2005 el Instituto de Colonización y Tierras Fiscales dictó la Resolución 005/2005 por la cual destinó para la implementación de Planes de Colonización Especial a la zona comprendida entre la Ruta 26 hasta la línea Barilari, abarcando el departamento Patiño Oeste y la totalidad de los departamentos Bermejo, Matacos y Ramón Lista, en una extensión aproximada de 2.800.000 hectáreas. La Resolución no definió qué entendía por "Planes de Colonización Especial", pero al parecer se trataba de desarrollo agrícola ganadero que debía instrumentarse según disposiciones del Instituto de

Colonización. Parecía que el organismo gubernamental no reconociera la presencia de comunidades aborígenes y campesinos criollos afincados varias décadas antes. Sólo el artículo tercero de la citada norma reconocía los derechos otorgados a los adjudicatarios en venta.[9] Finalmente, el 12 de mayo de 2005 la Legislatura sancionó la Ley Nº 1471.[10]

El proyecto de ley fue remitido por el gobernador Insfrán el 31 de marzo de 2005 y entre los fundamentos de la norma se destacan: la importancia del agua dulce como recurso natural indispensable para la vida del hombre, la necesidad de aprovechar las aguas del río Pilcomayo, de cuyo buen uso depende la mitad de la provincia de Formosa, el ejercicio de un acto de reafirmación de autonomía sobre sus recursos naturales estratégicos, el deseo de proteger las tierras, el agua, la flora y la fauna del Bañado La Estrella, como patrimonio común de los formoseños, el objetivo de impedir que todos estos recursos fueran transferidos a manos extranjeras "como sucedió con extensas zonas de la Patagonia y con miles de hectáreas de los Esteros del Iberá".[11]

Esta ley fue reglamentada por el Poder Ejecutivo mediante el Decreto 921, dictado el 3 de octubre de 2005, en cuyos considerandos expresaba que el dominio público debía ser entendido como "un conjunto de bienes del Estado afectados por ley al uso directo o indirecto de los habitantes" y en su contenido garantizaba que los actuales ocupantes de las tierras del Bañado La Estrella mantendrían su condición de tales y tendrían la prioridad del uso para sus respectivas haciendas y otros que hacen al sustento de su economía; los predios que se encontraren con títulos de

9 La Ruta Nº 26 tiene una traza norte-sur y une a las localidades de Pozo del Tigre y Cabo 1º Lugones, pasando por San Martín Nº 1, del departamento Patiño.

10 Art. 1º: Aféctase al dominio público del Estado Provincial el Bañado La Estrella, en la extensión desde el ingreso de las aguas del río Pilcomayo en territorio provincial hasta la ruta 24 y las márgenes establecidas por las crecidas máximas registradas conforme lo determine la autoridad de aplicación.

11 Como el gobierno insistió en argumentar que la medida tenía como objetivo principal ejercer acto de soberanía y proteger para todos los formoseños un patrimonio esencial como es el agua, evitando su traspaso a propiedad de extranjeros como sucedió en "provincias hermanas", es necesario anotar que ya contaba con los instrumentos legales para tal fin. Entre otros merecen citarse la Constitución Provincial, que en su reforma de 1991estableció que la unidad máxima de tierras fiscales por adjudicar será de 5.000 hectáreas, salvo excepciones que precisarán de una ley especial que las justifique; que ordenó conceder a los pueblos aborígenes tierras comunitarias cuya propiedad sería intransferible e inembargable –disposición ésta que ya existía en la Ley 426 Integral del Aborigen–. Además, el Estado podía concederse el derecho de preferencia para la compra de propiedades que los productores criollos de la zona resolvieran vender.

propiedad mantendrían dicha condición; la propiedad comunitaria de los pueblos aborígenes quedaría sujeta exclusivamente a lo establecido por las Constituciones Nacional y Provincial, y por la Ley 426 Integral del Aborigen y las normativas de aplicación. Prohibía la adjudicación en venta de tierras fiscales en el área de la reserva natural; la caza de animales con excepción de la caza de subsistencia de los pobladores del lugar, la que debería llevarse a cabo bajo la supervisión de la autoridad en coordinación con la Dirección de Fauna; y la extracción forestal en el área del bañado, con excepción de la necesaria para la realización de mejoras ordinarias en los predios de los pobladores del bañado por realizarse bajo la supervisión de la autoridad de aplicación en coordinación con la Dirección de Bosques; establecía que la autoridad de aplicación de la ley sería el Instituto de Colonización y Tierras Fiscales de la Provincia de Formosa. Véase: Portal Web Oficial del Gobierno de Formosa. < http://www.formosa.gov.ar/portal/index)>

c- La reacción política de las comunidades

Las comunidades aborígenes y los pobladores criollos damnificados no tardaron en manifestarse en contra de estas normativas y de las obras de la Ruta 28. Lo hicieron por medio de reclamos judiciales y por movilizaciones y cortes de ruta. Ganaderos criollos agrupados en la Asociación de Productores del Bañado La Estrella (Aprobae) –personería jurídica Nº 008/2004– y la Mesa de Trabajo denominada Tierra, Recursos Naturales y Agua (Tierna) que nuclea a aborígenes, criollos, ONGs y a la Iglesia local, se unieron para iniciar acciones judiciales contra las normas antes mencionadas. Entre las razones expuestas por los afectados se destacan: el carácter confiscatorio de la ley –ya que al afectar al dominio público a las tierras y a las aguas del bañado, éstas pasan a ser propiedad exclusiva y excluyente del Estado– y, en consecuencia, no respeta derechos adquiridos por los pobladores, tales como las propiedades comunitarias de los pueblos aborígenes, la propiedad privada de los criollos, las adjudicaciones en venta de tierras fiscales y las ocupaciones y posesiones tradicionales con las mejoras introducidas. Es confiscatoria porque no establece que los bienes quedan sujetos a expropiación y, por lo tanto, imposibilita a los afectados ejercer acciones tendientes a lograr la debida indemnización. (Beck, 2009: 71). Por el contrario, condena a los mismos a vivir de prestado, pues autoriza el uso de los bienes (agua, fauna, tierras, pastos) bajo la permanente fiscalización de organismos estata-

les. La Ley 1471 pretende erigirse en una ley ambiental pero contraviene la Ley de Ecología y Medio Ambiente de la Provincia (Ley 1060/93) y la Ley Ambiental Nacional 25.675, de aplicación obligatoria al caso, pues no se realizó adecuadamente el estudio de impacto ambiental previo, no se informó debidamente a los pobladores y no se realizó la audiencia pública como ordena esta ley.[12]

Por otra parte, el decreto reglamentario avanza más allá de lo que le permite la propia ley. Reitera lo que ya está legislado, pues en su artículo 1º vuelve a afectar lo ya afectado por la ley. Aunque pretende minimizar los efectos injustos de la ley, es igualmente inconstitucional porque prohíbe la caza, con excepción de la de subsistencia, la que debe realizarse bajo control de la Dirección de Fauna, introduciendo un "permiso para subsistir" y dejando en manos de organismos públicos su absoluta y total regulación. En tal sentido, contraviene lo normado por la Ley 24.071 aprobatoria del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, y también viola los artículos 75 inciso 17 de la Constitución Nacional y 79 de la Constitución de Formosa, que incorporaron los derechos de los pueblos aborígenes. Prohíbe la extracción forestal con excepción de las maderas necesarias para la realización de "mejoras ordinarias", términos que no define, dejando esta tarea a cargo de la facultad discrecional del Instituto de Colonización y de la Dirección de Bosques. En ningún momento se contempla la participación ciudadana y en especial de criollos y aborígenes del Bañado La Estrella, así como tampoco de la Subsecretaría de Recursos Naturales y de Ecología, que se supone el organismo provincial más adecuado para gestionar el uso y manejo de un área protegida o reserva natural (Redaf, 2013). Esta demanda de inconstitucionalidad no prosperó, pues el Superior Tribunal de Justicia decidió archivar la causa (http://www.formosaahora.com.ar Portal de Noticias, lunes 17 de setiembre de 2007).

Los pobladores perjudicados por las normativas antes analizadas y por las obras de gobierno en la traza de la Ruta 28, llevaron a cabo también diversas acciones concretas para hacer oír sus reclamos. Contaron para ello con organizaciones propias como la Asociación de Productores del Bañado La Estrella (APROBAE), presidida por el contador Eduardo Ramón Verón, que tiene sede en Las Lomitas y representa a cientos de

12 La Ley General de Ambiente Nº 25.675 fue sancionada por el Congreso Nacional el 6 de noviembre de 2002 y parcialmente promulgada el 27 de noviembre del mismo año.

productores criollos de la zona, y a las comunidades aborígenes Wichis, Pilagás y Qompi (Toba) de diferentes localidades. La organización de actos y las noticias referidas a la situación de los pobladores del área del bañado siempre fueron comunicadas por las páginas de Internet de los diferentes organismos antes citados o eventualmente por periódicos nacionales, ya que la prensa escrita formoseña no los publicaba por su cercanía al gobierno provincial (Beck, 2009: 78).

En abril de 2007 los pobladores afectados por las obras de la Ruta 28 cortaron la Ruta Nacional 81 –principal vía que atraviesa de este a oeste la provincia en forma paralela a la vía férrea Formosa-Embarcación–. Después de unos días de protesta, llegaron a un acuerdo con el gobierno, firmándose un acta acuerdo en el cual el gobierno se comprometió revisar las medidas tomadas y abrir el diálogo con los habitantes del Bañado. Debía conformarse en siete días una comisión de trabajo integrada por funcionarios y representantes de las comunidades para debatir sobre titularización de las tierras, manejo conjunto del agua y resarcimientos de daños producidos por la obra vial. Sin embargo, el gobierno no cumplió y la comisión nunca se constituyó (Beck, 2009: 71).

