

COLONIALISMO, COMUNIDAD Y CAPITAL

Pensar el despojo, pensar América Latina

Santiago Bastos Amigo
Edgars Martínez Navarrete
Editores

COLONIALISMO, COMUNIDAD Y CAPITAL

Pensar el despojo, pensar América Latina

Ana Cecilia Arteaga Böhr

César Enrique Pineda

Cristina Cielo

Edgars Martínez Navarrete

Elizabeth López Canelas

Héctor Nahuelpán Moreno

Lia Pinheiro Barbosa

Mina Lorena Navarro Trujillo

Oscar Soto

Santiago Bastos Amigo

Sara Mingorría

Santiago Bastos Amigo
Edgars Martínez Navarrete
Editores





Religación
Press
Ideas desde el Sur Global

Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y
Humanidades desde América Latina (CICSHAL)

Equipo Editorial

Roberto Simbaña Q. Director Editorial
Felipe Carrión. Director de Comunicación
Ana Benalcázar. Coordinadora Editorial
Ana Wagner. Asistente Editorial

Consejo Editorial

Jean-Arsène Yao | Dilrabo Keldiyorovna Bakhronova | Fabiana Parra |
Mateus Gamba Torres | Siti Mistima Maat | Nikoleta Zampaki | Silvina Sosa

Colonialismo, comunidad y capital.

Pensar el despojo, pensar América Latina

Primera edición: 2023 Santiago Bastos Amigo©, Edgars Martínez Navarrete©, César Enrique Pineda©, Héctor Nahuelpán Moreno©, Mina Lorena Navarro Trujillo©, Cristina Cielo©, Elizabeth López©, Óscar Soto©, Ana Cecilia Arteaga Böhr©, Sara Mingorria©, Lia Pinheiro Barbosa©

Editorial: Religación Press, Bajo Tierra Ediciones, Tiempo Robado editoras, Cátedra Jorge Alonso CIESAS-Udeg

VERSIÓN DIGITAL

Disponible para su descarga gratuita en <https://press.religacion.com>
doi: <https://doi.org/10.46652/ReligacionPress.15>
Correo electrónico: press@religacion.com

Primera edición: 2023

Colonialismo, comunidad y capital. Pensar el despojo, pensar América Latina.

Cátedra Interinstitucional Universidad de Guadalajara-CIESAS-Jorge Alonso

D.R. © 2023 Santiago Bastos Amigo

D.R. © 2023 Edgars Martínez Navarrete

D.R. © 2023 Cátedra Jorge Alonso

Calle España 1359 / C.P. 44190 / e-mail: occte@ciesas.edu.mx

La presente publicación cuenta con una lectura de pertinencia avalada por el Comité Editorial de la Cátedra Jorge Alonso, que garantiza su calidad y relevancia académica.
El responsable técnico de esta publicación es Jorge Alonso Sánchez.

ISBN: 978-607-8696-62-8

Este título se publica bajo una licencia de Atribución 4.0 Internacional
(CC BY 4.0)



Soporte: Digital

Formato: Epub (.epub)/PDF (.pdf)

Publicado: 2023-01-31

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

NOTA A LA EDICIÓN IMPRESA

La publicación de este libro es el resultado de un trabajo conjunto entre sus coordinadores y las diferentes editoriales que participaron en su elaboración, y que permite su publicación en versión digital e impresa en forma simultánea en Ecuador, Chile y México.

El trabajo de coordinación de los materiales fue realizado por Santiago Bastos y Edgars Martínez; la edición –incluida la revisión por pares– estuvo a cargo de Religación Press así como las versiones digitales, tanto en formato PDF como Epub. El diseño de la portada fue realizado por Tiempo Robado editoras y las publicaciones en formato físico están a cargo de Bajo Tierra ediciones y Cátedra Jorge Alonso en México, y Tiempo Robado editoras en Chile.

En este texto se han eliminado algunos aspectos formales de las publicaciones académicas que se encuentran disponibles en las versiones digitales de acceso abierto, razón por la cual la paginación entre ambas versiones es diferente.



Revisión por pares

Este libro fue sometido a un proceso de dictaminación por académicos externos. Por lo tanto, la investigación contenida en este libro cuenta con el aval de expertos en el tema, quienes han emitido un juicio objetivo del mismo, siguiendo criterios de índole científica para valorar la solidez académica del trabajo.

ÍNDICE

Preámbulo. Pensar el despojo, pensar América Latina EDGARS MARTÍNEZ Y SANTIAGO BASTOS	11
Apertura: Debates sobre colonialismo, comunidad y despojo CÉSAR ENRIQUE PINEDA	17
1. Hacia un nuevo paradigma sobre la totalidad capitalista	17
2. Los ciclos de renovación de la dominación	20
3. Los límites del extractivismo	23
4. Común y comunidad: el reto teórico de la diversidad de la reproducción	26
5. Antagonismo y movimientos comunales	31
Referencias	38
Formación colonial del Estado y despojo en Ngulumapu HÉCTOR NUAHUEL PÁN	43
1. La independencia mapuche en los albores de la “Pacificación” y el Ngulumapu como territorio colonizado	47
2. El despojo de la base ganadera y la depredación de los recursos mapuche	53
3. Mercados urbanos y locales: articulación y pauperización económica mapuche	61
4. Los mapuche como mano de obra racializada: disciplinamiento y escolarización	68
5. Reflexiones finales	74
Referencias	75
Las tramas materiales de la autonomía indígena. Un análisis sobre las disputas históricas por la apropiación de los bienes comunes en Cherán, México EDGARS MARTÍNEZ	81
1. Introducción	81
2. La apropiación capitalista como mecanismo de despojo sobre los bienes comunes de los pueblos indígenas	84
3. El levantamiento de abril: de la indignación a la organización autónoma	101
4. Entramados autónomos: antagonismo, subjetivación y relaciones comunales de producción	108

5. Reflexiones finales	119
Referencias	121
Comunidad, desposesión y recreación étnica en México y Guatemala SANTIAGO BASTOS	125
1. Comunidad e instituciones comunitarias	127
2. Comunidad, historia y etnicidad	131
3. Neoliberalismo y despojo en las comunidades indígenas	138
4. Movilización, etnicidad y rearticulación comunitaria	140
5. La comunidad indígena ante el despojo	144
Referencias	150
Luchas en defensa de la vida en contextos de despojo y violencia capitalista en México: un acercamiento desde la producción de lo común MINA LORENA NAVARRO	161
1. Ofensiva extractivista: separaciones, despojo y violencia en el tejido de la vida	163
2. Un breve recuento de la resistencia indígena en México: lucha por la autonomía y en defensa de la vida	170
3. La producción de lo común en las luchas en defensa de la vida en México	176
4. A modo de conclusión	185
Referencias	186
Trabajo interdependiente, comunes territoriales y precariedad política en zonas extractivas de Ecuador y Bolivia CRISTINA CIELO Y ELIZABETH LÓPEZ	193
1. Introducción	193
2. Apropiación del trabajo y de la naturaleza	195
3. Categorías y divisiones para la apropiación extractiva	196
4. Explotación y empobrecimiento en Potosí, Bolivia y Esmeraldas, Ecuador	198
5. Interdependencia y despojo territorial	203
6. Pluralidad de actividades para la subsistencia	204
7. Desplazamiento y dependencia de las poblaciones vulnerables	207
8. Despojo y precariedad territorial por las industrias extractivas	210

9. Comunalidades precarizadas	212
10. De los comunes territoriales a las contradicciones de la pertenencia	213
11. Organización dependiente y conexiones oportunistas	216
12. Cadenas de violencia y contención de posibilidades políticas	219
13. Conclusiones: implicaciones para los territorios y la política en común	222
Referencias	223
Etnopolítica mapuche-pehuenche: escenarios de reemergencia indígena en Malargüe, Argentina OSCAR SOTO	
1. Introducción	229
2. (Re)vuelta y lucha identitaria en tiempos de excepción	230
3. Formaciones simuladas a partir de una negación histórica	233
4. Nominar lo indígena como desaparecido	235
5. Malargüe: espacio/tiempo de disputa al racismo antiindígena	239
6. Recuperación simbólica y territorial a partir de la organización Malalweche	241
7. Sobre extractivismo, conflictividad y resistencias	244
8. Contradecir el relato colonial/moderno	249
9. Consideraciones finales, a partir de la lucha	250
Referencias	251
Mujeres autónomas y autodeterminación de los andes bolivianos: una apuesta ante el colonialismo interno ANA CECILIA ARTEAGA	
1. Introducción	255
2. Autonomías indígenas y de género: una lucha de larga data	257
3. Constitucionalización de las autonomías en Bolivia: entre las políticas inclusivas y las prácticas estatales restrictivas	267
4. Autonomías indígenas emancipadas-mujeres con agencia	274
5. Conclusiones	282
Referencias	284

Reproducir los comunes: estrategias Maya-Q'eqchi's contra la expansión de monocultivos en el Valle del Polochic, Guatemala SARA MINGORRÍA	289
1. Introducción	289
2. Recorrido histórico, análisis multiescalar y comparativo de los comunes en el Valle	293
3. Violencia, despojo y control de los Maya-Q'eqchi': aldeas de indios, guerra contrainsurgente, mozos-colonos y jornaleros en el Valle del Polochic	295
4. Las dinámicas del conflicto desde la llegada de los monocultivos de palma de aceite y caña de azúcar	299
5. Los comunes: estrategias cotidianas de los Maya-Q'eqchi para defender la vida	305
6. Entramado comunitario y los comunes: la base de la resistencia en el Valle del Polochic	307
7. Conclusiones	316
Referencias	317
Lo territorial, lo comunitario y los comunes frente al despojo extractivista en América Latina: aproximaciones al debate teórico-político de la CLOC-Vía Campesina LIA PINHEIRO	323
1. Introducción	323
2. Tierra, territorio y conflicto: problemática histórica en América Latina	325
3. Luchas campesinas e indígenas en la articulación de una acción política transnacional y global	327
4. Lo territorial, lo comunitario y los comunes en la resistencia frente al despojo	332
5. Lo territorial y lo comunal a escala global	341
6. De los horizontes de debate y los desafíos: reflexiones finales	347
Referencias	348
Índice de materias	353
Sobre las y los autores	357

PREÁMBULO

PENSAR EL DESPOJO, PENSAR AMÉRICA LATINA

Este libro reúne una serie de textos que analizan las intersecciones entre las herencias coloniales, las múltiples formas de despojo capitalista y las respuestas que han dado distintas experiencias comunitario-populares en América Latina. Estas dinámicas gozan de un extenso debate político y académico en la región, a través de los trabajos realizados por un conjunto de investigadores e investigadoras de diversos países. En este libro buscamos contribuir a él con claves analíticas que permitan entender su despliegue reactualizado bajo la lógica neoliberal del capitalismo contemporáneo, enmarque específico del presente libro.

Por lo anterior, esta obra surge de la necesidad de estudiar fenómenos de naturaleza histórica que se expresan con nuevas facetas inmersos en la profundización del neoliberalismo en América Latina. Profundización que, agudizada al inicio del siglo XXI, estuvo signada por la reprimarización de las economías continentales debido a la alta demanda mundial de minerales, materias primas, fuentes de energía y productos agroindustriales, decantándose un conjunto de políticas económicas favorables al extractivismo por encima de los ya escasos proyectos de bienestar y cohesión social.

Las largas décadas de neoliberalismo y del despliegue de su lógica neoextractivista en todo el continente han arrastrado distintas tensiones y confusiones para entender el rol de la forma Estado en este periodo, así como el papel de la acción gubernamental que, con puntuales excepciones, ha tendido a ceder ante las presiones corporativas de la economía mundial en desmedro de los derechos sociales y condiciones de vida de los sectores populares y comunitarios. Los ciclos de gobiernos progresistas en América Latina significaron un punto de inflexión a esta tendencia global, muchos de ellos compuestos por amplios movimientos indígenas, afrodescendientes y populares que corrieron el cerco de lo posible en la política convencional. Sin embargo, los gobiernos de las “mareas rosas” terminaron por adaptar su institucionalidad a la persistencia de un patrón de acumulación

que, si bien no se resuelve en lo nacional, logró constreñir las tramas estatales que en algún momento lo encauzaron a beneficio de las grandes mayorías, dejando el camino abierto para el retorno de las derechas latinoamericanas más conservadoras.

Llegados estos momentos, la crisis estructural del capitalismo se deja caer sobre las tensiones irresueltas de la dialéctica Estado y sociedad en el sur global, la cual, a su vez, está signada por la persistencia histórica de diversas modalidades de colonialismo que siguen operando en la actualidad y refuerzan las jerarquías raciales, patriarcales y territoriales a este lado del mundo.

Esta obra llama la atención sobre este punto, ya que parte de los trabajos aquí reunidos analizan la importancia del colonialismo no como una simple narrativa, un lenguaje o un discurso a deconstruir. Más bien, lo entienden como una lógica de funcionamiento del capital que ordena tanto su reproducción ampliada como los mecanismos que posibilitan su reproducción por despojo, poniendo a su disposición fuerza de trabajo racializada y empobrecida, bienes comunes a bajo costo y un conjunto de prácticas políticas y culturales que fagocita e instrumentaliza para afianzar su legitimidad. En esta dinámica el multiculturalismo y sus resabios han jugado un papel central, al constituir la ingeniería institucional para captar e integrar la alteridad y la diferencia, sin reconocer sus derechos fundamentales.

No obstante, parte de los sujetos afectados por las consecuencias de la expoliación capitalista y su lógica colonial han reaccionado con fuerza en la vuelta de siglo, y a partir de sus propias tradiciones de organización, han trastocado el sentido convencional de la participación política en América Latina. La lucha por los derechos sociales y la defensa del territorio se ha nutrido con innovadoras formas de hacer, decidir e incidir en la escena pública, donde las experiencias comunitarias y populares se han convertido, con sus hechos y sus ideas, en actores fundamentales para el cuestionamiento del modelo neoliberal y los pilares del multiculturalismo.

Las ciencias sociales, insertas en un profundo cuestionamiento de la mano de los feminismos, pueblos indígenas,

afrodescendientes y otras colectividades, se han ido transformando en su intención de entender, explicar e interpretar estos fenómenos hacia un paradigma interseccional, cuestión que nos motiva a ir más allá del binomio conceptual despojo y resistencia para entender la complejidad de sus imbricaciones, tensiones y formas de resolución, lo cual configura un aspecto transversal a los textos aquí reunidos.

...

En este contexto, investigadores e investigadoras nos articulamos alrededor de la idea de plasmar en una publicación los análisis y las reflexiones contenidas en trabajos recientes que podrían contribuir al debate sobre el despojo y sus respuestas en América Latina. Inicialmente, algunos de los y las autoras coincidimos en un esfuerzo por entender este fenómeno en México y Guatemala, que fue publicado en el vol. 16 de la revista *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*¹, y con estos resultados, decidimos ampliar el espectro del debate a otras latitudes continentales como el Wallmapu, Argentina, Bolivia, Brasil y Ecuador.

Un momento fundamental en este proceso fue el Seminario Internacional “Comunidad, colonialismo y capital: respuestas al despojo desde América Latina”², realizado de forma virtual los días 28 y 29 de septiembre de 2021, bajo el auspicio académico del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (México); la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Ecuador); el Magister en Ciencias Humanas de la Universidad de Los Lagos (Chile); la Maestría en Estudios

1 Los nombres del seminario y el libro dialogan con la obra “Comunidad, nacionalismos y capital” (Marx, 2018). En tal trabajo, realizado por la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia en 2018, se publican textos inéditos de Marx en español sobre estos debates, lo cual constituye un aporte sustantivo para oxigenar la discusión actual. Se pueden revisar en <https://cutt.ly/dBucYpD>

2 En el Seminario, los y las autoras presentamos nuestros trabajos en una modalidad de comentaristas cruzados, además de integrar un espacio de discusiones generales que se verían impactadas en la versión final de los manuscritos. Se puede ver la grabación del seminario en <https://cutt.ly/SBucOXp> (sesión I) y en <https://cutt.ly/5BucS2p> (sesión II).

Latinoamericanos de la Universidad Nacional del Cuyo (Argentina); el Programa de Pós-Graduação em Sociologia de la Universidade Estadual do Ceará (Brasil); el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélez Pliego” de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México); el Instituto de Ciencia y Tecnología Ambientales de la Universidad Autónoma de Barcelona y el Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina (Ecuador).

A partir de la presentación y discusión de cada uno de nuestros textos en esta instancia, el grupo de investigadoras e investigadores ahí reunidos abrimos numerosas reflexiones y debates que se encuentran plasmadas en el presente libro. Estas dos sesiones permitieron visualizar tanto las líneas de problematización y reflexión que compartíamos, como los elementos de discusión entre el grupo, lo que contribuyó a una mayor cohesión del conjunto de textos que ahora se publican.

De los autores y autoras, sólo Héctor Nahuelpán y Ana Cecilia Arteaga no participaron en el Seminario, pero luego se les extendió la invitación a escribir dada la relevancia de sus contribuciones tanto para el área andina como para el Wallmapu. Encontrar a la editorial Religación Press, de Ecuador, y luego a Tiempo Robado editoras en Chile y a Bajo Tierra Ediciones de México, supuso un gran paso para este proyecto debido al compromiso, la calidad editorial y al apoyo solidario que han mantenido hasta el final. Finalmente, la Cátedra Jorge Alonso del CIESAS y la Universidad de Guadalajara, también en México, se sumó para ampliar la difusión del texto.

Con estos encuentros y diálogos se fue definiendo el doble objetivo de esta publicación. En primer lugar, a través de los diferentes textos que la componen queremos contribuir a la academia y a los movimientos comunitarios y populares con los que trabajamos y somos parte con ideas y planteamientos que puedan ser útiles para analizar algunas de las intersecciones subyacentes entre la comunidad, el colonialismo y el capital. Con ello queremos aportar a entender su despliegue a escala continental sin perder de vista la especificidad de las formas y

respuestas que se han articulado desde diversas experiencias políticas en las últimas tres décadas.

Hablar de capital nos remite al eje básico del despojo y la expropiación; mientras que el colonialismo representa esa continuidad y bases históricas de estas conformaciones económico-políticas; y a través de la comunidad recogemos las formas de resistencia, mediación y, en algunos casos, generación de alternativas al capitalismo contemporáneo.

Con ello, en segundo lugar, también pretendemos reactivar un debate necesario al interior de las ciencias sociales no tan sólo en términos teóricos, sino también en términos éticos y metodológicos, reuniendo trabajos que proponen innovadores marcos analíticos para comprender, situarse y develar el funcionamiento interno de estos fenómenos.

Todos los textos que integran esta obra articulan con diferentes énfasis estas dimensiones, pero lo hacen desde perspectivas diversas, a veces complementarias, a veces contrapuestas: así, este libro no es una compilación de *una* escuela o una tendencia, más bien, es la convergencia de una preocupación que esperamos hagan suyas los lectores y lectoras.

El libro comienza con una Apertura a cargo de César Enrique Pineda que cumple las funciones de una introducción: establece el marco en que se dan las discusiones contenidas en el libro y ubica a los textos en ellas, abriéndonos ya el camino para comprender mejor el libro como un todo. Para preservar esta propuesta, hemos preferido no presentarlos en apartados que reunieran algunos de ellos, sino como ese todo constituido por casos y discusiones concretas que articulan de una forma u otra las diferentes dimensiones de las que aquí se discuten. El orden escogido recoge una gradación sinuosa y siempre arbitraria que va de los propuestas más histórico-estructurales a las más referidas a la acción política, aunque, insistimos, el libro que las y los lectores tienen en sus manos constituye una propuesta común y diversa al mismo tiempo, que esperamos sea útil para los tiempos que corren.

Edgars Martínez Navarrete y Santiago Bastos Amigo

APERTURA:
DEBATES SOBRE COLONIALISMO,
COMUNIDAD Y DESPOJO

César Enrique Pineda¹

La lectura general de esta compilación permite una caracterización continental —inacabada— de la oleada de desposesión vivida y resistida por los pueblos indígenas y campesinos y contra el mundo rural en general.

Además, están a debate por supuesto, los modos y formas de aproximación analítica para interpretarla. Presento a continuación cinco grandes problemas teórico-metodológicos transversales o reflexiones y discusiones que pueden también leerse como aprendizajes sobre el propio conocimiento producido en el seminario, que pueden ser útiles para el lector y para pensar las luchas en defensa de la tierra, el territorio y los bienes naturales y sus principales protagonistas: los movimientos comunitarios de nuestro continente.

1. Hacia un nuevo paradigma sobre la totalidad capitalista

La radical transformación del mundo en los últimos cuarenta años de globalización neoliberal ha requerido una renovación del modo en que las ciencias sociales se realizan. La reflexión e investigación presente en este libro, refleja un enorme consenso implícito: explorar los clivajes entre el despliegue del capital en la naturaleza, las jerarquizaciones históricas heredadas del colonialismo y el patriarcado, que se entrelazan como un haz de dominación. Aunque los trabajos aquí publicados pueden destacar sólo alguna de estas relaciones, dependiendo de los intereses investigativos, así como de la diversidad de realidades estudiadas, una renovada mirada teórico-metodológica-histórica está en construcción.

¹ Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Centro de Estudios Sociológicos, Universidad Nacional Autónoma de México. cesar.e.pinedar@gmail.com

Es un consenso que sigue la trayectoria de las nuevas aproximaciones a la totalidad sistémica capitalista, enmarcada por el cambio climático, el colapso ambiental así como el aumento de la conflictividad llamada socioambiental; por la consolidación de la influencia feminista, cuyos aportes se han renovado con la emergencia de un potente movimiento continental de mujeres; por el giro eco-territorial de las luchas de los pueblos indios, cuyas principales demandas autonómicas o de transformación plurinacional se reorientaron hacia la defensa de la tierra, el territorio y los bienes comunes; por las luchas campesinas y su mirada transnacional sobre la reconfiguración de los sistemas alimentarios globales, que han trastocado la lucha por la tierra en América Latina.

La renovación del pensamiento crítico, si bien recoge el debate y aportes marxistas, así como la claridad sobre las relaciones asimétricas del centro y periferia, pareciera estar ordenada más por la contradicción entre modernidad capitalista-colonialidad, así como por las relaciones de insubordinación y antagonismo ante la expansión del mercado y el neoliberalismo. Cabe destacar cierta base neo-marxista, enriquecida por los análisis de sistema-mundo, la teoría de expansión geográfica de la acumulación por despojo, así como por la ecología política y la geopolítica, común como pensamiento de época (Preciado, 2016).

La necesidad de encontrar marcos teóricos de integración, articulación y mutua determinación entre capital, naturaleza, colonialismo y patriarcado está constituyendo una nueva visión para la investigación crítica en las ciencias sociales. Es posible que estemos ante la emergencia de un nuevo paradigma de comprensión y teorización que implica retos metodológicos transdisciplinarios. Es en ese amplio terreno desde donde se desenvuelven muchas de las reflexiones e investigaciones aquí publicadas.

Siendo el mercado mundial y su lógica de acumulación un proceso de totalización que requiere un modo de comprensión de sus patrones y continuidades históricas, es a su vez indispensable comprender las especificidades contemporáneas de los regímenes extractivos que tienen rasgos coloniales dinámicos

que se reconfiguran en cada fase de acumulación. Y es precisamente por ello, que entre los trabajos de los participantes hay un cuestionamiento e innovación constante sobre las categorías y marcos teóricos que mejor puedan explicar las nuevas formas de producción de desigualdades y dominación dentro del capitalismo periférico latinoamericano.

Destacamos aquí sin ser exhaustivos, dos matrices analíticas que indagan sobre la lógica racializada del despliegue capitalista en sitios poscoloniales y periféricos. Por un lado, la constitución de jerarquías raciales de los aportes clásicos decoloniales como división social internacional del trabajo racializada (Quijano, 2014); así como el carácter inherente del “capitalismo racial” como productor de diferencias (Robinson, 2021[2000]); Melamed, 2015). Este campo de estudios supone complejizar las formas de reproducción ampliada del capital, entendidas antes sólo como relaciones “económicas”, asumiendo que los fenómenos históricos de racialización y capitalismo son en buena medida mutuamente condicionados e inseparables. Este pareciera ser un consenso entre varios de los académicos que aquí exponen parte de sus investigaciones.

Por otro lado, tenemos el clivaje entre capital y patriarcado cuyo epicentro es bastante conocido: la constitución de una esfera reproductiva aparentemente separada pero interconectada y subordinada al trabajo productivo y las relaciones salariales (Federici, 2020).

De la mano de Marx, pero también de una crítica indispensable a su pensamiento, varios feminismos han seguido problematizando cómo los ámbitos formalmente no económicos de la reproducción, (vistos así desde la lógica del valor y de la economía hegemónica), sirven en realidad como “condiciones primordiales de posibilidad” del propio capitalismo (Fraser, 2020).

Así, las lógicas racializadas, los trabajos reproductivos, pero también la naturaleza y su apropiación, son esferas que, aunque cuentan con lógicas, patrones e historicidades propias están articuladas al despliegue del capital como si fuera un rizo. Quizá el aporte más ambicioso del trabajo de Jason W. Moore (2015), es

precisamente la perspectiva de cómo articular y pensar la unidad contradictoria de capital, trabajo impago y naturaleza.

Esta complejidad sistémica, es más clara en el trabajo de Cristina Cielo y Elizabeth López y su estudio sobre la “apropiación racializada del trabajo de mujeres” que nos permite aproximarnos a las realidades locales particulares donde se superponen, retroalimentan y refuncionalizan las lógicas de explotación, extractivismo y patriarcado. Este abigarramiento o yuxtaposición de tramas de dominación son un reto analítico para seguir describiendo la realidad latinoamericana para responder a la pregunta de cómo cada fase nueva de despliegue capitalista engancha y subsume jerarquías históricamente producidas, cómo las renueva, actualiza o profundiza y cómo produce nuevas formas de diferenciación como condiciones de posibilidad de la acumulación ampliada sobre el mundo.

Finalmente, si estos debates, teorías y autores han tenido recepción y discusión en América Latina, es precisamente porque nuestra realidad continental exige articular esas esferas de dominación, segregación y explotación para comprender el más reciente ciclo de acumulación de capital en el mundo, como una gran ofensiva sobre las otras formas de reproducción social: el mundo rural y las economías de subsistencia, las comunidades campesinas e indígenas, las relaciones de subordinación histórica y contemporáneas que las cruzan y sus luchas contra el despojo. Sin lugar a duda, esta visión es sumamente fértil y positiva para pensar nuestro momento histórico y de los pueblos.

2. Los ciclos de renovación de la dominación

Un segundo debate, originado por el rico trabajo de Oscar Soto sobre el pueblo mapuche, es precisamente el de los modos de renovación de formas históricas de colonialismo interno y colonialidad sobre los pueblos indígenas y sus “lógicas de conquista” como él las denomina. Y es que en el resto del continente los sistemas de reparto agrario o renta minera pueden estar ligados estrechamente por un lado a formas de jerarquización etnoterritorial coloniales y poscoloniales pero también

a discursos hegemónicos en los que se reproducen y actualizan nuevas formas de inferiorización.

En el valioso trabajo de Héctor Nahuelpán, se analiza y profundiza aún más el estrecho vínculo entre despojo y colonialismo, constituido por la usurpación de tierras y la apropiación ganadera al pueblo mapuche. Despojo que constituye a la vez el trastocamiento de un pueblo autosuficiente hacia su dependencia e inserción desventajosa con los mercados chilenos en formación y/o expansión. Esa relacionalidad asimétrica objetiva, es a la vez un proceso de subordinación, de subalternización en los modos históricos de la sociedad chilena (*winka*) y el pueblo mapuche, basados en “los abusos, la injusticia y los intercambios desiguales”. La relación étnica e identitaria, se constituye/reformula como frontera simbólica desde el propio pueblo mapuche que reconoce al *winka* a partir de esas prácticas sistémicas de arbitrariedad y de asimetría.

Del otro lado, la representación dominante de la otredad subalternizada, por supuesto encuentra elementos discursivo-ideológicos en la dicotomía decimonónica entre pueblos civilizados y bárbaros, o entre desarrollo y subdesarrollo en el siglo xx, cuyos antecedentes se remontan a la misión evangelizadora colonial. Empero, los discursos de legitimación del despojo y subordinación han sido reconfigurados por el neoliberalismo, que —debemos recordar— hace de la inclusión multicultural su modo de incorporación limitada de los pueblos indígenas y la otredad identitaria (Díaz-Polanco, 2006). El caso estudiado por Oscar Soto nos permite explorar el borramiento o invisibilización indígena, en una nación que segregó como minorías poblacionales a las expresiones étnicas a través de un “racismo anti indígena” que tiene características particulares de la formación social nacional argentina.

El reto entonces implica desagregar la noción de colonialidad como generalización teórica de la relación asimétrica histórica para convertirla en categoría investigativa empírica a demostrar en procesos de dominación particulares, por un lado,

pero también implica estudiar las formas de actualización de esa asimetría y jerarquización por el otro.

Desde nuestra propia perspectiva agregaríamos que la fase neoliberal en América Latina terminó por desplazar y engullir la diferenciación étnica, subsumiéndola en el impulso de la lógica mercantil como razón del mundo (Laval y Dardot, 2013; 2017). La generalización de la competencia como norma de conducta y la inclusión forzada a la trama del mercado incorpora también a los pueblos indígenas y campesinos, que en el nuevo discurso deben ser integrados a los flujos del mercado mundial.

Los valores hegemónicos se combinan además con la fuerte estigmatización de los pobres, cuya condición socioeconómica precaria se cruza con su identificación como indígenas, campesinos y formas de vida miserables que deben ser combatidos (Zibechi, 2010). Los pobres y la pobreza son un problema por su exclusión total o parcial de la trama del mercado, a la que se les debe incorporar como medio de superación.

La subordinación de las comunidades campesindias se erige, además, muchas veces a partir de la inferiorización de sus metabolismos socioecológicos y de la certeza dogmática de la superioridad tecnoproductiva del mercado. Hoy se niega sus modos de vida por considerarse precarios y con ello, se les niega a ellos mismos.

La ideología que podríamos llamar etnoclasista promueve la reconversión indígena-campesina en emprendedores, rentistas de tierra, o vendedores de bienes naturales, que deben ser reconvertidos y educados para aprovechar las inversiones como oportunidades. El combate a la pobreza justifica las decisiones verticales y la segregación de los pueblos indios en las decisiones económicas que les afectan. Es indispensable recordar que como ha señalado el ecofeminismo, las economías de subsistencia y artesanales han sido degradadas y catalogadas como miserables, abriendo así el camino para su combate a través de la mercantilización (Shiva, 2006).

A pesar de estas nuevas formas de subordinación simbólica y material, el reto metodológico es precisamente encontrar los

modos de sedimentación y agregación en que viejas y nuevas jerarquizaciones se combinan o yuxtaponen, formando un palimpsesto entre racismo abierto, negación, borramiento, segregación, indigenismo, desarrollismo, multiculturalismo y etnoclasismo, en cada situación histórica de los pueblos indígenas en América Latina.

3. Los límites del extractivismo

La matriz extractivista es la articulación estructural de América Latina con el sistema-mundo. Ese vínculo asimétrico de intercambio ecológico desigual es la columna vertebral de la región tanto en su relación con las zonas centrales, como hacia el interior de las economías nacionales.

El extractivismo como categoría analítica tanto desde la economía ecológica como desde el marxismo, nos permite comprender un patrón sistémico del continente: 1) la dependencia y alto volumen e intensidad de bienes primarios para las exportaciones; 2) la asimetría impuesta por el imperialismo ecológico, como mecanismo de apropiación desigual de la naturaleza; 3) la continuidad y profundización de la extracción de recursos más allá de los regímenes políticos o partidos y fuerzas gobernantes; 4) las relaciones de poder intrínsecas —y la disputa— que llevan el control y propiedad de la naturaleza reducida a recursos, que llevan consigo la promesa ideológica de la prosperidad y el desarrollo, sea a través del mercado mundial o de su control “soberano” (Gudynas, 2015; Machado, 2015; Clark y Foster, 2009).

No hay duda entonces que el uso del concepto de extractivismo es indispensable para vertebrar nuestra comprensión continental sobre el modo histórico de explotación de la naturaleza que hoy sigue vigente. Acertadamente, la noción de extractivismo está presente directa o indirectamente en prácticamente todos los trabajos que se presentan en esta publicación.

Empero, introduzco el debate sobre la posible expansión de la noción de extractivismo como hipertrofia explicativa por utilizarse de manera indiscriminada en distintos grados de abstracción teórica. El extractivismo —como modo histórico y

asimétrico de apropiación de la naturaleza y proceso desbrozante de los ecosistemas— identifica el modo dominante de apropiación de la naturaleza en América Latina, que en última instancia sobredetermina las estructuras productivas continentales, así como las relaciones centro-periferia. No obstante, la apropiación de la naturaleza por el capital, no se limita al valor de uso de las materias primas, sino al acaparamiento, control, intervención y transformación de otros valores de uso producidos por la naturaleza no humana indispensables para la producción de valor.

La tradición del marxismo ecológico ha destacado la capacidad del capitalismo para rehacer o reinventar la naturaleza misma o aún más, producirla como un nuevo ecosistema o metabolismo social moldeado bajo las necesidades de la acumulación (Smith, 2006; O'Connor, 2001; Moore, 2015). La crisis de los últimos cuarenta años que ha desatado la resistencia de los pueblos, no se deriva exclusiva —aunque sí de manera insoslayable— del extractivismo, sino del intento de apropiación global universal de la biosfera para ponerla al servicio del capital.

Esto se realiza por una radical transformación del espacio geográfico creado por la naturaleza para asegurar los flujos de mercancías a través del orbe —con los planes regionales de autopistas, puertos, aeropuertos e infraestructura comunicacional—; por la apropiación de las fuerzas naturales potenciales para producir energía no fósil —calor, viento, ríos, corrientes marítimas—; por la concentración de la tierra y de las condiciones climáticas, así como del control de otras especies para la producción industrial; del crecimiento de la industria de servicios más grande del planeta, el turismo, que requiere del acaparamiento creciente de ecosistemas completos; y de la hiperurbanización de mercado y por tanto de la desruralización (Pineda, 2018).

Estos procesos, dudosamente pueden ser incluidos automáticamente en la noción de extractivismo y aunque no son nuevos, la oleada de acumulación global del ciclo neoliberal ha implicado un cambio cualitativo en las formas de apropiación de la naturaleza ya que en verdad al mundo no humano se le rehace y reordena: no sólo se le usa de veta infinita dotadora de materia,

sino que se le interviene y transforma bajo la lógica de la máxima ganancia. A la naturaleza se le pone a trabajar en pos de la acumulación. El despojo necesario de la tierra, el territorio y los bienes naturales nace de esta gran ofensiva de acumulación por apropiación, que corrió de manera paralela a las ya no tan nuevas formas de subordinación, precarización y explotación del trabajo.

Este análisis, inconcluso en nuestro seminario, abre el debate sobre cómo pensar el clivaje capital-naturaleza más allá del extractivismo, pero sin renunciar a la valiosa comprensión que nos brinda sobre las estructuras latinoamericanas, complejizando la totalización de los procesos de apropiación y permitiendo comprender la dimensión de la producción de la naturaleza por el capital.

Por otro lado, esta ofensiva mundial de acumulación por apropiación, como la denomina Jason W. Moore, –movilización extraeconómica de trabajo-energía–, implica desde nuestro punto de vista un nuevo orden entre las clases dominantes y las clases subalternas a través de la naturaleza. Y es que el poder de clase también se fundamenta y deriva de configuraciones específicas de poder y reproducción en la naturaleza.

Esas relaciones de poder, no se circunscriben al despojo sino a la configuración de un nuevo régimen socioecológico, entendiendo que “los regímenes ecológicos surgen a partir de mecanismos institucionales y de mercado que aseguran el flujo adecuado de excedentes energéticos, alimentarios, de materias primas y trabajadores hacia los centros que organizan la acumulación global” (Moore, 2010, p. 392). Estos cambios de poder, reglas de operación de mercado, acaparamiento geopolítico e institucionalidad internacional se expresan con claridad en el régimen alimentario corporativo que denuncia Vía Campesina y que ha sido desarrollado en el trabajo de Lia Pinheiro publicado en esta compilación.

Así, a la intensificación del extractivismo, debemos sumar las mutaciones en el régimen alimentario mundial y no simplemente equipararlas, ya que “personifica una institucionalización de fuerzas políticas y socioecológicas que estructuran

las relaciones internacionales agroalimentarias del momento” (McMichael, 2015, p. 40). Esas nuevas relaciones de poder son controladas por grandes agentes corporativos, en detrimento de lo que Pinheiro nos explica es la reivindicación de Vía Campesina: la soberanía alimentaria, representada en “una agricultura con campesinos y campesinas, una pesca con familias pescadoras artesanales, unos bosques con comunidades forestales, unas estepas con familias pastoras nómadas” (citado en Pinheiro, en este volumen).

Podemos concluir que a los flujos asimétricos extractivos debemos quizá complejizar la acumulación por apropiación de la biosfera y sus múltiples expresiones de despojo, así como el cambio mundial de la acumulación y regulación que implican un nuevo régimen ecológico global. Esa brutal y compleja ofensiva sobre el mundo rural y de otras formas de reproducción social es la visión que nos ayuda a comprender la rebeldía de los pueblos y comunidades en todo el continente.

4. Común y comunidad: el reto teórico de la diversidad de la reproducción

En la defensa de la tierra, los bienes naturales y el territorio las comunidades campesinas e indígenas han tenido un papel crucial –aunque no exclusivo– en protagonizar la movilización colectiva y el antagonismo frente a agentes de mercado y del Estado. Como podemos explorar a lo largo de esta publicación, de uno u otro modo las comunidades “campesindias” –usando la noción de Armando Bartra– movilizadas y en lucha, atrincheradas muchas veces ante la oleada de acumulación por apropiación, son un actor central en la conflictividad llamada socioambiental.

En los textos de este libro aparece de manera reiterada la categoría de “lo común”, cuyo desarrollo teórico ha venido a fortalecer nuestra visión más allá de las relaciones privadas y públicas, aunque de manera inacabada aún. Lo común, propuesto desde distintos enfoques epistémicos nos permite: 1) visibilizar y comprender las lógicas de reproducción vital ancladas en la colaboración y cooperación que el feminismo destaca

(Gutiérrez et al., 2017); 2) alumbrar la praxis sociopolítica para la producción de lo común, es decir la política de forma autorregulativa sobre los bienes comunes sean estos naturales o sociales que el pensamiento crítico europeo estudia; (Laval y Dardot, 2015) y 3) analizar las instituciones colectivas de lo común, cuyo principio de co-obligación y co-pertenencia formulan estructuras sociales no mercantiles o estatales, que la mirada politológica institucional subraya (Ostrom, 2006).

Lo común se ha convertido así en una clave interpretativa y una categoría en construcción insoslayable para pensar las relaciones sociales de otras formas de reproducción social en colectivo, aunque éstas se realicen de manera contradictoria, constreñida e imbricada con las lógicas de mercado. Pero si hemos destacado estas tres tradiciones es porque crean una tensión en la definición conceptual que es indispensable reflexionar.

Si lo común se define más por las prácticas colaborativas para asegurar la reproducción material y simbólica (o la estrategia para garantizar la vida), lo común se abre a un amplio espectro de relaciones que podríamos ubicar en la perspectiva de subsistencia, lógicas de apoyo mutuo intrafamiliar o redes de parentesco, las estrategias de supervivencia y hasta economías populares (Mies, 2004; Lomnitz, 1975; Pérez, 2019, 1989; Coraggio, 2011) que carecen de mecanismos formales de autorregulación colectiva.

Si en cambio lo común se caracteriza a través de sus formas instituidas de autorregulación, puede fetichizarse a la institución misma como sinónimo de lo común, reificando las tramas que perduran en el tiempo, o los acuerdos que permiten el acceso o gestión a la riqueza, dejando de lado el proceso por el cual la autorregulación es flexible y se produce como proceso político situado. Analizar la autorregulación a través de sus instituciones, puede, además, dejar a un lado las formas de cooperación para asegurar la subsistencia que no cuentan con aquellas.

Es por eso indispensable analizar lo que llamo la esfera político-comunitaria —y sus diversas e inconmensurables formas de politicidad, autoridad y poder— como el ámbito de acción

política colectiva que instituye tanto la cooperación y el apoyo mutuo, como los acuerdos y modos de autorregulación, sobre los asuntos directos, locales y colectivos: los asuntos sobre la reproducción cotidiana de la comunidad. Esfera política que, si bien puede caracterizarse de manera general, corre el riesgo de esencializarse al teorizarse y por tanto realizar generalizaciones más allá de sus particularidades.

Por ello, una discusión central que provoca la lectura transversal de los trabajos aquí presentados es la definición teórica tanto de lo común y la comunidad, las delimitaciones entre una y otra, así como sus vínculos. Trabajo teórico que debe seguirse construyendo.

La minuciosa investigación de Sara Mingorría sobre lo que denomina comunes agrarios, además de narrar una importante experiencia de lucha por la tierra, nos invita a seguir problematizando los vínculos entre comunes y comunidad. Cabe destacar que desde nuestra propia óptica la escala inter y supra comunitaria para gestionar comunes naturales como el agua, los pastizales o los bosques, es una realidad en numerosas experiencias en todo el orbe.

La escala de lo común –generalmente atada a las territorialidades locales comunales e intercomunales– como base para la constitución de comunes mundiales, o transnacionales es un tema a debate –inserto también en el trabajo de Lia Pinheiro– pero sin experiencias empíricas que nos puedan orientar hasta ahora sobre los mecanismos de funcionamiento y los acuerdos de acceso a los comunes, que sin embargo son totalmente legítimos como reivindicación política y horizonte de transformación en relación a los comunes naturales globales. Como podemos observar, lo común y la comunidad están entrelazados de manera insoslayable, o como han planteado María Mies o Silvia Federici: “no hay comunes sin comunidad” (Mies y Bennholdt-Thomsen, 1999; Federici, 2020).

Sin embargo, la teorización de la comunidad es y ha sido históricamente polémica. Desatar varios nudos analíticos sobre lo comunitario requiere también desesencializar muchas de sus

definiciones mitificadas. El trabajo de Santiago Bastos es un enorme aporte en esa dirección.

Bastos critica la lectura esencialista de lo comunitario, que deviene de ciertas construcciones ontológicas sobre la identidad étnica de los pueblos indígenas y el ser de las comunidades –alimentada en alguna medida por el comunismo oaxaqueño–. No podemos estar más de acuerdo con dicha crítica. Es necesario que el punto de partida sobre la comunidad sea concebirla como una relación social. Una relación no es un grupo, un lugar o un ente con determinada forma de ser. Por otro lado, siempre es necesario recordar –como lo hace el autor– la historicidad comunitaria y sus diversas transformaciones coloniales y poscoloniales. Regresaremos sobre ello más adelante.

El autor nos propone retomar la concepción colectiva y corporada de la comunidad como elemento central, donde la concepción del individuo parte de una colectividad y no de la colectividad como una suma de individuos. La corporatividad es, por así decirlo, el modo de significación y relación que articula a las instituciones comunales: “se comportan como miembros de un todo colectivo”, en una especie de “holismo” comunitario.

Aunque Bastos se nutre de una perspectiva historicista en diálogo con el marxismo, hay que recordar que la definición weberiana –como categoría analítica– de la comunidad, se centró precisamente en la “actitud social inspirada en un sentimiento subjetivo (afectivo o tradicional) de los partícipes de formar un todo” (Weber, 2014, p. 33). Sin embargo, pareciera necesario preguntarnos si el dualismo individuo-colectividad constituye un punto de partida idóneo para la reflexión teórica y no las prácticas reproducidas (Giddens, 2012). Lo comunal no sólo es intersubjetividad sino practicidad parcial o total para la subsistencia en colectivo.

Otra vía de problematización de la comunidad es partir del análisis de la forma social comunitaria, es decir como abstracción de las formas generales del trabajo social (García, 2009, p. 241). Enfoque que debemos extender de las prácticas productivas a las reproductivas –siguiendo al feminismo– de lo material a lo

simbólico y de lo objetivo a lo intersubjetivo –abandonando cualquier rasgo de marxismo dogmático– para lograr una síntesis de múltiples determinaciones de la forma comunidad.

Proponemos así, definir a la comunidad como un entramado dinámico de prácticas, vínculos, interacciones y comportamientos familiares e interfamiliares en lógicas y modos colectivos de trabajo, deber y autoridad como medio de reproducción social vital (Pineda, 2019). Modalidades de trabajo que parcial o tendencialmente están fuera de la lógica mercantil como trabajo autodirigido; deber entendido como coobligación para la copertenencia, es decir, una forma específica de relación recíproca de obligaciones interfamiliares o entre comuneros; autoridad, como formas diversas de politicidad instituida, derivadas de la comunidad de trabajo, orientadas hacia la reproducción material y/o simbólica en colectivo. La comunidad es también un modo de ejercicio del poder.

La unidad de trabajo, deber y autoridad es además un modo específico de relación con la naturaleza: una forma de apropiación de materiales y energías, de transformación e intervención en los ecosistemas, de circulación y consumo de bienes y de excreciones derivadas de esos procesos. Es decir, es una forma particular de metabolismo social (Toledo, 2013).

El metabolismo social comunitario es una relación dinámica que hace depender de manera total o parcial la reproducción comunal del acceso a los bienes naturales de manera directa y no mediada por el mercado. Con ello no queremos decir que los integrantes de una comunidad no realicen prácticas mercantiles, sino que el contar en diversos modos y grados al acceso, control, propiedad y en ocasiones gestión de los bienes naturales, como comunes, su reproducción material y simbólica no está totalmente determinada por las relaciones de intercambio mercantil. De ahí, en parte, la importancia de sus “medios de vida” y su defensa.

La comunidad entonces es un modo de producir común, pero no uno más entre muchos, sino el que define históricamente la reproducción social de numerosos pueblos indígenas y

campesinos en una América Latina “abigarrada” (Zavaleta, 2021), es decir, sociedades con distintos grados y formas de subsunción al mercado mundial que coexisten con formas comunales de reproducción social interpenetradas, formando una unidad contradictoria. (Tapia, 2002). “El problema decisivo radica en la subsunción real, en su extensión y universalidad, pero también en el grado de su intensidad” (Zavaleta, 2009, p. 337). La comunidad es un modo de reproducción social como veremos adelante.

Recapitulando, podemos identificar algunos retos teóricos derivados de los estudios de este libro: 1) contar con un proceso crítico o de reflexividad sobre las distintas aproximaciones sobre lo común y pensar sus delimitaciones; 2) profundizar la interrelación de los conceptos de común y comunidad para mejorar su estudio empírico y en especial para contar con redes conceptuales y no conceptos aislados; 3) comprender los alcances, límites y posibilidades de lo común en escalas más allá de lo local-comunitario e intercomunitario; 4) partir de la crítica al esencialismo comunitario como esencia precolonial, modo de ser, lugar o grupo, separándonos de su reificación; 5) reconocer el debate epistémico de los distintos abordajes para la definición teórica de la comunidad y su complejidad.

Sin embargo, existe una dimensión aún más problemática sobre la comunidad, que es la articulación analítica que hacemos entre comunidad y capitalismo, por un lado, y lógicas de lo común o comunitarias como antagonismo y lucha por el otro.

5. Antagonismo y movimientos comunales

Lo común y la comunidad son conceptos definidos en un alto nivel de abstracción, es decir de teorización, si pensamos en esta como generalización separada de los particulares. (Alexander, 2000). La producción de lo común que ha trabajado Mina Navarro tanto en esta como en otras publicaciones, así como mi propia aproximación a lo comunitario se desenvuelven dentro de lo que podría ser una reflexión teórica sobre la reproducción social influida por el marxismo crítico y el feminismo. Bolívar Echeverría la define como:

...un proceso social de modificación de la figura de la socialidad mediante la producción y el consumo de objetos prácticos, de bienes producidos, de productos útiles o con valor de uso" (...) El proceso de reproducción social sería así un proceso a través del cual el sujeto social se hace a sí mismo, se da a sí mismo una determinada figura, una "mismidad" o identidad. (Echeverría, 2001, p. 71)

Las lógicas de reproducción social basadas en lo común y la comunidad, son inconmensurables en sus distintas formas de despliegue, expresión y autorregulación. Es por eso que la abstracción teórica requiere llevarlas a su expresión más general en términos de trabajo, reciprocidad, cooperación, deber, subsistencia, interdependencia, co-pertenencia, co-obligación, apoyo mutuo, etc. separándolas por un lado de los sujetos históricos comunitarios específicos y de las lógicas de producción de valor, por el otro. Esta estrategia teórica –insisto, desde una fuerte abstracción– permite distinguir lógica y analíticamente las prácticas orientadas a la reproducción social (o a la producción de valor de uso) y no a la acumulación (o a la producción de valor).

Este nivel teórico puede ayudar a identificar las prácticas y lógicas comunitarias que se desenvuelven articuladas de manera indisoluble a formas de dominación históricas, tramas de jerarquizaciones intracomunitarias y por supuesto a comprender los distintos grados y formas en que estas se interceptan y son subsumidas dentro de la totalización del capitalismo.

Un interesante debate –aunque inconcluso– se realizó en nuestro seminario en torno de la pertinencia de dichas generalizaciones sobre la comunidad. Dicho debate se distingue entre quienes postulan la imposibilidad o lo deficiente que puede resultar la generalización y quienes sostenemos la necesidad heurística de la abstracción. Posiciones que tienen ecos entre la vieja distinción disciplinar nomotética e ideográfica.

El riesgo analítico proveniente de una lectura mecánica de esa teorización, es dar la apariencia de que los fundamentos y formas de reproducción social comunitarios se presentan en la realidad de manera autónoma y sin contradicciones, haciendo

parecer a las comunidades como ideales, por fuera del capitalismo, o inherentemente contradictorias al capitalismo, tema este último, destacado acertadamente por Santiago Bastos.

Desde otro enfoque tenemos que analizar que las formas comunitarias contemporáneas, son también resultado de su sometimiento histórico, de sus mutaciones y negociación con los Estados coloniales primero e independientes después, de sus múltiples formas de resistencia y adaptación a la dominación y también de vez en vez, de sus proyectos y horizontes de emancipación, así como de sus diversas formas de resistencia y lucha comunal e intercomunitaria. Aún más, podemos decir que la comunidad, como modo de reproducción social, históricamente ha sido dominada y su potencia comunal, subalternizada bajo mandos exógenos. La capacidad microsociedad de la forma comunidad para reproducir la vida en colectivo es muy débil frente a entes de fuerza organizados en escalas mayores. De ahí, las largas trayectorias de lucha de muchas de ellas por su autonomía en el transcurso de la historia (Sinclair, 2010; Baschet, 2009; Federici, 2013).

A pesar de esas realidades de poder, dominación y subalternidad, de uno u otro modo la potencia autónoma para la reproducción vital de la comunidad sigue organizando las relaciones sociales para muchos sectores indígenas y campesinos. Si bien la realidad comunitaria es su histórica subalternización, también la realidad empírica muestra lógicas –cambiantes en el tiempo– de reproducción social no capitalistas, o no plenamente capitalistas (Gutiérrez, 2017) imbricadas en las tramas de dominación, subsunción del capital e instrumentalización del Estado de manera contradictoria.

Un segundo riesgo, o mejor, límite de una teorización sobre la reproducción social en forma comunitaria, es inferir que de ella se derive necesariamente una política comunal predefinida e idealizada.

La esfera política comunal que hemos enunciado antes está integrada como cualquier otra politicidad por el posible diálogo y el acuerdo, pero también por la discrepancia y el agonismo. Su diferencia estriba en la necesidad de dar dirección y gobierno a

la reproducción social atada de manera indisociable al deber y trabajos colectivos.

La comunidad es una forma de ejercicio de poder y autoridad, no una alianza de fraternidad, unidad y armonía. La concentración del poder puede generar cacicazgos y despotismos, pero también resistencia y lucha intracomunitaria para restaurar, regenerar o renovar el mando colectivo. La enajenación del mando común implica la subordinación a poderes extra-comunales, pero también la posible lucha comunitaria por mantener su autonomía como poder colectivo de sí mismos. Entre mando propio o enajenado, entre oligarquización u horizontalidad, también está constituida la esfera política comunitaria.

En dicha esfera también estallan de vez en vez acciones de insubordinación e impugnación de las relaciones patriarcales comunitarias, como la amplia y variopinta lucha de las mujeres indígenas en todo el continente; se generan procesos de cuestionamiento de los poderes establecidos en las comunidades, modificando los criterios para establecer los cargos incorporando a la juventud en las estructuras de gobierno comunal; se renuevan y reconfiguran las formas asamblearias cuando en ocasiones la comunidad debe establecer acuerdos para luchar en defensa de lo común y del territorio, amenazados por agresivos despliegues del capital sobre la naturaleza o del capital criminal.

El tercer límite de una teoría de la reproducción comunitaria es que no es una teoría de la acción política y el antagonismo. Del mismo modo que la contradicción capital-trabajo no asegura la acción colectiva de los trabajadores y la lucha de clases, la contradicción capital-naturaleza o la contradicción del despliegue del capital frente a otras formas de reproducción social basadas en lo común no devienen lucha comunal de manera automática en defensa de la naturaleza. La contradicción lógico-estructural no deviene necesariamente acción conflictual.

El antagonismo es por supuesto un proceso, pero también un producto de la capacidad Sujética comunitaria, que no está determinada de antemano por la contradicción de fuerzas que hemos descrito, ni se infiere en el nivel de abstracción de

lo común y la comunidad porque éste no se concentra en los sujetos comunitarios históricos concretos.

Las diversas formas de despliegue del capital en la naturaleza –en sus formas agroindustriales, extractivas, de construcción de megainfraestructura, de mercantilización de ecosistemas o de hiperurbanización–, colocan en situaciones de subalternidad a las comunidades reproductivas de muy diversas formas tanto por el modo de apropiación de la naturaleza como por las consecuencias reales o potenciales de alteraciones ambientales.

Las comunidades reproductivas, desde sus espacios político-comunitarios –instituidos o espontáneos, con autoridades propias o sin ellas, de manera oligárquica o más horizontal– pueden responder a tal situación con distintos grados de aceptación relativa de las nuevas reglas del invasivo régimen socioecológico. Pueden adaptarse a las reglas del mercado o al menos intentarlo. Pueden subordinarse a liderazgos caciquiles o aceptar las ofertas de mercantilización de la tierra y otros bienes naturales. También pueden dividirse en torno de esas formas de nueva subalternización o en muchos casos, pueden iniciar de manera mayoritaria o unitaria, la defensa de sus territorios, de la naturaleza o de sus medios de vida, es decir, insubordinarse y generar procesos de lucha y politización en clave comunitaria.

El trabajo de Edgars Martínez representa una inmersión rigurosa y comprometida con el proceso autonómico en Chéran, México, que habla en este y otros trabajos de la complejidad de los sectores comunitarios, de la potencia comunal y de la reconstitución del sujeto comunitario. Un proceso de recomunalización. Los antagonismos comunales, son un intrincado proceso.