De todos modos, a pesar de la escasa atención prestada por las autoridades locales, ésta y otras acciones directas llevadas a cabo por los pobladores de la región, encontraron eco favorable en periódicos nacionales, en organismos defensores de derechos humanos y de ecología y medio ambiente, en autoridades nacionales y organismos internacionales, poniendo de manifiesto su espíritu de lucha por la defensa de sus derechos a la existencia y a una vida digna en el espacio geográfico donde desean vivir en el presente y en el futuro.

Esta disputa a su vez se enmarca en un contexto generalizado de conflictos socioambientales en Formosa. Sus protagonizan son los campesinos nucleados en el Movimiento Campesino de Formosa (Mocafor), surgido a mediados de la década de 1990 como resultado de la ruptura del Movimiento Agrario Formoseño (MAF), cuya dirigencia había sido cooptada por el gobierno provincial (Sapkus, 2004). El núcleo de los conflictos es diferente a los antecedentes previos, ya que las disputas territoriales no se focalizaron en el acceso a la tierra, sino en la determinación de los usos del territorio: entre una perspectiva centrada en la agricultura a gran escala del modelo "pampeano" (con la soja como emblema) y una propuesta campesina de producción (autoconsumo con venta de excedente en mercados locales (Domínguez, Lapegna y Sabatino, 2005: 242).

En este contexto, otra cuestión importante de la estructura agraria regional fue el fenómeno del crecimiento del minifundio, pérdida de diversidad y empobrecimiento de la estructura de explotación agrícola de las fincas. Esta cuestión está asociada a una característica clave de la estructura productiva agraria de Formosa: la familia rural formoseña está vinculada casi con exclusividad al minifundio. Más de 7.000 agricultores (94%) poseen hasta 25 ha, basan su sistema productivo en el arado de mancera, tracción a sangre, rastra de púas y otros implementos con baja incorporación tecnológica. Estas condiciones son, desde ya, muy diferentes por cierto a las de la cultura agraria de modelo pampeano. En los últimos 20 años, la sociedad campesina formoseña juega un rol de subordinación pasiva y marginal en el aparato productivo agrario respecto a un avance considerable de grandes grupos empresariales de capital extraprovncial, dedicados a la agricultura industrial, la ganadería o la forestación (Caputo, 2000: 61).

Conclusiones

En las dos últimas décadas, la consolidación de un modelo de desarrollo capitalista del agro configurado en torno a la agroindustria exportadora, impulsando cultivos de alta rentabilidad, habilitados para invertir en el uso intensivo de tecnología, fue determinando la inserción de los agricultores en los mercados nacionales e internacionales, acelerando la exclusión de la pequeña agricultura. En el Gran Chaco, estos procesos se sintetizan en la desarticulación definitiva de una lógica territorial y social nacida en la primera mitad del siglo xx, dando paso a la concentración y polarización de la actividad agrícola y la marginación social y expulsión del sistema productivo de los pequeños agricultores.

Esta desarticulación muestra las debilidades estructurales de los sistemas agrícolas locales y su vulnerabilidad. A partir de la crisis de 1999, el desplazamiento del algodón y su impacto en la agricultura provincial pusieron de manifiesto las consecuencias de la falta de políticas claras, concretas y equilibradas para el sector. A escala regional, la nueva racionalidad productiva supone la inserción subordinada, coyuntural y complementaria de la agricultura chaqueña como periferia ampliada de la frontera productiva pampeana, en un contexto de precariedad que hace prever una "retirada" apresurada ante la disminución de los beneficios temporales. Pero el avance de la soja no es más que el corolario de una problemática más compleja, referida a la mayor vulnerabilidad de las

áreas marginales al complejo productivo pampeano. La expansión sojera, a costa de producciones agropecuarias tradicionales, expone crudamente la falta de una política de desarrollo que promueva el manejo sustentable y equilibrado de la actividad agropecuaria y defina el papel de las distintas regiones argentinas.

La implantación exitosa del uso alternativo de la tierra requiere de un cambio de paradigma entre productores, inversores y Estado. Los gobiernos nacionales y provinciales necesitarán del compromiso y el apoyo de los participantes en la producción de soja y su cadena de comercialización, para promover prácticas más sustentables. Tanto la adopción de criterios conservacionistas como el establecimiento de lineamientos para los productores –elaborados por un organismo que represente a las múltiples partes implicadas– constituyen un complemento necesario para las medidas legales y técnicas dirigidas a reducir los impactos negativos en los ecosistemas y en las comunidades locales, los sectores más afectados por los cambios producidos. A su vez una característica clave de estos conflictos ha sido la creciente politización horizontal de las comunidades locales, que se constituyeron como un actor político de notable influencia local y regional, chocando la mayoría de las veces con sectores concentrados del poder económico o con autoridades gubernamentales.

Estos conflictos ambientales tienen también un carácter distributivo y surgen de la discusión con que los diferentes actores sociales se relacionan con el mundo natural y con sus propias formas de vida referidas en general a bienes en disputa o a como se ven afectados ciertos sectores por otros, derivados de un mal uso de **é**stos. Asimismo, otro aspecto relacionado tiene relación con las formas en c**ó**mo se distribuyen las externalidades producidas por el sistema, la distribución de estos "pasivos ambientales" y las discusiones y metodologías para su "valorización" económica. Una discusión relacionada axialmente a los "derechos" públicos, privados y colectivos.

Bibliografía

Adámoli, J., Ginzburg, R., Torrella, S. y Herrera, P.
(2004), "Expansión de la frontera agraria en la región chaqueña: el ordenamiento territorial como herramienta para la sustentabilidad", en *Gerencia Ambiental. Publicaciones sobre tecnologías y normativas ambientales,* República Argentina, pp. 810-823.

Antoniow, Ofelia
(2010), *Una aproximación a los conflictos en torno al derecho a la tierra, que afectan a campesinos de la Región del Chaco Argentino*, Tesina presentada en la Escuela Superior Diocesana de Servicio Social de la Universidad de Morón, Reconquista, Santa Fe.

Beck, Hugo
(2009), "La La política oficial contra los derechos de los pobladores en áreas del Bañado La Estrella de Formosa. Historia de un conflicto", en Mari, O.; Mateo, G. y Valenzuela, C. (comps.),*Territorio, poder e identidad en el agro argentino*, Imago Mundi, Buenos Aires.

Bisang, Roberto
(2003), "Apertura económica, innovación y estructura productiva", en *Desarrollo Económico*, 43, 171, pp. 413-442.

Bolsi, A., Paolasso, P. y Longhi, F.
(2006), "El Norte Grande Argentino entre el progreso y la pobreza", en *Población & Sociedad*, 12/13., pp. 227-266.

Branford, S.
(2004), *Argentina's bitter harvest*, New Scientist, Londres.

Buckles, Daniel y Gerett Rusnak
(1999), Conflict and Collaboration in Natural Resource Management, en Daniel Buckles, ed. *Cultivating Peace: Conflict and Collaboration in Natural Resource Management*, pp. 1-10, Instituto Internacional de Investigaciones para el Desarrollo (IDRC), Ottawa.

Caputo, Luis
(2000), "Jóvenes rurales formoseños y los obstáculos a las prácticas participativas", en Sergio Balardini (comp.) *La participación social y política de los jóvenes en el horizonte del nuevo siglo*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Buenos Aires.

Escobar, Arturo
(1995), "El desarrollo sostenible: diálogo de discursos", en *Ecología Política. Cuadernos de debate internacional* 9, pp. 7-25.

Grupo de Estudios Rurales
(2004), *Formosa: Envenenamiento por glifosato en Pirané*, en *Infosalud*, 19 de abril, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Guy, Donna
(1993), "Oro Blanco: Cotton, Technology, and Family Labor in Nine-

teenth-Century Argentina", en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, pp. 93-113.

Kaczewer, Jorge
(2002),"Toxicología del glifosato: Riesgos para la salud humana", en *La Producción Orgánica Argentina*, MAPO, Buenos Aires, pp. 553-561.

Maarten Dros, Jan
(2004), *Manejo del boom de la soja: Dos escenarios sobre la expansión de la producción de soja en América del Sur*, AIDEnvironment, Amsterdam.

Manejo del Sistema de Evaluación Forestal, Dirección Bosques, Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable
(2005), p.9.

Merenson, Carlos
(2009), "Primera Estimación del Pasivo Socio-ambiental de la Expansión del Monocultivo de Soja en Argentina", en *Ciencia & Naturaleza*, 11, pp. 1-7.

Montenegro, C.; Strada, M.; Bono, J.; Gasparri I.; Manghi, E.; Parmuchi, E. y Brouver, M.
(2005), *Estimación de la pérdida de superficie de bosque nativo y tasa de deforestación en el norte de argentina*, UMSEF Unidad de Manejo del Sistema de Evaluación Forestal, Dirección de Bosques, Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable.

Morello, Jorge
(2005), "Entrando al Chaco con y sin el consentimiento de la Naturaleza", en *Vida Silvestre*, vol. 92.

Observatorio de Tierras, Recursos Naturales y medioambiente
(2010), *Conflictos sobre tenencia de tierra y ambientales en la región del chaco argentino*, Red Agroforestal Chaco Argentina (REDAF), Reconquista, octubre.

Pengue, Walter
(2000), *Cultivos transgénicos ¿Hacia dónde vamos? Algunos efectos sobre el ambiente, la sociedad y la economía de la nueva "recombinación tecnológica*, UNESCO, Programa de Ciencia y Tecnología para América Latina y el Caribe, Buenos Aires.

— (2005), *Agricultura industrial y transnacionalización en América*

Latina, Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA), Ediciones en México (UACMA), México DF.

Rabinovich, Jorge y Torres, Filemón
(2004),"Caracterización de los Síndromes de Sostenibilidad del Desarrollo. El caso de Argentina", CEPAL, Santiago de Chile. Redaf.org.ar/noticias Página de REDAF Red Agroforestal del Chaco Argentino.

Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable. Dirección de Bosques
(2005), *Atlas de los Bosques Nativos Argentinos*, Buenos Aires.

Slutzky, Daniel
(2005),"Los conflictos por la tierra en un área de expansión agropecuaria del NOA. La situación de los pequeños productores y los pueblos originarios", en *Revista Interdisciplinaria de Estudios Agrarios* n°23, pp. 15-32.

Torre Geraldi, Alejandra
(2005), *Expansión de la frontera agraria en la Provincia del Chaco. El caso de la soja entre los años 1997 y 2003*, Universidad Nacional del Nordeste, Comunicaciones Científicas y Tecnológicas, Resistencia.

Zarrilli, Adrián
(2007): "Bosques y agricultura. Una mirada a los límites históricos de sustentabilidad de los bosques argentinos en un contexto de la explotación capitalista en el siglo XX", en Girbal, N. y Regina de Mendonça, S. (comps.), Cuestiones agrarias en la Argentina y Brasil. Conflictos sociales, educación y medio ambiente, Ed. Prometeo, Buenos Aires, pp. 289-311.

— (2016) "New ways of politicization, and socio-environmental conflicts in the Argentine rural world: the provinces of Chaco and Formosa against deforestation processes and advancing of the agricultural frontier (1980-2010)", en HALAC-Historia Ambiental Latinoamericana y Caribeña, vol. vi, n° 1 enero-junio, Guarapuava, Brasil, pp. 11-29.

¿Existe todavía el proletariado en la América Latina del siglo XXI?

Santiago Armesilla
Universidad Complutense de Madrid

Introducción

En pleno siglo XXI, cuando estamos acabando la segunda década de dicho siglo, hablar de proletariado puede sonar extemporáneo. Es comprensible. Tras el hundimiento de la Unión Soviética en 1991, las teorías marxistas-leninistas sobre la conceptualización de las clases sociales han quedado desprestigiadas y en desuso. El concepto de proletariado, esa clase social que, supuestamente, solo poseía su *fuerza de trabajo*, mientras que su clase enemiga, la burguesía, poseía los *medios de producción*, parecía desechado tras la caída del primer régimen político que trató de elevar a dicha clase a la condición de clase nacional. O lo que es lo mismo, a clase dominante.

La nueva sociología surgida en el último tercio del siglo XX, en pleno auge de la Globalización neoliberal, encumbraba la idea de "clase media" desde la perspectiva de la ganancia salarial (Giddens, [1979] 1996), sin tener en cuenta las relaciones sociales de producción y la posición que los sujetos ocupaban en ellas respecto a los medios de producción de la riqueza de las sociedades políticas. Las diferencias sociales, reducidas a mera disparidad de salarios y, por tanto, de capacidad de consumo, podían quedar diluidas mediante la Globalización y la universalización de la sociedad-red (Castells, 2006). En este contexto, las *viejas* reivindicaciones de la *clase proletaria* son sustituidas por las de los llamados *nuevos movimientos sociales* (De Sousa Santos, 2001: 177-188). Estos

nuevos grupos reivindicativos, herederos del mayo francés de 1968 (Arrighi, Hopkins y Wallerstein, 1999), han derivado las reivindicaciones políticas de lo objetual –la explotación laboral, la opresión de clase o género– a lo subjetual, es decir, a las reivindicaciones propias de las *identity politics*, o políticas de identidad (Wiarda, 2016), cuya base filosófica no es, en absoluto, el materialismo histórico o la dialéctica hegeliana como ocurría en tiempos en que el proletariado era tomado como sujeto revolucionario, sino la filosofía postmoderna de Michel Foucault, Jacques Derridá, Alain Badiou o Jean Baudrillard (Lattier, 2017).

El postmodernismo filosófico ha conllevado la indefinición política. Una indefinición buscada y deseada, de tal manera que las demandas de los nuevos movimientos sociales acaben siendo aglutinadas por partidos políticos capaces de construir un "relato común" a todos esos grupos de cara a tomar el control de la administración pública (Laclau, 2004). Un *melting pot* de microrrelatos que, mezclados entre sí, constituirían un gran macrorrelato postmoderno que, en el marco de las sociedades-red dominadas por una clase media con alta capacidad de consumo, y ante eventuales pérdidas de dicha capacidad, pudieran unirse con un fin común: la "radicalización de la democracia" liberal (Laclau y Mouffe, 1987), la única democracia realmente existente (Bueno, 2004), y desde la única en que los grupos marginados por la Historia pueden actuar, pacíficamente, para acabar con la hegemonía discursiva de los grupos que han construido el gran relato hegemónico y social histórico (Fannon, [1961] 2010).

Y teniendo en cuenta todo esto, ¿por qué hablamos de indefinición política? Porque se ha diluido el sujeto revolucionario que podría definir un proyecto político respecto del Estado, respecto del poder político en sí, desde el cual actuar de cara a transformar la sociedad. Siguiendo a Bueno (2002), desde la Revolución Francesa, la izquierda políticamente definida sería aquélla que comparte dos rasgos: uno genérico, el racionalismo universalista (tener un proyecto político que, aunque concreto para una sola sociedad, pueda alcanzar una escala universal desde una fundamentación filosófica y científica racionalista) y otro, lo que él llamó "racionalización revolucionaria por holización atómica", esto es, la transformación radical de la sociedad del Antiguo Régimen y de sus estamentos anatómicos (nobleza, clero y súbditos del Tercer Estado) en una nueva sociedad, la nación política de ciudadanos libres e iguales en derechos y deberes. Los ciudadanos serían los átomos cuya racionalización revolucionaria vendría de la transformación que la revolución

realizaría sobre esos mismos átomos en tanto que antes eran súbditos. Así, las distintas izquierdas políticas definidas que se han sucedido en la Historia por generaciones (jacobina, liberal, anarquista, socialdemócrata, comunista, maoísta), aun teniendo proyectos incompatibles entre sí, estarían lejos de ser *izquierdas indefinidas* –siempre en la terminología de Bueno–, sin sujeto político revolucionario y sin proyecto definido respecto del Estado. Sin embargo, los nuevos movimientos sociales, las *identity politics* y la filosofía postmoderna han conseguido entretejerse de tal manera de conformar una izquierda políticamente indefinida que se ha vuelto hegemónica tras el hundimiento del Imperio Soviético.

Sin embargo, Marx definió la existencia del proletariado como clase social respecto a la producción de valor, y por tanto de capital. Es decir, estudió la división en clases sociales en base a la división nacional e internacional del trabajo, en torno al capital como relación social de producción que se revaloriza a sí misma produciendo mercancías imposibles de producir en modos de producción anteriores (esclavistas, feudales). La cuestión de la identidad subjetual, fuera de la cuestión de clase y de la cuestión del Estado, Marx nunca la tuvo en cuenta, pues entendía que el sujeto político revolucionario tendría que ser aquél con mayor capacidad para cerrar las contradicciones político-económicas que el capitalismo, como modo de producción histórico, desarrollaba a la hora de reproducirse y volverse recurrente en el tiempo. De la misma manera, en disciplinas como la Economía Política actual, es posible todavía estudiar, en base a dicha división nacional e internacional del trabajo, la división en clases sociales que, en sentido marxiano, caracteriza al mundo actual. Por tanto, todavía puede hablarse de clases sociales en base a dicha división y a su relación con el capital. Y el estudio de esta división es aplicable a cualquier sociedad política y a cualquier región del Mundo, incluida la región que conocemos como América Latina, eso que no es ni Estados Unidos ni Canadá, que encontramos en el continente físico americano, y que sirvió a Samuel P. Huntington (1993, 1996) para dividir América en dos áreas: el área de predominio cultural anglosajón y protestante, que incluye uno de los principales núcleos político-económicos del mundo en torno a las ciudades de Nueva York, Washington, Boston, Ottawa, Montreal y Torono, y *todo lo demás*. Aunque Hungtington no creó el término de América Latina, la actual división geopolítica de América bebe de él.

En lo que llevamos de siglo XXI, Latinoamérica, eso que no es ni Estados Unidos ni Canadá, ha tratado de desarrollar procesos políticos revo-

lucionarios cuyo sujeto político no era propiamente el proletariado, ni el resto de clases de trabajadores asalariadas de cada una de sus naciones. Bajo difusos términos como "pueblo", los movimientos políticos y sociales latinoamericanos han tratado de conjugar las tradiciones políticas autóctonas de la región, implantadas desde hace décadas, con las nuevas teorías postmodernas indefinidas antes mencionadas. El resultado ha sido dispar y desigual en cada país (Katz, 2016). No obstante, nosotros consideramos que, partiendo de los mismos factores que Marx estudió en su tiempo, la mencionada división nacional e internacional del trabajo, es posible establecer un marco conceptual que permita determinar si existe el proletariado como sujeto político y social en las sociedades modernas en general, y en las naciones latinoamericanas en particular, hoy día. Y lo consideramos así por una razón, tan simple como compleja: a pesar de que es evidente tanto el desarrollo tecnocientífico alcanzado como la diversidad social alcanzada en la actualidad, en realidad los pilares básicos de la división social del trabajo, a escala nacional e internacional, siguen siendo los mismos que aquéllos que permitieron la construcción de la raíz o núcleo del modo de producción capitalista. Por lo que el cuerpo conformado a partir de aquel núcleo (el capital), ha seguido un curso hasta el presente coherente con sus inicios. Esto lo trataremos de demostrar a continuación.