Los sujetos comunitarios experimentan y viven esas situaciones de subalternización y las manejan con sus propios recursos cognitivos, valorativos, emocionales e identitarios (Meiksins Wood, 1983; Jasper, 2018; Thompson, 1994; 1979). El antagonismo y el conflicto dependen totalmente de la atribución de sentido, del complejo proceso de juicio y evaluación individual, familiar y colectivo de quienes integran las comunidades de reproducción, que pueden reconocer la situación como

injusta. La disposición comunitaria a luchar es un proceso de subjetivación que puede identificar tales situaciones asimétricas como amenazas, agravios, ofensas o indignación. “En la conciencia, en la rabia y en la acción, lo primero es la indignación moral, la antigua frase inicial de todas las rebeldías: esto no es justo” (Gilly, 2019, p. 54).

En esa indignación, interviene más que en otras conflictividades y antagonismos ambientales, la memoria de agravios y su condición subalterna histórica; la conciencia sobre las fronteras socioecológicas que fueron impuestas, acordadas o ganadas en el pasado; el recuerdo de luchas anteriores pero también el ejemplo de otras contemporáneas; el juicio sobre las acciones de los poderosos de ayer y las del Estado y las corporaciones hoy; sus modos de comprender el mundo y a sí mismos a través de sus mitos y espiritualidades y el papel que juegan en ellas su relación con la tierra, el territorio y la naturaleza; sus criterios sobre los riesgos reales o potenciales para la vida y la subsistencia afectados por la apropiación de la naturaleza; la valoración racional sobre sus condiciones económicas y sus alternativas materiales y productivas ante el despojo o los riesgos ambientales; el arraigo identitario sobre sus propias formas de producir, consumir y vivir comunalmente que identifican como su modo de vida y a la vez como su propia identidad como pueblos indígenas o como campesinos.

Pero para llegar a la interacción contenciosa frente a las corporaciones o el Estado influyen numerosos elementos como las trayectorias históricas de lucha, los liderazgos, las capacidades organizativas, las habilidades para integrar y definir acuerdos, intereses y discursos comunes, la cohesión o dispersión comunitaria, los recursos cognitivos, la información a la que tienen acceso, la presencia de organismos de segundo nivel, aliados, entre muchas otras variables situacionales que pueden llevar o no a la acción colectiva y al conflicto (Paz, 2014; Lucio et al., 2019).

Aún más, el excelente trabajo de Ana Cecilia Arteaga nos muestra los zigzagueos y trayectorias no lineales de las luchas autonómicas, ejemplificadas en el caso de Totorá Marka, en

Bolivia. En ella podemos encontrar la complejidad tanto de las formas de reproducción social (en este caso del ayllu-sindicato), como las paradojas y tensiones de la construcción autonómica en un entorno de avance constitucional y de reconocimiento de las autonomías indígenas.

Si, como hemos dicho en otros trabajos, la comunidad es una de las potenciales formas de la autonomía, es quizá pertinente profundizar sobre las capacidades de reproducción social propias de todas las formas comunales –en formas de trabajo colectivo, deber y autoridad–; y a su vez comprender la dimensión autonómica dentro del entramado de poder estatal-partidario, así como de otras fuerzas locales opuestas a la autodeterminación. Al menos analíticamente, este dualismo entre reproducción social de lo común, o comunal, y la propia comunidad en su relación a la red de poderes del Estado como autonomía y autogobierno, nos permite no equiparar lo que son distintas dimensiones de análisis y recuperar la triada de conceptos con horizontes emancipatorios: lo común –como relación– la comunidad como unidad de reproducción social y la autonomía –poder propio e independencia de otros poderes– que con base en la unidad mínima comunitaria puede construir autogobierno, pensado éste como el nodo desde donde se articulan otras dimensiones autonómicas.

Es decir, los elementos teóricos de la reproducción comunitaria necesitan de la articulación con una teoría de la acción colectiva, del antagonismo y de la lucha autonómica, que no pueden derivarse mecánica ni linealmente de las lógicas reproductivas comunitarias. Siendo así, el reto teórico, analítico y metodológico es muy complejo. En suma, debemos reconocer la potencia y límites teóricos e historicistas, pero también saber articularlos en cada investigación particular. Debemos desesencializar lo político-comunitario, contando con herramientas para comprender las luchas de poder, conflicto, alianza y rebeldía al interior de las comunidades y las relaciones de dominación que las cruzan. A la vez, explicar las relaciones de adaptación y

aceptación relativa a la dominación, o de insubordinación, antagonismo y horizonte autonómico en cada situación.

Es indispensable, en los casos de comunidades movilizadas contar con un instrumental teórico-analítico para estudiar a los movimientos comunitarios, reconociendo sus lógicas de reproducción comunal, pero pensándolos como sujetos políticos colectivos, históricos y situados.

Las luchas contra el despojo en América Latina son una fuerza latente y la disputa de poder a través de la naturaleza se intensificará en los siguientes años. Los aprendizajes y procesos aquí estudiados son retos del pensamiento crítico no sólo para pensar la dominación, sino también para comprender los elementos que subyacen en los movimientos comunitarios, hacia su propia emancipación del colonialismo, el extractivismo y el despojo.

Referencias

- Alexander, J. (2000). *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*. Gedisa
- Baschet, J. (2009). *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*. Fondo de Cultura Económica
- Clark, B., y Foster J.B. (2009). Ecological imperialism and the Global Metabolic Rift: Unequal Exchange and the Guano/Nitrates Trade. *International Journal of Comparative Sociology*, 50.
- Coraggio, J. L. (2011). *Economía social y solidaria. El trabajo antes que el capital*. FLACSO.
- Díaz-Polanco, H. (2006). *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. Siglo XXI.
- Echeverría, B. (2001). *Definición de la cultura: curso de filosofía y economía*. UNAM, Facultad de Filosofía y Letras-ITACA.
- Federici, S. (2013). *Calibán y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Pez en el Árbol.
- Federici, S. (2020). *Reencantar el mundo. El feminismo y la política de los comunes*. Traficantes de Sueños.
- Fraser, N. (2020). *Los talleres ocultos del capital. Un mapa para la izquierda*. Traficantes de Sueños.

- García Linera, A. (2009). *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórica-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal*. CLACSO, Muela del Diablo.
- Giddens, A. (2012). *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías comprensivas*. Amorrortu.
- Gilly, A. (2019). *Historias Clandestinas*. La Jornada, Itaca.
- Gudynas, E. (2015). *Extractivismos. Ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la Naturaleza*. CEDIB.
- Gutiérrez, R. (2017). *Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*. Traficantes de Sueños.
- Gutiérrez, R. y Navarro, M. (2019). Producir lo común para sostener y transformar la vida: algunas reflexiones desde la clave de la interdependencia. *Confluências | Revista Interdisciplinar De Sociologia E Direito*, 21(2), 298-324. <https://doi.org/10.22409/conflu.v21i2.34710>
- Jasper, J. (2018). *The emotion of protest*. University of Chicago.
- Laval, C. y Dardot, P. (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Gedisa.
- Laval, C. y Dardot, P. (2015). *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Gedisa.
- Laval, C. y Dardot, P. (2017). *La pesadilla que no acaba nunca. El neoliberalismo contra la democracia*. Gedisa.
- Lucio, C., McCullough, C., y Tetreault, D. (2019). *Despojo, conflictos socioambientales y alternativas en México*. Porrúa.
- De Lomnitz, L. (1975). *Cómo sobreviven los marginados*. Siglo XXI.
- Machado, H. (2015). Ecología política de los regímenes extractivistas. De reconfiguraciones imperiales y re-existencias decoloniales en nuestra América. *Bajo el Volcán*, 15(23), 11-51 <http://hdl.handle.net/11336/69756>
- McMichael, P. (2015). *Regímenes alimentarios y cuestiones agrarias*. Universidad de Zacatecas, Porrúa.
- Meiksins Wood, E. (1983). El concepto de clase en E. P. Thompson. *Cuadernos políticos*, 36, 87-105 <https://cutt.ly/xVHB21E>
- Melamed, J. (2015). Racial Capitalism. *Critical Ethnic Studies*, 1(1), 76-85. <https://doi.org/10.5749/jcritethnstud.1.1.0076>

- Mies, M. (2004). La necesidad de una nueva visión: la perspectiva de la subsistencia. En V. Vázquez, y M. Velázquez (comp.). *Miradas al futuro. Hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género*. Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Programa Universitario de Estudios de Género, Colegio de Posgraduados Área de Género: Mujer Rural; Centro Internacional de Investigaciones para el desarrollo.
- Mies, M., y Bennholdt-Thomsen, V. (1999). *Defending, Reclaiming, and Reinventing the Commons, The Subsistence perspective: Beyond the globalized economy*. Zed Books.
- Moore, J. W. (2010). The End of the Road? Agricultural Revolutions in the Capitalist World-Ecology, 1450-2010. *Journal of Agrarian Change*, 10(3), 389-413. <https://doi.org/10.1111/j.1471-0366.2010.00276.x>
- Moore, J. W. (2015). *Capitalism in the web of life. Ecology and the Accumulation of capital*. Verso.
- O'Connor, J. (2001). *Causas naturales. Ensayos de marxismo ecológico*. Siglo XXI.
- Ostrom, E. (2011). *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*. FCE-IIS-UNAM.
- Paz, M. F. (2014). *Conflictos, conflictividades y movilizaciones socioambientales en México: problemas comunes, lecturas diversas*. CRIM-POIRÚA.
- Pérez Sainz, J. P. (1989). *Respuestas silenciosas. Proletarización urbana y reproducción de la fuerza de trabajo en América Latina*. UNESCO-Editorial Nueva Sociedad-FLACSO-Ecuador.
- Pérez Sainz, J. P. (2019). *La rebelión de los que nadie quiere ver. Respuestas para sobrevivir las desigualdades extremas en América Latina*. Siglo XXI.
- Pineda, C. E. (2018). El despliegue del capital en la naturaleza. En H. Cuevas, J. Dasten, y J. Rojas (ed.). *América Latina: expansión capitalista, conflictos sociales y ecológicos*. RIL Editores-Universidad de Concepción.
- Pineda, C. E. (2019). Comunidad, autonomía y emancipación. En P. López, G. Makaran, y J. Wahren (coords.). *Vuelta a la autonomía. Debates y experiencias para la emancipación social desde América Latina*. CIALC-UNAM, CIDES-UMSA, IIGG-UBA, Bajo Tierra Ediciones. Editorial El Colectivo.

- Preciado, J. A. (2016). Pensar las ciencias sociales desde América Latina ante el cambio de época. *Cuestiones de Sociología*, (14), e0003 <https://www.cuestionessociologia.fahce.unlp.edu.ar/article/view/CSn14a03>
- Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. CLACSO.
- Robinson, C. J. (2021). *Marxismo negro. La formación de la tradición radical negra*. Traficantes de Sueños.
- Shiva, V. (2006). Cómo poner fin a la pobreza. *Pasos*, (124). <https://cutt.ly/CVH0Q4r>
- Smith, N. (2006). *La producción de la naturaleza. La producción del espacio*. FFYL-UNAM.
- Tapia, L. (2002). *La condición multisocietal. Multiculturalismo, pluralismo, modernidad*. Muela del Diablo-CIDES UMSA.
- Toledo, V. M. (2013). El metabolismo social: una nueva teoría socioecológica, *Relaciones*, 134(136), 41-71. <http://dx.doi.org/10.24901/rehs.v34i136.163>
- Thomson, S. (2010). *Cuando sólo reinasen los indios: la política aymara en la época de la insurgencia*. La Mirada Salvaje.
- Thompson, E. P. (1979). *Tradición, revuelta y consciencia de clase*. Grijalbo.
- Thompson, E. P. (1994). *Historia social y antropología*. Instituto Mora.
- Weber, M. (2014). *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Fondo de Cultura Económica.
- Zavaleta, R. (2009). *La autodeterminación de las masas*. CLACSO.
- Zavaleta, R. (2021). *Horizontes de visibilidad. Aportes latinoamericanos marxistas. Obras escogidas*. Traficantes de Sueños.
- Zibechi, R. (2010). *Contrainsurgencia y miseria. Las políticas de combate a la pobreza en América Latina*. Pez en el árbol.



FORMACIÓN COLONIAL DEL ESTADO Y DESPOJO EN NGULUMAPU

Héctor Nahuelpán Moreno¹

Pasaba el asistente del general y salía un quiltro de una ruka, a avisarle al general que los indios se habían sublevado y tras ello el castigo y el arrebato de miles de animales, que iban a incrementar la fortuna de los pacificadores.

En todas las plazas existía un corral anexo donde se marcaban toda la noche los animales conquistados en el día.

Reclamaba el indio, se le negaba fueran sus animales los recién marcados, y se le ahuyentaba diciéndole que eran unos ladrones, que le querían robar los animales a su general.

Veían una indiecita de buen aspecto, la violaban, y si su marido o padre reclamaba, se le daba una zurra de palos, y si venía con algunos parientes, se les mataba porque se habían sublevado (...).

La conducta de Chile no se puede calificar sino con los términos más bajos, fue cien veces peor que la de los conquistadores españoles.

Sin embargo, el Estado ha querido aparecer ante otras naciones como protector de los indios, y como el único país de América que ha sabido respetar los derechos de los naturales. Esto es un sarcasmo que podéis deducir de la forma como ha querido evidenciar su protección. (Manuel Mankilef, 1915, pp. 8-9)

La visión predominante en lo que hoy es Chile y América Latina, difundida por la historiografía oficial, asume que el colonialismo “fue” una etapa histórica marcada por la presencia hispana en América. Esta etapa, paradójicamente, habría culminado con los procesos de formación del Estado, dándose por

¹ Departamento de Ciencias Sociales, Universidad de Los Lagos.
hnahuelpan@gmail.com

sentado de manera implícita o explícita que las declaraciones de independencias y las creaciones de repúblicas desarraizaron las formas coloniales de explotación, despojo, gobierno y violencia. Estas lecturas y silencios sobre el colonialismo que lo conciben como un ciclo superado son interpretaciones hegemónicas que han contribuido a usar selectiva y políticamente el pasado para construir y legitimar identificaciones nacionales a un tipo particular de “comunidad imaginada” (Anderson, 2007). A su vez, también son operaciones ideológicas que han encubierto la forma en que en nuestra contemporaneidad operan relaciones de poder vinculadas a un “horizonte colonial” de larga duración (Rivera, 2010), enraizado en la globalidad de las relaciones sociopolíticas, culturales y económicas en que se han inscrito e inscriben territorios, sujetos y sujetas mapuche.

Como ha sostenido Chaterjee (2008), en su reflexión sobre los estados poscoloniales, el tiempo homogéneo y vacío de las “comunidades imaginadas” que conecta linealmente un pasado, un presente y un futuro vinculado a imaginaciones historicistas del progreso y la superación de las herencias coloniales que serían trastocadas por la formación de estados, no existe como tal en ninguna parte del mundo real. No todos los sujetos o grupos humanos interiorizan y viven el tiempo vacío y homogéneo de las “comunidades imaginadas”, e incluso cuando lo hacen, esto no ocurre de la misma forma (Chaterjee, 2008, pp. 62-63)². Por tanto, habitar históricamente las formaciones estatales que habrían desmantelado las relaciones coloniales, no significa lo mismo para todas las personas, más aún para los pueblos que fueron incorporados forzosamente, despojados de sus territorios y sometidos sus cuerpos a disciplinas coloniales que legitiman la violencia y las jerarquías socio-raciales con nociones de civilización, progreso o desarrollo como hasta nuestros días persiste.

Esta heterogeneidad no tiene que ver con un asunto de diversidad cultural o de interculturalidad, como lo destacan las corrientes de análisis en boga en nuestros días, donde el

² Sobre este problema, puede verse el trabajo de Florencia Mallon (2010).

“multiculturalismo neoliberal” (Hale, 2005; 2007) encuentra un terreno fecundo. Por el contrario, estos problemas remiten a la presencia de tiempos densos, heterogéneos, sociedades abigarradas que, como lo ha enfatizado para el caso boliviano Rivera Cusicanqui, se encuentran marcadas por “contradicciones diacrónicas o no coetáneas” (2010). Es decir, sociedades que habitan en la coexistencia simultánea de temporalidades y ciclos históricos, donde el horizonte colonial que consiste en la reconstitución continua de estructuras coloniales de dominación, elaboradas y puestas en marcha a partir de la Conquista, se rearticulan contemporáneamente generando un conjunto de tensiones que resultan cruciales de comprender para explicar las desigualdades, jerarquías, la violencia y los conflictos en que se inscriben los y las mapuche en nuestros días.

Esta comunicación retoma estas perspectivas, desde las cuales el colonialismo como fenómeno histórico entrelazado con el capitalismo y como un tipo particular de contradicción diacrónica, no fue superado con la formación de los estados en Chile y Argentina. Por el contrario, los proyectos y procesos coloniales continuaron vigentes, reinventándose y estructurando dinámicas políticas, sociales y económicas que incluso pueden llevarnos a sostener que la articulación del colonialismo con el capitalismo en nuestros días se ha intensificado.

Mi interés por problematizar las historias mapuche como parte de fenómenos coloniales vigentes, no constituye una opción antojadiza. Por el contrario, en estas páginas problematizaré el colonialismo vinculado al despojo como uno de sus componentes constitutivos, porque ha rasgado las experiencias mapuche y también nuestras memorias. El colonialismo y el despojo son parte de nuestras historias, de nuestras versiones del Estado, de nuestras versiones de las historias pasadas y presentes. Como ha sostenido Linda Tuhiwai Smith, intelectual maorí, el colonialismo todavía duele, destruye y se reformula constantemente, lo cual exige que prestemos atención y analicemos cómo fuimos colonizados y colonizadas, para saber qué significa en

términos de nuestro pasado reciente y qué significa también para nuestro presente y futuro (Tuhiwai, 1999).

Desde esta perspectiva, mi trabajo consiste en problematizar el proceso de formación del Estado chileno en *Ngulumapu*. Asumo como eje transversal de análisis la dinámica histórica del despojo, entendido como uno de los fundamentos de las relaciones coloniales en que se inscriben los pueblos indígenas en América Latina, no sólo desde su incorporación forzada a la “modernidad colonial” (Dube, 2004), inaugurada con la conquista e invasión hispana, sino desde su sometimiento a los estados nacionales y la economía política capitalista a partir del siglo XIX.³

La relevancia que adquiere esta perspectiva de análisis, radica en que al referirnos a la formación del Estado vinculada a continuos procesos de despojo, debemos remitirnos tanto a la acumulación de poder político, económico y/o simbólico de orden colonial, derivados de un acto de conquista y de prácticas de desposesión territorial o material que lo hicieron o hacen posible; como asimismo a un modo particular de construcción sociopolítica y cultural que ha propiciado la desposesión, colonización de los cuerpos y de las subjetividades mapuche, bajo disciplinas laborales, religiosas y escolares a las cuales se les atribuye un carácter civilizatorio. Este proceso colonizador ha permitido incluso la internalización de complejos de inferioridad en distintas generaciones mapuche. Esto último constituye una de las dimensiones más potentes y desgarradoras del fenómeno colonial⁴.

3 Mi análisis del despojo en Wallmapu se basa en la lectura del capítulo 24 sobre la “acumulación originaria” en el libro primero de *El Capital* (Marx, 1976). Considero que las relaciones entre despojo, colonialismo, capitalismo y formación del Estado como proceso histórico, están en la médula de las condiciones de opresión del pueblo mapuche y su comprensión resulta crucial para la lucha de liberación y descolonización.

4 Esta dimensión del fenómeno colonial, en otros contextos ha sido analizada en los clásicos trabajos de Franz Fanon (1973; 2001) o Albert Memmi (1971). Desde la psicología, también se ha conceptualizado como trauma histórico, trauma colonial o trauma intergeneracional (Evans-Campbell, 2008).

Desde la perspectiva de análisis que asumo en estas páginas, el proceso de despojo vinculado a la formación colonial del Estado chileno en *Ngulumapu* se fundamenta en la violencia. Una violencia colonial que hasta nuestros días persiste. Durante el ciclo histórico mapuche que problematiza este artículo —fines del siglo XIX y primeras décadas del XX— esta violencia colonial operó de diversas formas, no obstante me concentraré, primero, en la acción militar y civil vinculada a la usurpación territorial, el despojo de la base ganadera y de otros recursos mapuche como los forestales o la platería; segundo, mediante relaciones de intercambio económicas desiguales y dependientes, caracterizadas por los abusos; y por último, la subordinación mapuche como mano de obra racializada que desde la lógica colonialista adquiriría incluso un carácter “redentor”. Esta elección temporal, se explica porque durante el ciclo histórico analizado podemos encontrar algunos ejes explicativos con respecto a los sedimentos sobre los cuales se fue construyendo la historia contemporánea mapuche en el contexto del colonialismo chileno. En efecto, muchos de los conflictos y problemas que emergen en nuestra contemporaneidad, se relacionan con aquellas contradicciones que durante dicho momento y en el marco de esas dinámicas se produjeron, emergiendo permanentemente en nuestros días.

1. La independencia mapuche en los albores de la “Pacificación” y el Ngulumapu como territorio colonizado

Para imponer la ley, que es la civilización, a una raza salvaje e indómita, falsa en sus promesas i acostumbrada al pillaje a la ociosidad i al vicio, está demostrado que es necesario recurrir al empleo de la fuerza i al escarmiento del castigo. (Memoria que el Ministro de Estado en el Departamento de Guerra presenta al Congreso Nacional de 1870)

“Femngechi dungu may tripay, pey che ñi winka kimün nielu dewma ta ñi ‘trariñ ketran reke ñi rimel feleyael”.

“Lo que hemos conseguido con la civilización que dicen que nos han dado, es vivir apretados como trigo en un costal” (Kolüman, 1912).

Como han sostenido historiadores mapuche como Marimán (2006) y Millalén (2006), la sociedad mapuche en pleno proceso de conquista, colonización hispana y formación de las repúblicas, logró configurar en el cono sur del continente un amplio horizonte sociopolítico, cultural y territorial: el *Wallmapu*.

El *Wallmapu* que abarcaba desde el Océano Pacífico al Océano Atlántico, estaba conformado por dos macroespacios que tienen una denominación específica desde el *mapuzungun* (lengua del territorio). Nos referimos al *Ngulumapu* ubicado al oeste del *pire mapu* (cordillera de los Andes) y que abarcaba aproximadamente 30 millones de hectáreas, comprendiendo buena parte del actual “territorio chileno”. También al *Puelmapu* ubicado al este de los Andes y que comprendía unos 100 millones de hectáreas aproximadamente en el sur del actual “territorio argentino” (Aylwin y Marimán, 2008). En *Ngulumapu*, como consecuencia de la guerra y violencia hispana, la gobernación colonial logró controlar el territorio que iba desde el río Copiapó al Bío Bío, unos 20 millones de hectáreas, sometiendo a los mapuche que allí habitaban mediante el sistema de encomiendas, repartimientos y pueblos de indios. El territorio restante al sur del río Bío Bío, se mantuvo bajo independencia mapuche hasta mediados del siglo XIX, a lo cual contribuyó la derrota y destrucción de los asentamientos hispanos tras la rebelión indígena que se inicia en 1598.

Como expresión geopolítica mapuche, la independencia ejercida al sur del Bío Bío se nutrió de formas de gobernabilidad como los *trawün* o *koyagtün*, en cuanto espacios de autorregulación sociopolíticos y territoriales en que se deliberaba, resolvían conflictos y establecían alianzas políticas y militares. En cuanto a expresión geoeconómica, la autonomía se nutría del control territorial que las agrupaciones mapuche ejercían de variados nichos ecológicos. Cabe destacar también las relaciones y flujos de intercambio (León, 1991; Marimán, 2006; Palermo, 1992), que a través de extensas redes de comunicación y transporte conectaban distintos espacios del *Wallmapu*, desde las costas del Océano Pacífico hasta las pampas de la actual Argentina. Se

trataba de flujos que, en nuestros días, las memorias mapuche recuerdan como parte de una historia de independencia y libertad, una historia que en el siguiente relato pone de relieve Boris Hualme, werken mapuche-lafkenche:

Mi abuela me contaba muchas historias, siendo tan niño yo, en forma tan innata, sin estar consciente de lo que significaba la lucha mapuche en esos años, mi abuela siempre me conversaba del Puelmapu, de la Argentina decían después últimamente (...) de ir a buscar riqueza, fuerza, poderes, animales, de ir a prepararse allá para la guerra, de prepararse los machi, de prepararse los poderes, buscar fuerza decían (...) Iban de acá a buscar caballos, animales, cruzaban la cordillera, salían de aquí. Acá los pasos más cercanos estaban en Villarrica, Panguipulli, por esa zona, Curarrehue. Dicen que se iban por meses y hasta años, por harto tiempo, a buscar caballos, a negociar caballos, y de regreso volvían con muchos caballos y animales (...) y acá en el Lafkenmapu, que venían los peñi de Panguipulli, de Villarrica, de esa zona, hasta del Puelmapu. Lo hacían en lo que es la playa hoy día, playa de Mehuín que estaba mucho más adentro (...) Ahí en Mehuín dicen que se producían varias cosas, actividades del palín, se producían casamientos también, se intercambiaban los alimentos y herramientas de trabajo. Los peñi de la cordillera o del otro lado de la cordillera venían con una serie de elementos, monturas, yugos, lazos y un montón de otras cosas, herramientas, animales, a intercambiar por mariscos o pescados que secaban y enristaban para llevárselos, porque esta zona de Mehuín siempre ha sido muy rica, muy abundante. Y ahí mismo en la playa se hacían los cocimientos de mariscos, se desconchaba, se enristaba, se conservaba, y se iban cargados los peñi, cargados los caballos. (Werken Boris Hualme, entrevista realizada por Héctor Nahuelpán)

La compleja red de intercambios en las cuales se insertaron los mapuche, cubrían dimensiones locales, regionales y extrarregionales (Pinto, 2003). Junto con la ganadería, como actividad que dinamizaba los flujos, ésta se combinaba con el intercambio de

sal, artesanías y productos derivados de la ganadería. Las articulaciones se iniciaban —en un primer momento— con la captura de ganado cimarrón en el *Puelmapu*, su obtención mediante el maloqueo en las fronteras de Buenos Aires, Mendoza y Córdoba; y a través del desarrollo de una economía pastoril entre las sierras de Tandil y Ventana (Mandrini y Ortelli, 2002). Posteriormente, el ganado era trasladado hacia *Ngulumapu* por los *Puelche*, cruzando los pasos cordilleranos de los Andes e intercambiándolo en los puestos fronterizos de Concepción, Los Angeles, Chillán; o bien con comerciantes que se internaban al sur del río Bío Bío. Estos últimos trasladaban el ganado hacia el *Pikunmapu* (al norte del Bío Bío), donde era faenado y convertido en charqui, cuero, sebo y cordobanes que eran exportados para abastecer la demanda del polo minero de Potosí, en la actual Bolivia⁵. Asimismo, esta compleja red de intercambios también contemplaba el traslado de los mapuche desde *Ngulumapu* a *Puelmapu*, llevando textiles, ponchos y mantas que eran transadas con sus pares por ganado caballar, vacuno u ovino, con los cuales regresaban a *Ngulumapu*.

La independencia mapuche hasta aproximadamente mediados del siglo XIX, también involucró relaciones políticas con la sociedad hispano-criolla. Estas relaciones se expresaron en consecutivos tratados y parlamentos entre las distintas identidades territoriales mapuche y sus representantes, con el Virreinato del Perú y la Corona española. En estos tratados políticos, en lo sustantivo, se reconoció la preexistencia de la nación mapuche al sur del río Bío Bío en *Ngulumapu*, y también se ratificó la independencia hacia el este de la Cordillera de los Andes o *Puelmapu*.

Ahora bien, si en el sentido más original del término, el colonialismo descansa en el control que un Estado o pueblo establece sobre otros, al despojarlos de sus territorios y someterlos a un sistema de control social, político y económico

5 Para un análisis sobre el papel del polo minero de Potosí en la formación de un mercado interno colonial en el cono sur del continente, véase el trabajo de Carlos Sempat Assadourian (1983).

(González, 2006); la formación del Estado en Chile y Argentina durante el siglo XIX significó la configuración de una relación colonial inaugurada con la puesta en marcha de dos procesos de conquista militar paralelos que fueron denominados paradójicamente como “Pacificación de la Araucanía” y “Conquista del desierto” durante el siglo XIX.

Estos procesos de ocupación cambiaron drásticamente la geopolítica y geoeconomía del *Wallmapu*. En este sentido, también es importante destacar que aun cuando se trató de un fenómeno histórico espacialmente localizado, se encontraba inscrito en un nuevo ciclo histórico global de colonialismo que insertó a territorios y pueblos indígenas en dinámicas de incorporación forzada, vinculadas a la formación de los estados nacionales y la consolidación de sus fronteras internas, a las prácticas imperiales de potencias coloniales, y a la articulación productiva de territorios indígenas a los centros económicos del Atlántico norte, en el marco de la demanda de productos ocasionada por el aumento demográfico y la revolución industrial (Wolf, 2009). Todo esto, amparado en la influencia ideológica del positivismo y el evolucionismo que enfatizaban en la existencia de “razas superiores” y “razas inferiores”, justificando la colonización, la violencia, el genocidio y la reducción de los pueblos indígenas como un acto civilizatorio.

Una de las dimensiones que de mejor forma permiten expresar la relación colonial que comenzó a configurarse en *Ngulumapu* con la formación del Estado chileno, constituyó el despojo territorial. Los mapuche quedaron reducidos en aproximadamente el 6% del territorio que hasta entonces habían controlado (González, 1986), mientras el restante fue declarado como “baldío” o “vacío”, pasando a engrosar las “tierras fiscales” que luego fueron entregadas, mediante remates y asignaciones, a colonos chilenos y extranjeros. En *Puelmapu* en tanto, los sobrevivientes de las campañas militares del ejército argentino son condenados a vivir en reservas de tierras de mala calidad. Los principales líderes son trasladados a Buenos Aires y expuestos (vivos y muertos) en museos; buena parte de las mujeres y

niños, en tanto, fueron entregados entre las principales familias porteñas como sirvientas las primeras o como mozos los segundos (Marimán, 2006; Mases, 2002). En *Ngulumapu*, los mapuche sobrevivientes de la invasión militar, fueron confinados mediante la entrega de Títulos de Merced que dieron origen a reservas, o bien a pequeñas hijuelas mediante títulos de propiedad individual.

El proceso de radicación (como fue llamado por entonces) constituyó un proyecto eminentemente colonial. Como tal, no es casual que su terminología (título de merced, reducción, cacique) fue la misma que la usada por el gobierno colonial español en los siglos XVI y XVII, para referirse a la reorganización y reubicación de la población indígena en otras de sus colonias (Mallon, 2009, p. 157). La arbitrariedad del proceso de radicación no sólo se expresó en el despojo de gran parte del territorio, el no reconocimiento de las relaciones que mantenían éstos con otros espacios (como las aguas saladas y dulces, los montes, bosques, los espacios de pastoreo, recolección, etc.), sino también en que pasó por alto tanto el *az mapu* o sistema de vida y organización, como también las estructuras sociopolíticas y territoriales basadas, entre otras, en *lof*, *kiñelmapu*, *meli rewe*, *ayllarewe* o *wichanmapu*, que fueron fragmentadas o desestructuradas con la imposición del aparataje político, burocrático y jurídico colonial del Estado al cual fueron progresivamente subordinándose los mapuche⁶.

En 1896, en pleno proceso de despojo de las tierras y ganados mapuche, el lonko *Wenteche* de *Truf Truf* Esteban Romero, se dirigía a Federico Errázuriz, presidente de Chile, denunciando los atropellos y abusos. El relato de Romero, más de cien años

6 La traducción de *mapuche*, como “gente de la tierra”, popularizada en la antropología o la historiografía, es tributaria de esta reducción (pero que opera en el ámbito de la clasificación académica). Esta reducción, limita la relación del “che” (persona, gente, ser humano) sólo a la tierra, el suelo, desconociéndose el significado más amplio que la noción “mapuche” o “mapunche” adquiere en cuanto vínculo del “che” con otros espacios inmateriales y materiales. Sobre cómo la reducción opera en el ámbito de lenguaje y el discurso indígena, puede verse el trabajo de Martin Lienhard (1996).

después, pareciera describir una realidad histórica que continúa hasta el presente:

Ya no es posible soportar más tiempo la cruel tiranía que sobre nosotros pesa. Las autoridades en representación del Estado y a nombre de la ley, cooperan al despojo que nos hacen los especuladores de tierra y animales en la frontera, obligándonos a abandonar la que tanto amamos y en que hemos vivido con nuestros padres, en la que sus restos descansan, con la que hemos alimentado a nuestros hijos y regado con nuestra sangre (...) a nosotros se nos martiriza y se nos trata de exterminar, de todos modos. Las policías rurales nos vejan y quitan a nuestros caballos y se nos hace responsable de cualquier robo que en la frontera se ejecute, se nos arrastra a la cárcel y allí se nos maltrata cruelmente y tenemos que sufrir el hambre y morir de pena y extenuación. (Romero, 1896, p. 805)

2. El despojo de la base ganadera y la depredación de los recursos mapuche

En noviembre llegó otro Intendente que llaman Villalon, y el día 24 en la noche se apareció en nuestras tierras trayendo mil hombres y mostrando cañones, y se les dejaron caer a los Mapuches, Bureano, Reinaquinos y Murchenos y les robaron todos sus animales, que no bajaría su número de nueve mil caballos, yeguas, vacas y ganado ovejuno, y les quemaron sus casas y llevaron cuanto encontraron en ellos, porque alcanzaron las familias que iban a esconderse en los montes. Los indios viejos y las indias que no pudieron llevar las degollaron como perros. El mismo Salbo hizo degollar un indio, y después de muerto pasó a la casa y se llevó el costal de prendas de plata que tenía el indio y el ganado que cargó al cogote de su caballo; se llevaron algunos cautivos para venderlos. Después se arrancó con todo el robo para Santa Bárbara. (Mangil Wenu, 1860)

Les quemamos a los indios todas las rucas y el trigo que encontramos, lo cual no fue poco. La única guerra posible con estos bárbaros, y que da resultados seguros, es la destrucción de sus

recursos. Las cosechas perdidas nos prometen una paz durable dentro de poco, y quizás los indios pidan la paz antes del invierno. (*El Mercurio*, Valparaíso, 11 de febrero de 1861)

La incorporación forzada mapuche a través de las guerras de conquista desplegadas por los estados chileno y argentino no sólo tuvo como principales consecuencias el despojo de las tierras, sino también de otros recursos y bienes que éstos poseían o controlaban. En el ámbito económico, este proceso significó el socavamiento y la pérdida de una de las principales bases materiales sobre las cuales se sustentaban las formas de acumulación de poder y las redes sociopolíticas que fueron contribuyendo a la independencia mapuche en *Wallmapu*: la ganadería.

La expoliación de la base ganadera en *Ngulumapu*, se inició desde el momento en que comenzaron las primeras campañas militares del ejército chileno. Grandes volúmenes de ganado fueron arrebatados por este último durante las incursiones que realizaban a diversos puntos del territorio. Estas campañas de muerte y destrucción arrasaban con todo lo que encontraban a su paso, quemando *ruka* (casas), siembras, asesinando y secuestrando hombres, niños y mujeres, así como también robando y profanando *eltün* (cementeros) para hacerse de la platería. Al respecto, citamos un extracto de una carta enviada por el *ñizol lonko wenteche* Mangil Wenu al presidente de la República Manuel Montt en 1860:

Tu Intendente Villalón con Salbo, juntos quedaron llenos de animales; pero no se contentaron porque tienen su barriga muy grande; porque volvieron a pasar el Bio-Bio, con cañones y muchos aparatos para la guerra, trayendo, dicen, mil y quinientos hombres; y todo lo que hizo fue quemar casas, sembrados, hacer familias cautivas quitándoles de los pechos sus hijos de las madres que corrían a los montes a esconderse, mandar cavar las sepulturas para robar las prendas de plata con que entierran a los muertos en sus ritos los indios, y matando hasta mujeres cristianas, como lo hicieron con dos que pillaron que andaban buscando mantención para sus hijos (...)

Actualmente tengo cacique emigrado de la costa que les están haciendo guerra; nuevamente me cuentan los caciques que el primer paso que dio el Gobernador de Arauco fue mandar a degollar dos indios y dos hijitas mujeres de ocho años, y que han hecho lo mismo por allá que aquí. (Mangil Wenu, 1860)

Como vemos, la formación del Estado en *Ngulumapu* y la invasión militar que constituyó la punta de lanza, no sólo conllevaron el despojo y reducción de las tierras mapuche, sino que, junto con ser un verdadero genocidio, como toda campaña de guerra colonial arrasaba y saqueaba los recursos y bienes. En el caso del ganado obtenido como botín de guerra, tenía como principales destinos la alimentación de las tropas militares que participaban de las correrías; servir de recompensa para los “Escuadrones Cívicos” conformados por colonos que saqueaban junto a los militares; como también su traslado a centros poblados como Santa Bárbara, Los Ángeles, Angol y Traiguén, donde eran ofrecidos en pública subasta a comerciantes.

El despojo y posterior traslado del ganado mapuche a los incipientes centros poblados que comenzaron a constituirse en *Ngulumapu*, fue una de las primeras actividades que dinamizaron la nueva estructura económica dominante que comenzó a configurarse a la par del avance militar. Estructura económica fundada en la expoliación donde no eran precisamente mapuche los principales beneficiados, sino comerciantes, particulares y terratenientes que llegaron a *Ngulumapu* para usufructuar de los recursos y el ganado arrebatado (Flores, 2010). Incluso quienes dirigieron a las tropas en las incursiones militares, alertaron sobre los descontrolados abusos causados a los mapuche por los “Escuadrones Cívicos”, integrados por colonos que acompañaban a los militares. Al referirse a la necesidad de controlar las cantidades de ganado arrebatado y a la apropiación que hacían particulares y soldados, Gregorio Urrutia –un oficial a cargo de las tropas del ejército–, comunicaba su preocupación en sus apuntes del 23 de diciembre de 1881, en el contexto del alzamiento general mapuche de ese año:

Los indios de estas reducciones son mui numerosos i ricos pues habiendo venido los caciques a entregarse, yo les había ordenado que los encerraran, para evitar que los recojeren los diversos destacamentos que recorrían la montaña.

El día de mi llegada a la Imperial, llegó del interior una partida de paisanos i de indios, que bajo las órdenes del señor Latorre, venían de las reducciones de Mañiu i Quepe con un número considerable de animales arrebatados a los indios. (Archivo Regional de la Araucanía, 1882)

Es complejo cuantificar la cantidad de ganado que fue despojado por el ejército chileno y los colonos, pues aun cuando el saqueo fue registrado en los informes de militares, las cifras que entregan son bastante menores a las cantidades efectivamente robadas. Un informe elaborado por el ya citado Gregorio Urrutia luego del alzamiento del año 1881, aunque se trate de un documento oficial, al menos permite ilustrar y mostrar la tendencia del robo de ganado. Según las estimaciones de Urrutia, hacia 1860 había en el territorio mapuche autónomo, alrededor de 230.000 animales. Como lo expresa el siguiente cuadro:

Tabla 1. Cantidad de ganado en posesión de los mapuche hacia 1860, según estimaciones de Gregorio Urrutia

Ganado	Cantidades
Animales vacunos	70.000
Animales cabalgares i mulares	15.000
Animales ovejunos	140.000
Animales cabríos	2.000
Animales de cerdos	3.000
TOTAL	230.000

Fuente: Archivo Regional de la Araucanía, 1882.

El mayor porcentaje de ganado en posesión de los mapuche eran ovejas, le seguía el vacuno y en menor cantidad los equinos, caprinos y cerdos. Sin embargo, a consecuencia de las campañas militares del ejército chileno, de los 230.000 animales calculados hacia 1860, sólo quedaban 63.000 en manos de los mapuche hacia 1882. Produciéndose, de acuerdo con el testimonio citado, el robo de aproximadamente el 72% de la base ganadera Mapuche en *Ngulumapu*.

Tabla 2. Cantidad de ganado en posesión de los Mapuche hacia 1882, según estimaciones de Gregorio Urrutia

Ganado	Cantidades
Los vacunos a	15.000
Los cabalgares a	7.000
Los ovejunos a	40.000
Los cabríos a	1.000
Los de cerda a	2.000
TOTAL	65.000

Fuente: Archivo Regional de la Araucanía, 1882.

Como toda guerra de conquista, el proceso grotescamente denominado como “Pacificación de la Araucanía” por la historiografía oficial en Chile, tuvo efectos dramáticos para los mapuche. Al examinar el escenario histórico que sigue a la invasión de ejército chileno a través de las *memorias del despojo*, es decir, de fuentes oficiales de gobierno o memorias ministeriales, se observan los costos de la “pacificación” y los “logros” que estaba teniendo la formación del Estado chileno. Un informe del Ministerio de Guerra elaborado al año siguiente del alzamiento mapuche de 1881 describía que esta población se encontraba despojada de sus principales recursos y bienes, teniendo que sobrevivir y alimentarse de las diversas especies de frutos y hierbas que existían en los campos (Archivo Regional de la Araucanía, 1882, p. 203). Por esta razón se esperaba que, en adelante, la población

mapuche estuviera obligada a sobrevivir dedicándose al cultivo de pequeñas porciones de tierra como campesinos, en tanto una de sus principales bases económicas, la ganadería, se encontraba prácticamente socavada. Así se registra en la Memoria del comandante en jefe del Ejército del Sur, fechada en junio de 1882:

Es tal la pobreza de algunas reducciones que una, en que se contaba 46 familias, no tenía más que 14 animales cabalgares, 16 vacunos i 130 cabezas de ganado lanar. Entre los animales vacunos había una sola yunta de bueyes, i de ellos se servían todos como podían, teniendo que hacer sus pequeñas siembras con azadón o con callas, elementos por cierto tan poco adecuados como deficientes para el cultivo indispensable para satisfacer sus necesidades. Como esta reducción hai otras muchas, i en particular las que están al norte del río Cautín. (Archivo Regional de la Araucanía, 1882, pp. 203-204)

Junto al despojo de las tierras y el ganado, también se produjo la quema y explotación de amplias extensiones de bosques. Al inicio, la explotación del bosque nativo estaba destinada a la construcción de viviendas, galpones, cercos, rieles de ferrocarril, abastecimiento de leña y la construcción de edificios públicos en los nacientes poblados que emergían de los fuertes militares. Sin embargo, progresivamente la explotación del bosque se transformó en un negocio rentable, haciendo que la actividad maderera y forestal se constituyera en otro de los pilares que sustentaron la economía que controlaban comerciantes y terratenientes que llegaban a la zona para usufructuar de los recursos despojados. La importancia de la explotación maderera durante las tres primeras décadas del siglo XX puede visualizarse si se considera que en 1935 Chile producía un total de 16.695.288 de pulgadas de madera nativa, de las cuales, poco más de la mitad, 8.802.698 de pulgadas, correspondían a la provincia de Cautín (Ordenes, 2004).

Detrás de la depredación de amplias extensiones de bosque nativo no sólo estaba la demanda por maderas que generaban las actividades de construcción, también los intereses de cientos de colonos chilenos y extranjeros llegados a la zona y que, a través

de la quema de bosques, habilitaban amplias extensiones de tierras para dedicarlas a la actividad agrícola. En 1944 la Misión Forestal Norteamericana Haig, contratada por el gobierno chileno, daba a conocer los efectos del roce a fuego y la explotación desmesurada de amplias extensiones de bosques nativos. De acuerdo con las cifras entregadas por dicho informe, el territorio que abarcaba entre las provincias de Arauco y Llanquihue (buena parte del histórico *Ngulumapu*) se encontraba en el primer lugar a nivel nacional, con relación al promedio anual del bosque nativo destruido por el fuego (Ordenes, 2004).

La desmesurada quema de bosques para la producción agrícola o su explotación para el mercado maderero, forestal y de la leña causó, desde sus inicios, preocupación para autoridades coloniales. En la Memoria del Ministerio del Interior del año 1889, el intendente de Cautín expresaba al ministro del ramo las dificultades que existían para regular esta actividad, aun cuando existían un conjunto de decretos y disposiciones legales orientadas a “controlar” la explotación ilegal y desmesurada de los bosques que se iban agotando “por el fuego y por el hacha” (Archivo Regional de la Araucanía, 1889, p. 152). Similar diagnóstico expresó un año más tarde el gobernador de Collipulli, informando que en ese centro poblado existían tres máquinas para elaborar maderas: las pertenecientes a los latifundistas Lacourt, Bunster y Soto, y Salas. En su comunicación, el gobernador afirmaba que cada uno de estos propietarios pagaba una patente de cincuenta pesos por cada una, elaboraban por año alrededor de 1.000.000 de piezas entre las tres, mientras que las máquinas aserradoras producían 4.000.000 de tablas anuales. Sin embargo, para esta autoridad, a pesar del escaso valor de las patentes pagadas y de los altos niveles de producción que se alcanzaban, lo importante y dramático era la depredación del bosque nativo. Por esta razón, en sus apuntes del 20 de abril de 1890, el aludido gobernador sostenía:

Esta inmensa producción da a conocer como se cortan i destruyen los bosques, sin sujetarse ningún reglamento. Aparte de esto, para sembrar, se queman enormes extensiones de montañas

ubicadas en terrenos particulares i fiscales, i no está lejano el día en que desaparezcan por completo los hermosos bosques, fuente de inagotable riqueza, si su explotación se hiciera de manera conveniente, ajustándose a una lei que reglamente esa corta, como sucede en países mas civilizados que el nuestro.

Por otra parte, es preciso, a mi entender, impedir el incendio de bosques en terrenos fiscales que tarde o temprano han de rematarse. Es claro que, desprovistos de sus maderas, valdrán la quinta parte de lo que valdrían si las conservasen. El clima mismo se reciente ya de la falta de bosques; principian los años secos, el alejamiento mui marcado de las lluvias en las épocas en que la agricultura más las necesita. Los vientos fuertes i helados, no encontrando obstáculos a su paso, destruyen i aniquilan la flor del trigo, reduciendo su producción al tercio de lo que debía naturalmente dar, con evidente perjuicio de la riqueza privada i jeneral del país” (Archivo Regional de la Araucanía, 1889, p. 131).

Tal vez una lectura preliminar sobre la preocupación de las autoridades chilenas por la quema y explotación del bosque podría hacernos inferir que desde fines del siglo XIX existió un interés medioambiental por el territorio y sus recursos. Sin embargo, lejos de este propósito, lo que preocupaba a las autoridades coloniales chilenas era la sustentabilidad económica del ritmo de explotación que hasta entonces se desarrollaba en lo que denominaban “terrenos fiscales”, pero que no eran otra cosa que las tierras mapuche que arbitrariamente el Estado había declarado como parte de su soberanía para luego ser rematadas o entregadas a particulares. Estos criterios economicistas, que incluso se mantienen hasta el presente, pueden comprenderse teniendo en cuenta que hacia 1935 la provincia de Cautín era la que ocupaba una mayor cantidad de mano de obra, y la capacidad diaria de sus aserraderos la situaban en el tercer lugar de las provincias chilenas. Al mismo tiempo, la provincia de Malleco, aunque producía una menor cantidad, aportaba un porcentaje importante a la explotación maderera de esos años (Pinto, 2007).

3. Mercados urbanos y locales: articulación y pauperización económica mapuche

El avance de las tropas del ejército y la derrota militar mapuche, permitió que los fuertes establecidos en zonas estratégicas militar y económicamente, se transformaran progresivamente en centros poblados. A esta dinámica fue contribuyendo, además, la afluencia de personas provenientes de Los Ángeles, Chillán, Nacimiento, Parral, Lebu, Cañete, Lota, Concepción y desde Valdivia por el sur. Todas ellas atraídas por las tierras, recursos y el interés por desarrollar lucrativos negocios en un territorio que se presentaba atractivo a los ojos de numerosos especuladores, comerciantes, terratenientes, militares y autoridades políticas chilenas. Tomás Guevara, contemporáneo de estos procesos, en su *Historia de la civilización de Araucanía* entrega una ilustrativa descripción del ambicioso escenario que fue gestándose en *Ngulumapu*. Cito:

Buena parte de esta población nacional traía capitales o algún arte o industria i otra llegaba atraída por la fácil ocupación de terrenos fiscales o de indígenas. Entre esta última se contaban los agentes de pleitos o ‘tinterillos’ i los buscavidas, que desde años anteriores afluían a la frontera (...) En un espacio de tiempo mui corto surgían estos pueblos, casi se improvisaban por la facilidad con que la abundancia de maderas permitía emprender la construcción de edificios públicos y particulares. (Guevara, 1902, p. 380)

Aunque en general los mapuche mantuvieron una actitud de resistencia al establecimiento de fuertes y centros poblados, al simbolizar la derrota militar y transformar su territorialidad, a pocos años de iniciado el proceso de invasión en *Ngulumapu* y establecidos los primeros fuertes, fueron articulándose económicamente a las incipientes poblaciones que emergían en su territorio. Comenzaron a acudir a estos poblados, al igual que hasta nuestros días, para llevar animales, producción agrícola, hortícola y aves de corral, que era vendida a bajo precio a particulares, militares o comerciantes que llegaban a la zona, o bien

transada a cambio de productos (como yerba mate, fideos, vino o licor) y artículos que los mapuche no producían.

También, en la mayoría de los pueblos que progresivamente fueron emergiendo o en sus alrededores, se instalaron ferias y corrales hacia donde acudían en gran número, comerciantes, particulares y mapuche. Sin embargo, la articulación económica no se generó sólo con los centros poblados y ferias, sino también en los fundos de propiedad de los colonos. Esta dinámica tuvo una significativa importancia en la conformación de los mercados urbanos y locales que sustentaron las estructuras económicas y sociales coloniales que comenzaron a gestarse y consolidarse hacia fines del siglo XIX, y primeras tres décadas del XX.

En la lógica de las autoridades políticas de entonces, el contacto mapuche con los centros poblados, los colonos y los fundos, no sólo representaba un espacio de transferencia de su producción, sino junto a ello, un *espacio de civilización*⁷ que debía transformar sus hábitos y prácticas que eran representadas como bárbaras, salvajes y carentes de civilización:

Las poblaciones i el contacto de los indígenas con ellas, les han hecho formar hábitos i exigencias de comodidades que sin su auxilio no pueden procurarse (...) mengua para la civilización que alcanzamos, es la presencia en tan estensa parte del territorio

7 La noción de espacios civilizatorios o espacios de civilización, la retomo de Aura Cumes, académica Maya-Kaqchikel que emplea el término para referirse a los espacios en que se desarrolla la servidumbre doméstica de mujeres indígenas en Guatemala. Por mi parte, extendiendo el término para referirme a todos aquellos espacios (como las casas patronales, las misiones, las escuelas, el mercado, entre otros) que están llamados a producir una transformación cultural e ideológico-social en poblaciones indígenas que viven en contextos coloniales. Con todo, conviene agregar que el cambio cultural, ya sea concebido como “civilización”, “superación”, “asimilación” o “awinkamiento” en el caso mapuche, es siempre contradictorio e inconcluso. Pues grupos hegemónicos y subalternos no necesariamente comparten los mismos significados del cambio, los conceptos e ideologías, pudiendo aquellos grupos dominados o colonizados, en variados casos, concebir la “civilización” como una forma de “superar” desigualdades coloniales haciendo habitable su cotidianeidad, aunque, contradictoriamente, reforzando las categorías y jerarquías que las producen.

de la República, de hordas de salvajes e indisciplinadas. Someter a los rebeldes i formar buenos i utiles ciudadanos sujetos al imperio de las leyes i las autoridades del país, es una medida imperiosamente reclamada por el tiempo i aun por la opinión pública (Archivo Regional de la Araucanía, 1877, p. 6).

Por otra parte, resulta importante destacar que la articulación mapuche con las redes y circuitos económicos mercantiles, no constituye una dinámica que emerge a partir de la invasión militar de los ejércitos chileno y argentino durante el siglo XIX. En los tiempos de independencia política del *Wallmapu* y a través de los intercambios que desde el siglo XVII comenzaron a desarrollarse con la sociedad hispano-criolla, los mapuche se habían insertado en este tipo de circuitos. Esta realidad histórica que puede parecer contradictoria, revela la complejidad de los procesos económicos, políticos y sociales, y en particular de las dinámicas interétnicas. Sobre todo cuando este tipo de intercambios estaban mediados, en algunos casos, por la plata que para los hispano-criollos constituía un valor de cambio, pero que para los mapuche se transformaba en un valor de uso destinado a la confección de diversos artefactos y joyas cuyo control incidió, incluso, en el estatus que determinados *ñizol lonko* y *lonko* alcanzaron⁸.

De esta forma, lo nuevo del contexto sociopolítico y económico que emerge a partir de la ocupación militar, no constituye la articulación mercantil de los mapuche, sino la relación de dominación y subordinación en que se inscriben tales articulaciones expresadas en las usurpaciones, los abusos, injusticias y los intercambios desiguales. De allí que se haya hecho posible, por una parte, el enriquecimiento y la acumulación de comerciantes, particulares y terratenientes que controlaban las estructuras económicas dominantes en la región; y, por otra, se produjo la progresiva depresión y pauperización económica mapuche. Esta depresión económica constituyó el telón

⁸ Sobre la vida social y cultural de las cosas o las mercancías, puede verse el trabajo de Arjun Appadurai (1991).

histórico de fondo sobre el cual factores coyunturales que se comienzan a precipitar a partir de la década de 1930, entre ellos la crisis económica que afectó a la región y la división de las comunidades (Pinto, 2007), terminaron por desencadenar la migración forzada o el destierro de un significativo número de población mapuche hacia centros urbanos:

Me fui joven a trabajar a Santiago, tenía sólo 17 años. Salí de la casa en marzo de 1927. Mi padre había muerto y se aprovecharon de nosotros los prestamistas y los comerciantes. Todo fue amargura. Sería el destino que me hizo decidir ir a Santiago. Me dieron mucho que pensar los atropellos que se estaban cometiendo, no sólo a nosotros, sino a varias comunidades. Llegaban los señores receptores y un par de carabineros y ¡vamos arreando los animales por unas porquerías de pesos no más! No había para qué hacer eso. Los comerciantes mandaban a su gusto, autoridad no había. Había un carabinero y un juez, pero no tenían derechos para autorizar los embargos. Por eso me marché, por la indignación que me daba. (Painemal, 1983, p. 37)

Los planteamientos que se han venido esbozando, ilustrados en el testimonio de Painemal que describe una experiencia compartida por muchos hombres y mujeres mapuche que dejaron sus tierras debido al empobrecimiento, adquieren particular importancia en lo que respecta a la tesis central que se sostiene en este artículo, sobre la formación colonial del Estado chileno en *Ngulumapu* y su vinculación con los continuos procesos de despojo.