Marco teórico-conceptual

Como hemos indicado en la Introducción, nuestro análisis parte de la concepción materialista de la Historia que, siguiendo los análisis de Marx ([1857-58] 2009; [1867-85-94] 1999], interpreta la configuración de la división internacional del trabajo en el contexto postsoviético en que nos encontramos. De manera genérica, pero también aplicada a América Latina, el ya mencionado Claudio Katz (2016) ha analizado cómo la geopolítica mundial está supeditada, de manera fundamental, a la reorganización mundial del trabajo y del capital tras 1991. A su juicio, la dependencia económica de las naciones latinoamericanas en la actualidad no es sino una continuación de una situación histórica permanente desde las independencias, basada en la exportación de materias primas, el extractivismo de monocultivos y la producción de valor (de capital) que beneficia, a nivel interno de las sociedades, a burguesías nacionales supeditadas, internacionalmente, a las burguesías de las naciones centrales de la economía mundial.

Las teorías del centro, la semiperiferia y la periferia geoeconomícas y geopolíticas son fundamentales para comprender este marco teórico-conceptual (Wallerstein, 1979, 1984, 1998). Sin embargo, dichas teorías geopolítico-económicas deben combinarse con análisis tanto macro como microeconómicos que estudien la división del trabajo postfordista dominante hoy día, y su impacto sobre la estratificación de clases sociales y sobre la reproducción del capital.

En este sentido, entendemos que hay dos trabajos fundamentales para comprender estas interrelaciones. Por un lado, el de Maxi Nieto Ferrández (2015), que incide en la dimensión microeconómica de la división del trabajo, que tanto en la raíz histórica del modo de producción capitalista como en la actualidad postfordista se basaría, según él, en la valorización del capital partiendo de un sistema económico en *constantes desequilibrios equilibrados* tanto desde instancias públicas, el Estado, como privadas, las propias empresas. Por otra parte, para Nieto Ferrández, tanto en los inicios tardomedievales del capitalismo como en su época de implantación política definitiva (siglos XVIII, XIX y XX), como en la actualidad, la división del trabajo ha dependido del entretejimiento de un gran conjunto de "productividades" de valor diferente por parte de trabajos racionalizados e institucionalizados que se hallan en distintos momentos de transición, desde el trabajo concreto al trabajo abstracto. Estos trabajos concretos son objetivos, concretos e históricos, cuantificables mediante relojes, como también lo son, a nivel agregado, las masas de trabajo abstracto, por lo que la reducción de trabajo concreto a trabajo abstracto sería una redistribución de totales entre subconjuntos parciales diferentes de trabajo. Esos distintos momentos de transición desde el trabajo concreto al abstracto serían los modelos productivos reinantes en cada etapa histórica de un modo de producción, siendo el actual momento de transición entre trabajo concreto al trabajo abstracto el momento postfordista. Un modelo que ha requerido una remodelación total de las relaciones internacionales y de la política exterior de las grandes potencias victoriosas de la Guerra Fría.

El otro trabajo fundamental que analiza estas interrelaciones es el de Xabier Arrizabalo Montoro (2014). En esta obra, el economista entiende que la secuencia dialéctica crisis-ajuste-crisis, que sintetiza el periodo reciente de la universalización de la globalización neoliberal, ha permitido que el fenómeno geoeconómico que Lenin definió como imperialismo (Lenin, [1916] 2012) se reacomode a las nuevas necesidades de la división internacional del trabajo. Y que, por tanto, las distintas clases

de asalariados, incluido el proletariado, se hayan redistribuido a escala nacional e internacional por todas las sociedades políticas del Planeta. Las distintas crisis económicas, los reajustes que esas crisis han requerido (por vía de nuevas crisis aun más contundentes, guerras civiles y mundiales, revoluciones políticas de todo signo, etc.), han afianzado, a la vez que diversificado, el proceso de acumulación del capital y, en su base, renovado el factor económico como fundamento de la reproducción sociopolítica de la vida humana.

Tanto en Arrizabalo como en Nieto Ferrández, el estudio de la nueva división internacional del trabajo parte de un marco netamente marxista, en el que el proletariado sigue jugando un papel fundamental en el mundo actual, si bien dicho proletariado parece ser definido no sólo en torno a su relación con los medios de producción, sino a su capacidad para producir valor y, por tanto, capital. En este sentido, esta idea de proletariado puede ser válida tanto para el periodo clásico del capitalismo (llamado *manchesteriano*) como para el actual periodo postfordista, en el que la transición entre trabajo concreto y abstracto está descentralizada, tercerizada y mundializada. Y podría valer, quizás, para las etapas iniciales del hipotético periodo de robotización de la producción y reproducción de capital, aun cuando los robots, por sí mismos, siguiendo a Marx, jamás producirían valor ni capital. Por eso, el desarrollo tecnocientífico tendría un límite en el modo de producción capitalista. Ese límite es la valorización de capital por medio del trabajo vivo, que no puede desaparecer si el capitalismo quiere seguir existiendo.

Esa reorganización de la división internacional del trabajo ha sido tratada para América Latina por Katz en el trabajo ya mencionado. Pero sus análisis, encuadrados en la tradición del marxismo latinoamericano del último tercio del siglo xx, beben de los análisis que sobre los efectos de la división internacional del trabajo se realizaron sobre el continente en dicha época. Destacaremos sobre todo a Cueva ([1977] 1990), Sunkel y Paz ([1970] 1978), Furtado ([1968] 1971) y Gunder Frank ([1970] 1978; 1978). Al igual que Katz, estos autores analizaron el proceso de transformación de la división internacional del trabajo en América Latina en el periodo de transición del fordismo al postfordismo en el contexto de la década de 1970. Un proceso de reorganización laboral, en un contexto de extractivismo y monocultivo centenarios, que influyó sobremanera en la llamada *década perdida* (1980-1989), y en la readaptación del continente a la época postsoviética actual. Si tomamos en cuenta estas obras de la década de 1970 es porque adelantaron esos cambios, par-

tiendo del análisis de la situación histórica concreta de América Latina. Y también porque no puede entenderse la construcción de los sujetos políticos latinoamericanos sin la ideología del desarrollo que permitió adaptar a dichos sujetos a los nuevos tiempos de hegemonía neoliberal. Sin embargo, como ya indicamos en la Introducción, la respuesta política a dicha división internacional del trabajo en buena parte de América Latina no ha seguido derroteros revolucionarios de clase (ya afianzados en Cuba desde 1959), sino o bien democrático-radicales apoyados en el Ejército (Venezuela) o en movimientos sociales indígenas (Bolivia), o bien reformistas-neodesarrollistas, como en Ecuador, Argentina o Uruguay. Sin embargo, por los motivos históricos ya señalados, el proletariado y las clases asalariadas, en estos procesos políticos, no fueron los sujetos políticos de referencia a la hora de conformar el nuevo poder.

No obstante, de cara a conceptualizar a nivel ontológico la actual división internacional (y nacional) del trabajo, entendemos pertinente el análisis de Gustavo Bueno sobre la dialéctica de clases y de Estados (Bueno, 2000). Bueno entiende que el papel del Estado en la configuración histórica de la división social en torno al capital es fundamental, en tanto que la apropiación de territorio por parte de los Estados, y de sus clases dirigentes, es lo que explica las relaciones entre clases en torno a la propiedad privada, cuyo núcleo histórico es la acumulación originaria sobre las tierras de cultivo que la burguesía arrebató a la nobleza y al clero de manera progresiva. De esta manera, Bueno entronca con Marx y con los análisis neomarxistas contemporáneos antes mencionados. Así pues, nuestro marco teórico-conceptual resulta una combinación entre las corrientes neomarxistas contemporáneas en la economía política, los análisis de la economía del desarrollo y la dependencia latinoamericanas, de manera particular las marxistas, y la concepción materialista de la vida política y de la historia de la filosofía de Gustavo Bueno.

Metodología

La metodología aplicada en este ensayo consiste en el análisis ontológico, desde las coordenadas del materialismo filosófico de Gustavo Bueno, de la dialéctica de clases y de Estados como motor de la Historia, de cómo esta dialéctica de clases y de Estados se plasma, hoy día, en la división internacional del trabajo en torno a las distintas ramas de las relaciones de producción y a las distintas capas y ramas del poder político de cada sociedad, y cómo, desde el análisis neomarxista de los

autores antes mencionados, es posible determinar qué se entiende hoy como proletariado en general, y cómo actúa como sujeto político en las diversas naciones latinoamericanas. Este tipo de metodología permite tener una definición de clase social ajustada a los estudios socioeconómicos que, más allá de la caracterización de la idea de *clase media*, permita delimitar el radio de acción socioproductiva de las clases sociales asalariadas en la actualidad.

Clases y Estados, dialéctica histórica y construcción de sujetos políticos

A juicio de Bueno, la humanidad ha llegado a tal punto de entretejimiento entre sí en la actualidad que éste no puede entenderse sin todos los entrelazamientos políticos, bélicos, económico-comerciales, culturales, del pasado. En cada época histórica, una parte de dicha humanidad que ha tenido capacidad política y tecnológica para ello, ha tratado de totalizarla a su imagen y semejanza. Son los Estados imperialistas universales y sus clases dirigentes los que han tratado de realizar este proceso, nunca con un éxito total, pero siempre dejando un legado cultural que otros, después, han tratado de gestionar. No se ha tratado de un proceso ni progresivo ni lineal. Para Gustavo Bueno, y entroncando esto con la división internacional del trabajo, no es posible separar de manera sustancial la dialéctica de clases, interna a las sociedades políticas, de la dialéctica de Estados, entre sociedades políticas. Esta dialéctica está fundamentada en las relaciones de producción definidas hasta el punto de implicar la exclusión de los medios de cada Estado respecto de los medios apropiados por otros Estados que se les enfrentan. Esto conlleva el que no pueda entenderse el Estado en sus relaciones dialécticas con las clases sociales al margen de su dialéctica con otros Estados u otras sociedades políticas, también con colonias. De esta manera, unos Estados se constituyen frente a otros, y les suministran, en principio, recursos energéticos y, en ocasiones, fuerza de trabajo. Bueno lo resume así: "No hay una disyuntiva entre la lucha de clases (y subordinada a ella la de los Estados) y la lucha de Estados (y subordinada a ella la de clases): lo que hay es una codeterminación de ambos momentos en una dialéctica única" (Bueno, 2001: 88).

Cada Estado, y ya desde la Antigüedad, se constituye siempre en función de la apropiación del recinto territorial en el que actúa, excluyendo

de ese territorio y de lo que en él se contiene al resto de sujetos, o de Estados, que puedan pretenderlo, y tratando de mantener esa exclusividad territorial en lo sucesivo. Según esto, la lucha entre Estados habrá de considerarse como un momento de la dialéctica misma determinada por la apropiación de los medios de producción, esto es, del territorio mismo como medio de producción, sus recursos, sus aguas, su energía fósil (petróleo, carbón), por un grupo de sujetos o por determinadas sociedades humanas, excluyendo así a otras sociedades humanas y a otros sujetos. Por tanto, son los mismos *expropiados* de cada Estado los que, por el mero hecho de formar parte de ese Estado, *expropian* a su vez unos bienes a los que, supuestamente, tienen también "derecho" los sujetos de otros Estados. En la medida en que cada Estado se constituye desarrollando sus fuerzas productivas sólo en el mismo proceso de codeterminación con otros Estados competidores, incluyendo en esa competición los intercambios comerciales, y en tanto que la apropiación de medios de producción dentro de los límites territoriales de cada Estado sólo se consuma tras la constitución del Estado mismo, cuyo buen orden y recurrencia en el tiempo ha de contar con el consenso espontáneo u obligado de los expropiados que viven en su territorio, que prefieren o necesitan mantenerse en esa situación antes que emigrar a otros Estados, se concluirá que la división de la sociedad en clases sociales, lejos de ser anterior al Estado, es paralela a su surgimiento. Esta visión globalmente territorial, eminentemente geopolítica, de la función y estructura de las sociedades políticas, no puede jamás abstraerse ni debe subordinar las luchas de clases internas a cada Estado al mantenimiento o expansión de ese mismo Estado.

La dinámica de las clases sociales en la Historia, como clases definidas en función de su relación respecto a la propiedad de los medios de producción, actúa sólo a través de la dinámica de los Estados. Y con mayor intensidad si esos Estados son imperialistas, en tanto los Estados pueden también agruparse, en cierto sentido, en determinadas "clases". Sólo desde una plataforma estatal, desde la plataforma de poder de una sociedad política ya constituida, es posible toda acción de clase que no sea utópica.

Las clases sociales no serían entidades sustantivables por encima, o a través, de los Estados imperialistas con capacidad para explicar, y realizar, la dinámica de la Historia. Las clases sociales solamente cobrarán realidad política efectiva, causalmente determinada, a través de los Estados, ya que a través de la dialéctica de Estados es como cobrará

realidad efectiva la dialéctica de clases, lo que a su vez implica que la dialéctica entre Estados tenga que contar, para explicarse y entenderse, con la dialéctica de clases, lo que significa que la dialéctica de clases interna a un Estado depende, muchísimas veces, de la dialéctica entre los Estados y de la dialéctica de clases de otros Estados.

Para entender este entretejimiento, Bueno insiste en que las ramas de las relaciones de producción son el marco fundamental, dentro de cada Estado, en que se distribuyen las clases sociales. Las relaciones de producción son relaciones en el campo económico entre sujetos a través de términos, objetos físico-corpóreos objetivos, concretos e históricos. Instituciones todas, tanto micro como macroeconómicas, tanto bienes como servicios, así como instituciones económicas supraestatales, pasando por supuesto por la moneda, entre otras instituciones de la vida político-económica.

En la Introducción al tomo I de los *Grundrisse*, Marx señala cuatro líneas o ramas dentro de las relaciones de producción: la producción, la distribución, el cambio (o circulación) y el consumo (Marx, [1857-58a] 2008: 2). Por nuestra parte, nosotros añadimos el intercambio, por dos motivos. Primero, porque no pueda asociarse de manera exclusiva el cambio con la circulación de mercancías o de capital financiero (de dinero), pues la circulación está entretejida con el resto de ramas de las relaciones de producción, desde la producción de mercancías hasta su consumo final. Y segundo, porque la circulación misma implica relaciones micro y macroeconómicas entretejidas también entre sí que, sin embargo, pueden permitir diferenciar, abstraer, relaciones de intercambio y de cambio. Éstas, las de cambio, se dan a nivel microeconómico, y son relaciones de cambio de mercancías por dinero entre instituciones o términos económicos que no son estrictamente iguales, aunque no puedan entenderse los unos sin los otros. Y aquéllas, las de intercambio, son relaciones de cambio entre términos no iguales sobre todo a nivel macroeconómico, ya sea entre instituciones empresariales e industriales, entre instituciones financieras e industriales, o entre sociedades políticas a través de aduanas. En el capitalismo de los mercados mundiales, no puede entenderse el cambio sin el intercambio y viceversa. El intercambio se da al nivel de la dialéctica de Estados, y el cambio al nivel de la dialéctica de clases.

La idea de producción y la división social del trabajo

Más allá del análisis de la mercancía como unidad primera de la que parte tanto el análisis de la economía capitalista como su núcleo esen-

cial, Marx entendía la producción como algo común a todas las épocas, en tanto es un conjunto de determinaciones comunes y una abstracción con sentido que pone de relieve lo común y lo fija, aun siendo esto común algo desplegado y articulado en distintas determinaciones, siendo muchas comunes a todas las épocas y otras, bastantes, sólo a algunas. Marx entendía por épocas históricas a los diversos sistemas económicos, o modos de producción, que han existido y existen, pudiendo incluirse ahora los sistemas económicos socialistas y mixtos. Lo que está claro es que no es posible determinar los fundamentos de todo sistema económico sin estas características comunes a la idea de producción económica, y es inconcebible un modo de producción alguno sin ellas, ya que "si los idiomas más evolucionados tienen leyes y determinaciones que son comunes a los menos desarrollados, lo que constituye su desarrollo es precisamente aquello que los diferencia de estos elementos generales y comunes" (Marx, [1857-58] 2008: 4). Para Marx, las determinaciones válidas para la producción en general son las que han de separarse para no olvidar la esencial diferencia entre los diversos modos de producción y las diversas relaciones de producción, aun atendiendo a la unidad esencial entre modos y relaciones que para Marx se basa, curiosamente, en la unidad entre "sujeto" y "objeto", o lo que es lo mismo, "humanidad" (en el sentido de humanidad como totalidad atributiva cultural, idea que luego tomó el materialismo dialéctico soviético como hemos escrito más arriba) y "naturaleza" (Marx, [1857-58] 2008: 4). Pero aunque Marx distingue entre naturaleza y cultura como el "diamat", no las separa en tanto dice que son lo mismo en su relación con la idea de producción, constituyendo el tercer elemento, en sentido ontológico y gnoseológico, de la conformación transformativa del Universo, como ya dijimos antes: la verdad, o verdades, objetivas, concretas e históricas.

Ninguna producción puede entenderse sin instituciones, sin herramientas, sin instrumentos de producción, aun cuando el "instrumento" sea el propio sujeto, sus manos. Ninguna producción es posible sin trabajo, aun cuando éste sea primitivo, simple y repetitivo, ya que éste también es trabajo pasado objetivado. Si no existe producción en general, tampoco existirá producción general, es decir, planes y programas generales y específicos de producción económica. Por ello, la producción siempre será una rama particular de la producción, ya sea producción ganadera, agrícola, manufacturera, industrial, científico-técnica, de servicios, etc. Se trata de un conjunto de sistemas económicos de intercambio comercial, productivos o distributivos, que han podido totalizar a su

vez configuraciones concretas en sentido gnoseológico, empezando por los mismos sujetos del campo económico, a través de las operaciones organizadas institucionalmente por dichos sujetos en dicho campo, en una generalidad político-económica universal, de dialéctica de clases y de Estados, sin la que es imposible entender la idea de producción hoy día.

Las distintas relaciones de producción no son iguales entre sí, pues se entretejen y relacionan dentro de un sistema de relaciones. La producción se trasciende tanto a sí misma en la determinación opuesta de la producción, como más allá de otros momentos. Es a partir de la producción como el proceso de entretejimiento entre modos, medios y relaciones de producción recomienza y se vuelve recurrente, circular. Distribución, intercambio, cambio y consumo son momentos de la producción. Es una producción en sí determinada, que determina una distribución, un intercambio, un cambio y un consumo, también determinados. Y al mismo tiempo, relaciones recíprocas determinadas de estos distintos momentos determinan una producción en sí ya determinada.