Al respecto, durante los últimos años un historiador ha sostenido que:

...la fundación de ciudades, los nuevos circuitos económicos que se generan al interior de la región y las nuevas conexiones de la economía regional con mercados externos, provocaron una expansión económica que favoreció a las comunidades mapuches que encontraron en aquellos mercados un espacio en el cual colocar su producción. (Pinto, 2007, p. 9)

Para Pinto, esta “fase exitosa” donde se presentan engaños hacia la población mapuche, habría culminado hacia la década de 1930 cuando una crisis económica impactó la región, repercutiendo indirectamente en los mapuche y desencadenando su migración. Aunque se reconocen los aportes de las investigaciones realizadas por Pinto sobre la economía en *Ngulumapu*, y en particular sobre la articulación económica mapuche a estas dinámicas, se estima conveniente rebatir su planteamiento. En efecto, el citado autor pasa por alto al menos tres aspectos cruciales. En primer lugar, que los fundamentos del enriquecimiento y la acumulación que alcanzaron comerciantes y terratenientes, se realizó en base al despojo del territorio mapuche, la usurpación, la violencia y los abusos⁹. Es decir, estas formas de “acumulación originaria” (Marx, 1976, pp. 359-410), que con el tiempo se han transformado en permanentes, fueron condición necesaria de la “expansión” que infiere Pinto. En segundo lugar, que al considerar estos antecedentes difícilmente la “expansión económica” pudo haber “favorecido” a la población mapuche, pues a pesar de que éstos se articularon a los mercados urbanos y locales, sabemos que la expansión capitalista no sólo actúa desintegrando economías indígenas, sino también a través de intercambios desiguales donde las economías indígenas son subsumidas conllevando a su empobrecimiento drástico o paulatino (Manrique, 1985; Meillassoux, 2009). En tercer lugar, que la crisis económica que afectó a la región constituyó sólo un factor coyuntural que permite explicar la migración mapuche que se inicia a partir de 1930. En efecto, al analizar la historicidad mapuche durante el periodo que se problematiza en este artículo, es posible visualizar que existieron factores como la progresiva depresión y

9 Llama la atención la lectura e interpretación de Pinto al respecto, considerando la influencia y trayectoria marxista en sus trabajos, más aún cuando el propio Marx comprendía estos procesos de acumulación por despojo como formas de acumulación primitiva u originaria. Algunos trabajos posteriores al de Marx que han enfatizado en cómo el despojo no sólo está presente en una fase inicial del desarrollo capitalista, sino a través de toda su historia, son los de Rosa Luxemburgo (1967), Claude Meillassoux (2009), David Harvey (2004).

pauperización económica, generada por los mismos intercambios, abusos, despojos y violencia, que tienen a la configuración de una relación colonial como telón de fondo que explica, entre otras cosas, la migración forzada hacia las ciudades.

Desde las primeras articulaciones de la población mapuche a los incipientes centros poblados que emergían luego de la invasión militar, las propias autoridades chilenas observaron los abusos que conllevaban los intercambios. Son numerosos los testimonios que se refieren a estas injusticias y “depredaciones”, como sostienen las fuentes oficiales. Hacia 1892, un ingeniero de la provincia de Arauco alertaba al ministro de Relaciones Exteriores sobre los engaños que cometían los especuladores con la población mapuche. Engaños en que muchas veces participaban las burocracias locales del Estado:

A este respecto me refiero a lo expuesto anteriormente, y sólo agregaré que el pobre indígena se ve esquilado y no siente los parásitos que aprovechándose de su ignorancia y de sus vicios le quitan lo poco que aún le queda.

Así se ve que los especuladores de mala fe se constituyen acreedores, a breve plazo, de los indígenas; que los hacen creerse herederos en distintos fundos, situados a veces a larga distancia; y para extinguir la deuda se hacen estender contratos compra-venta o los ejecutan, i son numerosos los casos en que la venta o el embargo se ejecutan en predios pertenecientes al Estado, o en terrenos que los deudores nunca han visto. (Archivo Regional de la Araucanía, 1893, pp. 99-100)

Las articulaciones económicas de la población mapuche con los mercados locales distaron enormemente de garantizarles un bienestar a corto o mediano plazo, pues tanto la desigualdad de los intercambios, como los elevados intereses que se establecían en los contratos de crédito o préstamos, dan cuenta cómo las articulaciones económicas estuvieron marcadas por los abusos y los engaños. En un oficio despachado por el intendente de Cautín al ministro del Interior en 1911, se afirmaba cómo, paralelo al incremento demográfico y desarrollo comercial de

la ciudad de Temuco, se había producido el “aumento de las Casas de Préstamos y la creciente prosperidad de éstos establecimientos”. Realidad que hacía “absolutamente indispensable la buena atención y vigilancia de ellos”, en tanto, “son indígenas en su gran mayoría los que recurren a estas casas i hai deber de proteger sus intereses en atención al natural tutelaje que las autoridades están obligadas a prestarles por su condición de indígenas” (Archivo Regional de la Araucanía, 1911, p. 150).

Misioneros que llegaron a *Ngulumapu* con el propósito de “civilizar” a la población mapuche, debieron lidiar con las numerosas injusticias y abusos que se cometían durante las primeras décadas del siglo xx. No es casual, entonces, que en su interés colonial de “civilizar” a la población mapuche promoviendo su transformación ideológico-social, éstos también se fueron constituyendo en actores políticos y, en algunos casos, en intermediarios entre los mapuche y las autoridades de gobierno, denunciando los atropellos y los múltiples actos de violencia para intentar hacer más expedita la evangelización, la conquista de “nuevos fieles” y el cambio cultural que intentaban promover. Testimonios como los de Félix José de Augusta, Sigifredo de Frauenhäusl y Jerónimo de Amberga dan cuenta de ello¹⁰.

Cientos de causas del Juzgado civil de Temuco (1884-1909), que contienen demandas realizadas por casas comerciales, prestamistas y molineros, muestran los elevados intereses que los primeros establecían, y el enriquecimiento que lograron a partir de las transacciones que realizaban¹¹. La mayoría de estas causas,

¹⁰ Refiriéndose a los elevados intereses que cobraban las casas comerciales y prestamistas a la población mapuche que solicitaba préstamos a plazo, Jerónimo de Amberga afirmaba que,“(…) los intereses que se cobran actualmente son horrendos: el 24% es ordinario, pero el 50% y aún el 100% es exigido y pagado; el araucano caído en las manos de los usureros y tinterillos, estas aves de rapiña de la frontera, está perdido; debe vender su cosecha en hierbas o entregarla todo a su acreedor, y una vez atrasado crece la deuda como avalancha, sin salida” (Amberga, 1915, pp. 11-12).

¹¹ Las demandas se expresaban bajo la forma de cobro de pesos. Hacemos referencia a las causas del Juzgado civil de Temuco porque estas han sido revisadas por el investigador. A.R.A. *Juzgado Civil de Temuco*, 1884-1908.

junto a la descripción de la demanda, también incorporan los pagarés que firmaban los mapuche o algún representante de éstos últimos cuando no sabían hablar o escribir el español.

La mayor parte de los compromisos establecidos a través de pagaré por los mapuche, derivaron en interminables procesos judiciales y en el despojo de animales y tierras cuando la deuda era muy elevada y existía compromiso de bienes. De esta forma el propio aparato judicial hacía parte del proceso de acumulación por despojo. Martín Alonqueo Piutrín recordando las vivencias de su niñez y juventud, relataba que, a este tipo de actos apoyados por la justicia en el cumplimiento y ejecución de la sentencia, los mapuche le denominaron *chaucherismo*, y a los ejecutores *chaucheros*. Refiriéndose a la relación que existió entre el *chaucherismo* y la progresiva depresión y pauperización económica mapuche, Alonqueo sostenía:

El chaucherismo es el remate judicial que realizaban los comerciantes acreedores contra el deudor mapuche. Estos procedimientos dolosos fueron los medios más eficaces, efectivos y nefastos, a la vez que se emplearon en el proceso de despojos y apropiamientos fraudulentos de tierra y animales mapuche y los peores y mayores flagelos que contribuyeron a la depresión económica del pueblo mapuche. (Alonqueo, 1986, p. 150)

4. Los mapuche como mano de obra racializada: disciplinamiento y escolarización

La conquista militar de *Ngulumapu* desplegada por el Estado chileno en formación, estuvo orientada a controlar, explotar y articular productivamente el territorio a los mercados nacionales e internacionales. No obstante el interés por el territorio se entrelazó con la idea de incorporar a los mapuche como mano de obra para las actividades económicas que comenzaron a desarrollarse en *Ngulumapu*:

No obstante, las causas del Juzgado civil de Imperial, también permiten ratificar lo que se viene argumentando.

Esta raza tan valiente, tan abnegada, tan patriota, tan llena de virtudes cívicas, oscurecida sólo por el estado de barbarie en que se encuentra, merece bien que la Nación le dedique sus recursos i su protección decidida. Si así no fuera, tendríamos el sentimiento de verla desaparecer pronto, arrastrada por la miseria, dejando el vacío en aquel extenso territorio, perdiendo nosotros tantos millares de brazos que podrían llegar a ser de inmensa utilidad a nuestra agricultura i a nuestras industrias. (Archivo Regional de la Araucanía, 1882, p. 205)

El interés hacia el mapuche como mano de obra agrícola, obrera o doméstica, estuvo y está incluso en nuestros días, atravesado por una lógica racial. Esta lógica en cuanto construcción de la otredad (Bhabha, 2002, p. 91), establece una jerarquía donde ciertas poblaciones son marcadas y situadas en una relación de desigualdad a partir de rasgos fenotípicos o prácticas culturales que se les atribuyen, justificándose así el derecho a exterminarles, someterles, explotarles, tutelarles. O bien, por su “condición natural” de inferioridad, estarían llamados a servir. Por tanto, no era casual que el interés por la población mapuche como mano de obra haya situado en la discusión al menos tres aspectos. En primer lugar, la transformación y disciplinamiento de ésta como “sujeto productivo” o como siervo o sierva del colono y el patrón. En segundo lugar, la ciudadanización y su incorporación a la “chilenidad” que se estaba construyendo, aunque siempre, en una posición subalterna. Por último, la importancia que para estos propósitos adquiriría la escolarización y, en particular, la escuela como mecanismo de transformación ideológica y social. En este sentido el ministro de Relaciones Exteriores, en un texto del 1 de junio de 1910, afirmaba:

La solución del problema está en civilizarlos, distribuyendo escuelas en los campos, obligándolos al servicio militar, impeliéndolos a dejar las costumbres ya inaceptables de la poligamia, y haciendo desaparecer á la vez el cacicazgo. Nada contribuye mas a esos objetos que la escuela, como también, muy principalmente, la constitución de la propiedad individual del indígena,

que ya él mismo reclama, dando con ello un signo evidente de progreso. (Archivo Regional de la Araucanía, 1910, p. 470)

Por sus prácticas, los mapuche en el imaginario colonial chileno, se presentaban disfuncionales a los proyectos económicos, políticos y sociales que se deseaban impulsar. De allí que la única salida posible, desde la perspectiva de este imaginario y discurso colonial, era una resocialización de los mapuche al interior de los *espacios civilizatorios*. Es decir, de aquellos espacios e instituciones (como las casas de los colonos, los fundos, las misiones o las escuelas) donde los mapuche en tanto sujetos colonizados, debían disciplinarse como súbditos, sirvientes o ciudadanos de segunda categoría, e ir incorporando un conjunto de hábitos, costumbres y valores, que posibilitarían su cambio cultural.

Aquello que Fernando Mires denomina “colonización de las almas” para referirse a la evangelización de la población indígena en América durante el colonialismo hispano (Mires, 1987), adquiere un sentido histórico más amplio y cobra plena vigencia al referirnos a los mecanismos y al proceso de disciplinamiento de los sujetos y sujetas mapuche (en las escuelas, misiones, las casas de los patrones, el trabajo en los fundos) con el propósito de negar su propia identidad, introyectar su inferioridad y someterse en el contexto del colonialismo chileno. En esta mecánica de “colonización de las almas”, siempre existió un particular interés en la niñez mapuche. Ya hacia 1849, Antonio Varas, uno de los políticos más influyentes del siglo XIX, cuando se debatían los medios más apropiados para sentar soberanía y someter a la población mapuche al sur del río Bío Bío, era enfático en destacar que sólo a través de una estrategia dirigida especialmente hacia la niñez, la dominación y hegemonía sobre los mapuche estaría asegurada. El “honorable” político declaraba en estos términos su estrategia que, a pocos años de emitido su informe, comenzó a ponerse en práctica:

El terreno en que mas debe prometerse el misionero son los niños. Aquí la semilla no será sofocada por las malas yerbas. Vana sería la pretensión de civilizar a los indígenas si no se

hiciese uso del medio más eficaz para regenerar un pueblo. Tomad la generación que se levanta, preparadla para la vida civilizada, ilustrad su entendimiento, haced inspirar en su corazón los sentimientos morales y religiosos, y al fin de tres o cuatro generaciones habréis concluido con la barbarie que os lastima. Pero no es una simple enseñanza religiosa la que debe dar el misionero. Debe sustituir a los padres, debe tener completamente bajo su dirección a los niños, educarlos, enseñarlos y prepararlos para la vida laboriosa del hombre civilizado. (Varas, 1849, p. 18)

La idea de civilizar a través de la “semilla”, o de construir a la niñez mapuche como blanco de la colonización que propuso Varas, surgió de la atención que prestó al régimen de escolarización y residencias escolares que paralelamente se llevaba a cabo en Estados Unidos, con los pueblos indígenas que allí habitaban. El mismo político en su reporte, reconocía esta influencia al citar un informe presentado al gobierno de Estados Unidos el año 1846, por el jefe de Oficina de Negocios de Indios en el Ministerio de Guerra de dicho país. Estos antecedentes explican el hecho que Varas también propuso la inmigración con “población civilizada”, y el sometimiento de los mapuche en reservas o reducciones, como medios para asegurar el control del Estado sobre los territorios y sujetos. Treinta años después del informe de Varas, el Intendente de Cautín sostenía que: “Si se quiere llevar la civilización al corazón mismo de la Araucanía, i convertir a los ya pacíficos hijos de la guerra en útiles ciudadanos, nada más fácil que conseguir este propósito por medio de la instrucción (...)” (Memoria del intendente de Cautín, 1889, p. 132). En tanto hacia 1899, en su mensaje al Senado y a la Cámara de Diputados, el ministro de Relaciones Exteriores, Culto y Colonización, explicaba que:

La obra de la civilización de los indígenas de Arauco merece la mayor atención de los poderes públicos del país (...) La tarea de su civilización no puede emprenderse con éxito seguro sino por medio de la civilización de los niños. Así lo ha demostrado la

experiencia adquirida no hace mucho tiempo, con la fundación de establecimientos de educación para niños indígenas, que han implantado en algunas poblaciones de la frontera. Se les da en ellos educación, y allí reciben desde su primera infancia consejos moralizadores, lecciones adecuadas a su estado social, ejemplos de virtud que, grabados profundamente en su tierno corazón y en su inteligencia, llevan más tarde a la reducción y a la familia indígena la semilla generosa de la civilización y la moral. (Archivo Regional de la Araucanía, 1899, pp. 20-21)

Esta labor “civilizadora” de la población mapuche, y en particular de la niñez que comenzaron a desarrollar misioneros y posteriormente el propio Estado mediante escuelas fiscales, dio origen a dos tipos de formación: aquella donde se les enseñaba a leer, escribir y las operaciones matemáticas básicas; y otra donde se combinaban estas materias con la enseñanza de trabajos agrícolas, manuales y textiles (Guevara, 1904, p. 69). Al respecto, en una carta dirigida al intendente de Cautín por la Congregación de Monjas de la Providencia de Temuco, se expresaba la cantidad de niños y niñas mapuche que acudían a su escuela, las edades de éstos, así como también la distribución de horarios y el currículum que implementaban como forma de disciplinamiento:

1º El número de niños indígenas que durante el presente año se han recibido internos en la casa es de 244, 82 hombres de 6 a 12 años i 162 mujeres de 6 a 15. 2º Mientras están en el establecimiento los niños están cuatro horas de clase, en la cual se les enseña a leer, escribir, religión, castellano, cuentas y elementos de geografía y la historia del país; el resto del día lo ocupan en diversos trabajos manuales. A las niñas se les enseña a coser, bordar, tejer, lavar y hacer la cocina; los hombres después de sus clases, hacen unos el calzado para todos los asilados i otros cultivan el huerto (...). 5º Desde la fundación de este establecimiento se han recibido 533 niños internos 166 hombres y 367 mujeres; de este número 303 han vuelto a su familia llevando alguna instrucción (...). Lo que no se puede conseguir aún de los indios es que dejen a sus hijos mas de uno o dos años en

el colegio; los llevan antes de terminar su educación. (Archivo Regional de la Araucanía, 1901-1902, pp. 18-20)

Sin embargo, con el propósito de examinar críticamente los testimonios de las autoridades chilenas de entonces, y considerar las prácticas de adaptación en resistencia (Stern, 1998) mapuche, conviene precisar que la aceptación de la escuela y la escolarización no se realizó habitualmente con el propósito de incorporarse al modelo de formación que deseaba imponer el Estado o “awinkarse”. En efecto, los procesos de “civilización” o aquello que los mapuche llaman “awinkamiento” esconden múltiples paradojas, una de ellas consiste precisamente en la apropiación y resignificación de ideologías y prácticas hegemónicas, que para el caso de la escolarización significó acceder a los códigos y referentes de la sociedad y cultura dominante, como una dinámica que permitía organizar la defensa y continuidad individual y colectiva. Esto explica, por qué en variados casos las familias de los niños y niñas mapuche los y las enviaban a las escuelas fiscales o misionales. Entre otras razones, la escuela facilitaba el aprendizaje de la lectura y escritura del español, para que colaboraran en la comprensión de contratos, pagaré y ventas fraudulentas que iban derivando en la usurpación y despojo de tierras, animales y otros bienes. Como puede leerse en el registro de Tomás Guevara, rector del Liceo de Temuco en 1904, donde a pesar de la lógica racista de su descripción, se expresa esta tendencia:

Los indígenas no resistían la permanencia de sus hijos en los colegios misionales; tenían particular interés en que aprendieran a leer y escribir para que revisaran los documentos originados de sus transacciones. Hasta el día persiste entre los jefes de familia la costumbre de enviar al colegio al hijo mayor para que sea mas tarde un debelador de las argucias y avidez del leguleyo, pero de ningún modo por el deseo de que se civilice, abstracción que no es comprensible a su inteligencia inculta. (Guevara, 1904, p. 69)

5. Reflexiones finales

Este trabajo ha problematizado la formación del Estado chileno en *Ngulumapu* en conexión con continuos procesos de despojo y violencia colonial. Estas lógicas no sólo permitieron consolidar el poder del Estado en territorios que, hasta mediados del siglo XIX, habían permanecido bajo independencia mapuche, sino también, la satisfacción de ambiciosos intereses de colonos chilenos y extranjeros que llegaron a nuestros territorios acumulando tierras y recursos en base al robo y la expoliación. Por tanto, no es casual que las memorias mapuche construyeran una especie de frontera con el colono y el Estado, donde ambos aparecen en las narrativas sobre el pasado y el presente bajo prejuicios como *winka trewüa* (perro afuerino) y *weñefe* (ladrón, pillo) (Mariman, 2009), o que la palabra *winka* utilizada para representar la alteridad social no mapuche, remita al *winkün* o acto de vejamen, usurpación, violación, desgarro.

Por otra parte, así como el proceso de despojo se encuentra en los gérmenes de la experiencia mapuche con el Estado y el capitalismo, esta realidad histórica no se limita sólo al periodo que hemos abordado en este trabajo. Por el contrario, ha mantenido su vigencia hasta la actualidad bajo nuevas formas cuyos móviles descansan, en lo fundamental, en un tipo de violencia colonial que combina distintas dimensiones sociales, políticas, judiciales y económicas. La expresión más visible de este fenómeno en nuestros días, constituye la actual geopolítica y geoeconomía capitalista que demanda territorios, recursos y conocimientos indígenas, combinando estrategias de seguridad, criminalización y militarización, transformando nuevamente a los pueblos y comunidades en resistencia en “enemigos internos”.

Por lo anterior, si el control que los mapuche tenían sobre sus territorios y recursos no fueron respetados, por el contrario, arrebatados y despojados como en la actualidad, es un asunto que no sólo descansaba en intereses geoeconómicos y geopolíticos, sino que se fundaba en imaginarios y discursos coloniales profundamente arraigados, que construían lo mapuche como una “raza inferior”. Lo anterior se expresa en la documentación

de archivo y fuentes citadas en este artículo, el imaginario y discurso racista y colonial que alberga, donde la condición de “subhumanidad”, “animalidad” y “barbarie” mapuche transformaba a la violencia y el despojo en un acto legítimo y legal. Estos imaginarios, prácticas y discursos coloniales aún mantienen su vigencia, pues como sedimentos históricos que están en la base de la relación mapuche con el Estado, el capitalismo y el colonialismo, se han entrelazado con otros imaginarios y estereotipos, como el del “mapuche terrorista”, que reproducen la violencia colonial en nombre del “resguardo” y la “seguridad de la nación”, el “Estado de derecho” y el “desarrollo”.

Chumgechi üzejefeli rume,
 chumgechi bagümjefeli rume.
 Ahtü reke wiño xipaxipagetuan.
 Zoy pepiluway ñi piwke, ñi zoy gülam ñi mogen.
 Tayu mogen, ta iñi mogen [Mapuche ülkantun].
 Aun si me odias de muchas maneras,
 aun si me matas de muchas formas.
 Al igual que el sol volveré a salir día a día.
 Y estará cada vez más preparado mi corazón para fecundar mi vida.
 Nuestra vida (la de los dos), la de nuestras vidas [Canto Mapuche]. (Quidel, 2005, p. 165)

Referencias

- Alonqueo Piutrin, M. (1985). *Mapuche ayer-hoy*. Imprenta y Editorial San Francisco.
- Amberga, J. (1915). *Estado intelectual, moral y económico del araucano*. Imprenta y Litografía Alemana.
- Anderson, B. (2007). *Comunidades imaginadas*. FCE.
- Appadurai, A. (ed.). (1991). *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. Grijalbo.
- Archivo Regional de la Araucanía. (1901-1902). *Fondo Intendencia de Cautín, Vol. 15, Oficios Despachados*.
- Archivo Regional de la Araucanía. (1911). *Fondo Intendencia de Cautín, Vol. 65, Oficios Despachados*.

- Archivo Regional de la Araucanía. (1884-1908). *Juzgado Civil de Temuco, Carpetas y registros de casos.*
- Archivo Regional de la Araucanía. (1877). *Memoria de Guerra i Marina presentada al Congreso Nacional en Sesiones Ordinarias de 1877.* Imprenta Nacional.
- Archivo Regional de la Araucanía. (1882). Memoria del Comandante en Jefe del Ejército del Sur, sobre el último alzamiento de indígenas. Angol, diciembre 23 de 1881. En *Memoria que el Ministro de Guerra presenta al Congreso Nacional de 1882.* Establecimiento Tipográfico de La Época.
- Archivo Regional de la Araucanía. Memoria del Comandante en Jefe del Ejército del Sur sobre la marcha administrativa i militar de la frontera en el último año. Santiago, junio 22 de 1882. En *Memoria que el Ministro de Guerra presenta al Congreso Nacional de 1882.* Establecimiento Tipográfico de La Época.
- Archivo Regional de la Araucanía. (1893). *Memoria del Ministro de Relaciones Exteriores presentada al Congreso Nacional en 1892* (Tomo III). Imprenta Nacional.
- Archivo Regional de la Araucanía. (1889). Memoria del Intendente de Cautín, 10 de abril de 1889. En *Memoria del Ministro del Interior correspondiente a 1888* (Tomo II). Imprenta Nacional.
- Archivo Regional de la Araucanía. (1890). Memoria del Gobernador de Collipulli, 20 de abril de 1890. En *Memoria del Ministro del Interior presentada al Congreso Nacional en 1890* (Tomo II). Imprenta Nacional.
- Archivo Regional de la Araucanía. (1899). *Memoria del Ministro de Relaciones Exteriores, Culto y Colonización presentada al Congreso Nacional en 1899.* Imprenta Nacional.
- Archivo Regional de la Araucanía. (1910). Memoria del Ministerio de Relaciones Exteriores, Culto y Colonización presentada al Congreso Nacional el 01 de junio de 1910. Imprenta Cervantes.
- Aylwin, J., y Marimán, P. (2008). Las identidades territoriales mapuche y el Estado chileno: conflicto interétnico en un contexto de globalización. En X. Leyva, A. Burguete, y S. Speed (coord.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas en América Latina. Hacia la investigación de co-labor* (pp.11-150). CIESAS / FLACSO.

- Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Ediciones Manantial.
- Chatterjee, P. (2008). *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Siglo XXI, editores/CLACSO.
- Dube, S., Banerjee I. y Mignolo, W. (coord.). (2004). *Modernidades coloniales: otros pasados, historias presentes*, El Colegio de México.
- Evans-Campbell, T. (2008). Historical trauma in American Indian/ Native Alaska Communities. A multilevel framework for exploring impacts on individuals, families, and communities. *Journal of Interpersonal Violence*, 23(3), 316-338.
- Fanon, F. (1973). *Piel negra, máscaras blancas*. Editorial Abraxas.
- Fanon, F. (2001). *Los condenados de la tierra*, FCE.
- Flores, J. (2010, septiembre). *Expansión económica y mundo indígena. Las transformaciones en la Araucanía (Chile) en la primera mitad del siglo XX* [Actas]. XIV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles. Santiago de Compostela, España. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00531319>
- González Casanova, P. (2006). Colonialismo interno (una redefinición). En A. Borón, J. Amadeo, y S. González (comp.), *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas* (pp. 409-434). CLACSO.
- González Cortez, H. (1986). Propiedad comunitaria o individual. Las leyes indígenas y el Pueblo Mapuche. *Nütram*, 3, 7-13. <https://cutt.ly/SVJo2Vn>
- Guevara, T. (1902). *Historia de la civilización de Araucanía* (Tomo III, Los Araucanos i la República). Imprenta, Litografía i Encuadernación Barcelona.
- Guevara, T. (1904). *Costumbres judiciales i enseñanza de los araucanos*. Imprenta Cervantes.
- Hale, C. (2007). 'Más que un indio'. *Ambivalencia racial y multiculturalismo neoliberal en Guatemala*. AVANCSO.
- Hale, C. (2005). Neoliberal multiculturalism: the remaking of cultural and racial dominance in Central America. *Polar*, 28(1), 10-28. <https://www.jstor.org/stable/24497680>
- Harvey, D. (2004). *El nuevo imperialismo*. AKAL.
- Kolümañ, L. (2002). Kolümañ ñi che. La familia Kolümañ. En M. Mañkelef, y T. Guevara, *Kiñe mufü trokiñche ñi piel. Historias de familias, siglo XIX* (pp. 43-27). Ediciones CoLibris – Liwen.

- León, L. (1991). *Maloqueros y conchavadores en Araucanía y Pampas, 1700-1800*. Ediciones Universidad de La Frontera.
- Lienhard, M. (1996). El cautiverio colonial del discurso indígena: los testimonios. En J. Pinto Rodríguez (ed.), *Del discurso colonial al proindigenismo* (pp. 9-26). Ediciones Universidad de La Frontera.
- Luxemburgo, R. (1967). *La acumulación del capital*. Grijalbo.
- Mallon, F. (2003). *Campesino y nación. La construcción de México y Perú poscoloniales*. COLMICH / COLSAN / CIESAS.
- Mallon, F. (2009). El siglo XX mapuche: esferas públicas, sueños de auto-determinación y articulaciones internacionales. En C. Martínez, y M. Estrada (eds.), *Las disputas por la etnicidad en América Latina: movilización indígena en Chiapas y la Araucanía* (pp. 155-190). USACH-Catalonia.
- Mallon, F. (2010). La “doble columna” y la “doble conciencia” en la Obra de Manuel Manquilef. *Revista Chilena de Antropología*, 7(21), 59-80. <https://doi.org/10.5354/rca.v7i21.14109>
- Mandrini, R. y Ortelli, S. (2002). Los Araucanos en las Pampas (1700-1850). En: G. Boccara (ed.), *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos XVI-XX)*. Ediciones Abya-Yala / Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Mangil Wenu. (2008). Carta al Presidente de la República de Chile, Manuel Montt. Mapu, septiembre 21 de 1860. En J. Pavez, *Cartas Mapuche, Siglo XIX* (pp. 319-325), CoLibris / Ocho Libros.
- Mankilef, M. (1915). *Las tierras de Arauco*. Imprenta Modernista.
- Manrique, N. (1985). *Colonialismo y pobreza campesina. Caylloma y el Valle del Colca, siglos XVI-XX*. DESCO.
- Marimán, P. (2006). Los Mapuche antes de la conquista militar chileno-argentina. En P. Marimán, S. Caniuqueo, J. Millalén, y R. Levil, *¡...Escucha Winka...! Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro* (pp. 53-127). LOM Ediciones.
- Marimán, P. (2009). Guerra y ganado en la conquista del Ngulumapu (1860-1867). *Espacio Regional*, 2(6), 35-59. <https://doi.org/10.32735/S2735-61752014000211%25x>
- Marx, K. (1976). *El Capital*. Grijalbo.

- Mases, E. (2002). *Estado y cuestión indígena. El destino final de los indios sometidos en el sur del territorio (1878-1910)*. Prometeo libros / Entrepasados.
- Meillassoux, C. (2009). *Mujeres, graneros y capitales. Economía doméstica y capitalismo* Siglo XXI editores.
- Memmi, A. (1971). *Retrato del colonizado precedido por el retrato del colonizador*. EDICUSA.
- Millalén Paillal, J. (2006). La sociedad mapuche prehispánica: Kimün, arqueología y Etnohistoria. En P. Marimán, S. Caniuqueo, J. Millalén y R. Levil, *¡...Escucha Winka...! Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*. LOM Ediciones.
- Mires, F. (1987). *La colonización de las almas. Misión y conquista en Hispanoamérica*. Editorial DEI.
- Nahuelpán, H. (2007). *Economía mapuche en Ngulumapu: 1884-1930* [Tesis de Maestría, Universidad de La Frontera]. Repositorio Institucional <http://repositorio.conicyt.cl/handle/10533/187498>
- Nahuelpán, H. y Marimán, P. (2009). Pueblo mapuche y educación superior: ¿inclusión, interculturalidad y/o autonomía. *Revista ISEES*, 4, 83-102.
- Ordenes, M. (2004). *La actividad maderera en la Provincia de Cautín, 1900-1950* (Tesis de Doctorado). Universidad de La Frontera.
- Painemal, M., y Foerster, R. (1983). *Vida de un dirigente mapuche*. GIA.
- Palermo, M. A. (1991). La compleja integración hispano-indígena del sur argentino y chileno durante el período colonial. *América Indígena*, 51(1), 153-192.
- Pinto Rodríguez, J. (2007). Expansión económica y conflicto mapuche. La Araucanía 1900-1940. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, I(x1).
- Pinto Rodríguez, J. (2003). *La formación del Estado y la nación, y el pueblo mapuche: de la inclusión a la exclusión*. Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Santiago de Chile.
- Quidel, J. (2005). Pa Mapunche ka pu Wigka, chumgechi ñi xokituwün. Las relaciones interétnicas a través de la religión. El caso de los mapuche y no mapuche en Chile. *Revista anthropos: Huellas del conocimiento*, 207, pp. 153-166. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1191551>

- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Mirada Salvaje / Editorial Piedra Rota.
- Romero, E. (2008). Carta al Presidente de la República de Chile, Federico Errázuriz. Chillán, noviembre 10 de 1896. En J. Pávez, *Cartas Mapuche. Siglo XIX* (pp. 805-815). CoLibris / Ocho Libros.
- Sempat Assadourian, C. (1983). *El sistema de la economía colonial: el mercado interior, regiones y espacio económico*. Editorial Nueva Imagen.
- Stern, S. (1998). La contracorriente histórica: los indígenas como colonizadores del Estado, siglos XVI al XX. En L. Reina (coord.). *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*. CIESAS / Instituto Nacional Indigenista / Miguel Angel Porrúa.
- Tuhiwai Smith, L. (1999). *Decolonizing methodologies: research and indigenous peoples*. Zeed Books.
- Varas, A. (1849). Informe presentado a la Cámara de Diputados por don Antonio Varas, visitador judicial de la República en cumplimiento del acuerdo celebrado en la sesión del 20 de diciembre del año 1848, sobre la reducción pacífica del territorio araucano. En C. Saavedra, *Documentos relativos a la ocupación de Arauco*. Imprenta de la Libertad.
- Wolf, E. (2009). *Europa y la gente sin historia*. FCE.



LAS TRAMAS MATERIALES DE LA AUTONOMÍA INDÍGENA. UN ANÁLISIS SOBRE LAS DISPUTAS HISTÓRICAS POR LA APROPIACIÓN DE LOS BIENES COMUNES EN CHERÁN, MÉXICO

Edgars Martínez Navarrete¹

1. Introducción²

Durante las últimas cuatro décadas, el contexto político latinoamericano se ha visto drásticamente irrumpido por la emergencia de diversos movimientos indígenas, los cuales, a través de heterogéneas formas de antagonismo comunitario, han intentado hacer frente a aquellas estructuras coloniales, políticas y económicas que les posicionaron históricamente en una condición de subalternidad. Dentro de estos movimientos, han proliferado las experiencias reivindicativas de la autonomía indígena en sus distintas expresiones, todas interrelacionadas: tanto como procesos de disputa a tales estructuras de poder que apelan al legítimo derecho de la autodeterminación con un alto componente de lucha jurídica; pero también en la multiplicación de aquellas experiencias que buscan establecer praxis autónoma en clave anticolonial, reinventando tradiciones de resistencia

-
- 1 Unidad de Ciudad de México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social - CIESAS, México. edgarsmartinez@gmail.com
 - 2 Parte sustantiva de este capítulo fue publicada en inglés (Martínez, 2021a) bajo el título de ‘The forest belongs to those who work it’: multifaceted dispossession, relations of production, and ethnicity within processes of indigenous autonomy in Cherán, Mexico’. Además, se pueden encontrar ideas compartidas en otros trabajos de mi autoría (Martínez, 2017; 2021b y en prensa). En términos metodológicos, este trabajo es una reflexión acotada de mi tesis de maestría defendida en el año 2017 y, a la vez, producto de una temporada de trabajo de campo en Cherán desarrollado entre julio y diciembre del año 2016. Agradezco la mirada aguda y los comentarios críticos de María Fernanda Pérez Ochoa sobre las páginas que siguen; sus ideas resultaron fundamentales para repensar las numerosas flaquezas del manuscrito. Cualquier debilidad que todavía persista, es plena responsabilidad de quien escribe.

que se plantean como el sustento ideológico para impulsar alternativas de vida digna en contraste con las formas hegemónicas y tradicionales del poder económico y político. Estas experiencias se enfrentan a un escenario signado por las consecuencias de un capitalismo en constante crisis estructural, la cual, para los países dependientes se expresa mediante sus facetas más violentas; con niveles inhumanos de explotación del trabajo, socavando las condiciones de subsistencia del campo popular-comunitario, agudizando los índices de violencia por mecanismos extra-formales y, entre otras características, apropiándose de los recursos naturales de los territorios para solventar su crisis.

En la actualidad, si bien contamos con numerosos estudios que analizan cómo estas luchas se desenvuelven política y jurídicamente en gran parte de América Latina (López y Rivas, 1995; Speed y Collier, 2000; Aragón, 2013; González et al., 2010), considero que aún existe una ambigua reflexión en torno a las potencialidades materiales que estos procesos pueden contener. De esta manera, la experiencia de Cherán, comunidad que frente a un contexto de violencia y despojo por parte del crimen organizado se levantó en un movimiento autonómico desde el año 2011, nos brinda una serie de claves analíticas para entender cómo la esfera económico-política de estos procesos puede materializarse a través de distintas iniciativas que disputen, al interior del capitalismo y el Estado, la hegemonía irrestricta del valor de cambio como única relación social. Para el caso de Cherán, esto se puede observar a través del impulso de entidades y circuitos productivos basados en el valor de uso, en la articulación de relaciones comunales de producción para ciertas tareas y, entre otras manifestaciones, en la resignificación política del campo comunitario.

Cherán es una comunidad indígena enclavada en el corazón de la Meseta Purhépecha, región noroccidental del estado de Michoacán (México), caracterizada por contar con abundantes especies boscosas en sus cerca de 20.826 hectáreas de territorio comunal, de las cuales, 12.730 ha corresponden a recursos boscosos. Tal condición ha determinado que desde tiempos remotos

la vida interna de Cherán esté cultural, económica y políticamente relacionada de manera estrecha con el bosque, el cual funge como el recurso material e inmaterial más significativo en el sustento de numerosas generaciones del pueblo (Beals, 1992, p. 51). Si bien en las últimas décadas dicha relación ha estado sometida a importantes tensiones heredadas de las disputas históricas que el desarrollo capitalista en la región ha ejercido sobre el bosque de la comunidad desde el levantamiento del año 2011, los habitantes³ de Cherán revalorizaron este recurso y volvieron a emprender actividades en torno a él como la recolección de hongos y plantas medicinales, la extracción de resina y la agricultura de “monte”, así como otras actividades de la pequeña producción mercantil y culturales.

Para dar cuenta de tal rearticulación, este artículo se divide en tres partes; en primer lugar, nos referiremos en términos históricos a la manera en que se ha articulado la apropiación capitalista sobre los recursos boscosos de la Meseta Purhépecha sofocando las formas comunitarias de tenencia y agudizando “el sentido privado del usufructo comunal”, cuestiones que nos permiten entender, casi un siglo después, la emergencia del crimen organizado en complicidad con la agroindustria aguacatera en Cherán. En segundo lugar, analizaremos cómo el levantamiento del 2011 en esta comunidad, junto con frenar la oleada de violencia a la que estaba siendo sometida producto del crimen organizado, posibilitó las bases del proyecto autonómico formalizado después de casi ocho meses de auto-sitio. Por último, entendiendo la autonomía como una praxis que pone en el centro la

3 Además de ser una comunidad indígena formalmente constituida desde 1984, San Francisco Cherán, al cual nos referiremos en este artículo solamente como “Cherán”, también cumple la función de ser cabecera municipal desde 1861. Su población total es de 18.141 habitantes (INEGI, 2010) de los cuales 14.245 habitan en alguno de sus cuatro barrios, 2.947 en la tenencia de Tananco y 512 personas se concentran en un pequeño poblado llamado Casimiro Leco. Las actividades económicas principales del municipio son la ganadería, la resinación, los oficios en madera, el comercio y, actualmente, los trabajos temporales que dependen desde el 2012 de las empresas comunales.

reapropiación de los bienes comunes, analizaremos cómo se ha desarrollado la articulación de las relaciones comunales de producción y de la etnicidad en distintas instancias de la comunidad.

2. La apropiación capitalista como mecanismo de despojo sobre los bienes comunes de los pueblos indígenas

Al igual que en la gran mayoría de las comunidades indígenas en América Latina, la historia sobre la posesión de los bienes comunes boscosos de Cherán se ha desenvuelto en fuertes contradicciones económicas, políticas y culturales producto de las diversas tensiones y transformaciones ocasionadas por el desarrollo del capitalismo en la región Purohépecha.

Consideramos que los heterogéneos y eficaces mecanismos que despliegan estas estructuras multidimensionalmente sobre los bienes comunes de las localidades como Cherán con el fin de subsumirlos a la lógica del valor, son una forma de apropiación capitalista histórica que ha sido reactualizada bajo el neoliberalismo mexicano como una violenta modalidad de despojo. A través de tal denominación analítica, buscaremos comprender los mecanismos contemporáneos con que opera dicha forma de apropiación en torno a la riqueza social y el subsecuente acoso de las capacidades políticas de Cherán como un *continuum*, es decir, como una articulación económica-política de larga duración que ha intentado subordinar a la comunidad a través de la “separación de los productores y sus medios de existencia, con la inherente expropiación de la capacidad de hacer y de autodeterminación política” (Navarro, 2015, p. 65). Así, lo característico de este proceso de acumulación capitalista analizado ya por Marx (2011, p. 891) hace más de un siglo y medio, ha sido su persistencia actual, que no tan sólo socava las posibilidades de reproducción comunitaria en términos materiales, sino también subsume las relaciones de poder y los contenidos étnicos que habitan y dan sentido a los espacios de soberanía, en este caso, comunitaria.

Es prudente mencionar, como punto de partida, que los habitantes de Cherán han ejercido históricamente un amplio repertorio de actividades sobre el bosque, cuestión que sitúa a

este último como un recurso fundamental en el sustento material y simbólico de la vida comunitaria (Beals, 1992, p. 51)⁴. Es por esta potencialidad, que además de representativa para los intereses locales de las familias purhépechas es también necesaria para el desarrollo capitalista de la región, que la apropiación del bosque, a través de distintos mecanismos, ha configurado un álgido campo de disputa dentro del cual podemos reconocer tres grandes momentos históricos. El primero de estos, situado entre finales del siglo XIX y comienzos del XX, estuvo caracterizado por la apertura inicial de la Meseta Purhépecha a los circuitos mercantiles del capitalismo nacional e internacional, momento en que se produce el arribo de compañías enfocadas en la explotación forestal a la zona. Luego, un segundo momento se inaugura con la Revolución mexicana, el reconocimiento de la propiedad social y el profundo “interés público” que el Estado coloca sobre el bosque. Este recorre gran parte de las décadas posteriores y se expresa, entre otras características, en el cooperativismo como forma principal de organizar la explotación silvícola y en la promulgación de políticas forestales para regular la tala indiscriminada. Finalmente, reconocemos un tercer ciclo que se abre con la neoliberalización de México durante las últimas décadas del siglo XX, la intensificación del agronegocio aguacatero en complejidad, algunos sectores, con el crimen organizado y el consecuente aumento de la extracción de los recursos boscosos en la Meseta Purhépecha.

Si bien en este artículo le daremos mayor atención a este último periodo debido a que en él se condensan las manifestaciones contemporáneas de la apropiación capitalista y el despojo en la región, sostenemos que en cada uno de estos momentos históricos ocurren dinámicas que fragmentan las lógicas comunales de producción en Cherán; se agudiza el sentido privado

4 Una de las descripciones etnográficas más exhaustivas que podemos encontrar sobre las diversas actividades de explotación del bosque en Cherán durante la mitad del siglo pasado está en el trabajo de Ralph Larson Beals (1992) *Cherán: un pueblo de la Sierra Tarasca*, particularmente en la sección titulada “La tecnología”.

del usufructo comunal y se transforma el campo étnico como comunidad Purhépecha, elementos claves para entender cómo se produjo el contexto de violencia y despojo ocurrido en la comunidad durante los años 2007 y 2011.

2.1 Las vicisitudes de vivir entre pinos: los momentos históricos de la apropiación capitalista sobre los recursos boscosos de Cherán y la Meseta Purhépecha (1883-2011)

Bajo el mandato del presidente Manuel González en 1883 se promulga la famosa “Ley de Deslinde y Colonización de Terrenos Baldíos”, que formaliza la apertura definitiva de la Meseta Purhépecha a los flujos del desarrollo capitalista y, a la vez, provoca la emergencia de diversas dinámicas embrionarias de apropiación y despojo que se desenvolverían en la región durante todo el siglo xx, hasta la actualidad. En el corto plazo, esta objetivación jurídica afectó las modalidades de usufructo del bosque que sostenían las comunidades purhépechas: en primer lugar, dispuso un ordenamiento territorial dirigido a agudizar la constitución hegemónica de la propiedad pública y privada, trastocando las asediadas formas comunales de tenencia que habían sobrevivido dificultosamente a los alcances de la “Ley Lerdo”⁵. Tales labores de deslinde, en términos legales, estuvieron reguladas por el Estado y fueron ejecutadas tanto por familias de colonos extranjeros y nacionales como por compañías deslindadoras, las cuales terminaron por asentarse en estas tierras. Por otro lado, la disposición legal de 1883 generó

5 Lo expreso de esta forma porque, en definitiva, el desmantelamiento jurídico de los bienes comunes en México se posibilita primeramente con la “Ley de Desamortización de Fincas Rústicas y Urbanas Propiedad de las Corporaciones Civiles y Religiosas”, promulgada por el gobierno de Lerdo de Tejada en 1856. Entre otras determinaciones, bajo esta ley se desdibuja complementemente al sector indígena como sujeto de derecho y, por tanto, como colectividad apta en términos legales para poseer propiedades. Por nuestra parte, ponemos énfasis en la “Ley de Terrenos Baldíos”, ya que ésta tiene el objetivo de ampliar los efectos del ordenamiento jurídico anterior a otros territorios y fomentar en estos el desarrollo capitalista, cuestión que impacta directamente en nuestra área de interés.

las condiciones económico-políticas idóneas para el arribo de capitales foráneos destinados, supuestamente, a asegurar la función productiva de estos terrenos y conectarlos con los circuitos mercantiles que poco a poco comenzaban a robustecer el “progreso nacional”.

En vista de este promisorio contexto, la presencia de compañías inglesas y norteamericanas dedicadas a la explotación de bienes mineros y forestales en la región no tardó en multiplicarse. Si bien su existencia en la zona se remonta a décadas atrás, desde la proclamación de la “Ley de Terrenos Baldíos” empieza un intenso periodo de ascenso en las actividades productivas de conglomerados económicos, especialmente enfocadas al rubro forestal. Tal fue el caso de Sierra Madre and Lumbre Company, Pacific Timber Company, Balsas Harwood Company y, particularmente, a comienzos del siglo xx, la Mexican Finance Company y la Compañía de Bosques Mexicanos pertenecientes al acaudalado empresario estadounidense Santiago Slade, quien en 1908 crea la Compañía Industrial de Michoacán frente a la cual dejará como gerente a su hijo James J. Slade Jr. (Martínez Aguilar, 2011, p. 198). En conjunto, éstas promovieron la extensión de una vía ferroviaria para unir Morelia y Uruapan, principales centros urbanos del estado, con el fin de conectar la Meseta Purhépecha y así asegurar un medio de carga que les permitiera el traslado de importantes toneladas de recursos naturales hacia otros estados. La obtención de durmientes para concretar este proyecto ocasionó la primera tala masiva de los bosques en la Meseta Purhépecha y un amplio despliegue sin precedentes de la actividad talamontera (Martínez, 2017, p. 121).

Una vez avanzada la infraestructura del ferrocarril, durante los últimos años del porfiriato mexicano se generan álgidas tensiones entre las comunidades purhépechas y las compañías extractivas que ponen en juego el carácter de las formas de apropiación sobre las riquezas locales. Sin lugar a duda, a favor de las segundas, la delimitación legal de terrenos baldíos había posibilitado en la Meseta Purhépecha el surgimiento de amplios latifundios forestales (Garibay, 2008, p. 79), los cuales fueron

expandiéndose mediante numerosas concesiones convocadas por el Estado y aprovechadas por tales compañías para exportar madera y continuar la construcción de la vía del ferrocarril. Esta cuestión produjo, entre otras consecuencias, una intensificación en la tala “legal” y clandestina de los bosques locales. Sin embargo, junto con lo anterior, el mecanismo predilecto a través del cual se dilató el latifundio forestal en casi en toda la Meseta fue la firma de contratos de arrendamiento sobre los recursos silvícolas que estas empresas y otras entidades particulares celebraban con representantes de diversas comunidades, generalmente a espaldas de la gran mayoría. Así, se fueron profundizando los conflictos de poder al interior de muchos pueblos.

El contrato de arrendamiento sobre los cerros de Cherán⁶ se firmó el 27 de septiembre de 1908 entre Fernando Chávez, representante local de los Bienes Comunales, y Santiago Slade Jr., encargado de la antes mencionada Compañía Industrial de Michoacán. Se estipulaba en éste que los recursos boscosos de la comunidad pasaban a manos de Slade Jr., durante treinta años siendo su compañía la única entidad habilitada para explotarlo, debido a lo cual quedaba estrictamente prohibido para las familias cheraníes realizar cualquier tipo de actividad mercantil que involucrara estas porciones de bosque. Sin embargo, frente a tal evento las reacciones no se hicieron esperar: si bien existieron sectores que aspiraron a encontrar posibilidades de trabajo en estos acuerdos y asumieron posiciones conformistas, una porción no menor de la comunidad dirigida por Casimiro Leco⁷ se levantó en armas para enfrentar a Slade Jr., mediante

6 Dicho contrato menciona que “es condición expresa de los indígenas de Cherán, pueden disponer de los árboles conforme a las costumbres establecidas en aquel lugar, para hacer tejamanil, carbón, latillas o sacar dinero para sus usos domésticos, sin que de manera alguna puedan verificar por su cuenta ventas respecto a esa misma madera” (Extracto de la página 3 del Contrato de Arrendamiento, como se citó en Martínez, 2017, p. 122).

7 Casimiro Leco fue una emblemática figura en la tradición de defensa del territorio cheraní. Martínez Aguilar sostiene que éste “dirigió a un grupo de comuneros para recuperar tierras que habían sido arrendadas para la extracción de madera, lo cual puso en conflicto seriamente a las

diversas acciones. Se generó un ambiente hostil en el corazón de la Meseta Purhépecha y obligaron a Slade Jr., a suspender las actividades de su compañía en el pueblo por un tiempo. Lamentablemente este desliz en los planes de la familia Slade fue breve, ya que los contratos de arrendamiento y sus lógicas perduraron en la región hasta medio siglo.

La firma de contratos de arrendamiento en la Meseta Purhépecha fue una medida que agudizó el debilitamiento de las condiciones comunales de subsistencia. Como un mecanismo concreto de apropiación capitalista en la región, éste generó y acrecentó diversas dinámicas que se enquistaron en las formas de producción características en Cherán durante todo el siglo xx y que, bajo nuestros objetivos explicativos, son fundamentales para comprender casi cien años después cómo ocurrió la emergencia del crimen organizado en complicidad con la agroindustria aguacatera en la comunidad.

Por un lado, esta dura realidad obligó a muchos comuneros y comuneras a buscar maneras de ganarse la vida como mano de obra barata en las sobreexplotadas fuentes laborales que ofrecían las compañías (Espín, 1986, p. 83), dinámica que terminó por transformar a pasos agigantados las prácticas del hachero (tejamanilero, carbonero, viguero, etc.) y de otras ocupaciones tradicionales. El sector de la pequeña producción mercantil comenzó a ser sistemáticamente arrinconado por la aparición de nuevas tecnologías y modalidades de trabajo capitalista (Castile, 1974, p. 146). De la misma manera, debido a la explotación de grandes cantidades de recursos forestales aumentó exponencialmente en la región la presencia de aserraderos legales e ilegales, lo cual hizo emerger a todo un sector de taladores “clandestinos” que funcionaba en paralelo a las endebles regulaciones estatales. Derivado de ello bajaron los costos de producción de las compañías y se consolidó un mercado ilegal de madera que se ha sostenido en la Meseta Purhépecha al alero en distintas redes y prácticas de clientelismo y corrupción.

compañías de los Slade, al impedir temporalmente que el bosque fuera saqueado” (2011, p. 200).

El conjunto de dinámicas de apropiación que acontecieron en este primer periodo, si bien fueron relativamente interrumpidas con la Revolución mexicana y el reconocimiento constitucional de la propiedad social en su modalidad ejidal y comunal, se seguirían desarrollando durante todo el siglo xx bajo otras modalidades y coberturas jurídicas (Bofill, 2005, p. 46).

El ciclo posrevolucionario inaugura una segunda etapa de apropiación sobre el bosque en la Meseta Purhépecha bajo la cual, de forma inédita, se considera como un recurso de profundo “interés público” (Garibay, 2008, p. 90). Para esto, a través de la Ley Forestal de 1926 se determinó su carácter inalienable y emergieron las cooperativas como las modalidades exclusivas de explotación forestal. No obstante, con esta disposición jurídica también surgen algunas incipientes estructuras burocráticas encargadas de regular el ámbito forestal (cuerpos de vigilancia, técnicos y funcionarios estatales) las cuales se multiplican y legitiman mediante fenómenos como el indigenismo en las décadas posteriores, generando alianzas corporativistas entre sectores que muchas veces operaban a favor del mercado clandestino de madera (Garibay, 2008, p. 95).

Con las posteriores reformas a la Ley Forestal de 1947 se disuelve la exclusividad que las cooperativas mantenían sobre la explotación del bosque y retorna la modalidad de concesión forestal, la cual comenzó a funcionar en una especie de alianza comercial entre el sector público, comunitario y privado. La deforestación de la Meseta se intensificó hasta el punto de ser necesaria la declaración de vedas a la extracción de madera. Así, inician dos décadas donde se desarrolla una contradicción nociva para los recursos boscosos: ante el aumento de las concesiones privadas y con más de la mitad de la superficie forestal nacional “protegida” mediante vedas, la tala clandestina volvió a ser la salida más rentable para numerosas personas y entidades.

En general, estas medidas constituyeron una endeble camisa de fuerza para intentar ordenar inútilmente diversas dinámicas productivas en torno al bosque que ya se habían multiplicado en las últimas décadas hasta convertirse en una fuente laboral

relativamente estable para cientos de familias purhépechas. Si bien el cooperativismo y las vedas forestales proporcionaron algunos límites a la tala clandestina y a la deforestación, además de motivar una forma colectiva de organización política heredada hasta la actualidad, lo cierto es que el tutelaje, la intervención estatal y la corrupción contuvieron las escasas manifestaciones de rechazo que mostraron ciertos sectores de la política local ante la agresiva apertura concesionaria que dejó expuestos, nuevamente, los bosques de la Meseta Purhépecha a la apropiación capitalista y al despojo.

2.2 El “oro verde” michoacano; imbricación de la apropiación capitalista, el despojo y el crimen organizado en el periodo neoliberal

Durante la apertura neoliberal ocurrida desde la crisis de 1982 bajo el mandato Miguel de la Madrid y la consecuente sumisión de México a las recomendaciones del Fondo Monetario Internacional (FMI), se profundizaron y diversificaron los procesos que habían sostenido distintas estructuras sobre el bosque de la Meseta Purhépecha por cerca de un siglo.

El municipio de Cherán, paradójicamente, tuvo la posibilidad de enfrentar este contexto en mejores condiciones que muchas localidades de la zona. Para su beneficio, con la Resolución Presidencial 1984⁸ se establece la titulación comunal de sus bienes bajo la figura jurídica de “comunidad indígena”, con esto se reconoce la legitimidad de los documentos virreinales de 1533 y se intenta apaciguar los álgidos conflictos intercomunitarios mantenidos en la Meseta Purhépecha debido a la ambigüedad de los límites territoriales. En la misma línea, dos años más tarde, frente a la preocupación de los impactos ambientales ocasionados por la deforestación, se promulgaría la

8 Esta resolución fue producto del Decreto de Ley Federal de Reforma Agraria en 1971, a través del cual se tituló la propiedad comunal en México, cuestión que había avanzado desigualmente sobre el ejido dejando a las tierras comunales expuestas a ambigüedades de todo tipo.

Ley Forestal de 1986⁹ a través de la cual se intentaba anular los contratos de concesión amarrados durante el periodo de vedas, proscribir el rentismo forestal y perfilar las lógicas organizativas de explotación hacia la silvicultura comunitaria.

Acongojados por la misma situación, durante este periodo nace en Cherán el primer aserradero comunitario con el objetivo de enfrentar la tala ilegal y ordenar los circuitos productivos en torno al bosque. Sin embargo, este proyecto no tardó en fracasar: las disputas internas entre los grupos políticos del pueblo se habían agudizado por la carrera de controlar la nueva estructura burocrática emergida de la reciente titulación de los Bienes Comunales y estos concentraron sus esfuerzos en dominar tales espacios de poder, riña que terminó por descuidar la rentabilidad del aserradero que ya venía malograda por las presiones productivas externas, ocasionando su cierre¹⁰.