Las clases, en dialéctica entre sí en el seno de la sociedad política, no pueden separarse únicamente en dos ya que hay más clases en dialéctica en sociedad, estableciéndose desde tensiones extremas (guerra civil) hasta las alianzas más indisolubles (proletariado y campesinado en algunas revoluciones políticas). La división en clases sociales, que sigue estando asociada en torno a la relación con la posesión legal o no de los medios de producción, no es la única relación de clase realmente existente. Se pueden establecer relaciones de clase en sentido, en principio, *extraeconómico*. Así ocurriría con la clase de los funcionarios, y dentro de ella, por ejemplo, la clase de los funcionarios de prisiones. Eso sí, teniendo en cuenta la importancia esencial de la administración pública, de los funcionarios, en el reparto de la propiedad de los medios de producción y del valor producido gracias a ellos. Pero la lógica de clases obliga a un estudio más pluralista de esta división social, que sin embargo no niega la división fundamental realizada por Marx. En base a la lógica de clases, un mismo sujeto puede ser enclasado a la vez en diversas clases sociales. Uno puede, al mismo tiempo, ser de la clase de los obreros de la construcción y de la de los votantes de la oposición en una sociedad política democrática determinada, al tiempo que puede ser de la clase de los propietarios de más de una vivienda porque tenga un chalet en las afueras de su ciudad, etc.

En términos macroeconómicos, o de dialéctica de Estados, habría una "clase de clases", o clase nacional, en la que los términos o conjunto

de términos auto y heteroformantes entrarían también en pugna entre sí, algo que ideológicamente puede reconocer o no el poder político posicionándose, si lo reconoce, de parte de uno o varios de esos conjuntos de términos conformados, aun haciéndolo en nombre de la "clase nacional" o de la "República de todas las clases de trabajadores", ciudadanos y residentes. Así, un sujeto cualquiera podría pertenecer a una clase de trabajadores determinada, bien en las relaciones de producción en sí, o en relación a los salarios percibidos (la distinción, ambigua a veces, entre "clase alta", "media" y "baja", e intermedios), y al mismo tiempo a la clase, eminentemente política, de los súbditos, ciudadanos o residentes de una sociedad política de referencia. Esta pluralidad permitiría ver que también hay clases de trabajadores que, o bien entran directamente en la producción de mercancías, o bien se limitan a asegurar la circularidad y recurrencia de esa producción, bien sea dentro de las mismas relaciones de producción (en la distribución, intercambio, cambio o venta directa en comercios), o indirectamente desde fuera, aun cuando su propia existencia es producto del modo de producción imperante en esa sociedad política y producto también de la forma que adopten esas relaciones de producción, asegurando también con sus trabajos, retribuidos o no, tanto la recurrencia de las relaciones basales de la sociedad política, como la estabilidad recurrente de la misma, como hacen maestros de escuela, policías, militares, trabajadores del servicio doméstico e incluso amas de casa. Al elevarse todas las clases de trabajadores de la sociedad política a clase nacional, esto es, a clase bajo un solo elemento con-formante que es la sociedad política misma, las clases de trabajadores se elevan a "pueblo" en tanto que éste es la "parte viva de la nación". Y, a un nivel más trascendental e intergeneracional, se elevarían a nación política, esto es, a Patria, tomada ésta como sociedad política que ocupa un lugar geográfico-político-histórico en el Universo, en el que moran los padres históricos, los antepasados de los sujetos de todas esas clases de trabajadores elevadas a clase nacional, y donde morarán en el porvenir sus hijos y herederos. Ojo, que esta "clase nacional" no es jamás una clase armónica, pues en su seno nacional se da siempre la dialéctica de clases. Y la estabilidad recurrente de una sociedad política no implica su armonía, se tome esta armonía en sentido fascista o liberal-democrático.

La división internacional del trabajo y la teoría laboral del valor

En definitiva, podríamos dividir hoy día en diversas clases de trabajadores a las que conforman la sociedad política sobre la base de las ramas de las relaciones de producción y en relación a la producción del valor y la propiedad sobre el mismo. Trabajadores productivos serían los productores directos de valor, los proletarios. Habría también trabajadores distribuidores de valor, trabajadores intercambiadores, trabajadores cambiadores –del valor líquido asociado a la producción–, y trabajadores de venta o consumo, los directamente implicados en la venta. También, entretejida con esta división, se puede dividir a los trabajadores según la relación que conformen, y les conforme, dentro de los ejes del espacio antropológico, habiendo trabajadores circulares, trabajadores radiales y trabajadores angulares. Y también se puede hacer una división, entretejida con las anteriores, de clases de trabajadores siguiendo el esquema de las capas y ramas de la sociedad política, por lo que habría trabajadores conjuntivos, trabajadores basales –estando aquí el proletariado moderno, productor directo de valor– y trabajadores corticales, estando todas estas categorías de trabajadores entretejidas, insistimos en ello, y sin negar posibles categorizaciones posteriores. Lo que ha de quedar claro es que, aquí y ahora, todas estas clases de trabajadores no tienen ninguna propiedad legal, ilegal o alegal sobre los medios de producción, distribución, intercambio, cambio y consumo actuales ni, tampoco, acceso directo o indirecto sobre la gestión conjuntiva, basal y cortical de esos mismos medios que hacen funcionar las ramas de las relaciones de producción. Y tomando en consideración lo dicho sobre la relación entre valor, plusvalor e impuestos, el proletariado actualmente podría redefinirse, no como el "productor de plusvalor", sino como el productor de valor económico, habiendo otras clases obreras que no serían proletariado pero que tienen una relación pareja con él en referencia a la propiedad sobre los medios de producción. Todo esto sin dejar de afirmar que, aun no siendo poseedores de los mismos, y existiendo todavía la forma capitalista de producción de plusvalor y, por tanto, de explotación que Marx estudió, estas clases de trabajadores se ven beneficiados en parte por el actual funcionamiento del entretejimiento de los campos económico y político del mundo actual, en mayor o menor grado, teniendo en cuenta siempre la dialéctica histórica que ha permitido la adquisición de derechos sociales hoy considerados básicos (para los neoliberales, los

trabajadores serían privilegiados). Aunque también se ven perjudicados por dicho entretejimiento en mayor o menor grado en muchos aspectos.

Del mismo modo, teniendo en cuenta lo dicho en torno a la propiedad privada sobre bienes inmuebles, sobre todo monetarios, e incluso sobre el valor producido en la sociedad, aquellos sujetos que el poder descendente, y en parte el ascendente, reconozca como propietarios, empresarios, aun siendo *trabajadores* en el sentido de que "trabajan mucho" (incluso más horas que algunos asalariados, los cuales, sin embargo, están sujetos a los vaivenes de la producción de *plusvalor relativo*), serían una *clase particular de trabajadores* con acciones parciales o totales (operaciones *auto* o *heteroformantes* determinadas) sobre empresas en propiedad que actúan en las relaciones de producción. Empresarios son los poseedores legales, ilegales o alegales de una empresa. Determinados sujetos, como los narcotraficantes y otros parecidos, son empresarios de facto pero no de iure, aun cuando están presentes en determinadas ramas de las relaciones de producción. Pero no es lo mismo ser propietario de una empresa sin medios de producción que serlo de otra que sí los tiene. Aquí habría también una jerarquía o pirámide social, y una dialéctica entre los niveles de dicha pirámide, entre estas clases de empresarios, además de una dialéctica con otras clases de trabajadores que no poseen en propiedad medios de producción, ni están presentes como propietarios legales en las diversas ramas de las relaciones de producción.

La división internacional del trabajo y el poder político

También habría una dialéctica con respecto al poder político, o con respecto a la clase de trabajadores que, desde vectores descendentes de los poderes políticos del Estado (funcionarios, etc.), tratan de organizar al resto de clases sociales de la sociedad política en clave estable y recurrente. En esa cúspide económico-política, quienes tienen presencia legal reconocida por uno o varios Estados, en tanto que propietarios de instituciones económicas (las grandes empresas *transnacionales*, cuya sede principal siempre está en una nación concreta) según diversos tipos de combinaciones económico-jurídicas en todas las ramas de las relaciones de producción, podrían ser considerados hoy como la Gran Burguesía del aquí y ahora. Esta clase, y otras, son totalidades mixtas, distribuidas en nuestro mundo en diversas sociedades políticas, las cuales podrán ser utilizadas por estas clases sociales en pugna, directa o

indirectamente, con el fin de asegurar su propia existencia y la consecución de sus intereses, tanto frente a otras clases dentro de su misma sociedad política (de trabajadores o de burgueses de diversa escala según sus propiedades legales, ilegales y/o alegales dentro de las ramas de las relaciones de producción), como frente a clases sociales parejas, según las características antedichas, de otras sociedades políticas con las que pugnan en según qué ámbitos.

Dialéctica de clases y de Estados que, en sentido objetivo, describiría las operaciones de estas clases incluso por encima de la voluntad de los sujetos que las conforman, ya sea en ámbitos de consenso de clases como totalidades distributivas (desde las internacionales obreras del siglo XIX a las grandes instituciones "supranacionales" donde las grandes burguesías estatales más importantes dirimen qué hacer para seguir siendo recurrentes en su existencia, como puede serlo la Unión Europea, etc.), o incluso organizaciones supraestatales en las que participan Estados cuyas clases dominantes no son sólo la Gran Burguesía u oligarquía económico-política que aquí entendemos (Fondo Monetario Internacional, OPEP, Banco Mundial, etc.). Así pues, la relación dialéctica entre propietarios de los medios de las ramas de las relaciones de producción actuales, y de su gestión a través de las capas y ramas del poder político, vale también para las clases dirigentes actuales, Gran Burguesía incluida, y para los trabajadores. Lo que implica afirmar que la dialéctica de clases, pacífica o armada, sigue y seguirá existiendo en nuestro mundo actual y en el porvenir. Y mientras exista esta configuración institucional y político-económica, esta dialéctica, y la de Estados, seguirá siendo el motor de la Historia. Lo que implica que existirán, por tanto, sujetos y grupos de sujetos, trabajadores o no, que se opongan a lo que hay, bien sea desde postulados contracapitalistas (que formulen capitalismos alternativos, más "humanos", más "regulados" o más "desregulados", como sería el postulado por los anarco-liberales o los neoliberales, o socialdemócratas desmarxistizados), o bien desde claros postulados anticapitalistas.