Estas iniciativas de fortalecimiento comunal fueron desbordadas por el excesivo crecimiento del agronegocio aguacatero en la región. Si bien el cultivo de tal fruto en las cercanías de la Meseta comienza a mediados del siglo pasado, no es hasta

9 Más allá de las limitaciones que se impusieron bajo los regímenes de vedas, la deforestación en todo México, y particularmente en la Meseta Purhépecha, no se detuvo. Esta Ley fue uno de los intentos más significativos para paliar los nocivos impactos que había dejado la explotación bajo la modalidad de concesiones creando, por ejemplo, el Sistema de Conservación y Desarrollo Silvícola, desde el cual se promovían planes de manejo basados en las condiciones locales de sustentabilidad. Evidentemente, en contradicción con las prácticas económicas intrínsecas al neoliberalismo y aquellas propias de las comunidades desarrolladas durante años en otras lógicas productivas, sus efectos prontamente se desvanecieron.

10 Durante este mismo periodo nace en Cherán el Comisariado de Bienes Comunales, órgano encargado de regular el manejo recursos naturales comunitarios. El control de esta estructura, y del municipio, por parte de los grupos políticos internos de la comunidad detonó una serie de conflictos que se agudizaron ininterrumpidamente en los próximos años, los cuales además de debilitar su organización comunitaria frente al hostigamiento de grupos exógenos que apeteían sus recursos naturales, muchas veces terminaron con decenas de muertos. Sobre estos conflictos consultar el trabajo de Calderón (2004).

la progresiva introducción de la variedad californiana Hass durante las décadas de 1970 y 1980 que comienza a tomar fuerza en Michoacán. Su aumento y ampliación productiva impactó nocivamente en las hostigadas formas de usufructo comunal Purhépecha mediante una lógica desmedida de inserción territorial y multiplicó la presencia de la tala ilegal en la zona:

La veda indefnida decretada en Michoacán en 1951, levantada más de veinte años después en 1972, dejaría tras de sí una de las regiones forestales –la Meseta Purhépecha– con mayores cuotas de extracción y procesamiento ilegal de madera vinculada a una extendida e ineficiente industria de aserrío y a un acelerado cambio de uso de suelo hacia cultivos frutícolas de alto valor comercial como el aguacate. (Merino, 1999; citado por Bofill, 2005, p. 48)

La creciente expansión de las huertas de aguacate incidió directamente en el proceso de deforestación de la Meseta Purhépecha a través de dos vías interrelacionadas. Por un lado, las grandes cantidades de madera requeridas para la fabricación de cajas de empaque se comenzaron a conseguir a través de las asociaciones que a mediados de la década de 1970 algunos consorcios aguacateros habían establecido con cuadrillas de talamontes locales, quienes les vendían la materia prima por debajo del coste legal de producción (Bofill, 2005, p. 77). Esta dinámica se imbricó con la llegada masiva de las primeras motosierras a la Meseta y el gran despliegue de tecnología que los aguacateros proporcionaban a estos grupos clandestinos para que intensificaran su labor y estuvieran a la altura de los requisitos productivos. Por otro lado, con la apertura económica y el afianzamiento mercantil agroproductivo en Estados Unidos y Europa, la presencia de los sembradíos de aguacate necesitó extenderse territorialmente y, por tanto, la consecuente búsqueda de las condiciones climáticas óptimas llevó a despejar extensos parches de bosque para instalar las huertas. Según registros de Garibay y Bocco (2012, p. 35), durante los años ochenta se contabilizaba la sorprendente cantidad de 35.000 ha de aguacate en la Meseta,

cuestión que generó duros conflictos entre aguacateros y comunidades ante la necesidad de los primeros de privatizar grandes porciones de tierra indígena para sostener sus inversiones.

Además de recrudecer las disputas comunitarias, ineficientemente contenidas con la Ley Forestal de 1986, la expansión del agronegocio aguacatero profundizó las diferencias socioeconómicas en la región, generando un sector poblacional mestizo e indígena que, en alianza con los aguacateros o con los aserraderos legales e ilegales, (también dirigidos por mestizos e indígenas) ascendieron socioeconómicamente. De manera contrapuesta, una gran porción de hombres y mujeres purhépechas hicieron del clandestinaje hormiga su alternativa laboral¹¹, sobre todo en condiciones donde la tecnología para ejecutarlo estaba a la mano. En Cherán, si bien la altitud constituía en obstáculo geográfico para la expansión inmediata de las huertas, muchas personas dejaron las actividades silvícolas y agrícolas para someterse como mano de obra barata a alguno de los cientos de aserraderos que se emplazaban en la región. Así nos comentaba Pedro:

Mi papá fue carbonero y tejamanilero. Lo hacía para vender en el pueblo o si le ayudábamos y hacíamos más producción, lo salíamos a vender a municipios de acá cerca. Igual, todos los de la familia nos dedicábamos a la milpa cuando no andábamos en el cerro. Pero cuando llegaron los aserraderos en los ochenta, no había por donde perderse, porque a ellos les pagaban los del aguacate y hasta le pasaban moto y ropa. Entonces salimos con mi papá a trabajar ahí, con éstos, nos despertábamos a las cinco de la madrugada y armábamos cuadrilla con gente de Cherán. Algunas veces nos pagaban el día, depende de la madera que entregáramos o a veces nos pagaban a la semana, depende... (Comunicación personal, 12 de octubre de 2016)¹²

¹¹ Es importante recalcar que la tala “hormiga” fue la modalidad que caracterizó el uso del bosque en Cherán durante este periodo, a diferencia de la devastación que sufrieron otras zonas boscosas de la Meseta. Sobre esto, revisar el trabajo de Luis Vázquez (1986).

¹² Entrevista a Pedro, 55 años, comunero del barrio segundo.

Durante los años noventa ocurrieron tres disposiciones jurídicas y económico-políticas que permitieron un incremento exponencial de las huertas aguacateras en la Meseta Purhépecha. Por un lado, la entrada en vigor del TLC de América del Norte entre EE. UU., Canadá y México configuró un escenario fértil para la transnacionalización productiva de aguacate que, hasta ese momento, se exportaba principalmente hacia mercados europeos y asiáticos (Echánove, 2008, p. 14). En segundo lugar, desde 1995 se inició un intenso proceso de negociación entre distintos productores aguacateros mexicanos y autoridades estadounidenses para levantar la veda sanitaria que regía sobre las exportaciones de este producto desde 1914¹³, cuestión que logra concretarse en 1997 y posibilita a ciertos consorcios michoacanos comerciar aguacate en Estados Unidos bajo estrictas medidas fitosanitarias y regulaciones económicas. Por último, se modificaron un conjunto de leyes que revirtieron los tímidos avances conseguidos con la legislación forestal de 1986 y continuaron debilitando las incipientes experiencias de comunalismo forestal en la zona, considerado uno de los pocos obstáculos del expansionismo aguacatero. Entre éstas destacan la modificación del artículo 27 de la Ley de Reforma Agraria, que expuso un rango considerable de la propiedad social al mercado, y la emisión de las Leyes Forestales de 1992¹⁴ y 1997, las cuales privatizaron los servicios técnicos que apoyaban las iniciativas silvícolas e iniciaron programas de reforestación verticalistas que imponían las especies a utilizar en las plantaciones, las modalidades de aplicación y obligaban al cercado de predios concursantes (situación que ya venía en aumento con el cercado de los cuarteles de resinación). Basta resaltar que tales dinámicas acrecentaron una serie de añejos conflictos entre comuneros.

¹³ Según Torres (2009, p. 75), desde 1914 Estados Unidos prohibió la importación de aguacate mexicano debido, supuestamente, a que este contenía ciertas plagas.

¹⁴ En ésta se lee que los esfuerzos por sostener el comunalismo forestal son decisiones “que han desalentado la forestación y reforestación por parte del sector social y privado” (Ley Forestal, 1992, p. 19).

Gracias a estas disposiciones, iniciando el presente siglo el aguacate se ubicaba en Michoacán como una de las mercancías más codiciadas de los agronegocios. Un verdadero “oro verde”¹⁵ que ya para el año 2000 contaba con 55.627 ha sembradas en el estado (Bocco y Garibay, 2012, p. 35), situación que modificó las dinámicas productivas del mismo y tensionó agresivamente los sistemas campesinos basados en la agricultura y la silvicultura. Con el paso de los años y la profundización del sistema neoliberal, el crecimiento aguacatero no se detuvo¹⁶, aunque tampoco cesó su dependencia del mercado estadounidense, país que para esta época recibía en promedio el 60% de las exportaciones nacionales¹⁷. Según Torres (2009, p. 69), en 2006 México ya lideraba el mercado internacional del aguacate en tanto concentraba el 35,9% del volumen total de la producción mundial y Michoacán, a su vez, aportaba con casi la totalidad de esa proporción (85,6%). En términos territoriales, las 19.091 huertas aguacateras (88% de ellas en manos privadas) existentes en este estado para aquel periodo se distribuían en 89.311 ha plantadas, representando el 83% de la superficie de producción nacional, y de éstas un 75% se encontraba emplazado en la Meseta Purhépecha, es decir, 67.181 ha (Aguirre, 2006; citado por Garibay y Bocco, 2012, p. 35).

Con una rentabilidad en aumento por múltiples periodos consecutivos, la entrada del crimen organizado en los circuitos productivos y financieros del agronegocio aguacatero no tardó

15 Así fue reconocido el aguacate tanto en la prensa como en trabajos académicos por los altos rangos de rentabilidad y productividad que alcanzó en pocos años (De la Tejera, Santos et al, 2012, p. 15).

16 Según datos de Hincapié (2015, p. 85) desde 1990 hasta 2010 el precio medio rural del aguacate aumentó más de 10 veces.

17 La dominación estadounidense sobre el mercado nacional de este producto ha sido una constante histórica; ya sea a través de la concentración de exportaciones o en la presencia de capitales estadounidenses en territorio mexicano, en los niveles de la producción, maquilación (empaque y procesamiento) y comercialización del aguacate.

en hacerse realidad. Según Hincapié¹⁸ (2015), ésta se produjo en Michoacán con base en viejas alianzas que agentes estatales y grandes empresarios del aguacate mantenían con grupos dedicados principalmente al tráfico de drogas, quienes imbricaron sus intereses de manera estratégica durante la neoliberalización del país para acumular ganancia:

Las reformas estatales de desregulación económica, eliminación de subsidios y favorecimiento al desarrollo agroindustrial, posibilitaron el posicionamiento de los grandes empresarios que acapararon las oportunidades en la agroindustria del aguacate, en detrimento de los campesinos, ejidatarios y comuneros. En este contexto de crecimiento económico, organizaciones criminales con capacidad de control territorial producto del ejercicio ilegal de la violencia, estuvieron ligadas a la expansión agroindustrial al convertirse el auge aguacatero en posibilidad de inversión, lavado de activos, así como de incrementar las ganancias y asegurar el paso a la economía legal sin riesgos.

En esta amalgama de intereses entre organizaciones criminales, políticas estatales y empresarios se establecieron mecanismos de ordenamiento donde las organizaciones del Estado

¹⁸ Esta autora, haciendo referencia a la obra de Ricardo Ravelo (2008), nos relata de qué manera algunas poderosas familias michoacanas que habían acumulado fortunas mediante al tráfico de drogas vieron una suculenta oportunidad económica en el agronegocio del aguacate: “La familia Valencia, al igual que muchos empresarios uruapaenses provenían del municipio de Aguililla en Tierra Caliente, se volvieron prósperos aguacateros al mismo tiempo que comerciaban con marihuana cultivada en Tierra Caliente y cocaína traída desde Colombia. Esta familia empresarial durante la década de 1990 empezó la expansión del comercio de drogas hacia Estados Unidos por medio, entre otros, de barcos atuneros que llegaban hasta Tijuana; estas actividades eran combinadas con la producción y comercialización del aguacate llegando a ser considerados como los “Reyes del aguacate”. Los Valencia se hicieron conocidos como el Cartel del Milenio, encabezado por Armando Valencia Cornelio, quien fue detenido en 2003. Antes de eso eran recocidos en Uruapan como prósperos empresarios aguacateros, con numerosas huertas de aguacate, la empacadora y comercializadora Avoperla” (Hincapié, 2015, p. 84).

compartieron con las organizaciones criminales diversas actividades típicamente estatales como la captura y distribución de rentas, la regulación de la violencia e incluso la administración y aplicación de justicia para el cumplimiento de los contratos.
(p. 94)

Además de su intervención en los circuitos financieros e institucionales del mercado aguacatero, comenzó a destacar la importancia que el crimen organizado ha tenido sobre los mecanismos de expansión territorial de este agronegocio, en detrimento de la propiedad comunal de la Meseta. Sacando provecho de los numerosos aserraderos legales e ilegales presentes en la región, de la falta de empleo y del adiestramiento histórico que muchas comunidades poseían en las actividades de tala, al finalizar la primera década del presente siglo, el crimen organizado empezó a financiar y a brindar protección a parte de las diversas estructuras que se encargarían de despojar los bosques de la Meseta Purhépecha, con el objetivo de asegurar la cantidad de hectáreas y los recursos maderables que requería la industria aguacatera.

Las primeras incursiones de talamontes financiados por el crimen organizado se produjeron en Cherán durante el año 2007 en algunos cerros lejanos a la zona residencial. Fuentes indican que éstas fueron lideradas por Mauricio Cuitláhuac, más conocido como “El güero”, sujeto que se encargaba de ejecutar y coordinar parte importante de las actividades ilícitas que el cártel de La Familia Michoacana¹⁹ tenía en la zona alta de la Meseta Purhépecha (Gasparello, 2018, p. 81). Los múltiples procesos de arrinconamiento sobre la propiedad comunal y las distintas disputas internas –generalmente debido al aprovechamiento del bosque– reactualizadas en este contexto, agudizaron el sentido privado del usufructo comunal y terminaron por dislocar la adscripción colectiva de “comunero” que, a duras penas, había servido hasta ese momento para la defensa de un bien

¹⁹ Este cartel se divide el año 2010. No obstante, luego de su fragmentación queda operando en la zona, entre otros, el grupo de “Los Caballeros Templarios”.

común como el bosque, cuestiones que el crimen organizado aprovechó para ingresar o reforzar su presencia en Cherán. En este contexto de agudo fraccionamiento comunitario, además de la utilización de mecanismos coercitivos y violentos propios de las estructuras criminales, el temor, la incertidumbre y la vulnerabilidad económica hicieron que numerosas familias se resignaran y/o sacaran provecho de un nuevo contexto local dominado por tendencias criminales. Mucha gente decidió vender “su” madera a los aserraderos ilegales ante la amenaza de perderla e incluso se formaron numerosas cuadrillas de cheranés que vieron posibilidades de trabajo bajo las lógicas del narcotráfico. Chacha, comunera del barrio primero, mencionaba en una entrevista que al crimen organizado le fue relativamente fácil ingresar a Cherán porque “antes del 2008 la fragmentación ya se venía dando por la cuestión del egoísmo, del quererte apropiarse de algo, creer que es tuyo y cercarlo o venderlo” (Comunicación personal, 2 de noviembre de 2016)²⁰.

Sumado a lo anterior, la irrupción inédita del crimen organizado y de grupos de talamontes se produjo en medio de fuertes disputas políticas internas que se arrastraban históricamente en Cherán, y que durante el 2008 se recrudecieron ante la victoria en las elecciones municipales del candidato priista Roberto Baustista Chapina. Este personaje interrumpió la hegemonía que el PRD había mantenido sobre los órganos de representación comunal desde 1988²¹. Curiosamente, una parte considerable de los votos que otorgó el triunfo del PRI en esta contienda electoral provenían de Tanaco, tenencia que era reconocida por los habitantes de Cherán como el centro de operaciones donde “el Güero”, entre otras actividades, se encargaba

²⁰ Entrevista a Chacha, 60 años, comunera del barrio primero.

²¹ Además de los escaños provenientes de Tanaco, otra cuestión que incidió en esta elección fue que las distintas tendencias que se aglutinaban, sin pocos problemas, dentro del PRD rompen bruscamente *ad portas* a la elección de 2008, emergiendo un nuevo grupo llamado Partido Alternativa Socialdemócrata que atrajo a un sector de la población votante, dándole espacio al PRI para su victoria. Datos exhaustivos y detallados sobre este proceso se puede revisar en Santillán (2014) y en Lemus (2018).

de procesar la madera y documentarla con el fin de hacerla “legal”²². Diversos testimonios recogidos en la comunidad indican que el Güero aseguró las condiciones y los permisos de tala sobre el bosque de Cherán con representantes zonales del PRI y con otras redes de corrupción, a cambio de brindarle apoyo político a este partido en las elecciones de 2008; “cambió votos por pinos”, sintetizaba sobre este proceso Juan (Comunicación personal, 3 de diciembre de 2016)²³.

Desde este evento, y con el exponencial ascenso que el agrogocio aguacatero sostuvo en complicidad con el crimen organizado, la realidad de Cherán se vio sumergida en una violencia sin precedentes sobre el territorio y sus habitantes. Durante el año 2010, por ejemplo, el Comisariado de Bienes Comunales se encontraba profundamente dividido y amenazado de muerte, lo que obligó a su titular a huir de la comunidad (Lemus, 2018, p. 141). Para esta misma temporada los grupos de talamontes se habían multiplicado y el crimen organizado tenía un absoluto control sobre el sector económico de Cherán: cobraba cuotas regulares a las tiendas de abarrotes y a otros ámbitos del comercio, manejaba completamente la cadena productiva (legal e ilegal) de la madera y había articulado un amplio circuito de piratería y tráfico de drogas con el beneplácito de autoridades y policías municipales.

Además, los sicarios instauraron una especie de toque de queda mediante el cual se impedía salir a la gente de sus casas en determinadas horas. Según entrevistas recogidas, entre 2010 y

22 En una entrevista realizada a un exencargado del sector ganadero durante este periodo, éste menciona: “Mucha gente le arrimaba la madera al güero porque él tenía una empresa, un aserradero clandestino grande. Te lo digo porque estaba aquí en la entrada de Tanaco, lo puso yo creo con ayuda del gobernador y del presidente municipal. Era imposible que existiera ese tremendo aserradero con plata de una única persona. Entonces ahí llegaban las trocas, las doble rodado y los trailers de los malos y al salir a la carretera ya iba madera documentada” (Comunicación personal, 12 de diciembre de 2016). Entrevista a Napoleón, 63 años, comunero del barrio tercero.

23 Entrevista a Juan, 35 años, comunero del barrio tercero.

2011 subían diariamente a los cerros de Cherán unas 80 camionetas abordadas por sujetos encapuchados, armados y cargando motosierras. Ante la mínima resistencia local, estos prontamente comenzaron a talar zonas más cercanas a la comunidad hasta que “las trocas comenzaron a pasar por dentro del pueblo, nos amenazaban con armas y al que les decía algo lo mataban o levantaban (...) nos decían que después de acabarse el bosque seguirían con nuestras mujeres” (Comunicación personal, 8 de octubre de 2016)²⁴. Así, entre el año 2007 y el 2011, junto con la devastación de 9.069²⁵ ha de bosque (España-Boquera y Champo-Jiménez, 2016, p. 146) se produjeron aproximadamente una docena de desapariciones y más de una centena de vulneraciones –violaciones, secuestros, extorsiones– sobre los habitantes de Cherán (Márquez, 2016, v).

3. El levantamiento de abril: de la indignación a la organización autonómica

Las distintas dinámicas expresadas en el apartado anterior configuraron un régimen de violencia que dominó en Cherán por más de cinco años (2007-2011). No obstante, tal escenario fue interrumpido por el levantamiento comunitario que tuvo lugar durante la madrugada del 15 de abril del 2011 en donde, según información recogida en campo, un grupo heterogéneo de habitantes se organizó para frenar la oleada de vejaciones que venían sufriendo a costa de las incursiones sistemáticas que talamontes y sicarios del crimen organizado realizaban a la comunidad y su bosque. En palabras de Teresa, comunera del barrio tercero:

En ese tiempo se nos hacía muy difícil tener asambleas o juntas de muchas gentes en la comunidad porque los malos andaban por todas partes. Pero nosotras aprovechábamos de hablar cuando íbamos por las tortillas o a hacer el mandado, ahí nos empezamos a organizar y a hablar de ciertas acciones porque poco a poco íbamos perdiendo el miedo. Casi todas éramos

²⁴ Entrevista a Manuel, 45 años, comunero del barrio tercero.

²⁵ De las 12.730 ha totales de superficie boscosa.

mujeres o jóvenes de la comunidad que no estaban trabajando con ellos. Nos pasábamos papeles con recados y mensajes hasta que logramos reunirnos en algunas ocasiones y ahí fuimos acordando que no podíamos seguir viviendo así ni dejando que siguieran cortando nuestro bosque, ya casi no bajaba el agua, así que decidimos detener a los rapamontes y a los malos, teníamos mucha rabia... (Comunicación personal, 11 de agosto de 2016)²⁶

Así, apenas asomaba el sol aquel día, fue cuando esta colectividad integrada principalmente por mujeres y jóvenes se reunió en El Calvario –capilla ubicada en la salida noreste de la comunidad– y bordeó una de las tantas rutas que ocupaban los talamontes para acceder a talar el bosque. Motivadas por la rabia que día tras día habían acumulado durante años, enfrentaron a los saqueadores con palos, cohetes y machetes: detuvieron a una decena de éstos y al resto los expulsaron de la comunidad. Instantáneamente, hicieron sonar las campanas del templo y en cuestión de minutos se congregaron en la zona más de un centenar de personas. Si bien en aquella ocasión existía una especie de apoyo común en torno a la acción de desalojar a los talamontes del pueblo, este empoderamiento estaba profundamente mezclado con el temor que significaba enfrentarse a quienes les habían amedrentado y sometido por tanto tiempo; “nosotros teníamos miedo porque sabíamos que los malos iban a volver armados para hacernos daño, ya nos habían amenazado y teníamos claro de lo que eran capaces esos, entonces decidimos sacar también a los rapamontes que estaban presos y cerrar la comunidad en todas las entradas”, recordaba Manuel, comunero de Cherán, sobre tal evento (Comunicación personal, 17 de agosto de 2016)²⁷. Superando el miedo, se expulsaron a los talamontes y se instalaron barricadas en las entradas del pueblo.

Esta acción de auto-sitio, retomando el análisis de Velázquez, fue el puntapié inicial que detonó el movimiento

²⁶ Entrevista a Teresa, 55 años, comunera del barrio tercero.

²⁷ Entrevista a Manuel, 46 años, comunero del barrio segundo.

“por la defensa del territorio comunal en Cherán” (2013, p. 10). Este movimiento tuvo sus primeras manifestaciones en las distintas acciones fraguadas las semanas que siguieron al levantamiento hasta constituir una base política que posibilitó dinámicas y estructuras autonómicas más complejas.

El primer momento estuvo caracterizado por una intensa articulación de acciones colectivas dirigidas a establecer las condiciones básicas de seguridad comunitaria. De este modo, tal como mencionaba Juan en la entrevista citada, la instalación de barricadas en las salidas del pueblo fue necesaria para restringir la afluencia de personas que transitaban por el mismo e imposibilitar la infiltración del crimen organizado. Asimismo, junto a este atrincheramiento, se decidió excluir de la comunidad a todas aquellas autoridades y funcionarios municipales que habían sido cómplices, en distintos grados, de las múltiples incursiones del crimen organizado. Por tanto, en los días siguientes fueron expulsados de Cherán el presidente municipal de afiliación priísta Roberto Bautista Chapina y su equipo de colaboradores, quienes hasta ese entonces ejercían irregularmente sus labores debido a las presiones locales. A la vez, se desmantelaron tanto el cuartel de policías como las sedes de los partidos políticos al ser reconocidos como entidades que, a través de múltiples formas de colaboración y corrupción, lubricaron el actuar de “los malos” en la comunidad.

Por último, este repertorio de acciones colectivas también incentivó la organización de los primeros grupos de vigilancia denominados “rondines”, los cual fueron integrados por decenas de voluntarios provenientes de los cuatro barrios del pueblo. Cotidianamente estos realizaban operaciones de vigilancia tanto en la zona residencial como en los cerros de la comunidad, posibilitando que la gente volviera a resinar, a recolectar especies de subsistencia (hongos, miel, quelites, entre otras), plantas medicinales y a realizar diversas actividades suspendidas hasta ese periodo.

Una vez logradas estas condiciones mínimas de seguridad, muchas personas recobraron la confianza y comenzaron a

reunirse en las calles de la comunidad para organizar el futuro del movimiento. Esta cuestión inaugura un segundo momento del movimiento caracterizado por la aparición de espacios de decisión como “las fogatas” y la articulación de dinámicas y estructuras comunitarias sustentadas en el consenso colectivo, dirigidas al cumplimiento de objetivos que profundizaran las aspiraciones políticas delineadas desde la madrugada del 15 de abril: seguridad, justicia y reconstitución territorial (Velázquez, 2013, p. 78). Instintivamente, tal como lo han hecho de manera histórica gran parte de las familias purhépechas alrededor de las *paranguas*²⁸ al interior de sus casas, los comuneros y comuneras encendieron cientos de fogatas en las calles en torno a las cuales se empezaron a congregarse; “ahí empezamos en las fogatas o paranguas a preparar comida y a tener reuniones, pasábamos casi todo el día hablando sobre la situación del pueblo y de lo que queríamos como barrios para el movimiento” (Comunicación personal, 19 de agosto de 2016)²⁹, mencionaba Marcela, integrante del barrio segundo. A través de este traslado, es decir, al sacar la parangua del espacio doméstico al espacio público, la fogata se fue constituyendo como la instancia básica de discusión política luego del levantamiento y como aquel lugar donde se desarrollaba gran parte de las actividades que componen la vida cotidiana de los barrios.

Uno de los primeros registros cuantitativos que se tiene de aquella época indica que durante abril era posible observar alrededor de doscientas fogatas encendidas a diario en las calles de Cherán (Santillán, 2014, p. 152)³⁰. Estas ardieron de manera

28 Según Rodrigo Pinto, “En lengua purépecha, fogata se traduce como parankua, sin embargo, por el paso del tiempo y por la mezcla de la lengua castellana con el purépecha se utiliza comúnmente el término parangua.” (2016, p. 6)

29 Entrevista a Marcela, 60 años, comunera del barrio segundo.

30 Muchas de las fogatas nacieron como “nuevos espacios” de convivencia barrial motivados, generalmente, en las esquinas de cada calle por compromisos o afinidades vecinales. No obstante, siguiendo el análisis que hace Santillán (2014, p. 150) es importante reconocer que una porción de éstas se instaló con base en la antigua lógica de organización

ininterrumpida alrededor de siete meses, tiempo en el que sus funciones fueron modificándose y sus atribuciones tomaron un mayor peso político dentro del movimiento³¹. En términos generales, pasaron de ser instancias de discusión, difusión y convivencia encargadas, sustancialmente, de coordinar la seguridad de la comunidad, a configurarse como órganos dotados de un cierto rango de injerencia en la toma de decisiones que pasaban a la Asamblea General, determinado como el “máximo” espacio resolutivo del movimiento desde sus inicios.

Durante aquellas semanas también se delinearón las primeras ideas del proyecto autonómico en la Asamblea General. Se resolvió crear las Comisiones de Seguridad, Alimentación, Información, Enlace (para vínculos con instancias gubernamentales y otras organizaciones); una Coordinación General integrada por tres comuneros/as de cada barrio; y se articuló el Proyecto Integral de Reforestación, iniciativa que comenzó un largo proceso de reapropiación sobre los bienes boscosos que aún quedaban e incentivó la reforestación de las áreas más dañadas por los talamontes. Éstas, junto con las fogatas y el grupo de “rondines”, además de representar el núcleo organizativo sustancial durante el periodo más incierto que vivió el movimiento de Cherán desde su levantamiento, constituyeron las formas embrionarias que meses más tarde decantarían en la formalización de la “Estructura de Gobierno Comunal”.

municipal, en donde se reconocían delimitaciones barriales denominadas “manzanas” las cuales tenían un encargado rotativo que cumplía funciones de representación frente a la estructura de gobierno local, algo parecido a lo que hoy es el “encargado de fogata”. Una tarea de estos era hacer llegar reclamos o mensajes emitidos desde las manzanas a las autoridades municipales correspondientes.

³¹ En las fogatas se desarrolla todo tipo de actividades: cocinar, tejer, trabajar, jugar, etc. Además, funcionan como espacios de encuentro intergeneracional en donde los abuelos enseñan a los más jóvenes sobre la historia del pueblo y otras tradiciones orales. Este sentido pedagógico de las fogatas ha sido analizado en Velázquez (2019, p. 113) y, a la vez, el Colectivo Fogata K’ejsinati (www.kejtsitani.wordpress.com), integrado por personas de Cherán y de otros lugares de México y América Latina, tiene un profundo trabajo etnográfico sobre la memoria en estos espacios.

Aunque las presiones por parte de ciertas autoridades federales y grupos de talamontes — internos y externos — no cesaban, en este contexto el movimiento de Cherán decide emprender una lucha jurídica por el reconocimiento de sus formas autónomas de organización comunitaria, cuestión que abre un tercer momento del proceso. Recogiendo las experiencias acumuladas intergeneracionalmente en el pueblo, exitosas y frustrantes, los aprendizajes obtenidos desde abril y los consensos tomados en los espacios de deliberación colectiva, se acuerda avanzar en establecer un modelo de organización que pusiera en cuestión las modalidades verticalistas y divisionistas anidadas históricamente bajo la lógica partidaria corporativa, las cuales jugaron un rol importante en la emergencia del crimen organizado en el municipio. Así, acompañados por distintos abogados³², el 2 de noviembre de 2011 la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación emite la sentencia que otorga el derecho a organizarse con base en sus “usos y costumbres”, por tanto, a “elegir una nueva autoridad municipal que estuviera en consonancia con sus prácticas culturales, políticas y sociales” (Aragón, 2013, p. 39).

Al poco tiempo, se celebra el nombramiento de los integrantes de la Estructura de Gobierno Comunal compuesta por un Consejo Mayor de Gobierno, integrado con tres comuneros por barrio encargados de acoger y coordinar el mandato de la comunidad a los cuales se les denomina *K'eris*³³, y por nueve consejos operativos: Consejo de Bienes Comunales, encargado del manejo y protección de los bienes comunes; Consejo de Administración Local; Consejo de los Asuntos Civiles; Consejo de Procuración, Vigilancia y Mediación de Justicia; Consejo

³² Entre los cuales se encuentra, por ejemplo, el Colectivo Emancipaciones, que ha fungido un interesante rol político de acompañamiento a diversas comunidades principalmente de la Meseta Purhépecha. En este contexto, también tuvieron una participación importante diversos abogados purhépechas y una serie de actores que han sostenido un trabajo organizativo de largo aliento en la región.

³³ En purhépecha significa “mayor”.

de Programas Sociales, Económicos y Culturales; Consejo Coordinador de Barrios; Consejo de la Mujer; y Consejo de los Jóvenes. De la misma forma, se consolida la creación de la Ronda Comunitaria y el Equipo de Guardabosques, estructuras encargadas de la protección y regulación en torno a las heterogéneas actividades que se ejecutan sobre los bienes comunes del territorio cheraní.

Los nombramientos para ocupar estos órganos se realizan en cada barrio con base en la modalidad de “democracia directa” y, por tanto, cualquier persona que haya sido responsable en las actividades de su fogata y que cumpla ciertos requisitos mínimos puede optar a ellos. En tal proceso de decisión no se permite la propaganda política ni la mediación pública de alguna estructura partidaria, las cuales, si bien en términos formales son casi inexistentes en Cherán, siguen teniendo cierto grado de aceptación en sectores de la población en tanto su lógica de funcionamiento no se ha diluido al nivel que hacen parecer ciertos discursos propagandísticos y académicos. Al no existir la reelección, cada tres años (plazo máximo para el cumplimiento de funciones) casi la totalidad de los consejos vuelven a ser ocupados por personas “nuevas”, las cuales deben contar con un grado de apoyo colectivo y premeditado de la fogata a la cual pertenecen. A su vez, generalmente las decisiones y acciones de cada uno de los integrantes de la Estructura de Gobierno Comunal son constantemente vigiladas y reguladas por las fogatas o asambleas barriales, espacios que tienen la capacidad de “sancionar” las decisiones unilaterales y, en el peor de los casos, de revocar aquellos cargos que incumplan sus obligaciones.

Resulta importante aclarar que no existe un “antes y después” dicotómico en las dinámicas de poder donde se sostiene la estructura de gobierno cheraní, ya que muchas de las modalidades políticas que se asumieron después del levantamiento estaban anidadas en la historicidad de la comunidad, e incluso los partidos políticos las utilizaban como mecanismos propios. Tampoco, como se ha sostenido arriba, las estructuras partidarias “desaparecieron” mágicamente del municipio, y aunque de

manera formal su trabajo organizativo está muy debilitado y resulta difícil rastrearlo empíricamente, numerosas expresiones de sus lógicas de funcionamiento se pueden observar hoy en la vida política de la comunidad y al interior de sus consejos. Esto no quiere decir tampoco que “todo es igual”, por el contrario, una de las principales transformaciones en el campo político cheraní es el nivel de exposición y consenso que diversas problemáticas comunitarias antes sólo encontraban resolución entre unos pocos. No obstante, el punto es, entonces, que estas transformaciones existen pero son mucho más graduales, transitorias y sutiles de lo que hacen parecer ciertos trabajos académicos o discursos políticos que, por su nivel de activismo ciego, imponen ejes analíticos estériles como; “buenos y malos”, “adentro y afuera”, “narcotráfico versus comunidad”, “comuneros héroes versus traidores”, los cuales terminan borrando la capacidad de agencia de las personas en Cherán que, precisamente, se encuentra en sus matices y contradicciones históricas.

4. Entramados autonómicos: antagonismo, subjetivación y relaciones comunales de producción

A nuestro parecer, los diversos acontecimientos ocurridos desde el 15 de abril del 2011 en la comunidad de Cherán, y que con el tiempo fueron madurando en un complejo proceso organizativo, pueden entenderse como un ejercicio de autonomía indígena articulado dialécticamente. Por un lado, desde un sentido jurídico, es decir, utilizando el derecho convencional como una herramienta contrahegemónica a favor del reconocimiento de los usos y costumbres (Aragón, 2013, p. 40) y, a la vez, mediante el impulso de un conjunto de prácticas dirigidas a reapropiarse de sus bienes comunes y a reorganizar los entramados comunitarios (Gutiérrez, 2017, p. 12)³⁴ de soberanía en

³⁴ Intentando oxigenar la larga discusión que existe sobre la noción de “comunidad” y evidenciando el carácter estático que esta puede contener para referirse al dinamismo social de los procesos de antagonismo, Gutiérrez propone la noción de entramados comunitarios como una “constelación de relaciones sociales de “compertencia” –jamás armónica

clave antagónica a las estructuras que les arrinconaron a un nivel de despojo inédito. La constitución multidimensional de este proceso, nos lleva a reconocerlo como una experiencia autonómica movilizadora a través de una praxis comunitaria que rechazó esta violenta realidad con el fin de construir diversas iniciativas económicas y políticas autodeterminadas que disputan la lógica formal del capital en la región.

En Cherán, esta praxis estuvo encausada, en primer lugar, a unir los esfuerzos por recuperar el bosque y sus bienes comunes generando las condiciones mínimas de seguridad local, y posteriormente, a organizar iniciativas productivas que permitieran el sustento material del movimiento. Entre otras, estas iniciativas pueden observarse en las experiencias de reforestación, en las faenas comunitarias o *jarojpikuas* (ayudanzas) y en el surgimiento de diversas empresas comunales que son de vital importancia en el plano productivo y en la reinención de la tradición cheraní en torno al bosque³⁵.

La potencia autonómica, por tanto, que contienen estas iniciativas económico-políticas se despliega mediante la articulación comunal de las relaciones de producción envueltas en un proceso de subjetivación y recreación étnico-Purhépecha³⁶

o idílica, sino plétórica de tensiones y contradicciones— que operan coordinada y/o cooperativamente de forma más o menos estable en el tiempo con objetivos múltiples (...) que tienden a satisfacer o a ampliar la satisfacción de necesidades básicas de la existencia social” (2017, p. 12).

35 Podemos identificar dentro de esta tradición actividades como la recolección de plantas medicinales, especies comestibles, trabajos maderables de baja intensidad y una serie de festividades que se realizan en torno al bosque. Una de las más representativas es la Kúichekua Chanastskua, donde se celebran los distintos oficios de la comunidad y se incorporan elementos del bosque (animales, panales de abeja, flores, ramas arboles) en sus danzas, las cuales se ejecutan por las calles durante dos días de junio o julio cada año. Un dato interesante es que gran parte de estas tradiciones dejaron de hacerse los años previos al levantamiento por el contexto de violencia.

36 En tal entramado, se fijan ciertos referentes culturales y políticos que hacen sentido con el actuar de sujetos que, compartiendo códigos socio-étnicos mínimos y particulares, se identifican entre sí.

que ha motivado la adscripción colectiva al proyecto cheraní mediante la revitalización de la figura del comunero o comunera, y que no sería posible sin el acto fundante de antagonismo ocurrido con el levantamiento de abril. Esta “activación subjetiva en la disposición de actuar” (Modonesi, 2010, p. 157), situada histórica y culturalmente en el acto humano de vincularse para producir un bien y transformarse a sí mismos (Marx, 1998, p. 34), contrarrestó durante el movimiento cheraní las enquistadas lógicas de disipación comunitaria, heredadas de una larga tradición local con base en el trabajo abstracto y subsumido al capital que había profundizado el desarrollo del sentido privado sobre el usufructo comunal en Cherán y en la región.

Sin embargo, es prudente observar que el carácter de disputa de las relaciones comunales de producción frente a estos fenómenos derivados de la apropiación capitalista en una modalidad de despojo no depende, únicamente, de una cuestión “colectivista”. Su capacidad de hacer frente y transformar las condiciones materiales de constricción capitalista en tanto lazos político-productivos no está sujeta meramente a la voluntad grupal de individuos disconformes de su realidad. Más allá de eso, estos vínculos organizados con el fin de gestionar la vida colectiva (Gutiérrez y Huáscar, 2015, p. 24) están profundamente determinados por las distintas instancias de decisión política existentes en la autonomía de Cherán, las cuales fijan su carácter de insubordinación proyectando iniciativas que se sostienen por amplios despliegues de trabajo comunitario no destinado a la generación de mercancías (vivo y concreto) y por el establecimiento de diversos circuitos de valores de uso. Prácticas que arrinconan la exclusividad explotadora del trabajo abstracto e inyectan circuitos de valores de uso o pequeña producción mercantil a un campo determinando, hasta la actualidad, por la hegemonía del valor de cambio en la vida comunitaria.

Específicamente, podemos observar el proceso anterior, por un lado, en la transformación político-práctica que han sufrido los programas gubernamentales de reforestación al ser implementados en el entramado autonómico de Cherán; por otro,

en la activación de unidades productivas como el vivero San Francisco Cherán el cual, funcionando en torno a una racionalidad comunal, ha posibilitado opciones regulares de trabajo comunitario para cientos de personas y un abastecimiento permanente de valores de uso para satisfacer las necesidades materiales e inmateriales de la comunidad.

4.1 Resignificación política en las lógicas de consumación de los programas gubernamentales de reforestación

Desde el periodo posrevolucionario la política forestal constituyó uno de los mecanismos determinantes con que el Estado, desde la legalidad, intentó controlar los recursos boscosos de México. No obstante, tal como vimos anteriormente, si bien se produjeron algunos avances significativos mediante las distintas leyes promulgadas a lo largo de la historia, la lógica tutelar que caracterizó a estas disposiciones finalmente lubricó los avances de la apropiación capitalista y el despojo sobre la Meseta Purhépecha.

En Cherán, la ejecución de los programas forestales no estuvo exenta de conflictos internos. Con la creación del Comisariado de Bienes Comunales (CBC), a mediados de los años ochenta, se produce una división institucional del poder entre éste y el municipio lo cual, a su vez, generó todo un campo de disputa entre los grupos políticos de la comunidad que comenzaron a mirar al CBC como un espacio fructífero para articular oposición al municipio o simplemente para conseguir la hegemonía política local. Esto llevó a que los permisos de tala, los proyectos de reforestación y otros beneficios se distribuyeran, en ciertos casos, más bien por cercanías políticas o parentales que por acuerdos comunitarios. De esta forma, durante dos décadas existió cierta ambigüedad sobre quién podría considerarse usuario de estos programas, cuestión que sembró múltiples dudas sobre la legitimidad del Comisariado de Bienes Comunales y minó sus capacidades reales de incidencia municipal y de negociación frente la institucionalidad estatal.

En términos de sus modalidades de implementación, desde los noventa la burocracia del estado michoacano se aprovechó

de tales conflictos para ejecutar los programas forestales bajo sus lógicas e intereses, que generalmente instrumentalizaban las necesidades comunitarias. A la vez, con la privatización de los servicios técnicos forestales se redujo la regulación estatal y se externalizaron funciones, lo que acrecentó el clientelismo, eliminó la incidencia comunitaria de las fases de implementación e introdujo nuevos requisitos procedimentales bajo la noción de “rentabilidad empresarial”. De esta forma, se obligaba a los usuarios a cercar todos los predios destinados a reforestar, situación que, además de predisponer la apropiación privada de ciertos terrenos, agudizó los problemas con el sector resinero y ganadero, quienes se quejaban de ya no contar con espacios de libre tránsito para realizar sus tareas. Asimismo, las distintas actividades de recolección (hongos, setas y plantas medicinales), la pequeña producción mercantil maderable y otras dinámicas tradicionales se vieron arrinconadas frente al crecimiento exponencial de cercos en el territorio comunal. Por último, en algunos programas se contrataban cuadrillas (generalmente integradas con personas externas a Cherán) para trabajar en el sembrado de especies bajo la modalidad de “pago por unidad sembrada”, las cuales comenzaron a vender o a enterrar grandes cantidades de plantas en un mismo lugar con el fin de cumplir las metas predispuestas, fracasando numerosos planes de reforestación.

Después del 2011 en Cherán se mantuvieron algunos planes gubernamentales de reforestación. El más importante se implementó bajo el consentimiento de la comunidad a través del Programa Integral de Reforestación (PIREF) meses después del levantamiento, y recibió por nombre “Programa Forestal Federal Meseta Purépecha” (PFMP)³⁷. A través de éste se reforestaron alrededor de 500 ha de cerro y se posibilitaron algunos cupos de trabajo, así como un apoyo material inexistente en el movimiento para tales labores que fue bien recibido ante el duro contexto que atravesaban. Sin embargo, pese a tales beneficios,

³⁷ Tal programa es dependiente, a su vez, del Programa de Restauración Forestal en Cuencas Hidrográficas Prioritarias de la Comisión Nacional Forestal (CONAFOR), que aparece en México durante el 2009.

en un comienzo el programa se intentó implementar bajo las antiguas lógicas de funcionamiento, cuestión que fue detectada por el PIREF y luego de intensas negociaciones logró que éste se adaptara a la nueva realidad autonómica de Cherán, extendiéndose tal ejercicio a otros programas.

Considero que, fundamentalmente, esta transformación radica en que las modalidades verticalistas de implementación de tales programas se vieron sometidas a severas disputas al articularse dentro de un entramado basado en la reconfiguración comunal de las decisiones que caracterizó a Cherán después del 2011. Al constituirse como un proceso habitado por múltiples instancias assemblearias, en éstas se comenzaron a determinar gran parte los consensos en torno a las medidas que afectarían de alguna manera el usufructo del bosque. Las políticas forestales que antes se “negociaban” al margen de las disposiciones comunitarias, ahora debieron ser discutidas en tales espacios. Esta condición descentralizó la toma de decisiones que tendían a concentrarse en las autoridades comunales y en su burocracia, fijando criterios colectivos en torno a la articulación de proyectos forestales externos y custodiando de manera “regular” el actuar del ahora Consejo de Bienes Comunales; en tanto este último es el encargado de asegurar el manejo del bosque y su protección, estará obligado a rendir cuentas de sus actividades a las cuatro asambleas barriales cada tres meses.

A su vez, pese a que en los nuevos programas de reforestación se continuaron utilizando algunos cercados, tal elemento perdió nocividad en tanto se constituyó como materialidad sostenida por una relación social resquebrajada que ya no se determinó como un elemento de conflicto. En otras palabras, no tuvo el mismo significado cercar un predio en medio de un proceso de privatización del usufructo sobre la propiedad comunal, que en un sistema de rearticulación de los vínculos comunitarios de producción donde la presencia de éste –como materialidad conflictiva– pudo ser discutida, flexibilizada e incluso abolida. Esto posibilitó que mucha gente volviera a transitar libremente por los cerros y se recobraran prácticas tradicionales muy significativas

en el entramado histórico de Cherán, como la recolección de nuriten, de ocote y algunas festividades que estaban relacionadas directamente con el bosque³⁸. Con esta preocupación colectiva en torno a los intentos individuales de apropiación, el libre tránsito requerido por resineros, ganaderos o cualquier persona de Cherán también pasó a ser materia pública de discusión y no, solamente, conflicto entre pares o sectores.

Por último, ante la contratación de personal externo a la comunidad para las labores de reforestación que generaba fricciones importantes, desde el año 2011 el PIREF, y posteriormente el Consejo de Bienes Comunes, impulsó dos medidas importantes que coexisten hasta la actualidad; en primer lugar, se realizaron convocatorias equitativas por barrios para integrar las cuadrillas encargadas de ejecutar los planes de reforestación. Tal trabajo era remunerado semanalmente con base en el número de jornadas laborales y no por unidad plantada, lo que marginaba las relaciones de competencia entre pares y limitaba las posibles reventas de plantas. La segunda medida fue la articulación de las reforestaciones “participativas”, las cuales se constituyeron como faenas colectivas intergeneracionales o *jarojpikua*³⁹ en las que, según Velázquez, se potenciaba:

...la concientización comunitaria en el proceso de reforestación y reconocimiento del territorio (...) son procesos que no solo convocan a la práctica a los integrantes de la reconfiguración del territorio, sino además se entablan diálogo entre estos actores en torno a su reapropiación identitaria con base en el arraigo territorial. (2013, p. 162)

³⁸ El nuriten es un arbusto muy consumido en Cherán tanto en términos medicinales, ceremoniales y alimentarios. El ocote, a su vez, es aquella resina cristalizada que albergan algunas partes del pino y que se utiliza como iniciador de fuego para encender la parangua.

³⁹ La *jarojpikua* o “ayudanza” es aquel trabajo colectivo realizado entre comuneros a través de un amplio sistema de reciprocidad que se ejerce cuando alguien lo requiera o, fundamentalmente, en las instancias festivas del pueblo (Lemus, 2018, p. 147).

4.2 *Las empresas comunitarias como pulmones productivos de la racionalidad comunal*⁴⁰

Una de las primeras respuestas gubernamentales luego del levantamiento en 2011 fue la suspensión del presupuesto formal que correspondía legalmente a Cherán. El municipio, de esta forma, estuvo casi ocho meses atrincherado sin recibir ni un peso de las dependencias federales. En este complicado contexto, se comenzó a materializar algunas alternativas económicas con el fin de sortear las duras condiciones que enfrentaba el movimiento: por un lado, se necesitaba urgentemente contar con un sistema de abastecimiento de plantas para apoyar el proceso de reforestación y, en paralelo, generar las fuentes de trabajo que habían desaparecido con la expulsión del crimen organizado y el autositio. Ambas iniciativas fueron pensadas en las fogatas como una salida de carácter comunal a los problemas que encaraba el movimiento, marginando las posibilidades de depender exclusivamente del presupuesto federal y de las modalidades de trabajo sobrexplotado que abundaban —y abundan— en la región, las cuales obligaban a la gente de Cherán a trasladarse por zonas de alto riesgo en busca de un salario.

De esta forma, a mediados del 2011, a través de distintas donaciones y faenas comunitarias se dio inicio a la construcción del Vivero Comunal San Francisco Cherán, proyecto concluido al año siguiente con la utilización de algunos de los fondos provenientes del PFFMP. Desde sus inicios, en este espacio se inscribió una importancia material y simbólica medular para el proceso de Cherán; además de sostener la reforestación comunitaria y fungir como el espacio donde las escuelas realizaban visitas para que los estudiantes aprendieran a sembrar y cuidar el crecimiento de las plantas, se dispuso también una modalidad laboral para personas con capacidades diferentes y, entre otras características, se estableció que una parte considerable

40 Después del levantamiento en Cherán se impulsaron tres “empresas” comunales; una bloquera (donde se trabaja con pétreos y recursos mineros), un aserradero y un vivero. Profundizaré en este último debido a que mi trabajo de campo se concentró en él.

de la producción se utilizara en distintas instancias festivas y rituales de la comunidad. No obstante, una de las funciones más importantes del vivero es que comenzó a brindar cada año la posibilidad de trabajo permanente y temporal a cerca de una centena de personas provenientes equitativamente de diferentes barrios y géneros. Estos cupos laborales se remuneraban de manera quincenal y se podía acceder a ellos a través de las asambleas barriales, en las cuales también se discutían los conflictos internos del vivero y otras cuestiones de su funcionamiento.

Para el año 2016, de la producción total del vivero⁴¹, un 60% se ocupaba en el canje regional de unidades (plantas de pino) que otras comunidades hacían mediante convenios legales entre viveros o a través de otros programas forestales. El 40% restante de tal producción se utilizaba en los planes de reforestación, en instancias comunitarias como funerales y colegios, o simplemente se donaba a comuneros y comuneras que requerían plantas. De la misma forma, actualmente el vivero pone a disposición de la comunidad sin costo alguno otros elementos como sustrato, abono o semillas de las especies existentes. Es decir, este segundo porcentaje de la producción es introducido en diversos circuitos de valor de uso comunitarios no valorizados directamente bajo el capital. Esto es sumamente importante, ya que en la generación de productos –valores de uso– destinados a utilizarse en diversos espacios comunitarios podemos observar un flujo sintético del proceso de articulación de las relaciones comunales de producción, basado en una racionalidad comunal que sustenta ideológica y materialmente la generación de bienes de vida.

⁴¹ Según datos del Consejo de Bienes Comunales obtenidos mediante el cotejo de documentación oficial, la producción en 2012 era de 100.000 plantas, la cual ascendió para el año 2016 a 1.500.000 unidades registradas, sin contar aquellas que se producen fuera de la planificación oficial. De esta cantidad formal, un 80% de las especies con que cuenta el vivero corresponden al pino chino (*Pinus leiophylla*), pino moctezume (*Pinus montezumae*), pino lacio (*Pinus mochoacana*) y el pseudostrobus (*Pinus pseudostrobus*). El otro 20% recae en otras especies como Oyamel (*Abies religiosa*) y Madroño (*Arbustus unedo*).

Esta forma de relacionarse y producir en la autonomía fue tomando fuerza después del levantamiento de abril como una manera de antagonizar las modalidades de trabajo históricamente existentes y aquellas impuestas por el crimen organizado. Así, la racionalidad comunal se caracteriza, principalmente, por materializarse en un amplio despliegue recíproco del trabajo comunitario o jarojpikua en tanto trabajo vivo (recolección) o concreto (productos) y, por ende, en la generación de valores de uso que sólo prestan utilidad (Dussel, 2014, p. 21), a los integrantes de Cherán. Ambos, recíprocamente necesarios entre sí e históricamente desarrollados, fijan su carácter de adscripción identitaria en instancias como el trabajo para el “autoconsumo” o en las faenas comunales que carecen de remuneración y se particularizan, por un lado, en no establecer objetivos mercantiles delimitados a tiempos regulares (es decir, en marginar el principio de rentabilidad) y, por otro, en incumplir la finalidad inmediata de generar mercancías intercambiables por dinero. Sin estar exenta de contradicciones, la racionalidad comunal se ejecuta tomando en consideración los múltiples ritmos de las necesidades comunitarias, los cuales pueden estar profundamente cruzados por principios purhépechas recreados o reinventados como la *kaxumbecua*⁴² y no, estrictamente, por la tendencia a asegurar la acumulación de ganancia dineraria bajo un proceso de homogeneización productiva.

De la misma manera en que esta racionalidad enquistada sus raíces en distintas experiencias productivas, políticas y étnicas de “comunalismo” existentes en la historia de Cherán, también encuentra sus contradicciones en las formas de vida determinadas a través del trabajo explotado y abstracto provenientes de

42 Según Alicia Lemus (2016 s/p) “una forma de mostrar la *kaxumbekua* entre los grupos familiares es poner en práctica la *jarojpikua* (ayudanza), reciprocidad, lo que otros pueblos denominan *tequio* o *mano vuelta*, etc. En el gobierno por “usos y costumbres” la reciprocidad se manifiesta en distintos quehaceres: la *faena* (trabajo en equipo), la *fiesta*, los rituales de toma de posesión del cargo, la resolución de conflictos intracomunitarios, ceremonias y rituales a los santos, y tienen una connotación simbólica.”

los cuantiosos mecanismos de despojo que se han aceptado y desarrollado en este municipio al alero del desarrollo y la apropiación capitalista en la región. A través de la mercantilización del bosque y el consecuente arrinconamiento de las actividades de autoconsumo –agudizado en el contexto neoliberal– se multiplicó la cantidad de comuneros que se vieron obligados a trabajar en condiciones precarias para las compañías madereras privadas y para aserraderos ilegales, donde se adiestraron en el arte de la tala y quedaron bajo las órdenes del crimen organizado cuando éste dominó tal rubro. Otros muchos, simplemente migraron en búsqueda de mejores oportunidades. Tales experiencias, significadas ampliamente por la sobreexplotación y por relaciones verticales de trabajo sostenidas sobre una condición colonial de desigualdad, derivaron en complejos procesos de subjetivación identitaria determinantes para configurar una trama racional y un sentido económico encarnado, por ejemplo, en la figura del talamonte.

Uno de los profundos quiebres que sufren este tipo de subjetivaciones basadas en el trabajo explotado lo podemos observar en las decenas de migrantes⁴³ o ex talamontes que hoy trabajan en el vivero, espacio hegemonizado, al menos mediáticamente, por la racionalidad comunal, y que han visto sometida su experiencia de vida a nuevas maneras de comprender en colectivo la necesidad de cuidar la riqueza material e inmaterial que posee su comunidad. Si bien estas diversas formas racionales de producir y relacionarse no son mecánicamente contradictorias y pueden, sin mayores problemas, convivir, subsumirse o instrumentalizarse entre sí, es prudente mencionar que desde el levantamiento de abril ambas han entrado en agudas disputas hasta el límite de antagonizarse.

No obstante, aunque este tipo de disputas se desarrollan de manera singular en esta unidad productiva, el conflicto de fondo desborda los límites concretos del vivero comunal en tanto apela al sentido identitario generalizado de volver a “ser comuneros” o de “sentirse Puhépecha” detonado, en este caso, mediante la

43 Sobre migración en Cherán revisar el trabajo de Casimiro Leco (2012).

protección y el usufructo comunal de aquellos recursos que dan significado a la vida cheraní y permiten su reproducción, los cuales fueron sometidos a contundentes dinámicas de despojo desarrolladas en un contexto que es antagonizado con el levantamiento. A la vez, esta adscripción está sujeta de manera férrea a la defensa de aquellos avances conseguidos desde el levantamiento de abril del 2011, en torno a los cuales Cherán pudo establecer una alternativa de vida con base en la autonomía indígena que recobró la dignidad de sus habitantes y de su territorio.

5. Reflexiones finales

La experiencia autonómica de Cherán constituye un proceso de antagonismo, no solamente frente al régimen de violencia sostenido por el crimen organizado en complicidad con la agroindustria aguacatera entre los años 2007 y 2011, sino también ante toda una historia de apropiación capitalista y despojo que se ha desarrollado en la región y en la comunidad de manera ininterrumpida, apropiándose de sus recursos forestales, hostigando su entramado comunitario y generando fuertes rupturas políticas.