Esta distinción entre clases de trabajadores y clases de propietarios de los medios que hacen funcionar las relaciones de producción, entretejida con la dialéctica de clases y de Estados y la asunción del Estado como sujeto revolucionario, nos permite vislumbrar un camino por el que afirmar, aquí y ahora, cuáles son los sujetos revolucionarios para el tipo de socialismo-comunismo que pueda postularse partiendo de nuestra concepción materialista de la vida política y nuestra propuesta de

"vuelta del revés de Marx". Y a nuestro juicio, la conjugación de sujetos revolucionarios pasa, a nivel de dialéctica de clases, por los trabajadores distribuidos en las ramas de las relaciones de producción, las capas y ramas del poder político y el espacio antropológico, que no tengan propiedad legal, ilegal o alegal sobre los medios de las relaciones de producción ni poder político en los vectores descendentes antedichos, incluyendo en estas clases a los productores de valor, los proletarios. Clases de trabajadores que no pueden influir en la legislación tributaria sobre la que se asienta la distribución de la propiedad, del valor y del plusvalor. También el partido de vanguardia, o *bloque histórico de vanguardia* (que en Gramsci es lo mismo, en tanto que Gramsci es leninista) sería sujeto revolucionario a nivel de dialéctica de clases. A nivel de dialéctica de Estados, una vez tomado el poder por este partido de vanguardia o *bloque histórico de vanguardia*, el Estado sería el sujeto revolucionario puesto al servicio de los trabajadores elevados a clase nacional, a nación política, como pedían Marx y Engels en el *Manifiesto Comunista* de 1848. Y de cara al exterior caben dos vías: o la vía ejemplarista, o la vía civilizatoria comunista (eso dependerá de la extensión, población y recursos que tenga ese Estado, pues cuanto más extensión, población y recursos tenga, más podrá actuar como organización totalizadora del Universo en dirección límite hacia el Ego Trascendental). Ambas vías, la ejemplarista y la civilizatoria comunista (*imperialismo generador socialista*, en términos buenianos), son compatibles con el comunismo entendido como regulador universalista del socialismo específico que el Estado revolucionario desarrolle.

En resumen, las clases sociales se han conformado sobre la base de operaciones *autoformantes* y *heteroformantes* desde instituciones distintas de poder ascendente y descendente de las capas del poder político, y sobre la base de la propiedad privada (también de los medios de producción), evolucionando históricamente desde el momento en que el Estado estableció, en su conformación, el reparto del territorio apropiado entre sus distintas clases prístinas. Y la evolución de estas mismas clases sociales no ha parado hasta hoy, pareja a la evolución de los Estados. Una evolución en sentido *heteroformante* (generándose *nuevas* clases sociales) y *autoformante* (transformando en esa evolución histórica a determinadas clases sociales para asegurar así su recurrencia histórica). Esta misma conformación es válida para las mercancías y las clases de mercancías.

Relaciones de producción, clases sociales y división internacional del trabajo

A partir del análisis ontológico de Bueno y de los estudios de Marx en los *Grundrisse*, por tanto, podemos dividir las ramas de las relaciones de producción en cinco: producción, distribución, intercambio, cambio y consumo. En la rama de la producción en sí se daría la conformación directa de valor y plusvalor, o lo que es lo mismo, la producción directa de los costes de producción más la ganancia media que daría lugar a los precios de producción. En la rama de la distribución se daría la distribución de dichos precios de producción, de las mercancías que todavía no han terminado su proceso de producción directa previa al consumo. Esta rama puede alcanzar ámbitos tanto nacionales e internacionales, y es, junto con la rama del intercambio (la que se realiza, sobre todo, en las aduanas), aquella rama que, a escala de la dialéctica de Estados, definiría la escala de la dialéctica de clases en las ramas de la producción y del consumo, la de venta directa de mercancías. La rama del cambio, que regula a las demás, lo hace porque es la rama donde se da el cambio dinerario-mercantil de los valores-mercancías producidos. El dinero, en tanto que mercancía que mensura a todas las demás, también se intercambia a escala internacional. Y cuando se cambia dinero nacional por dinero nacional, a su vez se intercambian mercancías. El intercambio de valor conlleva cambio de moneda a escala de dialéctica de Estados.

Siguiendo a Arrizabalo (2014), podríamos decir que existen trabajadores productivos, trabajadores distributivos, intercambiadores, cambiadores y de consumo. Marx siempre afirmó que la producción era producción consumidora, y el consumo era consumo productivo. Esto equivale a afirmar que todas las clases de trabajadores bajo el modo de producción capitalista están entretejidos en sus funciones, y la posición de cada uno respecto del capital depende de la posición del resto. Asimismo, el capital depende de la posición de todos ellos en cada rama, y viceversa. Por tanto, ¿dónde encontraríamos actualmente al proletariado en cada sociedad política? Encontraríamos al proletariado dentro de la capa básica del campo económico nacional, en la rama de la producción. El avance tecnocientífico delimitaría qué grado de desarrollo tendría cada proletariado nacional, y en qué proporción se hallaría implantado en cada país.

Las relaciones de producción en América Latina y el proletariado actual

Como Katz indica, la división internacional del trabajo en Latinoamérica sigue siendo, a pesar de las diferencias entre los gobiernos de cada país, con orientaciones en principio opuestas como Venezuela y Cuba (socialistas), México y Chile (neoliberales), muy similar: monocultivo extractivo y exportación de materias primas, importación de tecnología realizada en Europa, Norteamérica y Japón. Prácticamente, desde hace doscientos años, la situación es similar. Y a pesar de los intentos de diversificación de la economía de cada país, intentos de industrialización varios y de planificación más pluralista de la política económica, cada nación depende de un monocultivo extractivo particular (Chile el cobre, Venezuela el petróleo, Cuba el níquel, etc.). Así pues, ese extractivismo sigue generando un valor, y un plusvalor, que circula a escala internacional y nacional en cada país. Y los trabajadores extractivistas directos, en cada nación latinoamericana, componen el proletariado estrictamente en cada uno de sus países. El resto de trabajadores asalariados que componen el grueso de la actividad mercantil, comercial, del resto de ramas de producción, permiten la circularidad de los valores producidos por el proletariado latinoamericano. El proletariado latinoamericano sigue siendo, al día de hoy, los trabajadores extractivistas de la rama de la producción, mientras que el resto de trabajadores asalariados se encuentran en las ramas de la distribución, el intercambio, el cambio y el consumo.

La burguesía de las naciones latinoamericanas, a su escala, pero como en el resto del Mundo, sería la que, dentro de esas mismas ramas de las relaciones de producción, tiene la propiedad legal, ilegal y/o alegal de los medios de producción de la riqueza de la sociedad. En tanto que sujetos económicos, ambas clases sociales siguen teniendo, en el ámbito latinoamericano, una importancia trascendental para comprender el orden geoeconómico actual, tanto a escala latinoamericana como universal.

Reflexiones finales

Al día de hoy, es posible todavía identificar el ámbito económico y político en que podemos encontrar al proletariado como sujeto social y político. Aunque pueda encontrarse políticamente desmovilizado, en

parte porque su existencia ha sido negada tras el hundimiento del bloque soviético, lo cierto es que, aun cuando las fuerzas políticas que lo reivindicaban como sujeto político de transformación han perdido su pujanza, el proletariado como tal sigue activo en las actuales sociedades postfordistas del siglo xxi.

En Latinoamérica, el monocultivo extractivo sigue siendo el pilar fundamental de cada una de sus economías. El proletariado latinoamericano conforma y revaloriza capital en torno a dicho monocultivo extractivo. El resto de trabajadores latinoamericanos, en buena medida, dependen de dicho monocultivo para que sus sectores económicos puedan funcionar, pues estamos hablando de economías todavía poco diversificadas. No obstante, del grueso de estos trabajadores y del proletariado extractivista dependen el grueso de apoyos electorales de multitud de partidos políticos de todo signo en las democracias latinoamericanas, y también siguen siendo el tipo medio de militantes que se agrupan en torno a los más importantes sindicatos.

La importancia política del proletariado latinoamericano, así como del resto de trabajadores asalariados latinoamericanos depende de dos factores. El primero, de la posición que ocupan en el proceso productivo nacional e internacional respecto a la revalorización de capital. Y el segundo, del grado de protagonismo político que, como sujeto político organizado con un programa político propio, pueda adquirir en los procesos políticos y de transformación social del presente y del porvenir. A pesar de la caída de las ideologías que enarbolaron a tal clase social como sujeto político activo, lo cierto es que dicho sujeto, siguiendo los autores mencionados en nuestro trabajo, sigue existiendo y sigue jugando un papel fundamental en la recurrencia político-económica de diversas sociedades, particularmente las latinoamericanas. Con lo que entendemos que en el momento en que se reorganicen ideológicamente las fuerzas que enarbolaron al proletariado latinoamericano como sujeto de transformación social y política, dicho proletariado volverá a tener mucho que decir en los países de la región.

Bibliografía

Arrighi, Giovanni, Terence K. Hopkins e Immanuel Wallerstein (1999), *Movimientos antisistémicos*, Akal, Madrid.