En este trabajo dimos cuenta, a grandes rasgos, de aquellos mecanismos específicos de esta forma de despojo que se han desplegado sobre los bosques de la Meseta Purhépecha y, por tanto, de Cherán. Sostuvimos que, si bien tales mecanismos encuentran su origen más nítido en la apertura de explotación capitalista que posibilitó la Ley de Tierras Baldías en 1883, estos recorren todo el siglo xx hasta la actualidad encubiertos por distintas determinaciones económico-políticas y jurídicas que les han permitido una reproducción constante. Las concesiones sobre la explotación de hectáreas forestales, el tutelaje estatal del cooperativismo, las leyes forestales, la desamortización de la propiedad social, la privatización de este sector y la desmedida –y criminal– expansión del agronegocio aguacatero en la región son sólo algunos de estos. A nuestro parecer, la consecuencia común que impulsan todos estos fenómenos a lo largo de la historia sobre Cherán es una profundización del sentido privado del usufructo comunal y una desarticulación de la adscripción

étnico-comunitaria, cuestiones que posibilitaron, en conjunto con otros elementos, la penetración y la emergencia del crimen organizado en su territorio.

Asimismo, estos procesos posibilitaron una forma y un sujeto productivo característico, el talamonte. Lo que antes habían sido las compañías deslindadoras norteamericanas, a mediados de siglo las cooperativas silvícolas anidadas en el capitalismo nacional y con posterioridad el empresariado forestal, en el contexto neoliberal, los encargados del exitoso agronegocio aguacatero y el crimen organizado, en complicidad con ciertas estructuras gubernamentales, fueron quienes ejecutaron y financiaron la tala irracional del bosque en la Meseta Purhépecha, buscando, violentamente, generar las condiciones materiales para expandir las huertas de “oro verde”. Para esto, como a lo largo de toda la historia regional, los intereses del capital se imbricaron en las desigualdades locales y obligaron a que muchas manos purhépechas vieran en la actividad talamontera la única posibilidad rentable de trabajo.

Este fenómeno alcanzó el bosque de Cherán en medio de una crisis política que venía arrastrándose por décadas y que encontró su punto más álgido en las elecciones locales del año 2008, evento que profundiza las divisiones comunitarias y permite a la nueva autoridad municipal, junto a otras entidades, negociar con el crimen organizado la explotación de los recursos forestales de la localidad. En este contexto, por presión o temor, muchos posecionarios de hectáreas silvícolas vendieron los árboles o se organizaron para explotarlos antes que lo hicieran las cuadrillas de talamontes. Pronto, esta apropiación criminal sobre el bosque se transformaría en un régimen de violencia que reinó en Cherán hasta el año 2011, provocando múltiples vulneraciones sobre la vida de sus habitantes y la devastación de una gran parte de su superficie boscosa.

Este régimen de despojo sobre el territorio y los habitantes de Cherán fue drásticamente trastocado con el levantamiento de la comunidad el 15 de abril del 2011, donde se expulsaron al crimen organizado y a las estructuras municipales cómplices de

sus acciones, y se inició un movimiento que a los pocos meses sería reconocido y reorganizado al calor de una estrategia jurídica con base en usos y costumbres purhépechas. Inmersas en el entramado autonómico cheraní, desde entonces se han venido articulando diferentes iniciativas productivas que buscan contrarrestar las lógicas heredadas del trabajo explotado y generar dinámicas económico-políticas que posibiliten, a través de relaciones comunales de producción, jornadas de trabajo comunitario (vivo y concreto) y un amplio flujo de valores de uso, aquellos bienes de vida necesarios para asegurar una reproducción comunitaria que dispute la hegemonía del valor de cambio, del trabajo abstracto y de la creación de mercancías como única forma de sustento humano.

Evidentemente, esta praxis autonómica en Cherán no solucionó la amplia gama de conflictos que históricamente se han anidado en la comunidad. Más allá de esto, transformó aquellos problemas y contradicciones en materia de discusión comunal, dislocando viejos vicios políticos y revitalizando espacios de soberanía comunitaria como las fogatas, los consejos y las asambleas barriales. En tales características, radica el sentido antagonista de Cherán como un proceso que encarna diversas iniciativas de vida digna frente a las consecuencias de la crisis del capitalismo contemporáneo en América Latina y en el mundo.

Referencias

- Aragón, O. (2013). El derecho en insurrección: El uso contra-hegemónico del derecho en el movimiento purhépecha de Cherán. *Revista de Estudios e Pesquisas sobre as Americas*, 7(2), 37-69. <http://dx.doi.org/10.21057/repam.v7i2.10034>
- Beals, R. (1992). *Cherán: un pueblo de la sierra tarasca*. El Colegio de Michoacán.
- Bocco, G., Mendoza, M., y Masera, O. (1999). La dinámica del cambio del uso del suelo en Michoacán: Una propuesta metodológica para el estudio de los procesos de deforestación. *Revista de Investigaciones geográficas*, (44), 18-38. <https://cutt.ly/AVJSe9Z>

- Bofill Poch, S. (2005). *Bosque político: los avatares de la construcción de una comunidad modelo en San Juan Nuevo, Michoacán 1981-2001*. Universidad de Barcelona y El Colegio de Michoacán.
- Calderón, M. (2004). *Historias, procesos políticos y cardenismos: Cherán y la Sierra P'urbépecha*. El Colegio de Michoacán.
- Castile, G. (1974). *Cherán: la adaptación de una comunidad tradicional de Michoacán, México*. Instituto Nacional Indigenista-SEP.
- De la Tejera Hernández, B., Santos, Á., Santamaría, H., Gómez, T., y Olivares, C. (2013). El oro verde en Michoacán: ¿un crecimiento sin fronteras? *Crecimiento económico y políticas públicas*, 15. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5371180>
- Dussel, E. (2014). *16 tesis de economía política*. Siglo XXI.
- Echánove, F. (2008). Abriendo fronteras: el auge exportador del aguacate mexicano a Estados Unidos. *Anales de Geografía*, (1), 9-28. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2662307>
- España-Boquera, M. L., y Champo-Jiménez, O. (2016). Proceso de deforestación en el municipio de Cherán, Michoacán, México (2006-2012). *Madera y bosques*, 22(1), 141-153. <https://cutt.ly/pVJSC1R>
- Espín, J. (1986). *Tierra fría, tierra de conflictos en Michoacán*. Colegio de Michoacán.
- Garibay, C. (2008). *Comunalismos y liberalismos campesinos, identidad comunitaria, empresa social forestal y poder corporado en el México contemporáneo*. Colegio de Michoacán.
- Garibay, C., y Bocco, G. (2012). *Cambios de uso de suelo en la meseta purépecha (1976-2005)*. INE-Semarnat y CIGA-UNAM.
- Gaspardo, G. (2018). Análisis del conflicto y de la violencia en Cherán, Michoacán. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 39(155), 77-112. <https://dx.doi.org/10.24901/rehs.v39i155.289>
- González, M., Burguete, A., y Ortiz, P. (2010). *La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. FLACSO.
- Gutiérrez, R. (2017). *Horizonte comunitario-popular. Antagonismo y producción de lo común en América Latina*. Traficantes de sueños.

- Gutiérrez, R., y Salazar, H. (2015). Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente. *El Apantle, Revista de Estudios Comunitarios*, 1(1), 15-50.
- Hincapié, S. (2015). ¿Éxito económico o pérdida de estatalidad? Ordenamientos mixtos en tiempos del oro verde. *Revista Política y Cultura*, (43), 75-94.
- Leco, C. (2013). Conexiones transfronterizas. Kuinchikua Purépecha in the Cobden, Illinois, United States. *Cimexus*, 7(2), 81-96. <https://www.cimexus.umich.mx/index.php/cim1/article/view/75>
- Lemus, A. (2016, septiembre). Kaxumbekua colectiva; gobierno y participación en Cherán. *Ojarasca, La Jornada*, (233). <https://cutt.ly/6VJDpCQ>
- Lemus, A. (2018). Cherán y el movimiento en defensa del territorio del 15 de abril del 2011. En C. Leco, A. Lemus, y U. Keyser (Coord.), *Juchari Eratsikua, Cherán K'eri: retrospectiva histórica, territorio e identidad étnica*. Consejo Mayor de Gobierno Comunal de Cherán.
- López y Rivas, G. (1995). *Nación y pueblos indios en el neoliberalismo*. Plaza y Valdés.
- Márquez, C. (2016). *Revaloración de la vida: la comunidad purhépecha de Cherán, Michoacán ante la violencia, 2008-2016* (Tesis de maestría). El Colegio de la Frontera Norte.
- Martínez, J. M. (2011). El aserradero de Zatzio, un caso de la explotación de los bosques en Michoacán. *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, 32(127), 195-221. <https://cutt.ly/aVJDWQH>
- Martínez, E. (2017). *¡Bosque para quien lo trabaje! Relaciones de producción e identidad política en los procesos de autonomía indígena. El caso de Cherán K'eri* (Tesis de maestría). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).
- Marx, K. (1998). *Trabajo asalariado y capital*. Ediciones Debarris.
- Marx, K. (2011). *El Capital* (Tomo 1). Siglo XXI.
- Modonesi, M. (2010). *Subalternidad, antagonismo, autonomía: marxismos y subjetivación política*. CLACSO.
- Navarro, M. (2015). *Luchas por lo común. Antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales en México*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

- Pinto, R. (2016). *Parangua: institución instituyente en la autonomía de Cherán* (Tesis de maestría). Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO).
- Ravelo, R. (2008). *Los capos. Las narco-rutas de México*. Debolsillo.
- Santillán, V. (2014). *El ejercicio de poder desde la resistencia indígena. Cherán 2011-2014* (Tesis de maestría). FLACSO.
- Sosa, S. (2017). Crisis civilizatoria y la construcción descolonizadora del saber desde el “mandar obedeciendo”: la actualidad de Mariátegui. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 22(77), 77-88. www.redalyc.org/articulo.oa?id=279/27952380009
- Speed, S., y Collier, J. (2000). Limiting Indigenous Autonomy in Chiapas, Mexico: The State Government's Use of Human Rights. *Human Rights Quarterly*, (22), 877-905. <https://muse.jhu.edu/article/13750/pdf>
- Torres, V. (2009). La competitividad del aguacate mexicano en el mercado estadounidense. *Revista de Geografía Agrícola*, (43), 61-79. <http://www.redalyc.org/pdf/757/75715608005.pdf>
- Vázquez, L. (1986). *Antropología política de la comunidad indígena en Michoacán*. SEP- Michoacán.
- Velázquez, V. (2013). *Reconstitución del territorio comunal: el movimiento étnico autonómico en San Francisco Cherán Michoacán* (Tesis de maestría). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).
- Velázquez, J. (2019). Nuestros aprendizajes frente al fuego (Jucha jorhenperakua ixu k'urikua). En R. Moreno (Coord.), *Cherán K'eri: caminos para recordar nuestra educación*. Universidad de Guadalajara.



COMUNIDAD, DESPOSESIÓN Y RECREACIÓN ÉTNICA EN MÉXICO Y GUATEMALA

Santiago Bastos Amigo¹

Con el inicio del siglo XXI, el neoliberalismo entró en una fase que en toda América Latina ha estado signada por el extractivismo como forma de apropiación de bienes naturales y comunes. Por su histórica relación con los recursos naturales, la población indígena, ya bastante golpeada por los efectos de las políticas neoliberales, ha sufrido el embate contra sus territorios, llegando a amenazar su forma de vida. Muchas comunidades indígenas afectadas han respondido a estas políticas con una oposición organizada que está retardando o impidiendo que estos proyectos se lleven a cabo. Las formas de respuesta son tan diversas como los países, las tradiciones organizativas y las formas de despojo. Pero, en general, la movilización se hace desde unas instituciones de gobierno comunitario actualizadas por unos indígenas que son conscientes de sus derechos y, con ello, los comportamientos, ideologías y las mismas instituciones comunitarias se transforman en este proceso de acción política.

En este proceso, estos sujetos indígenas proponen interpretar su historia como una vivencia de autonomía, producto de la resistencia mantenida para conservar su ser. En consonancia, este ente social, la comunidad, se entiende como intrínsecamente anticolonial y anticapitalista.

De forma paralela, pero en evidente relación, han aparecido o se han reforzado planteamientos en las ciencias sociales que también refuerzan esta forma de entender la comunidad indígena. Entre ellas merece la pena destacar la relectura y revaloración de la propuesta de la “comunalidad” desarrollada en Oaxaca (Maldonado, 2003; Aquino, 2010) y sintetizada en los trabajos del mixe Floriberto Díaz (2007) y el zapoteco Jaime Martínez Luna (2010), que plantea la lógica colectiva de la comunidad

¹ Unidad Sureste, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social - CIESAS, México. santiagobastos@gmail.com

como definitorio de “lo indígena”. Y desde el marxismo crítico convergen varias posturas en el amplio concepto del “común”, que inserta la acción comunitaria dentro de la “reproducción de la vida” (Federici, 2013) y tiene en las comunidades indígenas una de sus bases (Tzul, 2016; Gutiérrez, 2013) pero no se limita a ellas (Navarro, 2015).

Estas formulaciones coinciden en plantear unas comunidades como espacios sociales en que se daban relaciones de compartencia y solidaridad hasta que fueron dominadas ya sea por la colonialidad o por el capital, o por ambas; y las que desde entonces se han convertido en lugares que los retan. De alguna forma, esto supone una manera de esencializar la comunidad (Finni, 2018), y retomar la concepción dicotómica de Tonnies (1979) entre comunidad y sociedad, pero lo precapitalista y premoderno es visto como semilla de futuro, convirtiéndose en horizonte político (Gutiérrez, 2013).

Mi propósito en este texto es dialogar con estas propuestas desde una visión de la comunidad que retoma marcos historicistas derivados del marxismo (Wolf, 1982; Roseberry, 2014; Comaroff, 1996). En concreto mi propuesta es considerar la comunidad indígena no como una permanencia precolonial, sino como una construcción histórica en que es fundamental la vivencia por siglos dentro de una situación de subordinación étnica. Se trata de una entidad compleja y contradictoria, cambiante y diversa, que en la actualidad está en proceso de transformación en el contexto neoliberal, y al insertarse dentro de las luchas indígenas y otras, toma el carácter anticolonial y anticapitalista mencionado.

Estas reflexiones surgen del trabajo desarrollado desde hace varias décadas –pero sobre todo en la última– acompañando a organizaciones indígenas en Guatemala y en México (Bastos y Camus, 2003; Bastos, 2012)². Desde esta investigación concebida

² Buena parte de lo que acá se expone es producto y parte del trabajo del Equipo de Comunicación y Análisis Colibrí Zurdo, de Prensa Comunitaria, en el que, de forma paralela y complementaria a la labor periodística, desarrollamos una propuesta de acompañamiento y

como una forma de acción política (Bastos, 2019), quiero plantear cómo las demandas y luchas de los pueblos indígenas no necesitan basarse en argumentos que parten de una idealización del pasado o lo propio, sino reconocer que el paso de la historia no ha diluido esa diferencia y esos derechos, y que, al contrario, los refuerza:

La idea o el prejuicio de que las comunidades Indígenas estamos siempre en una clara oposición al Estado y al capital por el sólo hecho de ser Indígenas, o que por nombrarnos (o ser nombrados) como un Pueblo Originario nos hallamos aislados o alejados de la hegemonía cultural de Occidente; al igual que de fenómenos como la globalización o el neoliberalismo. (Gómez Izaguirre, 2020)

I. Comunidad e instituciones comunitarias

Así, ante la necesidad de contar con una idea de comunidad que nos ayude a entender lo que está ocurriendo en la actualidad frente a los procesos de despojo, propongo partir de que, como advirtió hace mucho Barth (1992), no toda localidad pequeña es una comunidad ni toda vida en este tipo de espacios produce comportamientos comunitarios. Entonces, como “comunidad” entendemos a un espacio social en que las relaciones sociales entre quienes comparten la identificación con un territorio –normalmente de base local–, se conciben y se practican de forma colectiva, corporada. Este carácter “corporado” implica que “la comunidad como un todo desempeña una serie de actividades y mantiene ciertas ‘representaciones colectivas’... Define los derechos y deberes de sus miembros y prescribe áreas importantes de su comportamiento” (Wolf, 1955, p. 456).

La corporatividad sería manifestación de una forma holista de entender las relaciones sociales que implica la concepción del individuo como parte de una colectividad –y no de la colectividad

análisis para entender y aportar al proceso de movilización comunitaria en Guatemala.

como una suma de individuos— (Dumont, 1966)³. Podríamos hablar de “microholismo” para dar a entender cómo esa forma colectiva de entender las relaciones sociales se da entre quienes comparten esa identidad y sentido de pertenencia, no tiene por qué ampliarse al resto de la sociedad (Bastos, 2000, p. 73).

Lo que hace a una comunidad es la forma y el *significado* que se da a las relaciones entre quienes la forman: se comportan como *miembros de un todo* colectivo; y no como una simple suma de individuos. A esto es a lo que Gutiérrez y Salazar se refieren cuando hablan de los entramados comunitarios como “constelación de relaciones sociales de ‘compartenencia’ (...) y co-operación que operan coordinada y/o cooperativamente de forma más o menos estable en el tiempo” (2015, p. 23). El territorio es un elemento fundamental de lo comunitario: define el lugar, el espacio en que se dan esas relaciones, y sobre todo, entre quiénes se dan. Es lo que otorga la identidad necesaria para que se practique el “microholismo”⁴.

Pero cuando hablamos de una comunidad no sólo nos referimos a un colectivo de quienes han nacido, viven y se identifican con una localidad y un territorio, sino a quienes mantienen comportamientos colectivos de derechos y deberes que definen esa pertenencia: “el grupo de personas *organizadas*

3 Según Louis Dumont (1966), todas las sociedades humanas previas al proceso que surgió en Europa occidental y se extendió en el mundo desde el siglo XVI, se habrían regido por ideologías de corte *holista*, basadas en la idea de la colectividad que contiene al individuo, y la estamentación que conlleva una concepción jerárquica de la sociedad. Eso fue lo que quiso contrarrestar el igualitarismo liberal occidental (Dumont, 1977) que iba asociado a la libertad individual.

4 Además, a través del territorio, Díaz (2007) amplía el holismo comunitario más allá de las relaciones sociales, permitiendo pensar en que el sujeto colectivo que forma la comunidad no se compone sólo por personas humanas, sino que integraría a otras entidades naturales con los que éstas conviven: “la Tierra como territorio da parte de nuestro entendimiento de que cada uno de los elementos de la naturaleza cumple una función necesaria dentro del todo, y ese concepto de integralidad está presente en todos los demás aspectos de nuestra vida” (Díaz, 2007, p. 40).

bajo formas de gobierno con *derechos y obligaciones* establecidas” (Wence, 2012, p. 19).

Es decir, la corporatividad no implica sólo la toma colectiva de decisiones (Tzul, 2016), sino que la comunidad impone a sus miembros una serie de obligaciones a cambio de la pertenencia a ellos: “la pertenencia a una trama comunitaria no ‘concede derechos’ sino que ‘obliga a hacerse cargo’ de una parte de las decisiones colectivas” (Gutiérrez y Salazar, 2015, p. 39). La forma y el grado en que se dé esa coerción son variables, pero de alguna manera está presente en todos los actos en que hay relaciones comunitarias. Un ejemplo lo encontramos en las palabras del joven de Barillas (Guatemala) sobre el papel de las autoridades en el conflicto:

Cuando alguien es autoridad en la comunidad y si uno le exige, él tiene que levantarse. Así es lo que hicimos nosotros, le dijimos a ellos que se levantaran, que dijeran ‘no’, y ahí vamos nosotros detrás. Ellos sabían en qué problemas se iban a meter, pero como nosotros les exigimos, entonces sí, tuvieron que meterse con todo. (citado en Bastos, 2016, p. 175)

Este carácter de exigencia colectiva es uno de los elementos que genera conflicto al interior de estos espacios sociales, pues estas formas de comprender y ejercer las relaciones conviven con otras ligadas al individualismo históricamente construido, muy reforzado en el neoliberalismo. Plantear que las relaciones sociales se dan de forma corporada u holista no implica que no haya jerarquías o conflictos. Éstos se dan dentro de esta forma de entender las relaciones sociales: la jerarquía está perfectamente integrada en el pensamiento holista, y estos contextos pueden reforzar las desigualdades de generación y de género (Esquit, 2014). Las disputas de poder entre los miembros se dan continuamente, pero también se dan dentro de las formas holistas de entender el conjunto, por lo que a veces pueden llegar a ser mucho más fuertes que un simple enfrentamiento de individualidades.

Por eso, más que mostrar que la comunidad “ideal” es imposible (Zárata, 2005), quizá sea más útil buscar dónde está

lo comunitario —es decir, lo regido por esas formas de corporatividad—. Para ello, a la hora de hablar de los “elementos” de la vida comunal en Oaxaca, Floriberto Díaz hablaba del “consenso en la Asamblea, el servicio gratuito, el trabajo colectivo y los ritos y ceremonias” (2007, p. 40). Gladys Tzul, desde el caso de Totonicapán (Guatemala) distingue tres componentes en el “sistema de gobierno comunal indígena”: el servicio o trabajo comunal como obligación de todos, las tramas patrilocales como estrategia para mantener el territorio, y la asamblea como espacio de decisión colectiva y soberana (2016, pp. 132-138).

Todos estos autores nos están mostrando las instituciones en las que se plasma esa vida común y que son las que más han llamado la atención de antropólogos y otros estudiosos, que las han entendido también como “sistema de cargos” (Korsbaek, 1995) o como “gobierno indígena” (Aguirre Beltrán, 1953; Burguete, 2018). Se trata de instituciones que regulan diferentes aspectos de la vida comunitaria y, aunque forman un todo, podríamos distinguir a su interior. Por un lado, estarían las referidas al trabajo —como el tequio o el trabajo comunal—, que tanto Díaz (2007), como Gutiérrez y Salazar (2015), consideran el elemento central. Por otro, las que regulan la faceta lúdica-ritual —las fiestas y cargos—, reivindicadas por Martínez Luna (2010; 2018). Finalmente, otras rigen la organización política interna —la asamblea, los cargos, las autoridades— que sirven para la vida interna y las relaciones con el Estado. Todas se caracterizarían por la forma colectiva de realizarse, tanto en la toma de decisiones como en la hacer que se cumplan⁵.

Esas últimas son las que ahora nos interesan, pues son las que van a actuar como aglutinadoras e intermediaras cuando les lleguen las lógicas depredatorias extractivas. Este gobierno comunitario se muestra en diferentes instituciones —la asamblea, el comisariado ejidal o comunal, la cofradía— y figuras —los principales, alcaldes comunitarios, comadronas— de diferente origen y función. Aunque Tzul (2016) considera a la asamblea como

5 Además de estas instituciones, lo comunitario se plasma en acciones e ideologías (Bastos, 2021)

el órgano central, del que emana la capacidad de mando de las autoridades electas por ella, en estas autoridades de gobierno indígena se ha reflejado históricamente la tensión entre jerarquía y horizontalidad que caracteriza la comunidad. Pero, como nos mostraba el muchacho de Barillas, el poder del común es la fuerza de este sistema político. Castro (2015, p. 67), plantea cómo en estas comunidades hay “poca presencia física del Estado y mucho gobierno”, al hacer referencia a la participación generalizada de los miembros de la comunidad en alguno de los espacios del gobierno comunitario.

2. Comunidad, historia y etnicidad

Esta forma de entender y practicar las relaciones comunitarias no es aplicable universalmente, es resultado de “efectos de procesos que pueden ser identificados y estudiados” (Barth 1992, p. 30). Y lo que quiero plantear es que la forma comunitaria en que los indígenas conciben las relaciones sociales entre sí no es un rasgo inherente a su ser, no es una permanencia precolonial ni se debe a un supuesto aislamiento o a la larga vivencia en un lugar: tienen mucho que ver con una historia vivida en situación de subordinación étnica, con lo que tiene que ver con “ser indígena” en este continente en los últimos cinco siglos. Al hablar de etnicidad no hablo de alteridad marcada cultural y/o fenotípicamente, sino de cómo ésta fue creada para justificar unas relaciones asimétricas que se dan entre estos conjuntos (Comaroff y Comaroff, 1992, p. 54; Quijano, 2000; Bastos, 2010)⁶. Eso implica que estas comunidades indígenas han estado históricamente y están actualmente inmersas en unas relaciones con el Estado y resto del conjunto social marcadas por la

6 Al hablar de indígenas, me refiero a aquellos latinoamericanos que se consideran y son considerados como diferentes del resto de la sociedad –y son marcados como tal por una etiqueta– porque descienden de los pueblos que ocupaban el continente antes de la colonización europea, como se aprecia en los elementos culturales y/o fenotípicos que supuestamente les son propios y diferentes del resto de sus connacionales, y que son usados para justificar la situación de exclusión, dominio y normalmente explotación en que viven (Bastos, 2017, p. 148).

subordinación por el hecho de ser diferentes, aunque ésta haya tomado formas variadas a lo largo del tiempo.

De una forma muy sucinta, podemos decir que las territorialidades precoloniales en este espacio que se ha denominado Mesoamérica –en forma de calpulli, atlepetle, amaq, etc.– se basaban en formas holistas, colectivas, corporadas, de concebir la sociedad y la relación con el entorno (Vásquez Monterroso, 2015). La invasión española pretendió desbaratar estas unidades de su sentido político y cultural, pero la forma de administración del territorio y la sociedad por parte de la Corona dio un espacio para su recreación en las nuevas unidades de poblamiento: los “pueblos de indios” como sujeto colectivo de tributo, reproducción y autogobierno (Martínez Peláez, 1970). El cabildo o las cofradías se convirtieron en espacios de intermediación, de gobierno de la tierra y el territorio comunitarios y de resolución de asuntos propios, que permitieron relativos niveles de autonomía, siempre dentro de la estructura de dominación (Esquit, 2014).

Estas formas de gobierno indígena se adaptaron en diversas formas –alcaldías indígenas, alcaldías duales, cofradías independientes– al formato republicano adoptado tras las independencias que abrieron el poder local a los mestizos (Barrios, 2001; Esquit, 2019). En la segunda mitad del siglo XIX, la inserción de estos países en la ola de la segunda revolución industrial hizo que se buscara incorporar los territorios indígenas al mercado de tierras para convertirlas en parte del programa de “progreso” que definiría esas naciones⁷. La cercanía del “otro” –ahora dentro de casa– y la amenaza a la pérdida del espacio de reproducción hicieron perder autonomía, pero también reforzaron más aún el sentido defensivo de la pertenencia comunitaria y con ello de sus instituciones de gobierno (González Izás, 2014; Zárate, 2013).

⁷ Según Pérez Sainz (2014, pp. 246-250), la estrategia del capital fue despojar a las comunidades de suficiente tierra como para impedir su reproducción plena, pero asegurar que tenían suficiente como para no tener que cargar con el costo de su reproducción completa. Con esto los indígenas pasaron a ser parte del mercado mundial como semiproletarios.

Se evolucionó así hacia la “comunidad corporada cerrada” que Wolf (1957), encontró en el siglo xx inserta en pleno orden capitalista. Pero en este punto, las diferentes historias políticas de México y Guatemala marcaron las formas de recreación de estas estructuras e instituciones comunitarias durante el periodo de sustitución de importaciones, cuyos efectos supusieron cambios profundos en esferas muy diversas de las comunidades-económicas, culturales, religiosas, además de políticas (Adams y Bastos, 2003).

En México, tras la Revolución, el Estado creó una serie de instancias a todos los niveles alrededor del partido único corporativo, en las que las comunidades indígenas se insertaron a través de las figuras del ejido y la comunidad agraria (Baitenmann, 2007), mientras que intentó sumarlas al “progreso” y la unidad nacional a través del indigenismo (Nahmad, 2014). De esta manera, parte de los sistemas de gobierno indígena fueron recreados desde el Estado, utilizados de nuevo para administrar el mundo indígena como formas de gobierno indirecto, basado en la tutela y la invisibilización (Castro, 2015). Pero también sirvió en muchos lugares para mantener la integridad territorial, mientras que los sistemas de gobierno local se recrearon para ejercer cierta autonomía en grados, formas y relaciones muy diferentes según las regiones y momentos (Bastos, 2011; Burguete y Gutiérrez, 2014).

Con la llegada del neoliberalismo y la diversidad de opciones políticas al terminar el régimen corporativo priísta, las políticas económicas aplicadas desde los noventa buscaron desarmar las formas de “propiedad social” para liberar tanto tierras como mano de obra para el mercado. A partir de la reforma del Artículo 27 constitucional y aplicación de programas como PROCEDE (De Ita, 2003), el Estado prácticamente desconoció las estructuras y la legislación agraria⁸. Ante todo lo que supuso el

8 El Artículo 27 de la constitución originalmente consagraba la propiedad social –ejidos y comunidades–, pero en 1992 se cambió para dar por terminado el reparto agrario y buscar abrir estos territorios al mercado. El Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación

levantamiento zapatista y el proceso frustrado de los Acuerdos de San Andrés, se dio una renovación de la movilización indígena (Pérez Ruiz, 2003; Sierra y Bastos, 2017) que conllevó una revalorización del espacio comunitario como espacio de autodeterminación (Burguete, 2011) y reformuló los debates habidos en torno a la autonomía en México en las últimas décadas. Los municipios autónomos zapatistas, que buscan ser una forma de organización de la sociedad y la economía a partir de la recreación explícita de principios indígenas (Mora, 2018), han tenido un importante efecto de demostración en experiencias posteriores en todo el país, como muestran el caso de Cherán (Gabriel, 2015; Velásquez, 2013) y otros municipios purhépechas.

En Guatemala no hubo revolución como la mexicana, y las tierras comunales se perdieron de forma mucho más clara por efecto del liberalismo cafetalero (Castellanos, 1985), permaneciendo por lo general sólo como espacios de aprovechamiento forestal. Pero, por otro lado, como nunca hubo un involucramiento del Estado en la institucionalidad comunitaria, ésta se mantuvo de forma más autónoma en las figuras de principales, cofradías, alcaldías indígenas, incluso comadronas, terapeutas y *ajq'ijab* –guías espirituales.

En muchos lugares, en los años sesenta y setenta del siglo xx, cofradías y alcaldías indígenas perdieron peso ante formas nuevas de institucionalidad comunitaria (Falla, 1980; Le Bot, 1992), como comités pro-mejoramiento, grupos de lectura de la biblia, y después cédulas guerrilleras. Las figuras tradicionales fueron completadas-retadas por estos agentes que buscaban modernizar las relaciones comunitarias (Ekern, 2011); pero en vez forzar una disolución de los lazos comunitarios, trajeron un reforzamiento y politización de la identidad indígena (McAllister, 2003; Adams y Bastos, 2003)⁹. Ellos fueron la base de la movilización política y el

de Solares –PROCEDE– fue la herramienta creada para este fin. Se buscaba dar certeza jurídica a cada uno de los ejidatarios o comuneros y favorecer el desmembramiento de la propiedad común.

⁹ El Comité de Unidad Campesina –CUC–, posiblemente la máxima expresión política de esta modernidad (Le Bot, 1995) como organización

principal blanco de la represión militar que finalmente convirtió a las comunidades movilizadas, como tales, en objetivo militar. Esto supuso un genocidio (CEH, 1999) que ha marcado la política de Guatemala desde entonces, cortando abruptamente el proceso generalizado de movilización y provocando la desarticulación de la institucionalidad comunitaria.

Tras el proceso de paz y con la reivindicación de derechos del Pueblo Maya (Bastos y Camus, 2003), se dio un espacio para empezar la reconstrucción de estos espacios y las mismas comunidades y sus prácticas se convirtieron en un símbolo de lo propio y ancestral maya (Ajxup et al., 2010). En los años posteriores a la firma de la paz se dio un proceso de recreación-reconstitución-recuperación de autoridades comunitarias que el conflicto había debilitado (Ochoa, 2013; Bastos, 2015). Las Alcaldías Indígenas fueron resurgiendo o recreándose desde un discurso que combina la idea de “las Autoridades Ancestrales del Pueblo Maya” como autogobierno (Bastos, 2010) y la aplicación del derecho maya (Sieder, 2010). Se trata de casos muy diversos que utilizan su legitimidad histórica para dar vía a reivindicaciones locales –como la defensa del territorio– planteadas como derechos indígenas.

Así, en ambos países, los procesos de alfabetización y educación, la generación de un mercado interno nacional, los efectos de la revolución verde, junto a la entrada de estructuras políticas y católicas, supusieron mayor diferenciación y diversificación social interna en las comunidades, que cuestionaron las instituciones y jerarquías internas creadas por siglos. Pero esto ocurrió dentro de las lógicas comunitarias, por lo que estas dinámicas no trajeron la disolución de las identidades y sociabilidades indígenas, sino su transformación y reforzamiento por la acción política que acabó consolidándose en los “movimientos indígenas”. Entre otros muchos planteamientos y demandas, se dio

campesina revolucionaria, es a la vez una muestra de organización surgida a partir de bases comunitarias (Arias, 1985; Le Bot, 1992; Menchú y CUC, 1992; Bastos y Camus, 2003; Vela, 2010).

un nuevo valor a la vida en comunidad, entendida como uno de los elementos “propios” que había que reforzar.

Después de este breve repaso podemos constatar que la “comunidad indígena” es un producto histórico que ha sufrido cambios en los momentos en que su entorno los sufre. A través de los cambios, la forma de concebir las relaciones sociales que implica la vida comunitaria se fue convirtiendo en la “matriz de significados” (Geertz, 1987) sobre la que se dan esos mismos cambios: el corporativismo actual proviene de siglos de comportamientos asociados a instituciones que a su vez crean relaciones que pueden cristalizar en nuevas instituciones. Parafraseando a Roseberry (2014, p. 85), la comunidad es “producto y productora” de acciones y significados.

Como resultado, “las relaciones comunitarias permanecen fuertes, a menudo corporadas, no por el peso muerto del pasado, sino por la importancia continuada de las relaciones comunitarias para un pueblo oprimido regido por un estado extremadamente represivo” (Smith, 1990, p. 20). Es decir, la comunidad es corporada precisamente porque no es *ni nunca fue* cerrada, y debe responder a los continuos embates de un “mundo exterior” del que es parte y que nunca para de exigir a sus habitantes trabajo y trabajo a cambio de muy poco.

La comunidad tal y como la conocemos hoy se ha ido creando en tensión ambigua con el Estado dominador, primero colonial y después republicano, indigenista y neoliberal. Es resultado de la experiencia histórica de relación de los pueblos indígenas con el Estado, que en gran parte de América llevó a la conformación de lo que ahora conocemos como “la comunidad” como espacio de participación indígena, reapropiándose de los “modos de orden del Estado” (Ekern, 2011), se crean “espacios semiautónomos” con ciertos consensos colectivos y siempre en tensión (Orellana; citado por Burguete y Gutiérrez, 2014, p. 36). Es el resultado de una dialéctica que representa muy bien lo que han sido las relaciones de los pueblos indígenas con los Estados: debido a factores internos como externos (si se pueden separar),

la comunidad ha sido producto de la exclusión, pero también de la resistencia, y es productora de resistencia y de exclusión.

Podemos pensar en estas comunidades como palimpsestos en que cohabitan figuras e instituciones que provienen de lógicas, orígenes y profundidades históricas muy diferentes, todas ellas actuando ahora de forma yuxtapuesta, pero siempre según la forma en que se fueron combinando en cada caso esas figuras¹⁰. Dada la forma en que se crean estos palimpsestos, es muy difícil plantear modelos únicos de funcionamiento comunitario. Al analizar los casos que ofrece la amplia literatura disponible, y los que me ha tocado conocer, nos damos cuenta de que cada “gobierno comunitario” es producto de una historia concreta en que da como resultado una situación específica y diferente a las demás “comunidades”.

Como consecuencia de todo lo dicho, la idea de comunidad está fuertemente asociada a lo que implica ser indígena en América Latina hoy en día. Fruto de esa historia específica que hemos visto, aún a inicios del siglo XXI, la comunidad es un espacio privilegiado de la reproducción del ser indígena¹¹. Las “comunidades indígenas” son una de las formas que puede tomar lo comunitario, pero los comportamientos comunitarios no se dan sólo entre indígenas. Gutiérrez y Salazar plantean que lo comunitario se da allá donde se reproduzca la vida desde el compartir (2015, p. 27), y Navarro (2015) insiste en ello: en otros espacios campesinos y urbanos se pueden dar procesos sociohistóricos que lleven a situaciones de comunitariedad.

¹⁰ Tomo esta idea de Orlando Aragón, que utiliza la categoría de “palimpsesto jurídico”, siguiendo a Boaventura de Sousa Santos, para explicar la cohabitación de diferentes expresiones de justicia purhépecha “como manifestaciones de derecho concretas, resultado de compleja hibridación” que responde a “diferentes temporalidades entrecruzadas” (2014, p. 268).

¹¹ Incluso para mucha de la población indígena que actualmente no vive ni reproduce su etnicidad en los espacios rurales donde se formó esta comunitariedad y reside en ciudades y campos agrícolas que no favorecerían, lo comunitario-indígena sigue siendo fundamental para entender las formas colectivas de asentamiento (Oehmichen, 1985) o de reproducción de los hogares (Bastos, 2000; Morales, 2014).

3. Neoliberalismo y despojo en las comunidades indígenas

Como vimos, tanto en México como en Guatemala el neoliberalismo se asentó de la mano de importantes cambios políticos –fin del régimen posrevolucionario y del conflicto armado interno–, que pusieron las bases para las nuevas formas de inserción económica que definen esta época.¹² Pero esta década de los noventa del siglo xx también estuvo marcada por la irrupción en escena de los indígenas como actor político a nivel continental, una emergencia (Bengoá, 2000) que obligó a los Estados latinoamericanos a poner en marcha una serie de políticas de reconocimiento en las que no creían (Sieder, 2002). Este multiculturalismo cosmético (Bastos y Camus, 2003) que también fue visto en México como un neindigenismo (Hernández et al., 2004) finalmente fue una política inserta en la lógica neoliberal (Hale, 2004; Díaz Polanco, 2006), y prácticamente terminó con el cambio de siglo.

El inicio del siglo xxi supone en América Latina la consolidación del modelo neoliberal a través de un formato de inserción en la economía mundial que se ajusta perfectamente a la idea de la acumulación por desposesión (Harvey, 2004), al que se ha denominado extractivo, no sólo por basarse en actividades como minería, hidroeléctricas, cultivos agroindustriales (Seoane, 2012), sino por “la configuración de un sistema político, económico, jurídico e imaginario cultural e identitario que permite su desarrollo” (Hoetmer, 2015, p. 5). Los Estados se convierten en los aliados más firmes de unas corporaciones que se mueven en la pura lógica de la acumulación depredadora. En un contexto donde muchas firmas no definen bien su legalidad y el crimen organizado permea la política (Gabriel, 2015), se van haciendo presentes diferentes formas violencia al lado de estas actividades.

¹² Considero el neoliberalismo como una fase del capitalismo marcada por el retorno del capital al poder económico y político sin barreras, después de los avances en derechos laborales y sociales logrados por las luchas desarrolladas desde el siglo xix, que llevaron al llamado “Estado del bienestar” (Harvey, 2004). Se empezó a dar en América Latina en los setenta del siglo xx, y para los años noventa se consolidaron las políticas económicas y sociales que buscaban dejar paso libre al mercado y los empresarios.

Las políticas y actividades extractivas se aplican indistintamente allá donde haya bienes comunes que convertir en mercancías (Navarro, 2015), pero se dado especialmente en los territorios indígenas. Se ha escrito ya mucho sobre esto, y su relación con la biodiversidad (Lucio, 2016) producto del encerramiento histórico en áreas cada vez más marginales donde los pueblos indígenas desarrollaron formas de relación más empáticas con el entorno. Pero esta predilección también puede ser producto del lugar otorgado a los indígenas de las sociedades latinoamericanas. Si los espacios a los que llegan las empresas son “de indios”, son mucho mejores para la inversión: la pobreza es mayor y los mercados locales –laboral y de tierras– están mucho más deprimidos, facilitando su despojo y el discurso del progreso, pues su “atraso” justifica su presencia. También el discurso de “redención del indio” justifica las amenazas y la corrupción, el saltarse las leyes y los procedimientos y las instancias legales. Y, sobre todo, pese a los convenios internacionales vigentes, permite no tener en cuenta la voluntad de los afectados por las políticas extractivas y aplicar sobre ellos la represión, la criminalización y la muerte: al fin y al cabo son “indios”, no ciudadanos (Bastos, 2012).

Por ello, para las comunidades donde este neoliberalismo llega a través de actividades mineras, turísticas, hidroeléctricas, megaproyectos viales, cultivos agroindustriales o simplemente reservas naturales, la desposesión descrita por Harvey (2004) empieza a ser una experiencia cotidiana que va desde la negación a la muerte para dismantelar la oposición a sus actividades (Garibay, 2010; Bastos y de León, 2014; Composto y Navarro, 2014). El despojo no es sólo cuestión de usurpación jurídica a las comunidades de sus propiedades. La suma de esta serie de efectos se puede resumir en que el tipo de actividades que llega a las comunidades no sólo destruye la economía, el medio ambiente o las relaciones sociales intracomunitarias: lo que destruye son *las formas de vida* que han creado históricamente estas comunidades.

4. Movilización, etnicidad y rearticulación comunitaria

Por todo esto, no nos ha de extrañar que en muchas de las localidades –indígenas, afros, mestizas, rurales, urbanas– a donde han llegado, estas actividades extractivas han provocado conflictos y una parte de sus habitantes se han opuesto a su funcionamiento. No son comportamientos casuales: el EJAAtlas contabiliza 80 conflictos ambientales en México y 27 en Guatemala.¹³ Los casos son muchísimos y los estudios sobre ellos también.

Así, muchas comunidades indígenas de México y Guatemala están reaccionado ante las políticas neoliberales que están suponiendo el despojo de sus territorios y formas de vida. Y lo están haciendo desde la forma de concebir la práctica de la política y la vida en sus territorios que han creado históricamente: utilizan las lógicas e instituciones de nivel comunitario, y con ello actualizan una institucionalidad y un comportamiento que ahora ha retomado la iniciativa y el papel de intermediaria, ante la ineficacia o/y la hostilidad de las instituciones estatales de niveles superiores. Así podemos verlo en lugares tan diferentes como Barillas y San Juan Sacatépequez en Guatemala (Bastos y de León, 2014; Celada, 2011), o Cherán (Gabriel, 2015; Velásquez, 2013), Mezcala (Durán, 2016; Bastos, en prensa) o Chiapas (Mora, 2018) en México.

Un ejemplo claro de esto son las casi cien consultas comunitarias de buena fe que se realizaron en Guatemala entre 2005 y 2012 para mostrar la oposición a los proyectos extractivos que se desarrollaban o proyectaban desarrollar en sus territorios. El éxito de convocatoria y resultados –siempre más de un 90% de los participantes votó en contra de los proyectos– se debió a que éstas se realizaron siguiendo las lógicas y desde las instituciones de cada comunidad (Camus, 2010; Rasch, 2012; Trentavizzi y Cahuec, 2012; Bastos, 2015).

Toda esta actividad hace que comportamientos, ideologías e instituciones comunitarias se transformen, produciendo formas

¹³ El *Environmental Justice Atlas* (EJAAtlas) es una iniciativa del ICTA de la Universidad de Barcelona para ubicar los conflictos ambientales en todo el mundo. Ver <https://ejatlas.org/>

de organización interna y de participación política que, siendo nuevas, se basan en las históricas. Uno de los elementos centrales de esta renovación es la entrada de mujeres y otros sectores tradicionalmente excluidos a las dinámicas de la institucionalidad comunitaria a través de su papel en las luchas de defensa del territorio. No es sólo el papel de lideresas reconocidas¹⁴, también es fundamental su participación cotidiana en el día a día de las resistencias y su entrada de pleno derecho a las deliberaciones comunitarias como tales mujeres, provocando muchas veces tensiones y conflictos internos.

Toda esta movilización se da después de varias décadas de luchas indígenas en todo el continente, de haber logrado un reconocimiento negado por varios siglos, de haber peleado por una inclusión que tuviera en cuenta sus especificidades, y de estar construyendo un pensamiento propio. Por ello, un elemento que caracteriza todas esas movilizaciones que hemos visto es que se hacen dentro del discurso de los derechos de los pueblos indígenas y los procesos de reconstitución asociados. Esta lucha permite invocar el Convenio 169 de la OIT y el reconocimiento legal de su existencia en prácticamente todas las demandas. Pero más allá, cuando el Consejo de Cherán se asume *K'eri*, en purhépecha (Velásquez, 2013), cuando Mezcala se asume como parte del Pueblo *Coca* para reivindicar su autonomía (Bastos, 2012), o cuando las alcaldías indígenas de San Juan Sacatepéquez se asumen como Las 12 *Comunidades K'agchikeles* de San Juan (Celada, 2011), se están apropiando del discurso que empezó a crearse en los años setenta y tuvo su máximo auge en los noventa del siglo pasado.

Al hacerlo, estas luchas comunitarias están renovando la misma movilización indígena, que en ambos países, con el cambio de siglo sufrió un evidente cambio de nivel desde lo nacional a lo regional-comunitario (Burguete, 2011; Bastos, 2010). En un paso más en el proceso de reconstitución como

¹⁴ Como las mujeres de Cherán (Velásquez, 2013) y Nestora Salgado (Hernández, 2017) en México o Crisanta Pérez (McLeod y Pérez Bámaca, 2013) y Yolanda Oquelí (Yagenova, 2014) en Guatemala.

pueblos (Burguete, 2010) y ante el desgaste de las organizaciones de carácter nacional, esas comunidades que parecieron ser sólo testigas mudas del proceso de multiculturalización (Roth et al., 2004), hicieron suyo ese discurso de acuerdo con las necesidades derivadas de la situación de despojo. En Guatemala es muy evidente la recuperación de la bandera cuatricolor maya y la idea de los pueblos como los sujetos de las luchas y los derechos (Bastos, 2010). En México el territorio y la autonomía se defienden como cuestiones intrínsecas a su ser como pueblos indígenas (Burguete, 2011).

Estas luchas de más de una generación permiten una versión pública del ser indígena que ya no se basa en los estigmas denigratorios de siglos de dominación étnica, sino que conllevan todo un orgullo como pueblos originarios y pobladores ancestrales del continente. Por eso, hay elementos de la cultura que se pueden esgrimir como propios y, por tanto, como base de los reclamos. En este caso es muy importante la valoración del entorno como la Madre Tierra y la relación con ella como elementos distintivos que sustentan la lucha y en contra del despojo y sirve como base de una alternativa —el Buen Vivir— a ese “desarrollo” que se muestra depredador (Gudynas, 2011). Las mismas luchas son espacios donde surgen y se consolidan propuestas de otro tipo de desarrollo (Bastos y de León, 2015).

Dentro de estas relecturas, la misma comunidad y el poder como servicio a la colectividad han sido tomados como uno de los elementos fundantes de lo indígena. En México destaca todo lo avanzado en diferentes campos a partir de la idea de la “comunalidad” y los zapatistas han hecho su propio desarrollo de la idea de comunidad en los municipios autónomos, basados en el “mandar obedeciendo” inserto en la “política kuxlejal” (Mora, 2018). En Guatemala, sin una tradición teórica tan asentada, la idea de comunidad también ha sido un potente motor ideológico para el rescate de lo Maya (Ajxup et al., 2010; SERJUS, 2013; Tzul, 2016).

Esta asunción de los derechos indígenas como una de las bases actuales de la rearticulación comunitaria, y con ello el

reforzamiento de las comunidades como espacios de lucha, es uno de los elementos de transformación de las estructuras y concepción de la comunidad. El caso de las comunidades agrarias y ejidos en México es muy evidente. Tras el pacto posrevolucionario, durante el siglo xx sirvieron para resguardar la integridad territorial y su institucionalidad (Medina, 2005). Pero ahora estas comunidades indígenas ya no se concebirían sólo como formadas por comuneros que detentan colectivamente la posesión del territorio, sino por todos los miembros de una comunidad que se asumiría como indígena y a la Asamblea como su máximo órgano. Así, en Mezcala, ésta tiene que dejar de ser sólo de comuneros –dueños de certificado– para dar paso a todos los integrantes de la comunidad (Bastos, 2011; 2021). El sistema jurídico de Cherán creado tras la declaración de la autonomía es diferente a los otros sistemas tradicionales que funcionan en las comunidades indígenas de Michoacán en estos momentos (Aragón, 2014).

Esto permite dar un paso en el proceso de pérdida del carácter de jerarquía gerontocrática que caracterizaba las instituciones comunitarias como los “sistemas de cargos”. Medio siglo de cambios sociopolíticos y de discursos de igualdad, derechos y justicia social, han incidido en las lógicas comunitarias, horizontalizado el funcionamiento comunitario, dando más peso a las asambleas y decisiones comunes sobre las estructuras de autoridad (Ekern, 2011; Díaz, 2007) y dejando espacio a nuevos actores como las mujeres.

En todo este proceso de movilización actual, las estructuras comunitarias se están potenciando como espacios de participación y mediación política y, al hacerlo, a la vez que se recuperan elementos antiguos, “ancestrales” o “tradicionales”, se están reestructurando, están transformando su forma de ser y de actuar poniéndose al día. El holismo del siglo xxi está dejando de estar asociado a la jerarquía, manteniendo los contenidos colectivos, ante los embates desestructuradores del neoliberalismo.

Por último, estamos hablando sobre todo de indígenas, pero estas tendencias que mencionamos se vienen dando en

comunidades de todo tipo: mestizas, afros e incluso urbanas. Se puede mencionar algunas comunidades del oriente de Guatemala, la periurbana de San José el Golfo (Yagenova, 2014); en México las asociadas a la Policía Comunitaria (Sierra, 2017), y los procesos comunitarios en espacios urbanos, que retrata Navarro (2015)¹⁵.

Como ya se dijo, los planteamientos comunitarios no son exclusivos de los indígenas, en ellos se dan con más claridad y contundencia por la experiencia histórica de dominación étnica, pero también están presentes en comportamientos e instituciones de otros sectores. Podemos decir que los indígenas están histórica y culturalmente mejor preparados para poner en marcha los recursos comunitarios, y esto es lo que han hecho en estas décadas. Dada la centralidad que han alcanzado en los movimientos populares y que han sido especialmente afectados, las comunidades indígenas están teniendo un efecto de demostración importante (Valladares y Ohmstede, 2014), contribuyendo con ello a la “recomunalización” de otros colectivos y pueblos.

5. La comunidad indígena ante el despojo

Espero que el análisis realizado en este texto haya mostrado cómo “la comunidad” y “lo comunitario” pueden ser categorías útiles para explicarnos el tipo de relaciones y comportamientos que se dan en ciertos espacios sociales, sobre todo indígenas, que la comunidad es algo más que “un simulacro que oculta” (Lisbona, 2005, p. 31) y que un discurso generado para “alimentar argumentos para la exclusión social, generar sentimientos cohesionadores” o ser “instrumento al servicio de la negociación con administraciones centrales” (Delgado, 2005, pp. 56-57).

Si entendemos por indígenas actualmente a la categoría social de creación colonial (Bonfil, 1972; Martínez Peláez, 1970) que designa a quienes sufren exclusión y dominación por provenir de los habitantes originarios, “la comunidad” ha sido el

¹⁵ Sobre un proceso actual de comunitarización, alrededor de la resistencia a un megaproyecto de tren alta velocidad en un valle alpino de Italia, ver Avidano (2016).

espacio que ese mismo proceso histórico –general en América Latina, particular en cada caso– convirtió en el espacio social privilegiado –no único– de su reproducción social, simbólica, económica y política y su inserción en la sociedad¹⁶.

La globalización está teniendo efectos desarticuladores e individualizadores sobre las comunidades (Díaz Polanco, 2006; Camus, 2008), igual que sobre todo el cuerpo social (Pérez Sainz, 2014); pero ante ellos –y a la vez que se dan–, observamos comportamientos que tienden a la rearticulación de las lógicas y la institucionalidad comunitarias: la sociabilidad comunitaria, a la vez que es duramente afectada, se refuerza como uno de los elementos en que se basa la especificidad indígena.

Y en todo esto tienen mucho que ver los nuevos significados otorgados por los sujetos a lo que significa ser indígena como sujeto colectivo histórico portador de derechos. Desde esta visión se ha reforzado el papel de la comunidad, el territorio, y la relación con el entorno en el ser indígena. De esta manera se han aportado elementos de defensa en un momento que la territorialidad, la comunitariedad y la vida misma están siendo amenazados de forma masiva en todo el continente. El resultado en estos lugares es que la comunidad y el ser indígena salen reforzados, pero también transformados, pues las instituciones y los significados de la comunidad, así como de la identidad y sentidos de lo indígena que surgen de estos procesos ya no son los mismos que entraron en ellos¹⁷.

16 Al hablar de indígenas en este texto, me refiero a aquellas poblaciones que provienen de espacios que el momento de la invasión contaban con un alto desarrollo político, normalmente en tierras altas, y que como campesinos tributarios se convirtieron en eje de las respectivas sociedades; y no a aquellas, normalmente en espacios selváticos y desérticos que sufrieron otras dinámicas (Sariego, 2005) y cuya socialización holista no ha pasado por la comunidad territorializada que acá se analiza.

17 Este proceso no es el único por el que la comunidad sigue siendo un referente fundamental de lo que implica ser indígena en este contexto neoliberal. La migración internacional es un factor de desterritorialización y por ello de pérdida de referentes, pero tanto el mantenimiento de comportamientos e identidades (Bastos, 2000; Morales, 2014) como los ajustes institucionales asociados a las comunidades transnacionales

A través de su lucha contra las amenazas neoliberales, las instituciones comunitarias se están autootorgando un sentido autonomista que proviene de la gramática de las luchas indígenas (Burguete, 2010). A través de ello, asumen la autonomía y la resistencia tanto como un elemento constitutivo de la vida política indígena como un horizonte de lucha. Para dar sentido a la búsqueda de una nueva relación con los Estados de los que forman parte, estos sujetos indígenas reinterpretan su historia como una vivencia de autonomía producto de la resistencia mantenida para conservar su ser. Y algunos analistas utilizan también este marco: “la premisa de que en... pueblos y comunidades indígenas, existen prácticas comunitarias que dan cuenta del ejercicio histórico de una autonomía de hecho” (Hipólito, 2015, p. 155).

En este caso, con “autonomía” se están refiriendo al autogobierno que según hemos visto fue otorgado por la colonia y mantenido con altibajos en el periodo republicano, al que Esquit denomina “poder autónomo controlado” (2014, p. 27) y se podría aplicar muy bien la relación del PRI con las comunidades indígenas en México: el “gobierno indirecto” (Castro, 2015) a través del aparato agrario e indigenista permitió paradójicamente la preservación territorial y de formas de autogobierno. En términos de Modonessi (2006), se trataría de una “resistencia subalterna”, ejercida dentro de los márgenes del marco de dominación representado por el Estado y el mercado.

En cambio, ahora esa resistencia ha pasado a ser “antagónica” (Modonessi, 2006), pues a lo que se aspira es que ese autogobierno no forme parte de una estrategia de dominación estatal, sino que se ejerza desde el goce de todos los derechos ciudadanos, además de los derechos colectivos asociados a su condición de pueblo indígena.

Este discurso autonomista está sirviendo de base a los reclamos comunitarios en defensa de sus territorios y sus formas de vida contra las amenazas del despojo neoliberal. El contexto

indígenas (Besserer, 2002; Wence, 2012; Durán, 2016), nos muestran una reterritorialización que nuevamente habla de reforzamiento y cambio de las lógicas y sentidos comunitarios y étnicos.

de agresiones estatales y empresariales está haciendo que las luchas indígenas estén tomando una fuerte carga antisistémica y anticapitalista, que no siempre han tenido, y que se ha convertido en una de las características de la movilización indígena en este periodo. Sin embargo, el hecho de que la actuación política actual de los indígenas organizados esté prefigurando una imagen de la comunidad como ente autonómico, anticapitalista y antiestatal, no significa que lo tenga que haber sido siempre ni que lo comunitario conlleve estas características de forma intrínseca.

Es difícil asegurar que los comportamientos comunitarios son en sí mismos intrínsecamente anticapitalistas y antisistémicos. Lo que es propio de lo comunitario no es funcionar aparte del Estado y capital, sino la forma colectiva de entender la vida social y generar formas de gobierno. La comunidad como constructo histórico que es no es un organismo separado ni autónomo del resto de la sociedad de la que forma parte, es parte de ella y cambia y se transforma con ella. De esta manera, Esquit plantea que “al participar en los procesos políticos nacionales, los mayas también reprodujeron los sistemas de dominación que daban y dan forma al Estado colonial” (2014, p. 31).

La realidad es compleja y los hechos históricos muestran que las comunidades pueden llegar a ser piezas fundamentales del sistema al mismo tiempo que se mantienen grados de autogobierno. Recordemos la “Comunidad Revolucionaria Institucional”, término que Jan Rus (1995) acuñó en su estudio de San Juan Chamula (Chiapas) donde desde los años treinta del siglo xx hasta hace poco hubo una imbricación entre las autoridades comunitarias y el PRI. De la misma manera, durante las cuatro décadas que estuvo bajo la institucionalidad agraria, la comunidad de Mezcala mantuvo altos niveles de autogobierno de su territorio (Bastos, 2021). En Guatemala, Sebastián Guzmán, conocido como el Principal de Principales de Nebaj, respetada máxima autoridad y cabeza del gobierno indígena en 1982, fue ejecutado por la guerrilla por actuar de contratista para los ladinos de la región (EGP, 1983).

Incluso, las instituciones y lógicas comunitarias pueden llegar a actuar abiertamente a favor de los intereses del Estado y el capital, comprometiendo el bienestar de los miembros. En Cherán antes de la revuelta, el Comisariado de Bienes Comunales, colaboraba con la exacción de sus territorios (Gabriel, 2015). En Totonicapán, en 1987 los 48 Cantones comenzaron con la renovación de la junta directiva de la Alcaldía Indígena por los grados de corrupción a que habían llegado (Ekern, 2011). Velásquez (2019, pp. 101-113) documenta el caso de Zirosto, en la meseta purhépecha, que ella denomina como “comunidad agroexportadora” pues las lógicas e instituciones comunitarias han sido puestas al servicio de la producción aguacatera dentro de la lógica neoliberal global.

Lo que sí es verdad, como se está demostrando en estos tiempos de movilización contra el despojo, es que esas formas corporadas tienen un *enorme potencial para generar propuestas* anticoloniales y anticapitalistas por sus bases no individualistas y sus formas de producción cooperativa. El trabajo comunitario, basado en el valor de uso en vez de valor de cambio (Gutiérrez y Salazar, 2015), las relaciones con el entorno basadas en una ontología relacional (Blaser, 2013) y la producción colectiva de la decisión (Tzul, 2006) pueden cuestionar y retar el capitalismo y a la degradada democracia liberal. El autogobierno comunitario está en condiciones de deshacerse de sus ataduras con el Estado y ser la base de una autonomía de hecho (Mora, 2018).

Así, la comunidad como idea y como conjunto de prácticas puede adquirir un sentido utópico y una capacidad de transformación cuando son interpretadas desde unos planteamientos que sí parten de una postura antagonista (Modonessi, 2006). Como vimos, el pensamiento político indígena con su gramática autonómica y sus bases anticoloniales proveen esta base, pues se ha desarrollado en relación con otras prácticas y formas de pensamiento que cuestionan la modernidad colonial-capitalista: la ecología, el feminismo, algunas formas de socialismo, incluso formas de New Age.

Por eso, en el contexto actual, la organización y la movilización por la defensa de los territorios está siendo realizada por personas que se han formado en las ideologías propias de este momento histórico y se están convirtiendo en espacios políticos contra el neoliberalismo y todo lo que conlleva. El contacto de sus integrantes con formas ideológicas, teóricas y de lucha que proponen el cambio social hace que asuman parte de sus ideas y los integren –no sin problemas– a las prácticas y lógicas comunitarias. “Es el zapatismo como tal el que te ha permitido por lo menos como dicen eso, aunque se escuche muy romántico: soñar y pensar en otra sociedad pues” (Rocío Moreno; citada en Hernández, 2015, p. 185).

El tránsito generalizado desde las prácticas jerárquicas gerontocráticas y profundamente patriarcales propias de las comunidades hasta la centralidad de unas asambleas con participación de mujeres y jóvenes, se puede entender como la forma comunitaria del cambio social en estos sectores. Medio siglo de cambios sociopolíticos y de discursos de igualdad, derechos y justicia social, han incidido en las lógicas comunitarias, horizontalizado el funcionamiento comunitario, dando más peso a las asambleas y decisiones comunes sobre las estructuras de autoridad (Díaz, 2007) y dejando espacio a nuevos actores como las mujeres y los jóvenes. La generación que está luchando contra el despojo en México y Guatemala se ha formado políticamente en el feminismo, los derechos humanos, el anticapitalismo, el medioambientalismo y los derechos indígenas y, con ello, el holismo del siglo XXI está dejando de estar asociado a la jerarquía, manteniendo los contenidos colectivos, ante los embates desestructuradores del neoliberalismo.

El resultado de todo este proceso es que, en unos momentos en que las formas comunitarias están amenazadas por la precariedad, la movilidad, la descampesinización y la necropolítica, las instituciones y los significados de la comunidad, así como de la identidad y sentidos de lo indígena, se refuerzan y se transforman por vía de la acción política.

Esta forma de entender la relación ente la comunidad, la historia, el ser indígena y sus actuales reclamos de los pueblos busca romper la dicotomía que asume que la defensa de los derechos de los pueblos sólo puede hacerse desde la visión simplificada y esencialista de la comunidad. Así como el esencialismo estratégico (Spivak, 2003) es comprensible dentro de la actividad política, en el campo analítico no tiene por qué ser necesario. El caso de la comunidad indígena ha mostrado cómo la existencia de unos comportamientos propios, asociados al ser indígena hoy en día, no se deben a un aislamiento o a la permanencia de rasgos, sino que se han construido y recreado en la interacción histórica con la sociedad y el poder.

Los pueblos indígenas deben su permanencia en el tiempo no a su inmutabilidad, sino precisamente a su capacidad de recreación continua para seguir manteniéndose como colectivos diferenciados y autogobernados en la medida de lo posible. Actualmente, en el contexto de la globalización neoliberal este proceso de rearticulación se da en forma de una reconstitución como pueblos, de la mano de los planteamientos descolonizadores madurados en varias décadas de lucha por la autodeterminación. En medio de la defensa de los territorios y las comunidades, esta reconstitución se ha construido como anticolonial, anticapitalista y en parte antipatriarcal, con lo que se aleja de las propuestas multiculturales que pretendieron “domesticar” las demandas desde un reconocimiento parcial y desmovilizador. Con ello contribuyen a crear alternativas a la sociedad que les ha negado como sujetos y les redujo a unos espacios en los que ellos recrearon su ser.

Referencias

- Adams, R., y Bastos, S. (2003). *Relaciones étnicas en Guatemala, 1944-2000*. Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.
- Aguirre Beltrán, G. (1953). *Formas de Gobierno Indígena*. Imprenta Universitaria.
- Ajxup, V., Rogers, O., y Hurtado, J. J. (2010). El movimiento maya al fin del *oxlajuj b'aqtun*: retos y desafíos. En S. Bastos y R. Brett (Comp.), *El movimiento maya en la década después de la paz, 1997-2007*. F&G Editores.

- Aquino, A. (2010). La generación de la “emergencia indígena” y el comunalismo oaxaqueño. Genealogía de un proceso de descolonización. *Cuadernos del Sur*, 29.
- Aragón, O. (2014). Las justicias indígenas en disputa. Experiencias de hegemonía y no hegemonía en Michoacán. En L. R. Valladares (Coord.), *Las Nuevas violencias en América Latina: los derechos indígenas ante las políticas neoextractivistas y las políticas de seguridad*. Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa Juan Pablos Editor.
- Arias, A. (1985). El movimiento indígena en Guatemala: 1970-1983. En R. Menjívar, y D. Camacho (Coord.), *Movimientos populares en Centroamérica*. FLACSO / UNU / IIS UNAM.
- Avidano, A. (2016). “Somos todos culpables de resistir” Del megaproyecto TAV al pueblo NO TAV (Tesis de maestría). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social CIESAS.
- Baitenmann, H. (2007). Reforma agraria y ciudadanía en México. En F. J. Gómez Carpinteiro, (Ed.), *Paisajes mexicanos de la reforma agraria. Homenaje a William Roseberry*. El Colegio de Michoacán / Benemérita Universidad de Puebla / CONACYT.
- Barrios, L. (2001). *Tras las huellas del poder local: La Alcaldía indígena en Guatemala del siglo XVI al siglo XX*. Universidad Rafael Landívar.
- Barth, F. (1992). Towards greater naturalism in conceptualizing societies. En A. Kuper (Ed.), *Conceptualizing Society*. Routledge.
- Bastos, S. (2000). *Cultura, pobreza y diferencia étnica en ciudad de Guatemala* (Tesis doctoral). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social CIESAS.
- Bastos, S. (2010). La política maya en la Guatemala post conflicto. En S. Bastos, y R. Brett (Comp.), *El movimiento maya en la década después de la paz, 1997-2007*. F&G Editores.
- Bastos, S. (2011). La comunidad de Mezcala y la recreación étnica ante la globalización neoliberal. *Relaciones*, 125, 87-122.
- Bastos, S. (2012). Mezcala: despojo territorial y rearticulación indígena en la ribera de Chapala. En R. de la Torre y S. Bastos (Coord.), *Jalisco hoy. Miradas antropológicas*, (vol. III). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social CIESAS Occidente.

- Bastos, S. (2015). Guatemala: rearticulación comunitaria en el contexto neoliberal. En B. Potthast, C. Büschges, W. Gabbert, S. Hensel, O. Kaltmeier (Eds.), *Dinámicas de inclusión y exclusión en América Latina. Conceptos y prácticas de etnicidad, ciudadanía y pertenencia*. Iberoamericana / Vervuert.
- Bastos, S. (2016). Rearticulación y movilización comunitaria en la Guatemala neoliberal. En J. Uzeta, y E. Zárate (Eds.), *Los lenguajes de la fragmentación política*. El Colegio de Michoacán.
- Bastos, S. (2017). Ser considerado y nombrado indígena. Diferencias y desigualdad en América Latina hoy, *América Crítica*, 1(1).
- Bastos, S. (2019). Investigación social y acción política en contexto de violencia. Reflexiones en torno a mi experiencia en Prensa Comunitaria en Guatemala. *Encartes Antropológicos. Revista digital multimedia*, 2(3), 163-196.
- Bastos, S. (2021). *Mezcala, comunidad coca. Rearticulación comunitaria y recreación étnica ante el despojo*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social CIESAS.
- Bastos, S., y Camus, M. (1993). *Quebrando el silencio. Organizaciones del Pueblo Maya y sus demandas (1986-1992)*. FLACSO-Guatemala.
- Bastos, S., y Camus, M. (2003). *Entre el mecapan y el cielo. Desarrollo del movimiento maya en Guatemala*. FLACSO / Cholsamaj.
- Bastos, S., y de León, Q. (2014). *Dinámicas de despojo y resistencia en Guatemala. Comunidades, Estado, empresas*. Diakonia.
- Bastos, S., y de León, Q. (2015). Guatemala: buscando el desarrollo propio en un neoliberalismo de posguerra. *Revista Pueblos y Fronteras*, 10(19).
- Bengoa, J. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Fondo de Cultura Económica.
- Besserer, F. (2002). *Topografías Transnacionales. Una geografía para el estudio de la vida transnacional*. UAM-I - Plaza y Valdés.
- Blaser, M. (2013). La ontología política de un programa de caza sustentable”, *Revista Red de Antropologías Mundiales*, (9).
- Bonfil, G. (1972). El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología*, (20).
- Bonfil, G. (1980). *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. Nueva Imagen.

- Burguete, A. (2010). Autonomía: la emergencia de un nuevo paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina. En M. González, A. Burguete y P. Ortiz (Coord.), *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. FLACSO, GTZ, IWGIA, CIESAS, UNICH.
- Burguete, A. (2011). Movimiento indígena en México. El péndulo de la resistencia. Ciclos de protesta y sedimentación. En A. C. Betancur (ed.), *Movimientos indígenas en Latinoamérica. Resistencia y nuevos modelos de integración*. IWGIA.
- Burguete, A. (2018). El gobierno indígena en Chiapas: una discusión contemporánea. En J. R. Orantes García, y A. Burguete Cal y Mayor (Coord.), *Justicia indígena, derecho de consulta, autonomías y resistencias*. CIMSUR-UNAM.
- Burguete, A. y Gutiérrez, M. (2014). Crisis en la Comunidad Revolucionaria Institucional. Chamula en el Tribunal Electoral (2010). *Revista Pueblos y Fronteras digital PROIMSE-UNAM*, 9(17).
- Camus, M. (2008). *La sorpresita del Norte. Migración internacional y comunidad en Huehuetenango*. INCEDES / CEDFOG.
- Camus, M. (2010). La movilización indígena en Huehuetenango. En S. Bastos, y R. Brett (Comp.), *El movimiento maya en la década después de la paz, 1997-2007*. F&G Editores.
- Castellanos Cambranes, J. (1985). *Café y campesinos en Guatemala, 1853-1897*. Editorial Universitaria, Colección Realidad Nuestra.
- Castro, Y. (2015). El Gobierno de los indios. Antropología de la formación del estado en Oaxaca, México. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*. (52), 59-77.
- Celada, M. (2011). *Criminalización, control social y represión de las comunidades en resistencia de San Juan Sacatepéquez, Guatemala, y su lucha contra la cementera, 2006-2010* (Tesis de licenciatura). Universidad de San Carlos, Guatemala.
- Comaroff, J. (1996). Ethnicity, Nationalism and the Politics of Difference in an Age of Revolution. En E. E. Wilmsen, y P. McAllister (Eds.), *The Politics of Difference. Ethnic Premises in a World of Power*. The University of Chicago Press.
- Comaroff, J., y Comaroff, J. (1992). On Ethnicity and Totemism. En *Theory, Ethnography, Historiography*. Westview Press.

- Comisión de Esclarecimiento Histórico (CEH). (1999). *Guatemala, Memoria del Silencio*.
- Composto, C., y Navarro, L. (2014). Claves de lectura para comprender el despojo y las luchas por los bienes comunes naturales en América Latina. En C. Composto, y L. Navarro (Comp.), *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*. Bajo Tierra Ediciones.
- De Ita, A. (2003). *México: impactos del Procede en los conflictos agrarios y la concentración de la tierra*. Centro de Estudios para el Cambio en el Campo Mexicano.
- Delgado, M. (2005). Espacio público y comunidad. De la verdad comunitaria a la comunicación generalizada. En M. Lisbona Guillen (Coord.), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo* (pp. 39-60). El Colegio de Michoacán.
- Díaz, F. (2007). Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe. En S. Robles, y R. Cardoso (Comp.), *Floriberto Díaz, Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe Ayuujktsënää yën - ayuujkwënää ny - ayuujk mëk äjtën*. UNAM.
- Díaz-Polanco, H. (2006). *Elogio a la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. Siglo XXI Editores.
- Dumont, L. (1966). *Homo hierarquicus. Essai sur le système des castes*. Gallimard.
- Dumont, L. (1977). *Homo aequalis: genèse et épanouissement de l'idéologie économique*. Gallimard.
- Durán Matute, I. (2016). *Between Autonomy and Subsistence. Mezcala's Narratives of Neoliberal Governance* (Tesis doctoral). The University of Sydney, Sidney.
- EGP. (1983). Sebastián Guzmán, Principal de Principales. *Polémica*, 10-11.
- Ekern, S. (2011). *Chuwi Meq'enJa'. Comunidad y liderazgo en la Guatemala K'iche'*. Cholsamaj.
- Esquit, E. (2014). Apuntes sobre comunidad, intermediación y dominación en la Guatemala del siglo XIX. *Estudios Interétnicos*, 20(25).
- Esquit, E. (2019). El territorio indígena como espacio vacío: la expropiación de las tierras q'anjob'al a finales del siglo XIX. *Estudios Interétnicos*, 25(30), 15-42.

- Falla, R. (1980). *Quiché Rebelde*. Editorial Universitaria de Guatemala.
- Federici, S. (2013). *La revolución feminista inacabada: mujeres, reproducción social y luchas por lo común*. Ediciones Desde Abajo.
- Fini, D. (2018). *¿Qué puede lo comunitario? Método para el análisis de luchas comunitarias y sus potencialidades emancipadoras: el caso de la CRAC-PC en Guerrero* (Tesis doctoral). Benemérita Universidad de Puebla.
- Gabriel Ruiz, H. (2015). *Cherán K'éri: La defensa del territorio y el gobierno comunitario en tiempos del Estado cooptado* (Tesis maestría). CIESAS.
- Garibay, C. (2010). Paisajes de acumulación minera por desposesión campesina en el México actual. En *Ecología Política de la minería en México*. Centro de Investigaciones Interdisciplinaria en Ciencias y Humanidades-UNAM.
- Geertz, C. (1987). Descripción densa, hacia una teoría interpretativa de la cultura. En *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Gómez Izaguirre, E. (2020). Romantizar las resistencias indígenas también es discriminación. *Cultural Survival*.
- González Izás, M. (2014). *Modernización capitalista, racismo y violencia en Guatemala (1730-1930)*. El Colegio de México.
- Gudynas, E. (2011). Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo. *ALAI*, 462.
- Gutiérrez, R. (2013). Conocer las luchas y desde las luchas. Reflexiones sobre el despliegue polimorfo del antagonismo: entramados comunitarios y horizontes políticos. *Acta Sociológica*, 62, 11-30.
- Gutiérrez, R. y Salazar, H. (2015). Reproducción comunitaria de la vida Pensando la trans-formación social en el presente. *El Apantle, Revista de estudios comunitarios*, 1.
- Hale, C. (2004). Rethinking Indigenous Politics in the Era of the 'Indio Permitido'. *NACLA Report on the Americas*, 38(2).
- Harvey, D. (2004). *El "nuevo" imperialismo: acumulación por desposesión*. CLACSO. http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/2013070_2120830/harvey.pdf
- Hernández, F. (2015). *Siempre y cuando seamos los dueños, no los criados. Resistencias frente al turismo-despojo en la Comunidad indígena de Mezcala de la Asunción* (Tesis de licenciatura). Universidad de Guadalajara.

- Hernández, R. A. (2017). La guerra contra el narco. Violencia de género, militarización y criminalización de los pueblos indígenas. En S. Bastos, y M. T. Sierra (*Comp.*), *Pueblos indígenas y Estado en México*. CIESAS.
- Hernández, R. A., S., y Paz y Sierra, M. T. (2004). *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: Neoindigenismo, legalidad e identidades*. CIESAS/Porrúa.
- Hipólito, A. (2015). *Autonomía comunal en Mezcala, Jalisco. Autogobierno, territorio autónomo y resistencia al despojo* (Tesis de Maestría). Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- Hoetmer, R. (2015). Esta democracia ya no es democracia. Siete hipótesis exploratorias sobre biopolítica extractivista, la criminalización de la disidencia, y alternativas. *PDTG Tejiendo saberes*.
- Korsbaek, L. (1995). La historia y la antropología: El sistema de cargos. *Revista Ciencia Ergo Sum*, 2(2), 175-184.
- Le Bot, Y. (1992). *Guatemala: Violencia, revolución y democracia* (Cuaderno Debate nº15). FLACSO.
- Le Bot, Y. (1995). *La guerra en tierras mayas: comunidad, violencia y modernidad en Guatemala 1970-1992*. Fondo de Cultura Económica.
- Lisbona, M. (2005). Otras voces, otros tojolobales. La pluralidad de una comunidad inventada. En M. Lisbona (*Coord.*), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo* (pp. 195-238). El Colegio de Michoacán / Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Lisbona, M. (*Coord.*). (2005). *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. El Colegio de Michoacán / Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Lucio, C. (2016). *Conflictos socioambientales, derechos humanos y movimiento indígena en el Istmo de Tehuantepec*. Universidad Autónoma de Zacatecas.
- Macleod, M., y Pérez Bámaca, C. (2013). La lucha de Doña Crisanta contra Goldcorp. Tu'n Tklet Qnan Tx'otx', Q'ixkojalel, b'ix Tb'anil, Qanq'ib'il. En *Defensa de la madre tierra, sentir lo que siente el otro y el buen vivir*. Ce-Actal.

- Maldonado, B. (2003). Introducción. La comunalidad como una perspectiva antropológica india. En J. J. Rendón, *La comunalidad. Modo de vida de los pueblos indios* (pp. 5-15). Conaculta/Fondo Editorial Tierra Adentro.
- Martínez Luna, J. (2010). *Eso que llaman comunalidad*. CONACULTA.
- Martínez Luna, J. (2018, 8 de junio). *Intervención en la presentación del libro "Radio totopo..."*. Oaxaca.
- Martínez Peláez, S. (1970). *La patria del criollo: Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*. Editorial Universitaria.
- McAllister, C. (2002). *Good People: Revolution, Community, and Conciencia in a Maya-K'iche' Village in Guatemala* (Tesis de doctorado). Universidad John Hopkins.
- Medina, A. (2005). Las comunidades corporadas del sur del Distrito Federal. Una primera mirada etnográfica. En M. Lisbona (Coord.), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. El Colegio de Michoacán.
- Menchú, R., y CUC. (1992). *El clamor de la tierra. Luchas campesinas en la historia reciente de Guatemala*. Tercera Prensa, Gakoa Liburuak.
- Modonessi, M. (2006). Resistencia: subalternidad y antagonismo. *Rebelión, sección la izquierda a debate*. <https://www.rebellion.org/noticia.php?id=27859>
- Mora, M. (2018). *Política Kuxlejal. Autonomía indígena, el Estado racial e investigación descolonizante en comunidades zapatistas*. CIESAS.
- Morales, M. V. (2014). Relaciones de género, etnicidad y estrategias de reproducción material y cultural rarámuri en la ciudad de Chihuahua (Tesis doctoral). CIESAS, Ciudad de México.
- Nahmad, S. (2014). Sociedad nacional etnicidad e indigenismo. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social CIESAS.
- Navarro, M. L. (2015a). Hacer común contra la fragmentación en la ciudad: experiencias de autonomía para la reproducción de la vida. *El Apantle, revista de estudios comunitarios*. Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos.
- Navarro, M. L. (2015b). *Luchas por lo común: antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales en México*. BUAP – Bajo Tierra Ediciones.

- Ochoa, C. F. (2013). *Alcaldías Indígenas. Diez años después de su reconocimiento por el Estado* (2 tomos). ASIES / Organismo Naleb / Iniciativa Think Tank /Konrada Adenauer Stiftung.
- Oehmichen, C. (1985). *Migración, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la Ciudad de México*. IIA- PUEG, UNAM
- Pérez Ruiz, M. L. (2003). El movimiento indígena nacional. ¿Único actor capaz de “destrabar” el conflicto? *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 46(189), 103-118.
- Pérez Sáinz, J. P. (2014). *Mercados y bárbaros: la persistencia de las desigualdades de excedente en América latina*. FLACSO.
- Prensa Comunitaria. (2016). Mapas Exposición Guatemala en movimientos.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Comp.), *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. CLACSO.
- Rasch, E. (2012) Transformations in Citizenship. Local Resistance against Mining Projects in Huehuetenango (Guatemala). *Journal of Developing Societies*, 28(2), 159–184.
- Roseberry, W. (2014). *Antropologías e historias. Ensayos sobre cultura, historia y economía política*. El Colegio de Michoacán.
- Roth, A., E., y Martínez y Sosa, M. (2004). A nombre de la comunidad. Política étnica y reforma neoliberal en la Meseta P’urhépecha. En A. Roth (Ed.), *Recursos contenciosos. Ruralidad y reformas liberales en México*. El Colegio de Michoacán.
- Rus, J. (1995). La Comunidad Revolucionaria Institucional y la subversión del gobierno indígena en Chiapas, 1936-1968. En J. P. Viqueira, y M. H. Ruz (Eds), *Chiapas, los rumbos de otra historia*. UNAM / CIESAS / CEMCA / Universidad de Guadalajara.
- Sariego, J. L. (2005). La comunidad indígena en la sierra tarahumara. Construcciones y de-construcciones de realidades y conceptos. En M. Lisboa (Coord.), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. Colmich/UNICACH.
- Seoane, J. (2012). Neoliberalismo y ofensiva extractivista. Actualidad de la acumulación por despojo, desafíos de Nuestra América. *Theoami*, 26.
- SERJUS. (2013). Ojoj jar ojtinaamit tzútujil, Nosostros el pueblo Tzu’tujil. Factores determinantes en la reconstrucción e identidad del pueblo maya tzútujil. Informe Guatemala.

- Sieder, R. (2010). Legal cultures in the (UN)Rule of Law: Indigenous rights and Juridification in Guatemala. En J. Couso, A. Huneus, y R. Sieder (Eds.), *Cultures of Legality: Judicialization and political activism in Latin America* (pp. 161-181). Oxford University Press.
- Sieder, R. (Ed.). (2002). *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. Palgrave Macmillan /Institute of Latin American Studies.
- Sierra, M. T. (2017). Justicia indígena, violencia y Estado en Guerrero. En S. Bastos, y M. T. Sierra. *Pueblos indígenas y Estado en México*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social CIESAS.
- Sierra, M. T., y Bastos S. (2017). Introducción. En S. Bastos y M. T. Sierra. *Pueblos indígenas y Estado en México*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social CIESAS.
- Smith, C. A. (1990). Introduction. Social Relations in Guatemala over Time and Space. En *Guatemalan Indians and the State: 1540 to 1988*. University of Texas Press.
- Spivak, G. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*, 39, pp. 297-364.
- Talavera, F. (1982). *Lago de Chapala, turismo residencial y campesinado*. INAH-Centro regional de Occidente (colección científica, 105).
- Tischler, S. y Navarro M. (2014). Comunidad y capital: un trazo general de una historia antagónica. En B. Marañón Pimentel (Coord.), *Buen vivir y descolonialidad: crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales*. UNAM.
- Tönnies, F. (1979). *Comunidad y asociación*. Península.
- Trentavizi, B., y Cahuc, E. (2012). *Las consultas comunitarias de buena fe y las prácticas ancestrales comunitarias indígenas en Guatemala* (Informe). CIRMA-OACNUDH.
- Tzul, G. (2016). *Sistemas de Gobierno Comunal Indígena. Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq 'na'*. Maya Wuy /SCEE /Tzikin.
- Valladares de la Cruz, L. R. y Ohmstede, A. (2014). La etnicidad frente a las nuevas violencias en América Latina. En L. R. Valladares de la Cruz (Coord.), *Nuevas violencias en América Latina. Los derechos indígenas ante las políticas neoextractivas y las políticas de seguridad*. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa.

- Vásquez Monterroso, D. (2015). Organizaciones sociales posclásicas y coloniales indígenas. En B. Arroyo (Eds.), *Los caminos de nuestra historia: estructuras, procesos y actores*. Universidad Rafael Landívar.
- Vela, M. (Ed.). (2010). *Guatemala, la infinita historia de las resistencias*. SEPZ.
- Velásquez, V. (2013). *Reconstitución Territorial Comunitaria. El movimiento étnico autónomo en San Francisco Cherán, Michoacán* (Tesis Maestría). CIESAS.
- Velásquez, V. (2019). *Territorios encarnados. Extractivismo, comunismos y género en la Meseta P'urhépecha. Cátedra Interinstitucional Jorge Alonso*. Universidad de Guadalajara - CIESAS.
- Warman, A. (2003). *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*. Fondo de Cultura Económica.
- Wence, N. (2012). *El pequeño gobierno. Una comunidad transnacional mixteca en la lucha por conservar su gobernabilidad*. CDI/UAM-Ixtapalapa / Juan Pablos Editor colección Estudios Transnacionales.
- Wolf, E. (1955). Types of Latin American peasantry: A preliminary discussion. *American Anthropologist*, 57(3).
- Wolf, E. (1957). Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java. *Southwestern Journal of Anthropology*, 1(13).
- Wolf, E. (1982). *Europa y la gente sin historia*. Fondo de Cultura Económica.
- Yagenova, S. (2012). *La industria extractiva en Guatemala: Políticas públicas, derechos humanos y procesos de resistencia popular en el periodo 2003-2001*. FLACSO.
- Yagenova, S. (2014). *La Mina El Tambor Progreso VII derivada y la Resistencia de la Puya. Un análisis de los antecedentes, implicaciones e impactos de este proyecto minero*. Colectivo Madre Selva.
- Zarate, E. (2005). La comunidad imposible. En M. Lisbona (Coord.), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. El Colegio de Michoacán / Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Zarate, E. (2013). Demandas indígenas en la construcción del México moderno. En J. Uzeta (Ed.), *Identidades diversas. Ciudadanías particulares. Reflexiones sobre la relación entre "ser indígena" y "ser ciudadano"*. El Colegio de Michoacán.

LUCHAS EN DEFENSA DE LA VIDA EN CONTEXTOS DE DESPOJO Y VIOLENCIA CAPITALISTA EN MÉXICO: UN ACERCAMIENTO DESDE LA PRODUCCIÓN DE LO COMÚN

Mina Lorena Navarro Trujillo¹

El punto de partida de este texto es la comprensión de las resistencias comunitarias frente a las dinámicas e impactos de la actual ofensiva extractivista del Estado y el capital por el control, acceso y gestión de aquellos territorios y medios de existencia que han garantizado históricamente el sustento y hecho posible la reproducción de la vida humana y no humana. En este artículo, mediante la categoría de *separación* exploro las lógicas extractivistas de acumulación de capital y cómo los sujetos comunitarios luchan contra los despojos múltiples rechazando y eventualmente poniendo en entredicho tales separaciones, para explorar posibilidades de reconexión de lo previamente fracturado. Esta perspectiva, presentada en el primer apartado, busca abonar a la comprensión de la conflictividad socioecológica y el protagonismo de las luchas comunitarias en México. En un segundo apartado, esbozo un breve recuento de la emergencia contemporánea del movimiento indígena en México y proceso de organización y articulación de un conjunto de luchas en defensa de la vida contra los despojos múltiples sobre sus territorios. Finalmente, me detengo a pensar, desde la clave de la *producción de lo común*, clave analítica desarrollada por el Grupo de Investigación de Entramados Comunitarios y Formas de lo Político², los modos en los que determinadas tramas comunitarias se re-articulan, organizan su hacer y su capacidad política

1 Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.
mlorena.navarro@gmail.com

2 El Seminario de Entramados Comunitarios y Formas de lo Político es una comunidad de trabajo que anida sus actividades de investigación en el Programa de Posgrado de Sociología del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla en México. Para mayor información: <https://n9.cl/gvtvi>

para garantizar la reproducción y defensa de la vida ante las amenazas y efectos de la ofensiva extractivista.

La información y análisis que comparto es producto de una serie de conversaciones abiertas del 2006 al 2016, con distintas experiencias comunitarias, en contextos rurales y urbanos, para comprender los procesos de subjetivación política y contenidos de las luchas en defensa de la vida en México. Entre las que se encuentran el *Consejo de Ejidos y Comunidades Opositores a la Presa La Parota (CECOP)*, conformado por campesinos e indígenas de Guerrero que, desde el 2003 han enfrentado la amenaza de despojo de sus tierras para la construcción de la presa hidroeléctrica La Parota; el *Frente Amplio Opositor contra Minera San Xavier* en San Luis Potosí, integrado por habitantes de Cerro de San Pedro y un conjunto de organizaciones y activistas que han venido denunciando los efectos destructivos de este emprendimiento desde 2006; el *Frente de Pueblos en Defensa de la Anáhuac*, que desde el 2006 emprendió una lucha contra el proceso de urbanización y desarrollo de infraestructura para la movilidad urbana con la llamada Línea 12 del metro, impulsado por el Gobierno de la Ciudad de México contra los pueblos originarios de la delegación de Tláhuac; *Radio Zacatepec* en el Municipio Juan C Bonilla de la zona metropolitana de la Ciudad de Puebla, proyecto comunitario impulsado para fortalecer la lucha del Frente de Pueblos en Defensa del Agua, de la Tierra y el Aire en Morelos, Puebla y Tlaxcala contra el Proyecto Integral Morelos; la *Agrupación un Salto de Vida*, una organización de vecinos del Salto, Zona Metropolitana de Guadalajara, Jalisco, que se reúnen desde mediados de los noventa para emprender acciones contra los efectos a la salud y daños ambientales provocados por la contaminación industrial del Río Santiago, que fluye a escasos metros de sus viviendas; el *Consejo de Comunidades y Pueblos en Defensa del Río Verde (COPUVEVER)*, una organización integrada desde 2006 por indígenas y campesinos contra la construcción del Proyecto de Aprovechamiento Hidráulico de Usos Múltiples Paso de la Reina, impulsado por la Comisión Federal de Electricidad, sobre el Río Verde en Oaxaca; la *Tribu Yaqui* que

desde el 2011 se han organizado contra el despojo de agua del río más importante de su cuenca, provocado por la construcción del acueducto Independencia que tiene como objetivo cubrir la demanda hídrica del desarrollo industrial de la ciudad de Hermosillo, Sonora.

1. Ofensiva extractivista: separaciones, despojo y violencia en el tejido de la vida

Históricamente el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado se vienen re/produciendo de un modo *amalgamado*³ a partir de múltiples dinámicas de separación y apropiación constante del *trabajo y energía*⁴ para generar valor y garantizar la lógica de acumulación. En ello, el despojo y la violencia juegan un rol fundamental para separar, transformar e imponer toda clase de mediaciones en las relaciones de interdependencia entre y al interior de las distintas comunidades humanas y no humanas que han co gestionado y garantizado la sostenibilidad de la vida del planeta.

Cuando hablo de *separación*, recupero una de las categorías más importantes desarrollada por Marx en la “Crítica a la Economía Política”. En particular, en “La llamada acumulación originaria” (2008)⁵, Marx propone interpretar el proceso

3 Idea propuesta y cultivada por Raquel Gutiérrez para pensar cómo los procesos del capitalismo, patriarcado y colonialismo se entretajan, refuerzan entre sí y operan de modo simultáneo (Navarro y Gutiérrez, 2018, p. 47).

4 George Caffentzis (2020) nos convoca a pensar en la relación entre *trabajo/energía* para posicionar una comprensión de la crisis energética como una crisis del trabajo, es decir, lo que está en crisis no es la energía en sí misma, sino la capacidad de usar la energía para extraer plusvalía de la clase trabajadora o dicho de otra manera, la cantidad de trabajo que se puede obtener de un tipo particular de organización de la producción de energía. Para los fines de este texto, esta perspectiva es útil porque al poner en el centro la relación trabajo-energía se expresa un interés por pensar las relaciones ecológicas entre lo humano y más que humano y el reconocimiento de la dependencia que el capital tiene del trabajo y no al revés, como generalmente dicta el sentido común dominante.

5 “La llamada Acumulación originaria” es el nombre del capítulo 24 del Tomo I del Capital de Marx.

histórico de escisión entre productores y medios de producción como la “primer” separación de hombres y mujeres de sus medios de producción, gestándose con ello, la condición de posibilidad de la reproducción del capital. De acuerdo con Massimo de Angelis (2012), desde esa perspectiva, la acumulación del capital es la continuación, reiteración y consumación de la separación forzada y violenta de las personas de sus medios de existencia, pero ahora bajo las reglas naturalizadas del mercado. De manera que, habiéndose producido esa primera separación, engarzada con muchas otras separaciones, que más adelante detallaré, el capital buscará reiterar y ampliar las distancias producidas a escalas e intensidades cada vez mayores, incrementando con ello, la masa de trabajo y energía explotada y no pagada bajo la premisa de la valorización del valor.

Desde esta mirada, las dinámicas de separación son una condición necesaria para garantizar la intervención del flujo del capital en el *tejido de la vida*, ocultando y deformando – bajo una serie de apariencias y formas fetichizadas–, la red de relaciones de interconexión e interdependencia entre todas las formas de vida que en conjunto habitamos el planeta (Navarro, 2019, p. 103). Recupero la noción del *tejido de la vida* de Jason Moore para “situar todo lo que hacemos los humanos dentro de una totalidad mayor en la que somos una poderosa especie de producción de medio ambiente” (Wedekind y Milanez, 2017, p. 109). En ese tejido, la naturaleza es un todo, es decir, la naturaleza somos nosotros, está dentro de nosotros y alrededor de nosotros. Los humanos hacemos al medio ambiente y el medio ambiente nos hace a los humanos (Moore, 2020, p. 17).

A lo largo de los últimos cinco siglos, las dinámicas de separación han sido decisivas en el despliegue del modo de producción capitalista, patriarcal y colonial en el tejido de la vida (Navarro y Gutiérrez, 2018). Entre las que destacan: i) la separación sociedad-naturaleza, promovida por una racionalidad contra natura, en la que la naturaleza es convertida en objeto de dominio de las ciencias y materia prima del proceso productivo, desconociéndose su orden complejo y su organización

ecosistémica (Leff, 2006, p. 25); ii) la separación entre la racionalidad-mente y la afectividad-cuerpo para la organización de una episteme moderna como fundamento del patriarcado y el colonialismo de la mano del despliegue de un conjunto de estrategias de jerarquización e inferiorización y, por tanto, de dominación de *lo otro*, entendido como salvaje y premoderno (De Sousa, 2001); iii) la separación de las y los desposeídos de sus medios de existencia y territorios originarios y su consecuente explotación como trabajadores formalmente libres (De Angelis, 2012, p. 23); iv) la separación de las mujeres entre sí, de ellas con el conjunto de los varones, de ellas con sus creaciones y la consecuente apropiación –invisibilizada, casi automática– de una parte relevante de su trabajo para la reproducción del capital (Gutiérrez et al., 2018, p. 3; Federici, 2010); v) la separación de las comunidades de sus capacidades políticas, a través de la ley impuesta por quien coloniza, –como monopolio de nombrar y normar–, como dice Silvia Rivera Cusicanqui (2006).

De este modo, hablar de las relaciones amalgamadas entre capitalismo, patriarcado y colonialismo, implica proponer una mirada preocupada en analizar los modos concretos en los que los efectos de las separaciones antes señaladas se cruzan, articulan entre sí, producen y retroalimentan determinadas relaciones de dominación, control, jerarquía y poder entre hombres, mujeres y demás especies que habitan la tierra (Navarro y Gutiérrez, 2018, p. 35).

La actualizada *ofensiva extractivista* que hoy asedia los territorios y medios de vida (Seoane, 2012, p. 123; Composto y Navarro, 2014, p. 48) es una cara de la expansión del capitalismo y de los distintos procesos de separación, o mejor dicho, una modalidad de la acumulación que arranca con los tiempos de la conquista y el saqueo de Abya Yala y que en las últimas tres décadas se ha intensificado en todos los países de América Latina, más allá del signo político de sus gobiernos, profundizando aún más la posición colonial, periférica, dependiente y subordinada del continente en el sistema mundo (Machado, 2016, p. 26).

En el caso de México, esta ofensiva se expresa en la tendencia de: 1) un nuevo y ampliado énfasis en las políticas extractivas para el control, extracción, explotación y mercantilización de las naturalezas (petróleo, gas, minerales, agua, tierra fértil, playas, semillas, recursos genéticos, conocimiento tradicional), de la mano del desarrollo de megaproyectos turísticos e infraestructura hidráulica, carretera, ferroviaria, portuaria y aeroportuaria; 2) el impulso de un sistema industrial agroalimentario, controlado por grandes transnacionales, a costa de la exclusión masiva de los pequeños productores rurales y la desarticulación de las economías campesinas; 3) el reordenamiento de territorios orientado por la lógica del valor, desarrollo de infraestructura y expansión de procesos de urbanización, desarticulando el tejido socioecológico y ampliando las fronteras sobre zonas de cultivo y de conservación; 4) la proliferación de zonas de sacrificio y el avance del impacto destructivo de la industria con efectos irreversibles sobre la salud de las poblaciones humanas y no humanas (Navarro, 2017, pp. 225-226).

El común denominador de las caras de esta ofensiva es el despojo múltiple de los *medios de* existencia y el detrimento de las capacidades de autodeterminación de los que habitan los territorios asediados, con lo que se van alterando y reconfigurando los términos de las relaciones de interdependencia de las socialidades humanas y de la naturaleza en su conjunto.⁶

6 Podemos distinguir distintas expresiones del despojo, por ejemplo aquellas que se producen de forma más gradual y a veces imperceptible, como es el caso de la introducción de paquetes tecnológicos para “hacer productiva” la agricultura, que si bien, a simple vista, las productoras/es no son separados violentamente de la tierra, se va mermando su autonomía productiva y alimentaria y se van impactando gravemente los suelos y la salud humana y animal por el uso intensivo de agrotóxicos que han ido dejando saldos terribles de contaminación. Por otra parte hay despojos que producen separaciones más abruptas, como es el caso de los desplazamientos forzados, por ejemplo los provocados por la industria petrolera que ha ocasionado una sistemática destrucción y/o expropiación de tierras a las comunidades indígenas ancestrales, campesinas y de pescadores. De cualquier manera en todos estos casos lo que importa evidenciar es que en distintas situaciones, el capital

En diálogo con Massimo de Angelis (2012, p. 20), entiendo los *medios de existencia* como todas las fuentes de vida materiales e inmateriales —tierra, bosques, semillas, ríos, conocimiento y saberes tradicionales— que garantizan el sustento y, por tanto, hacen posible la reproducción de la vida.

En este contexto, la guerra ha operado como un mecanismo de dominio muy importante, no obstante, a diferencia de otros momentos de la historia del capital, actualmente se enfrentan nuevas modalidades que, según Ana Esther Ceceña, podrían entenderse como *guerras difusas*, en tanto no tienen fronteras espaciales ni temporales claras, ni hay una declaración de guerra explícita. Se trata de políticas de desestabilización de las poblaciones consideradas como amenaza al orden dominante y al mismo tiempo, de control de los territorios y los recursos, considerados estratégicos para la extracción de valor. Estas expresiones difusas y fragmentadas de la guerra aparecen como si fueran situaciones excepcionales, desarticuladas entre sí, pero en conjunto hacen parte de una misma lógica estratégica del capitalismo (Ceceña, 2016).

En nuestro país, desde el 2006 se ha impulsado una “guerra contra el narcotráfico” centrada en el despliegue de fuerza militar, dirigida a minar la capacidad de organización, comercialización y control territorial de los grupos vinculados con el tráfico de sustancias ilegales. Este escenario de confrontación armada contra algunos grupos vinculados a organizaciones criminales generó un incremento de violencia que se puede interpretar como consecuencia de la redistribución del poder entre grupos del crimen organizado y agentes del Estado en la regulación de la ilegalidad, así como del establecimiento de nuevos equilibrios comerciales para la colocación de productos ilegales en el mercado transnacional (Fuentes, 2014, p. 301). En este contexto, miles de familiares han estado exigiendo al Estado mexicano, la búsqueda y aparición con vida de 94 mil 406 personas no encontradas, según

requiere despojar a las productoras/es de sus medios de vida como condición para garantizar su lógica de acumulación.

lo reporta el Sistema Nacional de Búsqueda de la Comisión Nacional de Búsqueda (Urrutia, 2021).

A su vez, se ha venido escalando la violencia estatal y paraestatal contra las y los defensores de aquellos territorios o medios de existencia asediados. De acuerdo con el Centro Mexicano de Derecho Ambiental (CEMDA), en el sexenio de Felipe Calderón (2006-2011), se registraron 86 casos de agresiones contra defensores del territorio y 35 ataques letales (Velázquez, 2020). Durante el gobierno de Enrique Peña Nieto (2012-2018), se identificaron 460 ataques a personas defensoras del territorio, lo que evidenció un alza preocupante en la que destacaron 175 casos de amenazas, 84 de ataques físicos, 82 de criminalización, 70 de intimidación y 68 homicidios. Durante 2019, el primer año del sexenio de Andrés Manuel López Obrador —el gobierno de la autoproclamada Cuarta Transformación⁵—, CEMDA (2021) denunció 15 homicidios y 24 agresiones. Este mismo organismo reportó que 18 personas defensoras fueron asesinadas al año siguiente, mientras que Global Witness (2021) registró 30 ataques letales de un total de 90 agresiones, entre las que destacan desalojos, secuestros, allanamientos, hostigamiento y criminalización. En lo que va del año 2021, 9 personas defensoras del territorio han sido asesinadas (EDUCA, 2021), todas ellas relacionadas con conflictos asociados a la tala clandestina, desarrollo de infraestructura (construcción de Tren Maya y otros proyectos carreteros), megaproyectos de minería, industria eléctrica, turismo, entre otros (CEMDA, 2021).

En medio de estas condiciones crecientes de violencia, se han logrado acuerpar centenas de resistencias en todo el territorio, protagonizadas principalmente por comunidades indígenas y campesinas, y diversas formas de asociación y enlace de habitantes o afectados ambientales en las ciudades y

5 La Cuarta Transformación, llamada así por el gobierno encabezado por Andrés Manuel López Obrador, adquiere tal apelativo por ser la transformación consecutiva de tres procesos anteriores en la historia de México: la Independencia, con la Constitución de 1824; la Reforma con la Constitución de 1857 y; La Revolución con la Constitución de 1917.

otros asentamientos urbanos de menor escala. Estas luchas en defensa de la vida y contra los extractivismos, han denunciado y evidenciado el conflicto irresoluble entre la sostenibilidad de la vida y la lógica de la acumulación, constatando la relación directamente proporcional entre violencia y extractivismo. Esto se evidencia de manera trágica en la degradación de las capacidades autorregulativas de los ecosistemas; la desestructuración del tejido social e instancias comunitarias para decidir y normar la vida colectiva; el despojo de medios de vida para garantizar la subsistencia; la polarización y división al interior de los entramados comunitarios; el incremento de la criminalización y asesinatos a activistas ambientales y; la profundización de la violencia machista contra las mujeres junto con el recrudecimiento de formas patriarcales de dominación y opresión en los territorios asediados y afectados por toda clase de proyectos de muerte (Barreda y Navarro, 2021).

Ciertamente este crítico escenario coloca a las comunidades indígenas y campesinas como uno de los sujetos más amenazados por la lógica de acumulación del capital, pero al mismo tiempo presentan potentes capacidades colectivas para defender sus territorios y poner un límite a las fronteras extractivas y su consecuente devastación.⁸ Si bien este proceso de resistencia se remonta a la conquista de América, hoy se revela no sólo la continuidad de la violencia, sino su brutal recrudecimiento. En lo que sigue presento un breve recuento de la articulación del movimiento indígena y las condiciones en las que emergen un conjunto de luchas en defensa de la vida en México.

8 Tal y como recupera Francisco López Bárcenas (2007, p. 10), “la misma Agencia Central de Inteligencia (CIA), desde finales del siglo XX, advertía que los movimientos indígenas serían uno de los principales desafíos a los gobiernos nacionales en los próximos quince años, y su influencia se incrementaría por el apoyo de redes transnacionales de activistas de derechos indígenas, grupos internacionales de derechos humanos y ecologistas bien financiados.”

2. Un breve recuento de la resistencia indígena en México: lucha por la autonomía y en defensa de la vida

Desde finales del siglo xx ha sido notable la articulación de un movimiento indígena en resistencia a nivel continental, integrado por una serie de luchas por el derecho a la libre determinación, por la defensa de las formas propias de organización y de representación política ante el Estado, por el control de sus bienes comunes, por la defensa del territorio y la diversidad biocultural.

En la actualidad, como señala Francisco López Bárcenas, especialista en derecho indígena, las luchas de los pueblos indígenas de América Latina persisten porque continúa el yugo de un renovado orden colonial. Aunque podríamos pensar que las guerras de independencia del siglo xix acabaron con la colonización extranjera, lo cierto es que las nuevas clases dominantes en el proceso de conformación de los estados nacionales reiteran una dinámica de colonialismo interno hacia los pueblos indígenas⁹ (López Bárcenas, 2007, p. 13). Hasta nuestros días, vemos que esta suerte de neocolonialismo busca encubrirse bajo políticas multiculturales que, a través de reformas legales y otros recursos institucionales, brindan reconocimiento a las diferencias culturales, sin modificar de fondo las relaciones estructurales de negación, jerarquía y dominio hacia los pueblos indígenas.

Desde el periodo posrevolucionario del siglo xx y las décadas que le siguieron, el Estado mexicano organizó una serie de políticas dirigidas a los pueblos indígenas, dando origen a lo que se conoció como indigenismo. De acuerdo con López Bárcenas (2007, pp. 22-23), el indigenismo en su vertiente

9 Retomo la comprensión de la intelectual aymara, Silvia Rivera Cusicanqui, quien analiza el colonialismo interno y la pervivencia de relaciones coloniales a partir de un horizonte de larga duración, al cual se han articulado, pero sin superarlo ni modificarlo completamente, los ciclos más recientes del liberalismo y el populismo. Estos horizontes recientes han conseguido tan sólo refuncionalizar las estructuras coloniales de larga duración, convirtiéndolas en modalidades de colonialismo interno que continúan siendo cruciales a la hora de explicar la estratificación de la sociedad boliviana y los mecanismos específicos de constitución identitaria en el ámbito político (Rivera Cusicanqui, 2010, pp. 36-38).

incorporativa, buscó la asimilación de las comunidades indígenas a la cultura nacional mediante la castellanización y, mediante la vertiente participativa, es decir, promovió que las propias comunidades indígenas fueran parte del diseño de los programas gubernamentales y de desarrollo. Lo cierto es que, estas políticas diseñadas por mestizos, desde una relación de exterioridad, jerarquía y negación, buscaron integrar y asimilar, a los pueblos indígenas a la nación.

Ante esto, desde 1970 se registraron diversos intentos de organización indígena a nivel nacional contra las políticas estatales de atención a este sector. Sin embargo, tales esfuerzos organizativos terminaban siendo apéndices de movimientos campesinos, quedando como sectores desdibujados dentro de las organizaciones y partidos políticos (Bermejillo, 1997).

No es hasta la década de los noventa, entre 1989 y 1992, con la “Campaña Continental de 500 años de resistencia indígena, negra y popular” y, en 1994, con el levantamiento zapatista, que se despliega y emerge con enorme fuerza un movimiento indígena con nuevas capacidades disruptivas, perfilándose en su lucha por la resistencia y la emancipación: “resistencia para no dejar de ser pueblos, emancipación para no seguir siendo colonias” era una de las consignas (López Bárcenas, 2007, p. 25). Hasta entonces, el movimiento indio nacional como sujeto político autónomo, con proyecto, identidad y piso propio apareció como una novedad en la historia de México (Bermejillo, 1997).

En este marco, el zapatismo se fue convirtiendo en un importante actor social articulador de un movimiento indígena a nivel nacional, que logró visibilizar y hacer viable la conexión entre las luchas campesinas e indígenas, ampliando su capacidad antagonista y autónoma frente al Estado. Así, el encuentro entre zapatismo armado y movimiento indígena pacífico fue abriendo las puertas de la discusión política sobre la autonomía a fondo. Una demanda que sólo puede entenderse como producto del profundo proceso de recomposición de los pueblos indios en su calidad de pueblos, es decir, la reconstitución de su identidad colectiva ante la larga historia de negación que han enfrentado

y su irrupción como actores políticos que reivindican derechos y no asistencia (Hernández Navarro, 2011).

De esta manera, fue creciendo un vigoroso movimiento indígena articulado a partir de la convocatoria al “Foro Nacional Indígena” en el contexto de los “Diálogos de San Andrés”¹⁰ y la posterior creación del *Congreso Nacional Indígena (CNI)* en octubre de 1996, que fue agrupando organizaciones y comunidades indígenas provenientes de la lucha agraria, de la movilización etnopolítica y de la reivindicación económico-productiva (Hernández Navarro, 2011). El encuentro y la articulación de estos flujos de lucha se fue fortaleciendo mediante la organización de una serie de foros y encuentros convocados por el EZLN con los pueblos indígenas y la sociedad civil, así como el lanzamiento de una serie de iniciativas de articulación y de movilización. Tal fue el caso de la emblemática “Marcha del Color de la Tierra”, caravana que partió de San Cristóbal de las Casas, el 24 de febrero del 2001, integrada por un núcleo principal de 24 delegados del EZLN y acompañada por hombres y mujeres de varias comunidades indígenas para recorrer más de tres mil kilómetros por todo el país, con el fin de conseguir del Congreso de la Unión mexicano el reconocimiento constitucional de los derechos y la cultura indígenas.

En sentido opuesto al consenso que el reclamo de reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas iba generando entre las propias comunidades indígenas y con amplios sectores de la sociedad civil, en 2001, el poder legislativo aprobó la

¹⁰ En 1996 se firmaron los llamados Acuerdos de San Andrés entre el EZLN y el gobierno federal, representado por el entonces presidente Ernesto Zedillo. En los Acuerdos de San Andrés se establecieron los derechos para los pueblos indígenas, organizados en los siguientes rubros: Derechos políticos, de jurisdicción, sociales, económicos y culturales. Con dicha firma, el gobierno federal se comprometió a hacerlos ley en la Constitución mexicana, sin embargo eso no sucedió. Por ello, el EZLN suspendió el diálogo con el gobierno federal. A finales de 1996, la *Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA)*, órgano del Legislativo Federal creado para ayudar a encontrar una solución pacífica al alzamiento neozapatista, lanzó su propia propuesta en materia de derechos y cultura indígena. Tal iniciativa fue conocida como *Ley COCOPA*.

Ley Indígena, que contravino el espíritu de los acuerdos básicos pactados en los *Diálogos de San Andrés* y en la *Ley COCOPA*.¹¹ Esta Ley Indígena, calificada como de *Contrarreforma* por el EZLN y sus aliados, redujo considerablemente el alcance de los derechos de los pueblos indígenas, sobre todo en materia de representación política (Piñeyro, 2015, p. 110), dando continuidad a la misma política indigenista en la que los indígenas son concebidos como objetos de atención, más que sujetos de derecho (Gómez, 2014, p. 639).