Arrizabalo Montoro, Xabier
(2014), *Capitalismo y economía mundial*, Instituto Marxista de Economía, Madrid.

Bueno, Gustavo
(2000), "Dialéctica de clases y dialéctica de Estados", en *El Basilisco*, 2ª época, Nº 30, pp. 83-90.

— (2002), *El mito de la izquierda*, Ediciones B, Barcelona.

— (2004), *Panfleto contra la democracia realmente existente*, La esfera de los libros, Madrid.

Castells, Manuel
(2006), *La sociedad red: una visión global*, Alianza Editorial, Madrid.

Cueva, Agustín
([1977] 1990), *El desarrollo del capitalismo en América Latina*, Siglo XXI, Buenos Aires.

De Sousa Santos, Boaventura
(2001), "Los nuevos movimientos sociales", en *OSAL-Observatorio Social de América Latina*, Nº 5, septiembre, pp. 177-188.

Fannon, Franz
([1961] 2010), *Los condenados de la Tierra*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.

Furtado, Celso
([1968] 1971), *Teoría y política del desarrollo económico*, Siglo XXI, México.

Giddens, Anthony
([1979] 1996), *La estructura de clases en las sociedades avanzadas*, 6ª reimpresión, Alianza Universidad, Madrid.

Gunder Frank, André
([1970] 1978), *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*, 5ª edición, Siglo XXI, México.

— (1978), *Crítica y anticrítica. Ensayo sobre la dependencia y el reformismo*, Zero, Bilbao.

Huntington, Samuel P.
(1993), "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs*, vol. 72, Nº 3, pp. 22-49.

— (1996), *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelona.

Katz, Claudio
(2016), *Neoliberalismo, neodesarrollismo, socialismo*, Editorial Alba Movimientos, Buenos Aires.

Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe
(1987), *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*, Siglo XXI, Madrid.

Laclau, Ernesto
(2004), *La razón populista*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.

Lattier, Daniel
(2017), "Postmodernism: The Philosophy Behind 'Identity Politics'" [en línea], dirección URL: http://www.intellectualtakeout.org/blog/postmodernism-philosophy-behind-identity-politics [fecha de consulta: 04/07/2017].

Lenin, Vladimir Ílich Ulianov
([1916] 2012), *Imperialismo: la fase superior del capitalismo*, Taurus, Madrid.

Marx, Carlos
([1857-58] 2009), *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política (Grundrisse)*, Siglo XXI, Madrid.

— ([1867-85-94) 1999), *El capital*, Fondo de Cultura Económica, México.

Nieto Ferrández, Maxi
(2015), *Cómo funciona la economía capitalista: una introducción a la teoría del valor-trabajo de Marx*, Escolar y Mayo, Madrid.

Sunkel, Oswaldo y Pedro Paz
([1970] 1978), *El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo*, Siglo XXI, México.

Wallerstein, Immanuel
(1979), *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, Siglo XXI, Madrid.

— (1984), *El moderno sistema mundial II. El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750*, Siglo XXI, Madrid.

— (1998), *El moderno sistema mundial III. La segunda era de gran expansión de la economía-mundo capitalista, 1730-1850*, Siglo XXI, Madrid.

Wiarda, Howard J.
(2016), *Political culture, political science and identity politics: an uneasy alliance*, Routledge, Londres.

Sobre los autores

Adrian Gustavo Zarrilli: Profesor y Doctor en Historia por la Universidad Nacional de La Plata (Argentina); estudios posdoctorales en la Universidad Federal Rural de Rio de Janeiro (Brasil). Director del Centro de Estudios de la Argentina Rural de la Universidad Nacional de Quilmes (Argentina). Investigador Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina) y profesor Asociado en la Universidad Nacional de Quilmes. Presidente de la Sociedad Latinoamericana y Caribeña de Historia Ambiental (2014-2016). "Fellow" en el Rachel Carson Center (Munich) en 2017. Especialista en historia ambiental y estudios rurales.

Rocío Pérez Gañán: Es Doctora en Antropología Social y Cultural. Máster Iberoamericano en Cooperación Internacional y Desarrollo. Máster en Género y Políticas públicas. Investigadora Postdoctoral del CONICET con centro de trabajo en el Centro de Estudios de la Argentina Rural (Universidad Nacional de Quilmes). Investigadora del Euro-Mediterranean University Institute (EMUI). Publicaciones destacadas: Pérez Gañán, Rocío y Gorka Moreno (2018). "La emigración académica España-Ecuador durante el periodo de recesión económica: ¿Una geoestrategia de supervivencia de docentes e investigadores españoles?"Iberoamerican Journal of Development Studies; Pérez Gañán, Rocío (2018). "El fuego que arde en las calles, también arde en la cocina". Mujeres indígenas y otras formas de hacer política en los espacios rurales del Buen Vivir ecuatoriano y el Vivir Bien boliviano". Revista Arenal. Revista de historia de las mujeres; "North-South Migrations and the Asymmetric Expulsions of Late Capitalism: Global Inequality, Arbitrage, and New Dynamics of North-South Transnationalism", Migration Studies. Líneas de Investigación: 1) Identidad(es), sistemas políticos y desarrollo en América Latina, 2) Movilidades contemporáneas, globalización y desarrollo, 3) Género, territorio y medioambiente.

Santiago Armesill: Doctor por la Universidad Complutense de Madrid dentro del Programa Oficial de Doctorado en Economía Política y Social en el Marco de la Globalización, Máster en Ciencias Políticas y de

la Administración en la especialidad de Análisis Político y Licenciado en Ciencias Políticas y de la Administración. Es docente e investigador del Departamento de Economía, Desarrollo y Medio Ambiente del Euro-Mediterranean University Institute (EMUI) de la Universidad Complutense de Madrid, de la Fundación de Investigaciones Marxistas (FIM), de la Red Española de Estudios del Desarrollo (REEDES) y de la Escuela de Administración de la Universidad Federal de Río Grande del Sur, en Brasil. Ha publicado diversos artículos, capítulos de libros y tres libros: La economía en 100 preguntas (Nowtilus, 2018), El marxismo y la cuestión nacional española (El Viejo Topo, 2017) y Trabajo, utilidad y verdad (Maia, 2015). Sus líneas de investigación son: Procesos de integración y desarrollo del mundo panibérico, El nacionalismo español de izquierdas y Conexiones entre el materialismo histórico marxista y el materialismo filosófico de Gustavo Bueno.

Rosa Duro Montealegre: Politóloga Internacionalista de la Universidad Complutense (Facultad de Ciencias Políticas y Sociología), candidata a doctora por la misma institucion. Docente e Investigadora de la Facultad de Finanzas, Gobierno y Relaciones Internacionales de la Universidad Externado de Colombia en Bogotá en las áreas de ciencia política, relaciones internacionales y estudios étnicos. líneas de investigación: integración regional, movimientos sociales, cooperación al desarrollo, género y etnicidad, temas sobre los que ha publicado artículos en revistas especializadas y capítulos de libros.

Syntia Alves: Doutorado, mestrado e graduação em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC - SP). Atua como professora e coordenadora de curso na Universidade Metropolitana de Santos (Unimes). Participa como pesquisadora e fotógrafa no Neamp (Núcleo de Estudos em Arte, Mídia e Política) da PUC - SP, e pesquisadora do programa de pós-graduação em Ciências Humanas e Sociais da UFABC, na qual realizou estágio pós-doutoral.

Andrea Cardoso: Licenciada y profesora de Sociología por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Maestrando en Estudios Sociales Latinoamericanos por la misma casa de estudios; actualmente, en proceso de escritura de tesis. Investigadora de la amazonía peruana, extractivismos, territorio y movimientos indígenas. Ha presentado ponencias en diferentes jornadas, congresos y conferencias

en Argentina, Perú y Uruguay, así como también ha escrito diversos artículos para revistas de ciencias sociales. Es miembro del Comité Consultivo de la Revista del Instituto Seminario de Historia Rural Andina de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, del Perú y Docente Investigadora de la Universidad Nacional Arturo Jauretche.

Laura Fontana Sierra: Graduada y máster en antropología y etnografía en la Universidad de Barcelona, cuyas líneas de investigación se centran en la antropología del desarrollo y el pueblo Mapuche del sur de Chile. Actualmente trabaja en la formación en gestión de proyectos, educación para el desarrollo, en el mundo de la cooperación.

Sandra Lucía Poveda-Galeano: Licenciada en Trabajo Social de la Universidad Nacional de Colombia y tiene un MsC en Acción humanitaria de la Universidad de Deusto. Su principal experiencia ha sido en proyectos sociales con población desplazada en Colombia y Sudán; e inmigrantes y solicitantes de asilo en Escocia y España. Sus experiencias investigadoras incluyen temas como: los aportes a la verdad de paramilitares desmovilizados, Impactos del cultivo de la coca en las mujeres y alternativas campesinas en contextos de conflicto armado. Actualmente, su investigación de doctorado se centra en la transformación de las resistencias campesinas en la nueva dinámica de transición política en Colombia.

Patricio Carpio: Doctor en Sociología. Maestría en Antropología del Desarrollo. Profesor e investigador en la Universidad de Cuenca, Ecuador. Director de la Maestría de Investigación en Desarrollo Local", Coordinador del proyecto de doctorado internacional "Estudios del desarrollo con mención en postdesarrollo" en la Universidad de Cuenca con la Universidad Complutense de Madrid". Director de la Fundación "Oficina de Investigaciones Sociales y del Desarrollo. Es autor sobre temas de desarrollo y Buen Vivir, coyuntura política, participación ciudadana, extractivismo y territorios y pueblos ancestrales en varias revistas indexadas nacionales e internacionales.