Después de la *Contrarreforma*, se fueron aprobando un conjunto de iniciativas legislativas constitucionales (Serna, 2009, p. 26) en materia de bosques, aguas, semillas, minería, bienes nacionales, conocimiento tradicional y biodiversidad para mercantilizar bienes comunes que en su gran mayoría se encuentran localizados en territorios donde habitan comunidades indígenas y campesinas. Estas medidas son parte crucial de la *ofensiva extractivista* y del ciclo de despojo neoliberal que toma gran fuerza con la firma del Tratado de Libre Comercio y con las reformas constitucionales de 1992 al artículo 27 constitucional, dando por concluido el reparto agrario y modificando el régimen relativo a la propiedad comunal y ejidal. Abierta esa puerta, en 2005 se aprueba la reforma a la Ley Minera en la que se autorizaron las inversiones extranjeras directas al 100%, con 50 años de vigencia a las concesiones mineras, prorrogables hasta por otros 50 años, en la que no se establecieron límites a la superficie concesionada, permitiéndose además la transmisión a terceros en torno a la titularidad de los derechos que de ella deriven, se concursan públicamente los proyectos mineros y se simplifica el otorgamiento de las concesiones (Gómez, 2018). Años después, en 2013, se aprueban nuevos cambios a

11 Para mayores detalles de los argumentos esgrimidos por el EZLN y el CNI contra esta Ley Indígena, se recomienda ver: “La reforma constitucional aprobada en el Congreso de la Unión no responde en absoluto a las demandas de los pueblos indios en México, del Congreso Nacional Indígena, del EZLN ni de la sociedad civil que se movilizó”, 29 de abril de 2001. Disponible en: https://n9.cl/p254wo_y “Manifiesto del CNI sobre Ley Indígena”, 1 de mayo del 2001. Disponible en <https://n9.cl/daogz>

las regulaciones en materia petrolera y gasífera, con la Reforma energética promovida por el gobierno de Enrique Peña Nieto, mediante la cual se posibilita la suscripción de nuevos contratos con la inversión privada para la exploración y extracción de petróleo y se abren las puertas a la explotación de yacimientos hidrocarburíferos mediante la técnica de la facturación hidráulica. Bajo el argumento de la utilidad pública, se autoriza la implementación de este tipo de emprendimientos sobre territorios sagrados y áreas naturales protegidas.

Así, después de que la lucha por el reconocimiento constitucional de los derechos de los pueblos indígenas no diera los resultados esperados y que la ofensiva extractivista fuera penetrando sobre los territorios con mayor fuerza, de la mano de sustanciales cambios normativos, los pueblos indígenas han ido concentrando sus esfuerzos en la construcción de una *autonomía de facto*, fortaleciendo sus estructuras de autogobierno, su autonomía material y la defensa de sus territorios y medios de vida.

Un momento emblemático de este proceso fue en 2003 con la coordinación de los más de 30 Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ) y la creación de las Juntas de Buen Gobierno en las cinco regiones en que se divide el territorio controlado por el EZLN. Todo ello con el objetivo de replantear sus estructuras de gobierno y definir claramente sus funciones. Por ejemplo, los Consejos Autónomos se encargan de la salud, educación, problemas de tierras, trabajo y comercio, vivienda, alimentación, administración de la justicia, cultura e información. Los MAREZ son el siguiente punto de articulación y vigilancia entre distintos Consejos Autónomos de una misma zona y sus respectivos trabajos. Y las Juntas de Buen Gobierno (JBG) sirven para entrelazar a distintos MAREZ y desarrollar una autonomía regional, que a su vez funge como el espacio de enlace entre la zona de influencia rebelde y las personas y organizaciones de otras partes del mundo (Piñeyro, 2015, p. 114).

En este sucinto recuento queda claro que, reconocer la autonomía de los pueblos indígenas no es un tema menor para las élites y clases dominantes. En términos políticos, la

autonomía política es una afrenta al monopolio estatal de la producción de decisión y en general, una amenaza a los fundamentos de la relación de mando obediencia que da sentido y soporte al orden estatal. En términos económicos, representa un perjuicio a la lógica de la acumulación y de la ganancia sobre aquellos territorios comunitarios y su enorme diversidad y riqueza socioecológica.

No es casual la relación que hay entre la localización de los pueblos indígenas y las zonas de mayor biodiversidad en el país. México es uno de los cinco países con mayor diversidad biológica del mundo y al mismo tiempo, con mayor diversidad cultural. Su territorio alberga fauna y flora de dos regiones biogeográficas (neártica y neotropical), es un país tropical montañoso con un elevado número de endemismos y presenta ambientes marinos templados en el Pacífico y tropicales en el Golfo de México y Caribe, ocupando el primer lugar mundial en el número de especies de reptiles (717), el cuarto lugar en anfibios (295), el segundo lugar en mamíferos (500), el undécimo en aves (1 150) y el cuarto lugar en plantas con flores (Castañón y Raz-Guzmán, 2011, p. 38).

Estudios de Ecología Histórica demuestran que la existencia de grandes concentraciones de biodiversidad es, en parte, resultante de la intervención directa o indirecta de la cultura humana que modifica y anima las relaciones entre especies, comunidades vegetales y animales (Giraud, 2013). El tipo de relación que las comunidades indígenas y campesinas han cultivado con la tierra y el territorio han animado la diversidad biocultural y variedad de otras formas naturales de vida.¹² Ante los intereses de apropiación de estos territorios altamente biodiversos, las

¹² Enfoques como el biocultural aluden a que la biodiversidad está relacionada con la diversidad cultural de los pueblos indígenas. De modo que el conocimiento ecológico tradicional (tecnologías, saberes, experiencias en el manejo de los recursos naturales, instituciones de acceso y prácticas simbólicas al interactuar con la naturaleza) es clave en los procesos adaptativos y dinámicos de las culturas a los distintos ambientes o paisajes naturales (Boege, 2008, p. 16).

comunidades indígenas y campesinas representan un obstáculo para el desarrollo de sus inversiones.

A más de quince años de la contrarreforma de 2001, el conjunto de los cambios normativos han venido dismantelando las conquistas de la Revolución mexicana y de los pactos sociales que el Estado posrevolucionario había planteado con una parte importante de los sectores campesinos, indígenas y populares del país, después de años de confrontación armada y sublevaciones populares. Junto con ello, desde el final de los noventa, en todo el país se enfrenta una renovada oleada de violencia y despojo, cuya realización ha llevado, por un lado, al tendencial colapso de las condiciones de reproducción de la vida de centenas de comunidades rurales y urbanas y, por el otro, a la intensificación cualitativa y cuantitativa de las luchas sociales en muchas regiones de la geografía nacional (Navarro y Linsalata, 2020, p. 87). Acerquémonos a ver algunas de sus dimensiones.

3. La producción de lo común en las luchas en defensa de la vida en México

El ascendente ciclo de conflictividad socioecológica que actualmente se registra en todo el país, se expresa en la lucha de centenas de comunidades que están organizando y combinando una serie de estrategias jurídicas, de visibilización del conflicto, articulación de alianzas, autoorganización y acción directa, para exigir la cancelación de represas hidroeléctricas, que no sólo les forzarán a emigrar, sino que, además, amenazan con destruir sus medios de existencia y los ecosistemas de los que hacen parte. Un caso emblemático es la lucha del *Consejo de Ejidos y Comunidades Opositores a la Presa la Parota (CECOP)* en Guerrero, que a lo largo de 12 años de resistencia y una política de extrema violencia por parte del gobierno estatal y federal, han logrado suspender el desarrollo de dicho emprendimiento. O bien, el *Consejo de Pueblos en Defensa del Río Verde (COPUDEFIVER)* en Oaxaca que, desde el 2007, se han organizado para defender su territorio y detener la construcción de la presa denominada “Aprovechamiento Hidráulico de Usos Múltiples Paso de la

Reina”, impulsada por la Comisión Federal de Electricidad –empresa paraestatal generadora y distribuidora de la energía eléctrica en México–, con la que se afectaría directamente a 17 mil personas e indirectamente a otras 97 mil y que hasta hoy ha dejado el saldo de algunos defensores asesinados (Navarro, 2015, p. 141; EDUCA, 2018; 2021).

A esto hay que añadir los más de 25.607 títulos de concesiones mineras que, hasta marzo de 2019, la Secretaría de Economía ha otorgado, abarcando poco más de 223.491,5 km² del territorio nacional (Fundar, 2018, p. 155) y la perforación de 2.696 pozos con la técnica de la fracturación hidráulica o fracking para la extracción de hidrocarburos en 11 ecorregiones marinas y 48 ecorregiones terrestres, lo que equivale al 9,5% de la superficie marina del país y 7,4% de la superficie terrestre (Olivera y De la Fuente, 2018, pp. 12, 44). Ante esto, en los últimos años, un conjunto de comunidades, entre ellas el *Consejo Regional de Autoridades Agrarias en Defensa del Territorio de la Montaña de Guerrero y Costa Chica*, ha declarado bajo una resolución popular que su territorio está libre de cualquier proyecto de minería a cielo abierto. Por su parte, en la Sierra Norte de Puebla, los pueblos se organizan en la *Asamblea de los Pueblos Maseual, Totonaku y Mestizo en Defensa de la Vida y el Territorio* contra los proyectos de explotación minera y de hidrocarburos que han denominado como “proyectos de muerte” (Hernández, 2018, p. 9).

Y qué decir de las catástrofes derivadas de los derrames de sustancias tóxicas utilizadas en los emprendimientos de la megaminería, como es la contaminación producida por los 40 millones de litros de lixiviado de cobre acidulado sobre el río Sonora, al norte del país, afectando a 23 mil habitantes de los municipios circundantes, que hoy se encuentran organizados en el *Frente Unido contra Grupo México*. O en este mismo sentido, las explosiones o los derrames de los ductos de Petróleos Mexicanos (PEMEX) sobre las comunidades y ecosistemas alejados a los campos de exploración, perforación y extracción, como es el caso de la *Asociación de Productores Ecológicos de Tatexto A.C.*, organización de campesinos y pescadores afectados

por la contaminación petrolera en el sur de Veracruz (Bastián, 2013, p. 46).

Por otra parte, ante el avance e introducción de los Organismos Genéticamente Modificados (OGM), hay una pelea en la que destaca la resistencia de comunidades indígenas y campesinas, académicos, especialistas y otros sectores de la sociedad civil que han interpuesto desde 2013 una acción colectiva para congelar los permisos otorgados para la siembra de maíz transgénico en fase experimental y piloto, además de las nuevas solicitudes en trámite. Una gran victoria en 2020 fue que los pueblos mayas junto con algunas organizaciones civiles consiguieron que se revocara el permiso para la liberación de soya transgénica otorgado a Monsanto (Soto, 2020).

Hay otro conjunto de experiencias que luchan contra proyectos de infraestructura, como es el caso del *Frente de Pueblos en Defensa del Agua, de la Tierra y del Aire de Morelos, Puebla y Tlaxcala* que, desde el 2012 se opone al Proyecto Integral Morelos que consta de dos termoeléctricas, un acueducto y un gasoducto para generar energía eléctrica. La principal afectación que las comunidades señalan es que el Proyecto se encuentra dentro del mapa de riesgo volcánico del volcán Popocatepetl, lo cual puede afectar a 82 comunidades de los tres estados (Flores y César 2014, p. 312). O bien, otros proyectos de infraestructura como es la de tipo carretero, ferroviario, portuario y aeroportuario, para la reducción de costos y tiempos para la circulación de materias primas extraídas o producidas. Es de resaltar la resistencia de cientos de comunidades indígenas y campesinas a una serie de megaproyectos regionales estratégicos para el actual gobierno de la Cuarta Transformación encabezado por Andrés Manuel López Obrador, tales como el Tren Maya, el Corredor Multimodal Interoceánico, la Refinería de Dos Bocas y la relocalización del Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México “Felipe Ángeles” en Santa Lucía, después de haber cancelado su ubicación anterior en Texcoco (Navarro y Linsalata, 2020).

En las costas y en otras zonas reconocidas por su gran biodiversidad, los megaproyectos turísticos están generando enormes

presiones sobre comunidades de campesinos y pescadores que defienden sus tierras y todo tipo de ecosistemas terrestres y acuáticos. Destaca la oposición comunitaria contra el “Proyecto La Ensenada” que incluye la construcción de villas, hoteles, áreas comerciales, campo de golf, canales de navegación, un puerto y helipuerto en la isla de Holbox, parte del Área de Protección de Flora y Fauna Yum Balam, ubicada en el límite del estado de Quintana Roo con el de Yucatán (Muñoz, 2016). En las ciudades, como es el caso de la Ciudad de México, existen decenas de movimientos en los barrios y pueblos originarios¹³ que luchan contra los impactos socioecológicos del desarrollo de infraestructura y un tipo de urbanización dictada por las lógicas del mercado inmobiliario; que generan dinámicas de expulsión y gentrificación, merman las economías locales y destruyen zonas de conservación y tierras de cultivo. Tal es el caso de la Coordinación de Pueblos, Barrios originarios y Colonias de Xochimilco por la defensa del humedal, zona chinampera y lacustre de la ciudad de México en peligro y afectada por el desarrollo del puente de Cuemanco del Gobierno de la Ciudad de México.

Un acercamiento que hemos cultivado en el *Área de Entramados Comunitarios y Formas de lo Político* para analizar esta diversidad de luchas en defensa de la vida, es el de la *producción de común*. Mediante esta clave buscamos dirigir nuestra atención hacia las variopintas y polimorfas maneras en las que múltiples colectivos humanos, en diferentes espacios y tiempos sociales se esfuerzan por garantizar y sostener, de

¹³ En la actualidad se reconoce que al sur de la ciudad existen 47 pueblos originarios que tienen su origen en la cultura náhuatl, los cuales se asientan principalmente en las delegaciones del sur: Xochimilco, Milpa Alta, Tláhuac, Tlalpan y Magdalena Contreras, además de otros 90 pueblos a lo largo y ancho de la metrópolis, asediados y cercados por la expansión urbana. La principal característica que constituye el carácter de “pueblo originario” es que sus habitantes han ocupado ese territorio desde antes de la formación del Estado mexicano, conservando un conjunto de instituciones políticas, culturales y sociales derivadas de una relación de resistencia y defensa de la integridad territorial y de los recursos naturales (Medina, 2007, p. 31).

forma autónoma y auto-organizada, las condiciones materiales y simbólicas de su propia reproducción, en medio de los violentos procesos de despojo y precarización de la existencia que el capital impone diariamente.

Así, en seguimiento al devenir de diversos conflictos socioambientales, hemos visto que los proyectos de despojo se experimentan como el arribo de un tiempo que pone en peligro la vida y su reproducción (Composto y Navarro, 2014; Navarro, 2015; Linsalata, 2016). Este instante de peligro activa un sentido colectivo de emergencia y una voluntad de fortalecer lazos, re-tejer vínculos y generar alianzas para hacer común, en la medida en que se reconocen necesidades o problemas compartidos y se decide encararlos colaborativamente.

En ese sentido, un rasgo de la rearticulación de diversas tramas comunitarias en defensa de la vida y contra los despojos múltiples, es que su cohesión tiene a centrarse *en el sentido de afectación que se comparte*, con lo que se van tejiendo formas de enlace y alianza entre diferentes, no siempre atravesados por un sentido de pertenencia étnico y con posibilidad de poner en pausa temporal las diferencias políticas, religiosas, agrarias, que han venido erosionado los vínculos desde tiempos añejos.

En algunas de estas luchas, las reivindicaciones étnicas emergen en un sentido estratégico; van tomando forma y se van fortaleciendo en la lucha, no como algo dado de antemano, sino como producto de un proceso de auto-reconocimiento de la historia negada que se reclama y como afirmación de lo que implica ser pueblo indígena en lucha. Un caso que ilustra esta cuestión es el Consejo de Ejidos y Comunidades Opositores a la Presa La Parota en el estado de Guerrero en México, comunidades campesinas que antes de la llegada de la amenaza de la presa, no se consideraban indígenas. La situación de despojo que comenzaron a enfrentar habilitó un proceso de reconocimiento de su historia y su presente como pueblos originarios (Navarro, 2015 y 2019).

En ese sentido, Raquel Gutiérrez (2018) y Gladys Tzul (2016) al observar el despliegue de diversas luchas comunitarias en defensa de la vida en los últimos años, afirman que *lo*

comunitario no es necesariamente indígena y lo indígena no es necesariamente comunitario. Con esta formulación, no buscan negar que sean los pueblos indígenas quienes con mayor perseverancia han cultivado la capacidad colectiva de producir y cuidar lo común, sino que enfatizan que lo étnico no siempre está identificado con una forma comunitaria y que lo comunitario y la capacidad de producir lo común no necesariamente se funda en comunidades étnicamente distinguidas (Gutiérrez, 2018, pp. 59-60).

Ciertamente estos esfuerzos de producción de lo común se nutren de la memoria como dispositivo de cohesión y de reconocimiento compartido del historial de agravios, separaciones, expropiaciones y opresiones que en otros momentos se han padecido y enfrentado colectivamente. En estos contextos, el acto de recordar, como lo plantea Elia Méndez (2017, p. 28) no se limita a un gesto nostálgico de mirar hacia atrás, sino una manera de subvertir el olvido, evocar luchas pasadas para nutrirse de ellas, criticar las actuales relaciones sociales de opresión y afirmarse como sujetos colectivos con derechos (Navarro y Tischler, 2011, p. 67; Méndez, 2017, p. 278).¹⁴

Al hablar de afirmación, en diálogo con Ana Dinerstein, no me refiero a la acción de hacerse un lugar en el mundo tal como es, sino en el acto de defender la existencia como proceso crítico y experiencial contra la dominación. Para explicar mejor esta idea, Dinerstein propone una diferencia entre acción positiva y praxis afirmativa, como parte de la búsqueda por comprender la constelación de luchas en búsqueda de formas alternativas de reproducción social. Mientras la primera acepta el mundo tal cual es, la segunda niega dicho mundo a través de afirmar una alternativa por medio de una crítica experimentada, vivida. Establecer esta diferencia entre luchas positivas y afirmativas resulta fundamental para reconocer el potencial crítico y revolucionario de las utopías concretas emergidas desde la lucha en

¹⁴ Para profundizar este tema, recomiendo revisar el trabajo de Elia Méndez sobre las luchas antimineras de las comunidades de Capulálpam y Natividad en Oaxaca (Méndez, 2017).

busca de formas alternativas de reproducción de la vida más allá de la forma valor (Dinerstein, 2017).

Dicho lo anterior, propongo entender la reivindicación de la identidad étnica de algunos procesos comunitarios en defensa de la vida, como producto de una praxis afirmativa más que positiva, en tanto la lucha de los pueblos indígenas por la autonomía, la autodeterminación, el control de sus territorios supone una forma de existencia que niega y critica el mundo tal cual es y busca afirmar la vida y la reproducción social en sus propios términos.

Cabe señalar que las reivindicaciones étnicas, para muchas de estas luchas han habilitado un uso estratégico del derecho y de un conjunto de recursos jurídicos nacionales e internacionales que se pueden emplear para defender sus territorios, como es el caso del Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales. Bajo esa misma lógica, dentro del repertorio de estrategias para la defensa del territorio, la política institucional resulta útil para retrasar o frenar temporalmente el cercamiento de lo común, no obstante, un aprendizaje es que la estrategia jurídico-institucional no es un fin en sí mismo, sino un medio que tiene que ir acompañada invariablemente de un proceso organizativo y político conducido por el sujeto colectivo en lucha. Si bien con estas acciones se pueden llegar a paralizar los proyectos de despojo y ganar tiempo, es vital la existencia de una trama colectiva, concreta, activa y directamente afectada con poder social y capacidad de producir sus propias decisiones, mandatos y diseño de estrategias, en alianza con otros actores (Navarro, 2015, p. 253).

En muchos de estos procesos comunitarios, la emergencia y el instante de peligro que detona el despojo, habilitan una serie de aprendizajes que se ensamblan con los modos propios de hacer común para poner en marcha procesos de reconstitución de lo comunitario. Estas acciones van desde el fortalecimiento de las instituciones comunitarias y las formas de autogobierno, como es el caso del COPUDEVER que, sobre la base de recuperar sus usos y costumbres, han reorganizado su vida comunitaria para garantizar su reproducción social y las tareas correspondientes para

la defensa del territorio (Navarro 2015, p. 255). La profundización del vínculo con la tierra a partir, por ejemplo, de la puesta en marcha de proyectos productivos, como la promoción de formas alternativas y agroecológicas de cultivo que fortalecen la autonomía material. Tal es el caso de la *Asamblea de los Pueblos Maseual, Totonaku y Mestizo en Defensa de la Vida y el Territorio* que ha venido combinando el uso de ecotecnias con técnicas tradicionales de siembra y cosecha, con la pretensión de cerrar el paso a la introducción de semillas modificadas y agrotóxicos (Hernández, 2018, p. 227). El reconocimiento y resguardo de la biodiversidad del territorio, como son las experiencias de “Declaración de Territorios Libres de Minería”, que han funcionado como estrategias de reacción y prevención para salvaguardar los territorios de los proyectos extractivos. En México se registra que hay al menos dos mil comunidades en todo el país que desde el 2014 han hecho esta clase de declaratorias de autoprotección (Alachán, 2019). En ese mismo renglón, se han diseñado e implementado reglamentos internos para la protección del territorio y otras medidas comunitarias de justicia, como es el caso de los juicios populares contra empresas mineras en Oaxaca en octubre de 2018 (EDUCA, 2018). En estos contextos, las mujeres han ido posicionando el cuerpo como espacio de resistencia a las expropiaciones y despojos territoriales, y el territorio como un cuerpo vivo y extendido al que ellas mismas están integradas. Desde los feminismos comunitarios y territoriales, las mujeres indígenas hablan del *cuerpo-territorio* para reconocer el cuerpo propio, en conexión con el tejido de la vida y en interdependencia con el territorio que se habita (Cabnal, 2018; Colectivo Miradas Críticas, 2017). En ese sentido, los trabajos colectivos de sanación y cuidado de los cuerpos-territorios, promovidos principalmente por mujeres han brindado un sostenimiento emocional sustantivo para enfrentar las condiciones de despojo que las tramas comunitarias están librando (López, 2018).

Ciertamente ante los efectos del despojo y la violencia, la dimensión emocional va apareciendo como un terreno relevante en la interioridad de los procesos comunitarios. El dolor,

la rabia, la tristeza, la desesperanza, la impotencia, la represión y la relación con la *muerte impuesta*¹⁵, hace urgente la creación de espacios y canales para hablar y aprender herramientas para gestionar las emociones. Cuando esas emociones comienzan a compartirse y a politizarse en los distintos espacios cotidianos y organizativos, comienza un proceso de reapropiación y reinterpretación de lo sucedido como proceso y no como mera facticidad que se impone (Colectivo Situaciones, 2007). En ese sentido, los esfuerzos de cuidado colectivo se vuelven una fuente de fuerza para las tramas comunitarias que se van comprometiendo con la existencia en un sentido integral, donde las fronteras de lo público y lo privado se van desvaneciendo y la construcción de un nosotros se hace necesaria para resistir a las lógicas de la separación.¹⁶

Los contenidos de estas polimorfas experiencias de defensa de la vida nos llevan a recuperar el sentido más profundo de lo político, como la *capacidad de forma* inscrita en los sujetos sociales y en el proceso de la reproducción social, como dimensión constitutiva de las relaciones de interdependencia entre la vida humana y no humana (Linsalata, 2020). Estas luchas están convergiendo en la necesidad de generar y expandir formas políticas comprometidas con el cuidado de la vida para modificar los términos en los que, en plena crisis civilizatoria, se necesita y desea garantizar la existencia.

15 La Agrupación Un Salto de Vida habla de la *muerte impuesta*, para referir a esa muerte que no es elegida, que no es natural, que hace parte de los procesos de despojo y violencia territorial que se enfrentan. Al respecto Enrique Enciso, uno de sus integrantes, comenta: “Ahora estamos aquí, ya no trabajamos en las empresas, no tenemos los dineros, no tenemos seguridad vital, no tenemos libertad. Y ahora en este momento ya estamos como en un punto que estamos a punto de ser leña, con una muerte que no hemos elegido, nos la han impuesto los cabrones” (Navarro, 2020).

16 Este planteamiento dialoga con lo que en algunas investigaciones Poma y Gravante presentan desde la clave del trabajo emocional para evidenciar todo aquello que hacen los sujetos de diversas luchas sociales para manejar sus emociones (Poma y Gravante, 2015, p. 40).

4. A modo de conclusión

En este texto parto de entender cómo las lógicas de separación, despojo y violencia hacen parte intrínseca del modo de producción capitalista que a lo largo de la historia ha venido fracturando y reorganizando las relaciones de interdependencia que sostienen la vida. Las lógicas extractivistas que hoy asedian los territorios y medios de vida tienen largas raíces históricas que se remontan a los tiempos de la conquista y al saqueo de Abya Yala, y que en las últimas dos décadas se han intensificado y privilegiado en todos los países de América Latina, profundizando aún más la posición colonial, periférica, dependiente y subordinada del continente en el sistema mundo. En el caso de México, la creciente violencia de esta ofensiva, relacionada con la guerra contra el narcotráfico, ha colocado a las comunidades indígenas y campesinas en situaciones de mayor vulnerabilidad, lo que se evidencia en la escalada de agresiones y asesinatos a defensores y defensoras de los territorios asediados.

Para comprender la conflictividad socioecológica actual y el protagonismo de las luchas en defensa de la vida en México, presenté un esbozo del movimiento indígena y su lucha por la autonomía desde la década de los noventa en México, así como el bloqueo político-institucional al que se enfrentaron con la aprobación de la Ley Indígena en 2001. A casi veinte años de este suceso, es notable la disputa de la riqueza socioecológica de nuestro país, a la luz de los cambios normativos sobre el usufructo de los bienes naturales y una renovada oleada de violencia y despojo, que ha intensificado la conflictividad social y la articulación de un tejido de luchas en defensa de la tierra, el territorio y la vida.

Finalmente, desde la clave de la *producción de lo común*, analicé algunas de las dinámicas y rasgos de las tramas comunitarias en defensa de la vida, poniendo especial atención en los modos en los que re-tejen diversos formatos de enlace ante la emergencia y el peligro que supone la desposesión, recomponen y fortalecen sus vínculos, organizan sus capacidades políticas y emocionales y expresan sus reivindicaciones étnicas desde una praxis afirmativa.

En suma estos procesos de repolitización de las tramas comunitarias orientados a la defensa de la vida y contra las lógicas de separación y apropiación capitalista, han ido colocando sobre la mesa cuestionamientos profundos sobre los contenidos devastadores del desarrollo capitalista y alumbrando sentidos críticos sobre la urgencia de pensar en otras formas ecocivilizatorias capaces de cuidar y garantizar la reproducción de la vida más allá de las lógicas de la ganancia y acumulación del capital.

Referencias

- Alachán, H. (2019). Las declaratorias de territorios libres de minerías e hidroeléctricas en Honduras: Una mirada desde la construcción y práctica del Movimiento Amplio por la Dignidad y la Justicia. *Movimiento Amplio por la Dignidad y la Justicia*. <https://cutt.ly/CVZd9rw>
- Barreda, V. y Navarro, M. L. (2021). Violencias múltiples contra mujeres en contextos de asedio extractivista en México. En F. Milanez, M. Navarro, y D. Roca-Servat (Coord.), *Senti-pensarnos tierra. Defensores ambientales: luchas por la vida* (pp. 46-52). CLACSO. <https://cutt.ly/DVZghkU>
- Bastián, Á. (2013). Movilización social y petróleo en el sur de Veracruz. *Observatorio del Desarrollo*, 11(7), 46-51. <https://cutt.ly/5VZgCJP>
- Bermejillo, E. (1997). Los pueblos indígenas y sus demandas. *Alegatos*, 36, <https://cutt.ly/PVZhfB>
- Boege Schmidt, E. (2008). *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Cabnal, L. (2018). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En Minervas, Colectivo de mujeres (Comps.), *Momento de paro. Tiempo de rebelión. Miradas feministas para reinventar la lucha* (pp. 116-134). Minervas Ediciones, una Editorial Propia.
- Caffentzis, G. (2020). *En letras de sangre y fuego: trabajo, máquinas y crisis del capitalismo*. Tinta Limón y Fundación Rosa Luxemburgo.

- Ceceña, A. E. (2016, 29 de abril). La herramienta más eficaz y peligrosa para la dominación no son los misiles, sino hacernos desear ser poderosos. *Combate Racismo Ambiental*. <https://cutt.ly/qVZcqJw>
- Centro Mexicano de Derecho Ambiental. (2021, 13 de abril). *Continúa tendencia a la alza de agresiones contra personas defensoras del medio ambiente durante 2020*. <https://cutt.ly/DVZjAw8>
- Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo. (2017). *Mapeando el cuerpo-territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios*. Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo- Red Latinoamericana de Defensoras de Derechos Sociales y Ambientales- Instituto de Estudios Ecológicos del Tercer Mundo - CLACSO.
- Colectivo Situaciones. (2007). *Politizar la tristeza*. Tinta Limón.
- Composto, C. y Navarro Trujillo, M. L. (2014). *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*. Bajo Tierra Ediciones.
- Congreso Nacional Indígena. (2001, 1 de mayo). *Manifiesto del CNI sobre Ley Indígena*. <http://www.nodo50.org/pchiapas/chiapas/documentos/ley3.htm>
- De Angelis, M. (2012). Marx y la acumulación primitiva: el carácter continuo de los “cercamientos” capitalistas. *Theomai*, 26. <https://www.redalyc.org/pdf/124/12426097003.pdf>
- De Sousa Santos, B. (2001). El fin de los descubrimientos imperiales. *Revista Chiapas*, 11. <http://revistachiapas.org/No11/ch11desousa.html>
- Dinerstein, A. (2017). *Afirmación como negatividad. Abriendo espacios para otra teoría crítica* [Conferencia inaugural]. Coloquio 25 años de Marxismo Abierto. Ciudad de Puebla: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la BUAP.
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Tinta Limón.
- Flores, J. C., y César, S. (2014). La defensa de los pueblos del Popocatepetl ante el despojo del Proyecto Integral Morelos. En C. Composto, y M. L. Navarro, (Comps.), *Territorios en disputa: Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*. Bajo tierra ediciones. <https://cutt.ly/GVZcByT>

- Fuentes, A. (2014). *Tiempos violentos. Barbarie y decadencia civilizatoria*. Ediciones Herramienta.
- FUNDAR Centro de Análisis e Investigación. (2019, 20 de agosto). Anuario 2018: Las actividades extractivas en México. Desafíos para la 4T. <https://cutt.ly/XVZvfDK>
- Giraud Villafuerte, A. (2013). La diversidad biocultural. Relación sociedad- naturaleza. En *Curso: Una mirada a la vida: la biodiversidad*. PUMA- UNAM.
- Global Witness. (2021, 13 de septiembre). *Last line of defense*. <https://cutt.ly/TVZvYFL>
- Gómez, M. (2014). Los derechos permitidos a una década de la contrarreforma indígena: problemario. En F. Escárzaga, R. Gutiérrez, J. J. Carrillo, E. Capece, y B. Nehe (Coords.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación social* (volumen III). CIESAS / UAM / ICSYH BUAP.
- Gómez, M. (2018). Extractivismo y pueblos indígenas en México. *Revista el Cotidiano*, 34(210), 93-106. <https://cutt.ly/LVZbveL>
- Gutiérrez, R. (2018). *Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo común. Debates contemporáneos desde América Latina*. Colectivo Editorial Pez en el Árbol, Editorial Casa de las Preguntas.
- Gutiérrez, R., Sosa, M. N., y Reyes, I. (2018). El entre mujeres como negación de las formas de interdependencia impuestas por el patriarcado capitalista y colonial. Reflexiones en torno a la violencia y la mediación patriarcal. *Revista Heterotopías*, 1(1). <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/heterotopias/article/view/20007>
- Hernández, F. J. (2018). *Vida, muerte y lucha en la Sierra Norte de Puebla* (Tesis de Maestría). Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la BUAP.
- Hernández Navarro, L. (2011). *Movimiento indígena: Autonomía y representación política*. CLAJADEP. <https://clajadep.lahaine.org/?p=10733>
- Leff, E. (2006). La ecología política en América Latina: un campo en construcción. En H. Alimonda (Comp.), *Los tormentos de la materia: aportes para una ecología política latinoamericana*. CLACSO.
- Linsalata, L. (2016). *Lo comunitario-popular en México: desafíos, tensiones y posibilidades*. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélaz Pliego" Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

- Linsalata, L. (2020). La lucha es por la vida. Apuntes críticos sobre la reorganización capitalista de la condición de interdependencia, *Revista Trabalho Necessário*, Faculdade de Educação- Universidade Federal Fluminense.
- López Bárcenas, F. (2007). *Autonomía indígena en América Latina*. Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas, A.C.
- López, E. (2018, 26 de junio). *Lorena Cabnal: Sanar y defender el territorio-cuerpo-tierra*. Avispa Midia. <https://cutt.ly/rVZn2fq>
- Luna R., Castañón, A., y Raz-Guzmán A. (2011). La biodiversidad en México: su conservación y las colecciones biológicas. *Revista Ciencias*, 101, 36-43. <http://www.redalyc.org/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=64419046005>
- Machado Aráoz, H. (2016). Del debate sobre el “extractivismo” hacia una Ecología Política del Sur. Una mirada; una propuesta. En M. L. Navarro, y D. Fini (Coord.), *Despojo capitalista y luchas comunitarias en defensa de la vida en México. Claves desde la ecología política*. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Marx, K. (2008). *El capital I, crítica de la economía política*. Fondo de Cultura Económica.
- Medina, A. (2007). *La memoria negada de la ciudad de México*. UNAM- IIA/ UACM.
- Méndez, E. (2017). *De relámpagos y recuerdos... Minería y tradición de lucha serrana por lo común*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social CIESAS.
- Moore, J. W. (2020). *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*. Traficantes de sueños.
- Muñoz, G. (2016, 15 de enero). *Con engaños intentan las inmobiliarias arrebatar a los ejidatarios la Isla de Holbox*. Desinformémonos. <https://cutt.ly/dVZQf6q>
- Navarro, M. L. (2015). *Luchas por lo común. Antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales en México*. ICSYH BUAP/ Bajo Tierra Ediciones.
- Navarro, M. L. (2017). Despojo capitalista y luchas por lo común en defensa de la vida en México. En H. Alimonda, C. Toro Pérez, y F. Martín (Coords.), *Ecología Política Latinoamericana*. CLACSO.

- Navarro, M. L. y Gutiérrez, R. (2018). Claves para pensar la interdependencia desde la ecología y los feminismos. *Bajo el Volcán Revista del Posgrado de Sociología*. BUAP, 28. <http://www.apps.buap.mx/ojs3/index.php/bevol/article/view/1113/757>
- Navarro, M. L. (2019). Una perspectiva socioecológica para pensar el despojo múltiple y las separaciones del capital sobre la vida. En E. Acsebrud, G. Barrios García, y D. Pérez Roig (*Comps*), *Naturaleza, territorio y conflicto en la trama capitalista contemporánea*. Extramuros Editorial / Theomai Libros.
- Navarro, M. L. (2020). Violencia biocida sobre los cuerpos-territorios en resistencia de la Cuenca Alta del Río Santiago. *Diálogos ambientales*, SEMARNAT. <https://cutt.ly/RVZEfmq>
- Navarro, M.L. y Linsalata, L. (2020). Más allá de la retórica anti-neoliberal: ofensiva extractivista y megaproyectos en tiempos de la Cuarta Transformación. *Bajo el Volcán Revista del Posgrado de Sociología*. BUAP, 2. <http://www.apps.buap.mx/ojs3/index.php/bevol/article/view/1604/1476>
- Olivera, B. y De la Fuente, A. (2018). *Anuario 2017. Las actividades extractivas en México: minería e hidrocarburos hacia el fin de sexenio*. Fundar, Centro de Investigación y Análisis AC.
- Piñeyro Nelson, C. (2015). Autonomía, democracia y gobierno de los comunes. El modelo Neozapatista. *Revista Argumentos, Estudios Críticos de la Sociedad*, 28(77), 99-125. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-57952015000100006
- Poma, A., y Gravante, T. (2015). Las emociones como arena de lucha política. Incorporando la dimensión emocional al estudio de la protesta y los movimientos sociales. *Revista Especializada en Estudios sobre la Sociedad Civil*, 4, 17-44.
- Rivera Cusicanqui, S. (2006). La noción de “nación” como camisa de fuerza de los movimientos indígenas. En R. Gutiérrez, y F. Escárzaga (*Coords.*), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo* (Volumen II). Juan Pablos/CEAM,A.C./UACM/BUAP/ UAM/DIAKONIA.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. Piedra Rota.

- Seoane, J. (2012). Neoliberalismo y ofensiva extractivista: actualidad de la acumulación por despojo, desafíos de Nuestra América. *Theomai*, 26.
- Serna, E. (2009). De sobrevivientes y guardianes. Luchas campesinas en México. *Revista Rebeldía*, 8(68).
- Servicios para una Educación Alternativa A.C. EDUCA. (2018, 22 de marzo). *Resguardan su territorio contra el despojo de comunidades del COPUDEVER*. <https://cutt.ly/xVZz8wj>
- Servicios para una Educación Alternativa A.C. EDUCA. (2021). *Todos sus nombres, todas sus luchas. 93 personas defensoras asesinadas durante la 4T*. <https://cutt.ly/AVZxx2p>
- Soto, J. (2020, 9 de octubre). *Estos son los eventos más importantes en la lucha por los transgénicos en México*. Greenpeace. <https://cutt.ly/AVZTait>
- Tischler, S. y Navarro, M. L. (2011). Tiempo y memoria en las luchas socioambientales en México. *Revista Desacatos*, 37. <https://cutt.ly/IVZWqpf>
- Tzul Tzul, G. (2016). *Sistemas de gobierno comunal indígena: Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena'*. Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos y Centro de Investigaciones y Pluralismo Jurídico Tz'ikin, Editorial Maya Wuj.
- Urrutia, A. (2021, 15 de noviembre). *Tras resistencias, México se abre a visita de ONU sobre desapariciones*. La Jornada. <https://www.jornada.com.mx/2021/11/15/politica/003n1pol>
- Velázquez, L. (2020). La defensa del ambiente en México, ¿cuestión de vida o muerte? *Revista Diálogos Ambientales*, 43-46. <https://cutt.ly/8VZT0rT>
- Wedekind, J. y Milanez, F. (2017). Entrevista a Jason Moore: Del Capitaloceno a una nueva política ontológica. *Ecología Política. Cuadernos de debate internacional*, 53, <http://www.ecologiapolitica.info/?p=9795>



TRABAJO INTERDEPENDIENTE, COMUNES TERRITORIALES Y PRECARIEDAD POLÍTICA EN ZONAS EXTRACTIVAS DE ECUADOR Y BOLIVIA

Cristina Cielo¹

Elizabeth López Canelas²

1. Introducción

El trabajo asalariado rara vez ha sido una característica de las poblaciones racializadas en los países poscoloniales y periféricos del capitalismo global, y menos aún para las mujeres quienes han subsistido con el trabajo informal, las actividades a destajo y por cuenta propia, las microempresas y empresas propias y el trabajo doméstico. En este texto, nos centramos en las subjetividades y posibilidades políticas de las mujeres negras e indígenas que se dedican a trabajos heterogéneos para la reproducción social, en los intensos contextos del extractivismo y la precariedad.

Con los cambios contemporáneos en las relaciones entre el capital y el trabajo, la creciente organización y movilización de los y las trabajadores no asalariados ha adquirido una nueva importancia. Se ha divisado con esperanza la constitución de identidades políticas y comunes más allá de la clase obrera y de fábrica, considerando, por ejemplo, la politización de los vendedores ambulantes, de las trabajadoras sexuales y domésticas, los trabajadores indocumentados y de plataforma y otras poblaciones excluidas de la esfera laboral formal (Mezzadra y Nielson, 2017; Bascuas et al., 2021). La apropiación del trabajo de las mujeres –especialmente del trabajo de las mujeres en sitios poscoloniales y periféricos– es un aspecto fundacional de la lógica racializada y extractiva del capital (Mies, 1986; Pulido, 2017). Esta lógica se puede entender como extractivismo ampliado en

1 Departamento de Sociología y Estudios de Género, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO, Ecuador.
mccielo@flacso.edu.ec

2 Terra Justa, La Paz - Bolivia. elylopezcanelas@gmail.com

la que no sólo se apropian y despojan los recursos, sino también la energía y el trabajo no remunerado o mal pagados (Gago y Mezzadra, 2015; Moore, 2018).

Para examinar estas cuestiones, nos centramos en las dimensiones laborales y políticas de las mujeres indígenas y afrodescendientes en las periferias extractivas de Bolivia y Ecuador, destacando las formas en que la apropiación de su trabajo y sus territorios son una dimensión fundamental de los procesos racializados del extractivismo (Ulloa, 2016; Preston, 2017; Gómez-Barris, 2017; Colectivo, 2018; Hernández, 2019). La intensa precariedad que experimentan estas mujeres es característica de la violencia de la apropiación de “las mujeres, la naturaleza, las colonias” necesarias para la continua acumulación de capital (Mies, 1986). Argumentamos que este extractivismo reduce los comunes objetivos y subjetivos para la reproducción social de las mujeres. Esta pérdida de las dimensiones colectivas de sus territorios individualiza su subsistencia y aumenta su precariedad física, económica y política (Escobar, 2008; Prada, 2008). Así, analizamos el extractivismo no sólo como la explotación de los recursos naturales, sino como una estructura subjetiva de relaciones desiguales y como un “modelo de poder” multidimensional (Zibechi, 2019).

En lo que sigue, exploramos estas dinámicas extractivas examinando en primer lugar la capacidad del capitalismo para apropiarse de la mano de obra y explotar los recursos sobre la base de una separación entre trabajo remunerado y no remunerado. Se construye la oposición de la división sexual del trabajo en articulación con las fronteras establecidas por un lado, entre las razas y entre los espacios a escala imperial, y por otro, entre la humanidad y la naturaleza en la extracción de recursos. También examinamos la interdependencia entre las actividades cotidianas para sostener la vida, a pesar de la distinción entre formas de trabajo: productivo y reproductivo, asalariado e informal. Estas interdependencias son territoriales, y la precariedad territorial que implican las economías extractivas llevan a una comunalidad precaria, a la pérdida de pertenencia a los

sistemas sociales y ecológicos que podrían apoyar los medios de vida y la reproducción. La búsqueda dependiente e insegura para la subsistencia de quienes habitan sitios extractivos, da pie a su vulnerabilidad a conexiones oportunistas y violentas, debilitando la posibilidad de realizar demandas colectivas. Los procesos extractivos despojan a las personas no sólo de la tierra y del trabajo a través de procesos racializados y de género, sino también de sus identidades territorializadas y de las posibilidades políticas de resistir a dichas desposesiones.

2. Apropiación del trabajo y de la naturaleza

El trabajo de subsistencia, de reproducción y de cuidado son interdependientes y ponen en entredicho la distinción construida entre la producción social y la reproducción natural, distinción fundamental para la apropiación del trabajo y los recursos por parte del sistema capitalista. Nuestro interés al examinar los sitios extractivos en Bolivia y Ecuador son las devaluaciones que subyacen a la explotación de la naturaleza a través de la apropiación racializada y de género del trabajo, y la forma en la que estas apropiaciones precarizan territorializaciones, comunalidades y posibilidades políticas. Esta sección comienza con una breve revisión de las discusiones relevantes sobre las fronteras construidas entre diversas poblaciones y entre lo humano y la Naturaleza, fronteras necesarias para las lógicas del capitalismo del “extractivismo ampliado” (Gago y Mezzadra, 2015). A continuación, introducimos estas dinámicas en Potosí, Bolivia, y destacamos las similitudes de estas dinámicas con aquellas de la ciudad y provincia de Esmeraldas en Ecuador. A pesar de la importancia de cada uno de estos sitios extractivos para sus economías nacionales, las mujeres indígenas bolivianas y afrodescendientes ecuatorianas cargan con el trabajo mal o no remunerado, mientras buscan reproducir a sus familias en situaciones marginales y precarias.

Nuestra investigación se basa en visitas y trabajo con comunidades mineras de Potosí y en zonas rurales y urbanas de Esmeraldas a lo largo de varios años, en el transcurso de

diversos proyectos de investigación y en coordinación con los grupos de mujeres de cada sitio desde 2014 y 2015, respectivamente. La investigación en Potosí, Bolivia, comenzó en 2014, en el marco de un estudio sobre el impacto de la minería en el suministro de agua de la ciudad de Potosí. Se tejieron vínculos con la organización Mujeres y Solidaridad, que trabaja directamente con las mineras, buscando mejorar sus condiciones de vida y brindando apoyo legal ante la violencia que sufren. Visitas recurrentes entre 2014 y 2017 permitieron realizar cerca de cincuenta entrevistas semiestructuradas a mineros y líderes de organizaciones locales. En Ecuador, se inició en 2015 un estudio sobre el impacto de la refinería de Esmeraldas en las vidas y relaciones sociales de las mujeres esmeraldeñas. En 2017, las investigadoras ampliaron su trabajo para coordinar con Mujeres de Asfalto, colectivo feminista y diversa establecida por mujeres afroecuatorianas en el territorio. Entre 2015-2016 y 2018-2019, se realizaron más de 40 entrevistas con habitantes, líderes locales y funcionarios estatales en Esmeraldas para identificar los cambios en las condiciones económicas y sociales de las mujeres en la ciudad y la provincia.

3. Categorías y divisiones para la apropiación extractiva

Desde la temprana aparición del trabajo asalariado en las economías de mercado en los siglos XIV al XVI, el trabajo reproductivo para sostener y reproducir las familias y las comunidades ha recaído en gran parte en las mujeres (Federici, 2010). Al mismo tiempo, el establecimiento de los procesos de acumulación capitalista estaba supeditado a la extracción de la tierra y la naturaleza y del trabajo colonizado. Jason Moore (2014; 2018) muestra que la productividad del trabajo en el capitalismo depende de una apropiación cada vez mayor del trabajo no remunerado:

Sin los flujos masivos de trabajo/energía no remunerado del resto de la naturaleza –incluido el aportado por las mujeres– los costos de producción aumentarían y la acumulación se ralentizaría. Cada acto de explotación (de la fuerza de trabajo mercantilizada) depende, por tanto, de un acto de apropiación aún

mayor (del trabajo/energía no remunerada)... La condición histórica del tiempo de trabajo socialmente necesario es el trabajo no remunerado socialmente necesario. (2014, pp. 251-252)

Ampliamos la idea de Moore de que la “división crucial del capitalismo es entre el trabajo remunerado y el no remunerado, y no entre la naturaleza humana y la extrahumana” (Moore, 2018, p. 241) con perspectivas que sostienen que las apropiaciones a escala mundial dependen de escalas subjetivas de diferenciación y devaluación de personas y entornos (Mies, 1986; Quijano, 2000). La definición de las fronteras articuladas entre géneros, entre razas, entre espacios y entre Humanidad/Naturaleza es el trabajo laboriosamente producido por la ciencia y la subjetividad (Guillaumin, 2005; Tsing, 2015; Pulido, 2017; Mbembe, 2017).

Las divisiones coloniales y categóricas entre los seres humanos crean sujetos cuyo trabajo y tierra se pueden apropiar (Strauss, 2019). Laura Pulido escribe sobre “la incesante necesidad del capitalismo de producir diferencias” (2017, p. 5) y cita la caracterización de Melamed del capitalismo racial: “las antinomias de la acumulación requieren la pérdida, la desechabilidad y la diferenciación desigual del valor humano, y el racismo consagra las desigualdades que el capitalismo requiere” (2015, p. 77). Del mismo modo, Falquet se refiere al análisis de Guillaumin (2005) sobre las relaciones estructurales de género, como una “apropiación de un grupo socialmente creado y naturalizado para este fin – la clase de las mujeres... La apropiación se caracteriza por la posesión y el uso completo y global de ‘cuerpos-como-máquinas-de-fuerza-de-trabajo’” (Falquet, 2017, p. 192).

Por último, vinculamos la apropiación del trabajo racializado y diferenciado por género con la explotación de los recursos naturales en un sentido ampliado del extractivismo, como lógica del capitalismo y la modernidad (Grosfoguel, 2016; Gago, 2019). Mezzadra y Nielsen (2017) escriben:

No es sólo cuando las operaciones del capital saquean la materialidad de la tierra y la biosfera, sino también cuando encuentran y recurren a formas y prácticas de cooperación y socialidad

humanas que les son externas, cuando podemos decir que la extracción está en juego. (p. 189)

Aterrizamos nuestro estudio de estos profundos vínculos históricos entre la apropiación del trabajo, la explotación de los recursos y las lógicas extractivas con una mirada a las dimensiones territoriales del trabajo de las mujeres en los sitios extractivos de Potosí, Bolivia y Esmeraldas, Ecuador.

4. Explotación y empobrecimiento en Potosí, Bolivia y Esmeraldas, Ecuador

La explotación colonial española de América Latina y de su población indígena comenzó en el Cerro Rico de Potosí, y la minería fue una de las bases del primer proceso de acumulación del capitalismo. El Cerro Rico de Potosí se convirtió en el yacimiento minero de plata más importante del mundo hace cerca de medio siglo gracias al trabajo de los indígenas. En este apartado se hace una breve reseña histórica de este primordial yacimiento extractivo para examinar las primeras formas en que la explotación tanto de los recursos naturales como la apropiación del trabajo indígena han dependido de la desvalorización y acumulación del trabajo informal y reproductivo de las mujeres indígenas.

Desde la primera época colonial de la minería latinoamericana, el trabajo de las mujeres complementaba los escasos ingresos de los hombres. Los mineros indígenas, llamados *mitayos*, eran siempre hombres, y según los primeros registros disponibles del Cerro Rico, ganaban 75 pesos al mes de trabajo en 1608. Debido a que en esa época se necesitaban alrededor de 200 pesos mensuales para cubrir las necesidades personales, incluyendo la alimentación, el vestido y los impuestos, las mujeres realizaban actividades complementarias para contribuir a las precarias economías familiares (Aranibar, 2003; Serrano, 2004). Sin embargo, estas actividades eran complementarias al trabajo de los hombres, y siempre peor pagadas. Las mujeres, por ejemplo, recogían y cernían el mineral, aunque sólo recibían la mitad de lo que recibían los trabajadores varones por su trabajo (Capoche en Barragán, 2019). En el siglo XVII, las mujeres

indígenas también comenzaron a asumir roles centrales en el comercio de minerales en los mercados centrales (Barragán, 2109; Aranibar, 2003). Por esta división sexual del trabajo, las mujeres de las zonas mineras dependían de los hombres, cuyas condiciones de trabajo peligrosas y a veces letales a menudo dejaban a sus viudas y familias en la indigencia.

Tras la independencia de Bolivia en 1825, la naciente economía criolla siguió dependiendo de la minería y de los inversores chilenos y europeos. La consiguiente disminución de los salarios relativos de los mineros y el mayor control de la recolección personal de mineral, antes permitida, dificultaron la subsistencia de las familias, y las mujeres y niños indígenas se incorporaron masivamente al trabajo minero en el siglo XIX (Rodríguez, 1981). Las mujeres, sin embargo, se encargaban de trabajos “menores”, como el lavado, la trituration y la selección de minerales (Aranibar, 2017). Sólo los hombres eran contratados para trabajar en el interior de las minas, salvo en periodos como la Guerra del Pacífico en 1879 y la Guerra del Chaco entre 1925 y 1936, en los que no había disponibilidad de trabajadores masculinos (Absi, 2013).

Esta base histórica colonial, en la que la apropiación diferenciada del trabajo de mujeres y hombres indígenas constituyó jerarquías perdurables. Hasta hoy día, se prohíbe a las mujeres la entrada en los túneles mineros, ahora por motivos religiosos³. En este contexto, las actividades de las mujeres en la minería siguen siendo aquellos trabajos secundarios, peor pagados o no asalariados. Las mujeres no sólo hacen parte fundamental de la industria minera, sino que son incorporadas de una manera que intensifica su informalidad, dependencia y precariedad. Las condiciones de vulnerabilidad de las mujeres indígenas que hoy trabajan como guarda-minas en el Cerro Rico de Potosí, como veremos a continuación, son un ejemplo concreto de estos

3 Un periodista (Izagirre, 2018, n/p) cita a una joven de familia minera de Potosí: “Un minero me dijo que las mujeres no deben entrar a la mina. Que el Tío se enamora de ellas, que las persigue, y que entonces la Pachamama se pone celosa y esconde el mineral”.

procesos y de los “despojos interminables” (De Coss, 2018) de las economías extractivas que las han hecho depender del trabajo informal y precario para su subsistencia.

Las economías extractivas son economías desiguales (Carvajal, 2016; Delbene-Lezama, 2015; Bermúdez et al., 2011). Potosí depende del “trabajo barato” (Moore, 2018) del indígena y, especialmente, de las mujeres indígenas a la vez que es industria fundamental para la economía nacional. En 2016, la provincia de Potosí ocupó el segundo lugar en las exportaciones nacionales, exportando minerales por el valor de 1,8 millones de dólares (Andersen et al., 2016). Los yacimientos extractivos más importantes de Bolivia se concentran en la provincia de Potosí, entre ellos las minas de plata de San Cristóbal licenciadas a la empresa japonesa Sumitomo, las minas de Manquiri de propiedad mexicana, y las reservas de litio más importantes explotadas por una empresa estatal. Pero Potosí también tiene la tasa de pobreza más alta del país, con el 52% de su población viviendo por debajo de la línea de pobreza (INE Bolivia, 2018). Dependientes de una economía primario-exportadora no diversificada y no industrializada, las trabajadoras de las minas de Potosí permanecen en situaciones de pobreza y marginalidad.

Nuestra revisión de la explotación y acumulación histórica en el Cerro Rico de Potosí muestra las condiciones devastadoras que el extractivismo crea para poblaciones específicas. En estos lugares, el trabajo de las mujeres sostiene tanto la acumulación de capital como a las poblaciones marginadas en sus posiciones precarias. En la ciudad y la provincia de Esmeraldas en Ecuador, las industrias extractivas llegaron más recientemente, pero a pesar de sus diferencias con el caso boliviano, existe una lógica similar: la explotación de los recursos naturales fundamentales para las economías nacionales y privadas depende de la apropiación del trabajo racializado de mujeres.

La refinería de petróleo y el puerto de exportación de la ciudad de Esmeraldas son claves para la economía nacional

dependiente del petróleo⁴, pero su población, mayoritariamente afroecuatoriana, se encuentra entre las más pobres del país. El censo más reciente muestra que el 78,3% de la población de Esmeraldas es pobre, según las necesidades básicas insatisfechas (Villacis y Carrillo, 2012, p. 29). La refinería establecida en Esmeraldas en 1973 –justo después de las primeras explotaciones petroleras en la Amazonia ecuatoriana– debía llevar a la ciudad y al país a la modernización y el desarrollo. Pero Esmeraldas ha permanecido en el subdesarrollo; la escasa inversión nacional en la infraestructura y servicios sociales de la zona agrava el sufrimiento de los habitantes por la degradación ambiental que conlleva tanto el procesamiento del petróleo en la ciudad de Esmeraldas como las agroindustrias en las zonas rurales de la provincia. “A Esmeraldas le queda la contaminación, las enfermedades, el cáncer que se manifiesta en gran parte de la población. Los que salen jubilados de la refinería salen... con la salud acabada” (Entrevista, esmeraldeña, 2016). El sentido de abandono del Estado por parte de los esmeraldeños es intenso:

Es que Esmeraldas ha sido una ciudad tan olvidada, que tiene un montón de cosas como la refinería... que podría dar que Esmeraldas fuera una ciudad productiva. Tiene una sociedad portuaria, tiene una empresa de madera, pero Esmeraldas sigue siendo una ciudad totalmente abandonada, tanto en la salud, en la educación, prácticamente en todo. (Entrevista, representante del Ministerio de Defensa, 2018)

Las injusticias raciales que se viven en la provincia –con la mayor proporción de afroecuatorianos– son históricamente arraigadas y empíricamente respaldadas. Una esmeraldeña dijo:

Te discriminan más porque todo lo malo está asociado a lo negro. El estigma es hombre negro malo, mujer negra mala, hombre negro vago, hombre negro ladrón.... Todos lo hemos

4 En 2014, los ingresos previstos del petróleo fueron de 17.500 millones de dólares, más de la mitad de su presupuesto total previsto (Lyll y Valdivida, 2019).

sufrido. La raza se convierte en una barrera más. Para conseguir empleo tienes que tener buena presencia y esa no la es. (Entrevista, 2019)

En 2016, los afroecuatorianos tenían la tasa de desempleo más alta (9,5%) de todos los grupos raciales/étnicos en Ecuador, casi el doble del promedio nacional. Sus ingresos ese año (USD\$413,30/mes) son los segundos más bajos, sólo por detrás de los indígenas ecuatorianos (Antón, 2018).

Los y las esmeraldeñas son muy conscientes de la degradación de sus territorios y medios de vida por parte de estas industrias extractivas. El despojo de elementos necesarios para la reproducción social se traduce en una profunda precariedad material para las mujeres y sus familias. Como los estudios feministas han señalado desde hace tiempo, la vulnerabilidad económica aumenta el trabajo de cuidados de las mujeres. En Ecuador, la dedicación de las mujeres al trabajo reproductivo no remunerado triplica la de los hombres. Cuando esa diferencia se desagrega racial y regionalmente, vemos que la brecha entre el trabajo de cuidado de mujeres y hombres es mayor con los afroecuatorianos: las mujeres negras trabajan cuatro veces más horas en el trabajo de cuidado no remunerado que los hombres negros (INEC, 2019) y esa brecha es mayor en Esmeraldas, donde las mujeres dedican seis veces más horas que los hombres al trabajo doméstico (Gallardo, 2016, p. 52). Estos datos se corroboran en los relatos de las mujeres pobres sobre las formas en que la contaminación por la refinería aumenta sus cargas laborales: “Ahorita no estoy trabajando, porque mi hijo está enfermo. La gripe, siempre es más de eso que se enferma. Gripe, gripe y gripe, [por] la refinería, el olor. Viene muy fuerte el olor. Es un olor que no se soporta” (entrevista esmeraldeña, 2016).

Debido a su necesidad de equilibrar el trabajo de cuidado y el de generación de ingresos, las mujeres de Esmeraldas suelen aceptar trabajos informales o a destajo; el 51,4% de los hombres de Esmeraldas trabajan en servicios, ventas o en trabajos no declarados o jornaleros, frente al 66,9% de las mujeres de Esmeraldas que trabajan en estas ocupaciones inseguras e

inestables (INEC, 2010a; INEC, 2010b). Incluso en el trabajo doméstico o informal, el ingreso de las mujeres a nivel nacional es casi un tercio menos que los hombres, 241,50 dólares/mes en promedio frente a los 370 dólares/mes de los hombres (Ferreira et al., 2014, p. 94). Si las mujeres de Esmeraldas pueden acceder a un trabajo más estable, a menudo es peor pagado o más peligroso. Por ejemplo, las mujeres en la refinería trabajan en las actividades más tóxicas, como en la limpieza de la planta, o la limpieza del petróleo de las tuberías o tanques: “Eso es lo que te toca a veces: trabajar todito el día, recibiendo los gases tóxicos que emanan, pero eso es lo que hacemos” (Entrevista, esmeraldeña, 2018).

Durante décadas, quienes viven en Esmeraldas han buscado participar en los beneficios obtenidos por Petroecuador, la empresa petrolera nacional, a través de la refinería. Hace unos años, Petroecuador inició programas de compensación social destinados a entregar proyectos específicos de desarrollo a las poblaciones afectadas por sus procesos extractivos y de refinería, pacificando así las protestas contra la industria petrolera (Valladares y Boelens, 2017; Lu et al., 2016). Un funcionario de la municipalidad describió los programas sociales de la refinería para las mujeres que animan a participar en pequeños emprendimientos:

Si lo hicieran con talleres de sensibilización medioambiental, lo aplaudiría... Pero las mujeres han sido excluidas de la toma de decisiones sobre el medio ambiente en el que viven... en las riberas de los ríos con agua contaminada, en el lodo que se hunde. Están obligadas a criar a sus hijos en esas condiciones. No tienen otra opción. (Entrevista, 2017)

Los programas de compensación social de las empresas petroleras pretenden dotar a las mujeres de actividades para seguir subsistiendo, aunque la economía del petróleo aumenta tanto las desigualdades como el trabajo de las mujeres para mantener a sus familias en condiciones deplorables.

5. Interdependencia y despojo territorial

Como hemos señalado, más allá de su definición como trabajo formal, informal o reproductivo, las actividades mal remuneradas o no remuneradas permiten su apropiación por parte de las lógicas extractivas que producen precariedad, a través de la inestabilidad del ingreso o la dificultad de las condiciones laborales vinculadas de manera intrincada a posiciones marginadas en las estructuras extractivas (Pineda y Moncada, 2018). Es más, esta apropiación depende de la desvalorización del trabajo diferenciado y jerarquizado por género y por raza. En esta segunda parte del texto, mostramos que las industrias extractivas no sólo expropiaron los recursos en los territorios, sino también desestabilizan las redes necesarias para asegurar la reproducción. Comenzamos examinando la interdependencia territorializada entre las actividades y labores diversas de las mujeres indígenas y negras en Potosí y en Esmeraldas, y luego analizamos el desplazamiento y la desposesión que estas mujeres experimentan en condiciones extractivas que hacen que sus vidas, su trabajo y sus vínculos territoriales sean vulnerables a la apropiación y la capitalización.

6. Pluralidad de actividades para la subsistencia

Los estudios rurales han analizado el ensamblaje de diversas actividades por parte de los trabajadores y hogares agrícolas y los hogares para subsistir a través de la lente de la “pluriactividad” (Valle, 2009; Kay, 2009). Esta línea de análisis enfatiza la dificultad de identificar una clara separación entre el trabajo productivo y el reproductivo —separación de la que depende la estructura social del trabajo asalariado—, especialmente en las zonas rurales recién incorporadas a las economías de mercado. En estas zonas, así como en los sectores urbanos marginales y en las economías populares, las familias y sus miembros combinan el trabajo precario e informal con el trabajo reproductivo para llegar a fin de mes.

Es difícil para las mujeres pobres bolivianas y ecuatorianas acceder a los puestos asalariados. En nuestras entrevistas en sitios extractivos, nos dijeron repetidamente, de diferentes maneras,

que “las mujeres trabajan en su casa, lavan, tienen sus pequeños negocios, pequeñas tiendas” (entrevista, esmeraldeña, 2019):

Por ejemplo, yo vendo morocho y empanada⁵, pero depende donde te pongas, a veces es movido, a veces no... Son trabajos que, por ejemplo, no te garantizan estabilidad económica, pero es tuyo. Hay otras compañeras que venden revistas, ropa por catálogo o productos por catálogo. Entonces esa es una forma de nosotras de subsistir, ayudarnos. Otras trabajan en el campo, sacan productos del campo y venden en la zona norte. Otras se dedican a la elaboración de cocadas, así nosotras tratamos de subsistir, de sobrevivir, el asunto es sobrevivir. (Entrevista, esmeraldeña, 2017)

Una profesora de la universidad pública de Esmeraldas describe las formas en que estas ingeniosas mujeres “se las arreglan” de manera emprendedora (entrevista, 2017). Muchas trabajan constantemente, pero la superposición entre su trabajo reproductivo y su trabajo para generar ingresos lleva a la propia desvalorización incluso de sus actividades remuneradas. Una mujer en un barrio pobre cerca de la refinería dijo que era “sólo una ama de casa. No hago nada”. Al indagar más sobre la economía de su hogar, dijo que también lavaba y planchaba la ropa para ganar dinero, no sólo para uno, sino para otros tres o cuatro hogares. Como comentó otra de las mujeres presentes: “¡Se denigra el trabajo de las mujeres empobrecidas!”. (Entrevista, 2019).

La fluidez entre las diferentes esferas de trabajo de las mujeres se refleja en el nombre del sindicato que busca representarlas, la Unión Nacional de Trabajadoras del Hogar y Afines (UNTHA). Una representante de la UNTHA nos dijo: “Nosotros, cada una se dedica actividades diferentes: muchas en negocios propios, en pequeños emprendimientos, otras trabajan en casa... Las compañeras que viven en zonas turísticas aprovechan los feriados para trabajar. Ellas trabajan en hoteles, en

5 La preparación de morocho (una bebida caliente de maíz) y empanada requiere de un capital mínimo y suele ser vendida en Esmeraldas por mujeres vendedoras ambulantes.

comedores, donde también son explotadas” (entrevista, 2018). El trabajo de estas mujeres no puede entenderse como actividades específicas a las que uno se dedica exclusivamente. No hay un salario que garantice el sustento, sólo actividades continuas en diversos ámbitos que se van empalmando para sostenerse a sí mismas y a sus familias.

Esta dinámica es particularmente aguda para las guarda-minas del Cerro Rico de Potosí, mujeres que trabajan para las cooperativas mineras y que viven en las “boca minas” o porrones de ingreso a los socavones, la entrada de los túneles de la mina. Las guarda-minas son exclusivamente mujeres. Viven en pequeñas casas de una o dos habitaciones junto a estas boca-minas y tienen la responsabilidad de asegurar que ningún extraño entre a la mina, y también de cuidar las herramientas, fulminantes y reactivos usados por los mineros. Realizan este trabajo 24 horas día y 7 días a la semana. Es imposible, por lo tanto, separar los espacios de actividades reproductivas y de generación de ingresos de estas mujeres. Al ser sus sitios laborales también sus viviendas, el desplazamiento entre el trabajo que realizan para obtener sus escasos ingresos y el trabajo que realizan para mantener a sus familias es casi imperceptible.

Si bien las cooperativas mineras regulan y controlan el trabajo de las guarda-minas, ellas no gozan de ningún beneficio laboral formal. La investigación llevada a cabo por la Jubilee Foundation en 2019 mostró que la situación de las mineras permaneció insegura incluso en la década de los 2010 cuando las economías extractivas alcanzaron su periodo más lucrativo (Jancko, 2019). Las guarda-minas ganan el equivalente a entre 70 y 140 dólares estadounidenses al mes, o un promedio de entre 2,50 y 4,50 dólares al día, no más de lo que ganaban hace más de 10 años (Ganahl et al., 2008). En estas condiciones completamente precarias, la subsistencia es un desafío familiar. Las tareas reproductivas se comparten y, desde una edad temprana, los hijos y las hijas también participan en las actividades generadoras de ingresos, vendiendo restos de minerales, u ofreciéndose para guiar a los turistas que visitan la zona. Una guarda-minas

nos dijo: “Yo además de cuidar la mina, me voy a *pichar*⁶ el mayorcito sí ayuda en la cooperativa. El cerro nos da de comer pues. Si no, nada tendríamos” (entrevista 2017).

Esta conexión con el cerro señala la importancia de los territorios para las poblaciones precarias; sus lugares de trabajo a menudo son también donde viven y hacen sus hogares. La misma guarda-minas continuó: “Vivimos en el cerro, nuestras wawas nacen aquí... Aquí nos lloramos, nos alegramos, nos tomamos...” (entrevista, 2017). Los trabajos múltiples de las mujeres mineras recuerdan no sólo a la pluriactividad de los hogares agrícolas, sino también a los estudios históricos o antropológicos de las sociedades y culturas menos dominadas o integradas a las estructuras económicas modernas. En estos lugares, la interdependencia del trabajo productivo y reproductivo va acompañada de la interdependencia en las economías y ecologías territorializadas (Singh, 2017). Las redes de dependencia social, económica y socioecológica se forman y se extienden en los lugares en las que se desarrollan las diversas actividades para la subsistencia.

7. Desplazamiento y dependencia de las poblaciones vulnerables

Las guarda-minas están apegadas a sus pequeños hogares, a pesar de lo inadecuado de estos espacios para sus familias, y a pesar de las interminables horas y los riesgos de vivir en la propiedad de las cooperativas mineras. Una guarda-minas nos mostró con orgullo: “Mi cuartito chiquito es, dos camitas y la cocinita no más entra, todo está colgado, a mí, me gusta la limpieza, todo limpio manejo” (entrevista, 2017). Su apego se debe, en parte, a las esperanzas de estabilidad que puede significar el trabajo en las minas, a pesar de su mínima remuneración. El 95% de las guarda-minas del Cerro Rico de Potosí son mujeres migrantes de las zonas rurales aledañas, que han dejado sus tierras indígenas y campesinas para trasladarse a la ciudad. Otra recuerda,

6 *Pichar* en idioma quechua significa barrer, literalmente las mujeres barren los residuos del mineral molido y obtienen un poco de mineral que es posible de comercializar, es una actividad altamente contaminante.

No hay nada siempre pues en el campo, nada. Si llueve se come, si no llueve no se come. Viene la helada también, uuuuu, grave se sufre, no hay nada. Si te cosechas papita y traes a vender, a veces ni para pasaje se saca. Bien barato quieren comprar y si no vendes en el día, con lo mismo te tienes que regresar... Grave es andar con mi mamá, mala es la gente. Por eso a mis hijos les digo que no hay que confiar en nadie, nadie ayuda gratis. (Entrevista, guarda-minas, 2017)

La mayoría de las guarda-minas han llegado al Cerro Rico tras trayectorias de violencia, marginación, despojo y abandono. Trabajar como guarda-minas es el último recurso para muchas de ellas, el resultado de un proceso en el que han perdido sistemática y secuencialmente la relación con su territorio de origen. Otra compartió su historia:

Yo no quería venir. Mi marido me ha dicho vamos a la ciudad, hay trabajo, los dos vamos a trabajar. Tres hijos me he sacado y el maldito con una chota se ha metido. Me ha dejado, ¿qué voy a hacer? Grave he llorado. Del cuarto donde vivíamos me han botado con mis wawitas, con suerte he encontrado este trabajo. Difícil es, pero por lo menos techo hay. (Entrevista, guarda-minas, 2017)

La constante en los testimonios y trayectorias migratorias de estas mujeres son la pobreza y la violencia familiar que los dejan en situaciones de total vulnerabilidad. Otra guarda-minas nos dijo:

Cuando era chica, huérfana me he quedado, mis papás se han finado. Grave he sufrido, mis tías como a su empleada me trataban. Todas las tierras de mis papás se han agarrado, todo. Hasta los aguayos de mi mamá se han llevado, bien lindos aguayos eran. En la fiesta del pueblo, me he escapado, me hecho de marido, igual mi marido me ha dejado, qué más podía hacer, no tengo familia, no tengo nada, solita no más soy, por mis hijos no más aguanto. (Entrevista, 2017)

Historias similares se escuchan en los barrios informales de Esmeraldas cercanos a la refinería. Sus historias de vida

atestiguan la dificultad que tienen las mujeres pobres para encontrar un espacio estable y propio. La dificultad de subsistir en situaciones marginales las desplaza, a edades muy tempranas, en trayectorias migratorias y laborales. Una mujer que ahora vive en Esmeraldas era originaria de una provincia situada a muchas horas y mundos de distancia de Quito:

Comencé a trabajar en casas desde los ocho años. Mi primer trabajo fue en Quito, estuve tres años trabajando en Quito. En ese tiempo, mi mamá estaba enferma y pues nos repartieron. Nos enviaron a cada uno, yo fui a dar a Quito. Estuve trabajando allá, una niña cuidando a otra niña. En ese tiempo, no recibía maltrato, como decir golpes, pero como le digo, por ejemplo, a las 4 de la mañana me mandaban a la terraza a lavar. (Entrevista, 2018)

Los desplazamientos que contribuyen a la inestabilidad e inseguridad de las mujeres pobres no sólo se manifiestan en sus trayectorias vitales, sino también en los espacios cotidianos en las que estas mujeres trabajan. Las jerarquías de poder son evidentes en el desalojo de las vendedoras informales de espacios que ocupan en la ciudad. En el área del mercado principal de Esmeraldas, las vendedoras de camarones –todas ellas mujeres– han sido trasladadas continuamente, sin poder permanecer en un solo lugar, desplazadas por los vendedores de pescado, en su mayoría hombres:

Entonces, [a las vendedoras de camarones] las van desplazando. Si tú te haces una historia, es una cosa de: “Ponte aquí, y quítate, quítate y hazte más allá. Y quítense y vayan más allá.” Hasta el punto en el que las ponen en el peor lugar. Además ¿quiénes son los que venden el pescado? Porque tienen más plata, los hombres. Y ocupan mucho más espacio. (Entrevista esmeraldeña, 2019)

Las vendedoras en la calle son más vulnerables: “Allí buscan un espacio allí, y se sientan, con un baldecito, y una bandejita plástica... Y como estaban en la época de campaña, no las estaban

moviendo. Ayer fui y ya no vi. Y se les lleva, se les quita” (entrevista esmeraldeña, 2019). El desplazamiento vital o espacial no sólo dificulta el trabajo de estas mujeres, sino que también vuelve a sus propias vidas más vulnerables y dependientes.

8. Despojo y precariedad territorial por las industrias extractivas

La precariedad de las condiciones laborales de las personas quienes viven en Potosí y Esmeraldas se intensifica por el despojo territorial por las industrias extractivas. Estas desposiciones no sólo han tenido lugar mediante la expropiación directa de la tierra –aunque ciertamente también es el caso– sino también a través de otras formas de engendrar la degradación territorial. En esta sección, examinamos la pérdida de territorios por la apropiación y el despojo de recursos territoriales a través de los impactos ambientales de las industrias extractivas, así como la expropiación material de las tierras de los habitantes. Varias entrevistadas en Esmeraldas hablaron del constante desplazamiento de una de las comunidades más pobres de la ciudad, que ahora se ubica en las orillas del río contaminado. Como señaló una residente de la ciudad:

Para mí la exclusión y la discriminación en cuanto a la población es la siguiente: Todas las personas que están ahora en la ribera, era una población que estaba más antes arriba en el malecón. ¿Tú sabes cuántas veces han sido desalojados personas de todo lo que es lo largo del malecón? Siempre están siendo movidos, porque son lo feo de la ciudad, son el desorden, son los cochinos, son los borrachitos, son los no sé qué. Están que los mueven y los mueven y los mueven. (Entrevista, 2019)

Quienes residen en los barrios informales también entienden que no pueden contar con su permanencia en los terrenos en las que viven:

¿La tierra de quién es? Ahora las personas van, hacen la recuperación de esa tierra, crean una dinámica alrededor de ese espacio, y luego el gobierno, cualquier entidad ve una oportunidad de algo más, en eso, y va y te saca... Les aseguro que,

si dentro de unos años resulta ser que en este espacio se puede utilizar para continuar refinando el petróleo, ahí nos vienen a sacar. (Entrevista, esmeraldeña, 2019)

Una vez que la gente es trasladada, su trabajo informal y reproductivo se vuelve más difícil. Un antiguo residente de una isla evacuada por el gobierno⁷ dijo:

Porque, porque mire, acá donde estamos, vamos a tener dos años que nos trasladaron acá, y aquí no se vende nada. Mire, en la isla yo tenía mi negocio y vendía morocho y empanada, y solo con morocho y empanada me vendía mi \$50, mi \$60 diario, que sacaba mi capital y me quedaron mi \$20, mi \$30 de ganancia. Y aquí, con los brazos cruzados. (Entrevista, 2019)

En las zonas rurales de Esmeraldas, la gente se desplaza porque les quitan sus tierras. El desarrollo de las plantaciones de palma africana en el norte de la provincia de Esmeraldas ha desplazado a comunidades de larga data. La producción de palma africana en esta zona fronteriza con Colombia no está separada del narcotráfico; son los mismos grupos los que establecen las plantaciones para apoyar su dominio económico y territorial sobre una zona (Roa, 2012). Un residente e investigador de Esmeraldas dijo: “Las plantaciones de palma en Esmeraldas están llenas de sangre... Miles y miles de familias han sido sacadas violentamente de sus tierras. Hombres, mujeres han sido amenazados, perseguidos, dañados y hasta asesinados cuando no quieren dejar sus tierras” (entrevista, 2019).

Muchas familias de la zona rural de Esmeraldas han vivido en la misma tierra durante generaciones, sin haber obtenido nunca títulos de propiedad formales. Y “resulta ser que un buen día se levantan, y resulta ser que ellos no son dueños de sus tierras”:

7 El gobierno declaró la isla de Muisne en Esmeraldas zona de riesgo, pero la mayoría de residentes de Muisne no se han ido, convencidos de que si se van, los inversores privados arrasarán para desarrollar su potencial turístico.

El Estado dice que tú tienes que tener un papel. Y luego cuando vas a ver el papel, resulta ser que una empresa, una transnacional por allá, es propietario de la tierra y tú te tienes que ir. ¿En qué momento esa empresa extranjera es dueño de una tierra en la que yo he vivido más, escucha bien, mi familia ha vivido más de 50 años? Y resulta de la noche a la mañana que esa familia no tenía tierra. (Entrevista, residente e investigador de Esmeraldas, 2019)

Los despojos territoriales descritos, desde la movilidad forzada hasta la pérdida material de sus tierras, hacen que el trabajo para el sostenimiento de la vida sea extremadamente difícil e inseguro. El aumento de la precariedad territorial conlleva mayores adversidades económicas y materiales para las labores de las mujeres. Sus medios de vida se vuelven más precarios al perder el acceso a los territorios en los que trabajan. Pero los territorios también son los lugares en las que se forman las identidades colectivas y, como tales, son la base de las reivindicaciones colectivas y políticas. A continuación, analizaremos las formas en que la precariedad territorial conduce también a la precariedad subjetiva y política.

9. Comunalidades precarizadas

A lo largo de este artículo, hemos vinculado el extractivismo al trabajo mal o no remunerado de las mujeres para demostrar la necesidad del capitalismo de crear fronteras en su lógica de extractivismo expandido. Estas fronteras, como hemos visto, crean esferas de género y raciales separadas y desiguales, devaluando formas específicas de trabajo, particularmente en los lugares donde se extraen los recursos. Los marxistas, las feministas, los ecologistas y otros movimientos y teóricos de la justicia social han insistido en que un cambio en estas estructuras desiguales requiere la identificación y la organización colectiva (Barca y Leonardi, 2018; Salleh, 2017). Esta identificación y organización implica el reconocimiento, la defensa e incluso la recreación de lo común que la economía de mercado privatiza (Caffentzis, 2010; Laval y Dardot, 2015). En esta sección, examinamos las formas en que los territorios crean identificación

colectiva y bienes comunes, para luego mostrar cómo dicha identificación colectiva se hace más difícil en las condiciones de apropiación del trabajo de las mujeres en los sitios extractivos.

10. De los comunes territoriales a las contradicciones de la pertenencia

La desposesión de los recursos comunes ha sido una crítica fundamental a las industrias y economías extractivas, particularmente en territorios como las tierras indígenas donde la ecología es fundamental para la reproducción cultural (López, Robertsdotter y Paredes, 2017). Gago y Mezzadra (2015), describen la lógica extractiva del capitalismo como la apropiación del trabajo socialmente producido, y como hemos visto anteriormente, el desplazamiento y el despojo de territorios desvaloriza y se apropia del trabajo mal o no remunerado. En este proceso, las lógicas extractivas también pueden impedir la identificación colectiva. Si los territorios son los sitios para la creación de colectivos, permitiendo a sus habitantes establecer espacios comunes (Federici y Linebaugh, 2018), entonces su despojo pone en peligro las posibilidades colectivas y políticas. En esta sección, examinamos las formas en que los bienes comunes territorializados producidos por –y necesarios para– el trabajo informal y reproductivo son también la base de la identificación y la organización política.

Los territorios son fundamentales para la constitución de las identidades colectivas de muchas poblaciones marginadas, como vemos en ejemplos que van desde las territorializaciones indígenas hasta los grupos urbanos desposeídos (Prada, 2008; Soja, 2009; Silva, 2014). Tal perspectiva es evidente en los análisis de las feministas comunitarias y sobre las movilizaciones antiextractivas de las mujeres indígenas que vinculan la defensa de sus cuerpos, sus culturas y sus territorios (Cabnal, 2013; Gutiérrez, 2015; Alvarado et al., 2020). Estudios recientes se han centrado en el poder social y político de dichas protestas de los habitantes de las tierras amenazadas por la explotación; dichas movilizaciones son impulsadas por el reconocimiento de que la reproducción de

sus familias y comunidades depende de sus territorios colectivos de cuidado (Cielo y Carrión, 2018). Si los espacios y las redes donde se produce la reproducción están en peligro, también lo está la posibilidad de constituir comunes políticos.

Independientemente de la titulación formal de la tierra, un esmeraldeño señaló que crecer en un pedazo de tierra lo hace propio, a la vez que uno mismo pertenece a esa tierra: “No necesitas un papel, porque tienes una historia, una memoria. La ocupación del suelo, la memoria, el vínculo con tu historia, de estar en ese territorio. Esa identidad que se construye a partir del territorio” (entrevista, 2018). No sólo se cuida a la familia y a la comunidad en un contexto ecológico específico, sino que se atiende a esa ecología como parte de ese trabajo de cuidado (Aitken y An, 2012; MacGill, 2014). La resistencia de las mujeres indígenas a la minería, la explotación y las agroindustrias en sus tierras, por ejemplo, se basa en un claro reconocimiento de su interdependencia con la tierra y la naturaleza, y en el rechazo a la apropiación por parte de las industrias extractivas de su trabajo reproductivo socioecológico. Estas dinámicas se han explorado en estudios que examinan las dimensiones políticas de la pérdida de lo común, así como en estudios de contextos extractivos contemporáneos de desposesión territorial acompañados de debilitamiento organizativo y político (Minda, 2015; Lyall, 2016).

¿Cómo se manifiestan estas dinámicas para las mujeres en los lugares extractivos que estudiamos? El desplazamiento espacial y el despojo que vimos anteriormente –su precariedad territorial– dificulta el trabajo reproductivo de las mujeres y sus posibilidades de reivindicación política. En Potosí, los intentos de las guarda-minas por reconstruir un sentido de territorio y pertenencia en el Cerro sólo es posible a través de la propia economía y cultura minera que degrada su trabajo. A dónde van, a quién conocen, qué ganan y cómo viven: todo está definido por los límites del Cerro. Incluso la escuela a la que asisten sus hijos está en el mismo cerro donde trabajan. Esta dependencia de las mujeres mineras en la economía y el mundo social de la minería hace que ellas se identifiquen y apoyen las protestas y

reivindicaciones políticas de los mineros, aunque estas reivindicaciones no representen las suyas. Debido a su dependencia del mundo social y económico del Cerro, las guarda-minas se identifican con la “clase minera” incluso cuando esta clase las excluye. Como relató una de ellas:

A veces quisiera irme, mucho se sufre aquí. Los mineros son abusivos. No te pagan, se toman y vienen borrachos. Una vez feo me han maltratado, delante mis wawas, grave me he llorado, me he enojado, quería irme. ¿Pero dónde voy a ir? Aquí por lo menos techo tengo, algo siempre cae. En mi pueblo, ni para comer había, nada siempre. Harto he sufrido, ya me he cansado, aquí en la montaña yo creo que voy a morir, ser minero así no más es. (Entrevista, 2017)

No sólo hay una apropiación histórica de la fuerza de trabajo de las mujeres mineras, sino también de sus expectativas de vida. Este es el núcleo de la propuesta de Zibechi (2019), quien entiende el extractivismo como un “modelo de poder” hegemónico. También es un “modelo de poder” patriarcal que descompone y desestructura las relaciones sociales de género y comunitarias. En este contexto de vulnerabilidad desterritorializada, la reacción de los mineros es preocuparse por su propia supervivencia y la de sus familias (López, 2019).

Aunque son más de 200 mujeres que trabajan en las cooperativas del Cerro Rico, las guarda-minas no han podido crear un sindicato u otro tipo de organización para representar sus necesidades específicas. Muchas de estas mujeres se encuentran en situación de abandono y se sienten aisladas. Ante la falta de alimentos de sus familias o los continuos robos de materiales de las cooperativas, sienten que “nadie las puede ayudar” (Ganahl et al., 2008), de manera que la supervivencia diaria de su propia familia sigue siendo la prioridad individual de cada mujer. Responsables de vigilar las entradas de la mina todo el día, todos los días, además de mantener a sus familias, las guarda-minas no han podido organizarse para reclamar reivindicaciones colectivas.

II. Organización dependiente y conexiones oportunistas

En Esmeraldas, una dinámica similar de débil organización colectiva exacerba la precariedad de las trabajadoras informales y precarias. A lo largo del periodo de gobierno de Rafael Correa (2008-2016), la organización social se debilitó a medida que el Estado adquiría una mayor presencia en todo el territorio nacional (Ospina, 2013). Como vimos arriba, a pesar de la importancia del petróleo para la economía nacional, los ciudadanos más pobres de Esmeraldas se beneficiaron poco del boom petrolero en el periodo de Correa. De hecho, aumentaron las dificultades en el trabajo de las mujeres debido a los impactos ambientales de la refinería, con el resultado de que tuvieron menos tiempo y posibilidades de colaborar con organizaciones sociales. Mujeres en nuestros barrios de estudio de Esmeraldas a veces se organizaron en grupos vecinales para satisfacer sus necesidades básicas, pero estas acciones están muy lejos de la creciente movilización de las mujeres indígenas amazónicas para defender los territorios amenazados por —pero aún no sometidos a— los procesos extractivos (Coba y Bayón, 2020).

En Esmeraldas, la articulación social y los proyectos colectivos durante el periodo correísta dependieron del trabajo de las organizaciones internacionales y de las iniciativas gubernamentales. El apoyo gubernamental e internacional se volvió cada vez más importante para mantener unido al tejido social y para el funcionamiento de grupos locales como las organizaciones vecinales y de mujeres. Cuando los proyectos nacionales e internacionales comenzaron a abandonar la zona alrededor del 2016, también se atenuaron los vínculos sociales en la zona. Como señaló la responsable de Derechos Humanitarios Internacionales del Ministerio de Defensa ecuatoriano, “Organizaciones que hace 15 años eran muy fuertes se debilitaron y quedaron reducidas muchas a un mínimo grupo, u otras desaparecieron... entonces tenemos un claro debilitamiento del tejido social allí” (entrevista 2019).

Organizaciones internacionales como la Cruz Roja, que atendían los flujos de refugiados colombianos que llegaban a

Ecuador, comenzaron a sacar sus oficinas y proyectos de la región fronteriza de Ecuador y Esmeraldas una vez que se firmó el tratado de paz de 2016 entre el gobierno de Colombia y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC). Se consideraba que Colombia “ya está a puertas el proceso de paz, que más bien la situación se va a poner mucho más tranquila, pacífica”:

Por eso es que también se retiran... Sin el apoyo de la cooperación que era clave para articular organizaciones sociales en frontera, con esta salida de la cooperación internacional que juega un papel muy importante, esta desarticulación fue mucho más acelerada. (Entrevista, representante del Ministerio de Defensa, 2018)

Sin embargo, más recientemente, Esmeraldas ha sido testigo de la creciente presencia de grupos guerrilleros disidentes colombianos que no se sienten representados por las FARC. Estos grupos disidentes han continuado un asalto armado fragmentado en Colombia, que se ha extendido a la provincia fronteriza de Esmeraldas, en el norte de Ecuador. A medida que la violencia de estos grupos aumentó a partir de 2018, incluso más organizaciones internacionales y estatales comenzaron a abandonar Esmeraldas por razones de seguridad. En un evento académico público en 2018, un representante del gobierno dijo que los trabajadores del gobierno tenían prohibido ir a Esmeraldas por razones de seguridad. Las organizaciones de cooperación internacional hicieron anuncios similares y trasladaron sus oficinas de Esmeraldas a Quito o abandonaron el Ecuador por completo.

La organización social de las personas que viven en Esmeraldas se había vuelto claramente dependiente de estas diversas organizaciones, y su partida dejó una ciudadanía desconectada y suspicaz, con redes sociales debilitadas. Estas redes débiles se ven exacerbadas por la desconfianza debido al aumento de grupos violentos en la zona, fracciones a menudo vinculados al narcotráfico. Una residente de zona rural de Esmeraldas dijo:

No se quiere hablar del tema, primero por miedo: la gente tiene miedo. Dos, el tema de que se dan las cosas de autoridades, o sea de autoridades locales con grupos. Entonces son temas delicados que, aparte acá ha habido muchos ajustes de cuenta, ha habido gente muerta... Entonces la gente se limita, no dice, pero la gente acá sabe mucho. (Entrevista, 2019)

Esta sensación de desconfianza, incluso entre vecinos, no puede entenderse como un simple efecto de la mayor presencia de grupos armados, sino que es la forma en que se han incorporado nuevas formas de violencia en esta zona en la que subyace un tejido social ya fragilizado por las dinámicas de precarización descritas anteriormente. El trabajo para la subsistencia implica interdependencia, interdependencia que atraviesa y se realiza en los territorios. En lugares como Esmeraldas, donde el extractivismo ha provocado una creciente pérdida de territorio y mayores dificultades para sostener a las familias y comunidades, los vínculos sociales que dependen de la interdependencia territorializada se encuentran debilitadas. En este sitio, como señala una residente e investigadora de larga data en Esmeraldas, “Una de las mayores problemáticas que yo veo es el tema de la desarticulación, las pocas redes de mujeres que existen” (entrevista, 2019).

A medida que las industrias extractivas han avanzado en Esmeraldas, la contaminación ambiental resultante, el despojo territorial y la creciente precariedad material y vital han proporcionado un contexto fértil para las oportunidades que ofrece el comercio ilegal. Un residente esmeraldeño nos dijo:

Cuando tú tienes como desarrollarte en actividades productivas, que estén formalmente establecidas, no es el sitio adecuado para los narcotraficantes. Pero cuanto tienes pobreza, desigualdades, corrupción, liderazgos ausentes, entonces llega alguien y te plantea en un primer momento: lávame 500 dólares a través de un comercio informal. Y luego no van a ser 500 dólares, van a ser 5 mil, 500 mil, 5 millones y entras en una cadena que es interminable. (Entrevista, 2019)

Varias personas entrevistadas contaron experiencias similares entre sus vecinos y conocidos:

Si eres pobre, tiene tres, cuatro, cinco hijos y con la pesca no te alcanza, o siendo albañil no te alcanza, y alguien llega y te dice tú vas a ir a dejar este paquete a tal lugar y yo te voy a dar \$3.000 o \$4.000, lo haces. Obviamente la persona que envía el paquete gana el triple, pero le va a dar una parte al otro. La pobreza te lleva a eso, y como el gobierno, el Estado, no te da políticas necesarias y no te ampara, no te dan trabajo, no te da la salud, educación, entonces empiezan las personas a meterse en eso. (Entrevista, esmeraldeña, 2018)

Estas dinámicas son especialmente fuertes para los esmeraldeños dependientes de la pesca, cuyo trabajo se ha disminuido drásticamente por la contaminación acuífera por las industrias extractivas. En Esmeraldas se sabe que los pescadores hacen “viajes milagrosos” arriesgando su sustento y su vida para ganar sumas extraordinarias. El narcotráfico proporciona redes prestas para integrar a los esmeraldeños cuyo trabajo y sustento están en peligro. Es un círculo vicioso. Los hombres que emprenden estos viajes esperan lo mejor, pero muchas veces terminan en cárceles de Centroamérica y de los Estados Unidos. Pueblos pesqueros enteros han perdido padres, maridos, hermanos, hombres que ahora están encarcelados en el extranjero, debilitando aún más las posibilidades económicas, reproductivas y políticas de los que quedan.

12. Cadenas de violencia y contención de posibilidades políticas

Como hemos visto a lo largo de este artículo, las lógicas extractivas, tanto en Bolivia como en Ecuador, precarizan el trabajo informal y reproductivo y obstaculizan la organización colectiva solidaria, particularmente para las poblaciones y las mujeres racializadas cuyo trabajo se desvaloriza y explota. Cuando las y los ciudadanos marginales son despojados de las posibilidades de sostenerse, posibilidades que dependen de territorios y actividades territorializados y comunes, una posibilidad para su sostenimiento se encuentra en las redes jerárquicas y violentas.

Vimos que las mujeres que trabajan como guarda-minas dependen de las relaciones asimétricas con los mineros y las cooperativas mineras. La violencia de los mineros contra las guarda-minas forma parte de las relaciones objetivas y subjetivas de poder en el Cerro de Potosí. Al menos el 80% de las mineras afirman haber sufrido diversos grados de discriminación y humillación en el trabajo y sienten que son señaladas con acusaciones, gritos y amenazas todos los días. Cuando hay robos de equipos o materiales, las propias mujeres lo pagan con su salario. Las guarda-minas consideran incluso que la violencia sexual es uno de los riesgos propios de su trabajo, ya que sus espacios vitales están controlados por los mineros y sus cooperativas. Los mineros consumen con frecuencia alcohol, y como las casas de las guarda-minas son fácilmente accesibles para ellos, no son infrecuentes las violaciones y los abusos sexuales.

Maristella Svampa (2019), escribe sobre las “cadenas de violencia”⁸ evidentes en los lugares de extracción. Señala que, en estos sitios:

Una de las consecuencias es la acentuación de los estereotipos de la división sexual del trabajo que agrava las desigualdades de género, produce el rompimiento del tejido comunitario, al tiempo que potencia cadenas de violencia preexistentes... la consolidación de configuraciones socioterritoriales, caracterizadas por la masculinización, la desarticulación del tejido la consolidación de configuraciones socioterritoriales, caracterizadas por la masculinización, la desarticulación del tejido social, por la desigualdad y por la sobreapropiación máxima y acelerada, refuerza la matriz de dominación patriarcal y agrava las cadenas de violencia. (p. 78)

Para los y las habitantes de Esmeraldas que viven la violencia estructural a través de la precariedad económica y territorial, las

8 Svampa cita a Auyero y Berti (2013, p. 94) en la definición del concepto de *cadenas de violencia* “que hace referencia a las maneras en que distintos tipos de violencia, usualmente pensados como fenómenos apartados y analíticamente distintos, se vinculan y responden unos a otros”.

conexiones oportunistas son opciones viables para sustentarse y a sus familias. Si la participación en las redes de narcotráfico proporciona una salida a trabajadores en condiciones de vulnerabilidad exacerbadas por el impacto de las industrias extractivas, la identificación subjetiva y política también se traslada a esas redes.

Los grupos ilegales y armados que han sido una fuerza violenta en la zona fronteriza del norte de Ecuador son mucho menos temidos a nivel local que a nivel nacional. El líder de uno de estos grupos guerrilleros disidentes era llamado “terrorista” por los representantes del Estado, pero “Tío Guacho” por muchos esmeraldeños: “La gente lo quiere, la gente lo cuida, porque Guacho les da educación, les da salud y Guacho les da fiestas todas las semanas” (entrevista, funcionario municipal, 2018). Los niños de Esmeraldas, de hecho, veían a Guacho como un superhéroe, que los defendía a ellos y a sus comunidades. Otra entrevistada describió una escena que vio con niños menores de diez años que simulaban dispararse entre sí con armas hechas con palos: “Y todos, todos, todos los niños, se peleaban por decir, ‘¡Yo me llamo Guacho!’” (entrevista, esmeraldeña, 2019).

Desposeídos de los territorios que necesitan para apoyar y facilitar su trabajo informal y reproductivo interdependiente, las voces de los habitantes de Esmeraldas se ven aún más reprimidas por su dependencia de las redes violentas. El análisis de Zibechi en Brasil se aplica también a Esmeraldas:

Entonces, ¿quién está jugando el papel de autoridad en la juventud de los sectores populares? Son los narcos... Ellos al menos ofrecen un camino. Un camino a la riqueza, a la fuerza, al poder en sus comunidades. El modelo extractivo se queda corto para ofrecerles un lugar digno en la sociedad. (2019, s/p)

Asimismo, Kate Meagher escribe sobre el impacto de la informalidad en la voz política y organizativa:

El efecto general es más indicativo de la involución política que de la acción colectiva y la voz política. La pobreza, la informalidad y la fragmentación de las redes han... intensificado la

vulnerabilidad de las asociaciones de grupos a la movilización al servicio de intereses políticos más poderosos. (2014, p. 433)

13. Conclusiones: implicaciones para los territorios y la política en común

A través de nuestra exploración de las actividades laborales interdependientes de las mujeres en lugares extractivos, hemos visto que la desposesión territorial del extractivismo constituye no sólo una precariedad económica sino también subjetividades políticas dependientes y posibilidades políticas disminuidas. La explotación de recursos se posibilita por la naturalización de las fronteras racializadas y de género que permite la apropiación del trabajo no remunerado y mal pagado. Además, el despojo territorial de estas operaciones extractivas disminuye las posibilidades de resistencia colectiva a su lógica. Hemos buscado rastrear así las implicaciones subjetivas y políticas del extractivismo como lógica operativa del capitalismo contemporáneo. Conectando las experiencias de las mujeres en espacios liminales y racializados en sitios periféricos y extractivos de Bolivia y Ecuador, hemos argumentado que la apropiación del trabajo para el sustento de la vida en estos lugares se facilita por el debilitamiento de las posibilidades políticas de las mujeres indígenas y negras en Potosí y Esmeraldas, a través de la expropiación de sus territorios y de sus interdependencias socioecológicas.

El extractivismo nombra así la relación del capitalismo con sus múltiples exteriores, incluyendo no sólo los recursos naturales sino la energía y el trabajo no remunerado. Funciona no sólo porque sus desposesiones de la mano de obra y de la tierra aumentan la precariedad económica y material, sino porque su lógica extractiva también debilita posibilidades colectivas y políticas. Como hemos visto, la producción y devaluación de las diferencias de género y raza está íntimamente ligada a la división entre lo humano y la naturaleza, de la que dependen las apropiaciones y expropiaciones del capitalismo extractivo. En este sentido, las luchas por el trabajo y la tierra no pueden considerarse por separado. Debemos tomar en serio llamados como los de

Stefania Barca y Emanuele Leonardi (2018), Ariel Salleh (2017) y George Caffentzis (2010) que nos invitan comprender y analizar las relaciones entre las diversas energías, actividades y territorios que regeneran y sostienen la vida y sus articulaciones. Así, esperamos contribuir a las potencialidades políticas y a los movimientos sociales que vinculan a las poblaciones y los territorios que son vulnerables a la rapacidad de las lógicas extractivas del capitalismo contemporáneo.

Referencias

- Absi, P. (2013). *Los ministros del Diablo: el trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí*. Plural Editores.
- Aitken, S. y An, L. (2012). Figured Worlds: Environmental Complexity and Affective Ecologies in Fanjingshan, China. *Ecological Modelling*, 229(24), 5-15.
- Alvarado, M., Cruz, T., y Coba, L. C. (2020). Feminismos en movimientos en América Latina y el Caribe. *Millcayac-Revista Digital de Ciencias Sociales*, 7(12), 11-24.
- Andersen, L., Branisa, B., y Canelas, S. (eds.). (2016). *ABC del Desarrollo en Bolivia*. Fundación INESAD.
- Aranibar, M. (2003). *Minería con rostro de mujer*. Programa de Cooperación Danesa.
- Aranibar, M. (2017). *Línea base socioeconómica: Mujer y Minería*. Cumbre del Sajama.
- Anton, J. (2018). *Afroecuatorianos y políticas de inclusión en la Revolución Ciudadana*. Abya Yala.
- Barca, S., y Leonardi, E. (2018). Working-class Ecology and Union Politics: A Conceptual Topology. *Globalizations*, 15(4), 487-503. <https://doi.org/10.1080/14747731.2018.1454672>
- Barragán, R. (2019). *Mujeres en las minas de plata de Potosí: repensar la historia de la "informalidad" y la "precariedad" (siglos XVI al XVIII)*. Instituto Internacional de Historia Social Cruquiusweg.
- Bascuas, M., Felder, R., Logiudice, A., y Patroni, V. (2021). Rethinking Working-class Politics: Organising Informal Workers in Argentina. *Global Labour Journal*, 12(3), 244-266. <https://doi.org/10.15173/glj.v12i3.4473>

- Bermúdez, R.E., Rodríguez, T., y Roa, T. (2011). *Mujer y minería. Ámbitos de análisis e impactos de la minería en la vida de las mujeres—Enfoque de derechos y perspectiva de género*. Censat Agua Viva. <https://cutt.ly/6VZSWnc>
- Cabnal, L. (2013). *Para las mujeres indígenas, la defensa del territorio tierra es la propia defensa del territorio cuerpo* (entrevista). PBI Abriendo espacios para la paz. <https://cutt.ly/9VZSZ87>
- Caffentzis, G. (2010). The Future of “the Commons”: Neoliberalism’s “Plan B” or the Original Disaccumulation of Capital? *New Formations*, 69, 23-41.
- Carvajal, L. (2016) *Extractivismo en América Latina. Impacto en la vida de las mujeres y propuestas de defensa del territorio*. Fondo de acción urgente de América Latina.
- Cielo, C., y Carrión, N. (2018). Transformed Territories of Gendered Care Work in Ecuador’s Petroleum Circuit. *Conservation and Society*, 16(1), 8-20.
- Coba, L., y Bayon, M. (2020). Kawsak sachá: la organización de las mujeres y la traducción política de la selva amazónica en el Ecuador. En T. Cruz, y M. Bayón (eds.), *Cuerpos, Territorios y Feminismos Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas*. Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo.
- Colectivo Miradas Críticas al Feminismo. (2018). *Mapeando el cuerpo territorio en Europa: Recorrido de junio de 2018. Comparticiones ecofeministas desde el sur y presentación de la guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios*. <https://cutt.ly/OVZDHQC>
- Dalla Costa, M., y James, S. (1975). *The Power of Women and the Subversion of the Community*. Falling Wall Press.
- De Coss, A. (2018). *El despojo infinito: México visto a través de David Harvey*. Biodiversidad. <https://cutt.ly/AVZFheP>
- Delbene-Lezama, L. (2015). Extractivismos y mujeres en América Latina: el ecofeminismo latinoamericano. *Caminando*, 30, 13-15.
- Escobar, A. (2008). *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes*. Duke University Press.
- Falquet, J. (2017). Entrevista por L. Bolla: Están atacando a las personas más importantes para la reproducción social y la acumulación del capital. *Cuadernos de Economía Crítica*, 4(7), 191-202.

- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de sueños.
- Federici, S., y Linebaugh, P. (2018). *Re-enchanting the World: Feminism and the Politics of the Commons*. PM Press.
- Ferreira, C., García, K., Macías, L., Pérez, A., y Tomsich, C. (2014). *Mujeres y hombres del Ecuador en cifras III*. ONU Mujeres and INEC.
- Gago, V. (2019). *La potencia feminista: o el deseo de cambiarlo todo*. Traficantes de Sueños.
- Gago, V., y Mezzadra, S. (2015). Para la crítica de las operaciones extractivas del capital. Hacia un concepto ampliado de extractivismo. *Nueva Sociedad*, 255, 38-52.
- Gallardo, J. C. (2016). *Ecuador: Aporte de las mujeres a la reproducción económica y social*. [Tesis de Licenciatura, Universidad Central de Ecuador]. Repositorio Institucional. <http://www.dspace.uce.edu.ec/handle/25000/6729>
- Ganahl, H., Wurzenrainer, B., Ramos, M., y Segovia, M. C. (2008). *Las guardas bocaminas del Cerro Rico de Potosí*. MUSOL.
- Gómez-Barris, M. (2017). *The Extractive Zone: Social Ecologies and Decolonial Perspectives*. Duke University Press.
- Grosfoguel, R. (2016). Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico. *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo*, 1(4), 33-45.
- Guillaumin, C. (2005). Práctica del poder e idea de Naturaleza. En J. Falquet, y O. Curiel (eds.), *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas*. Brecha lesbica.
- Gutiérrez Aguilar, R. (2015). *Horizonte comunitario-popular. Antagonismo y producción de lo común en América Latina*. BUAP.
- Hernández Reyes, C. E. (2019). Black Women's Struggles against Extractivism, Land Dispossession, and Marginalization in Colombia. *Latin American Perspectives*, 46(2), 217-234.
- Instituto Nacional de Estadísticas, Bolivia. (2018). *Datos censales*.
- INEC–Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, Ecuador. (2010a). *Censo 2010*. Ecuador en cifras.
- INEC–Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, Ecuador. (2010b). *Fascículo Provincial Esmeraldas*.

- INEC–Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, Ecuador. (2019). *Cuentas Satélite del Trabajo No Remunerado de los Hogares 2007-2015*.
- Izagirre, A. (2018). Dice el diablo que es por tu bien. *Pikara Magazine*. <https://www.pikaramagazine.com/2018/11/mineria-bolivia-potosi/>
- Jancko, A. M. (2019). *Mujer y minería en el Cerro Rico de Potosí*. Fundación Jubileo.
- Kay, C. (2009). Estudios rurales en América Latina en el periodo de globalización neoliberal. *Revista mexicana de sociología*, 71(4), 607-645.
- Laval, C., y Dardot, P. (2015). *Común: ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Editorial Gedisa.
- López, E. (2019). Mujeres guardas del Cerro Rico de Potosí. En S. Hoffman y M. Capraban (eds.), *Género, sexualidades y mercados sexuales en sitios extractivos de América Latina*. CIEG, UNAM.
- Lopez, M. F., Robertsdotter, A., y Paredes, M. (2017). Space, Power, and Locality: The Contemporary Use of Territorio in Latin American Geography. *Journal of Latin American Geography*, 16(1), 43-67.
- Lu, F., Valdivia, G., y Silva, N. L. (2016). *Oil, Revolution, and Indigenous Citizenship in Ecuadorian Amazonia*. Springer.
- Lyall, A. (2016). Voluntary Resettlement in Land Grab Contexts: Examining Consent on the Ecuadorian Oil Frontier. *Urban Geography*, 38(7), 1-16.
- Lyall, A., y Valdivia, G. (2019). The Speculative Petro-State: Volatile Oil Prices and Resource Populism in Ecuador. *Annals of the American Association of Geographers*, 109(2), 349-360.
- MacGill, B. (2014). Postcolonial Belonging as an Ethic of Care. *New Scholar: An International Journal of the Humanities*, 3(1), 155-170.
- Mbembe, A. (2017). *Critique of Black Reason*. Duke University Press.
- Meagher, K. (2014). Disempowerment from Below: Informal Enterprise Networks and the Limits of Political Voice in Nigeria. *Oxford Development Studies*, 42(3), 419-438.
- Melamed, J. (2015). Racial Capitalism. *Critical Ethnic Studies*, 1(1), 76-85.

- Mezzadra, S., y Neilson, B. (2017). On the Multiple Frontiers of Extraction: Excavating Contemporary Capitalism. *Cultural Studies*, 31(2-3), 185-204.
- Mezzadri, A. (2019). On the Value of Social Reproduction: Informal Labour, the Majority World and the Need for Inclusive Theories and Politics. *Radical Philosophy*, 2(4), 33-41.
- Mies, M. (1986). *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*. Zed Books.
- Minda, P. (2015). La construcción del sujeto histórico afrodescendiente en Esmeraldas, Ecuador, siglos XVI-XIX. *Nova et Vetera*, 24, 5-17.
- Moore, J.W. (2014). The Value of Everything? Work, Capital, and Historical Nature in the Capitalist World-ecology. *Review (Fernand Braudel Center)*, 37(3-4), 245-292.
- Moore, J. W. (2018). The Capitalocene Part II: Accumulation by Appropriation and the Centrality of Unpaid Work/Energy. *The Journal of Peasant Studies*, 45(2), 237-279.
- Ospina, P. (2013). La revolución ciudadana en Ecuador: conflicto social, régimen disciplinario y proyecto de Estado. En J. Cuvi, D. Machado, A. Oviedo, y N. Sierra (eds.), *El correísmo al desnudo*. Montecristi Vive.
- Pineda, E., y Moncada, A. (2018). Violencias y resistencias de las mujeres racializadas en los contextos extractivistas mineros de América Latina. *Revista Observatorio Latinoamericano y Caribeño (OLAC)*, 2, 2-16.
- Prada, R. A. (2008). *Subversiones indígenas*. CLACSO.
- Preston, J. (2017). Racial Extractivism and White Settler Colonialism: An Examination of the Canadian Tar Sands Mega-projects. *Cultural Studies*, 31(2-3), 353-375.
- Pulido, L. (2017). Geographies of Race and Ethnicity II: Environmental Racism, Racial Capitalism and State-sanctioned Violence. *Progress in Human Geography*, 41(4), 524-533.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO.

- Roa, I. (2012, 23 de julio). De la palma aceitera y la minería: un breve análisis del sistema extractivista legal e ilegal en el norte de Esmeraldas. *Plan v*.
- Rodríguez, G. (1981). *El socavón y el sindicato*. ILDIS.
- Salleh, A. (2017). *Ecofeminism as Politics: Nature, Marx and the Postmodern*. Zed Books.
- Serrano, C. (2004). *Historia de la minería andina boliviana*. Congreso de la República de Perú. <https://cutt.ly/dVZZyvh>
- Silva, A. (2014). *Imaginario, el asombro social*. Universidad Externado de Colombia.
- Singh, N. (2017). Becoming a Commoner: The Commons as Sites for Affective Socio-nature Encounters and Co-becomings. *ephemera: theory & politics in organization*, 17(4), 751-776.
- Soja, E. (2009). The City and Spatial Justice. *Justice spatiale/Spatial justice*, 1(1), 1-5.
- Strauss, K. (2020). Labour Geography III: Precarity, Racial Capitalisms and Infrastructure. *Progress in Human Geography*, 44(6), 1212-1224.
- Svampa, M. (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina*. Verlag CALAS.
- Tsing, A. (2015). *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton University Press.
- Valladares, C., y Boelens, R. (2017). Extractivism and the Rights of Nature: Governmentality, “Convenient Communities” and Epistemic Pacts in Ecuador. *Environmental Politics*, 26(6), 1015-1034.
- Valle, L. M. (2009). *La pluriactividad en el campo latinoamericano*. FLACSO Ecuador.
- Villacís B., y Carrillo, D. (2012). País atrevido: la nueva cara sociodemográfica del Ecuador. INEC.
- Zibechi, R. (2019). *Entrevista por J. Visotsky: El narco cumple hoy un papel de control, de disciplinamiento*. Desde Abajo. <https://cutt.ly/PVZZJob>



**ETNOPOLÍTICA MAPUCHE-PEHUENCHE:
ESCENARIOS DE REEMERGENCIA INDÍGENA
EN MALARGÜE, ARGENTINA**

Oscar Soto¹

1. Introducción

La vitalidad tanto como la ancestralidad del movimiento indígena continental configura la elocuencia de su vigencia histórica. Desde las revueltas de Túpac Amaru en Perú, Cuauhtémoc en México, Caupolicán y Lautaro en Chile, pasando por los esclavos cimarrones en Brasil, calchaquies, charrúas y guaraníes en los bordes del Río de la Plata, hasta las rebeliones del altiplano y las luchas indígenas en Haití (Argumedo, 2004), las disputas socioterritoriales de mundo indiano representan una constancia de rechazo a la homogeneización cultural y la explotación colonial/moderna decretadas como universalidad. Sabido es que los pueblos anidan las resistencias en sus cuerpos y territorios, sucede sin embargo que las historias de dominación suelen invisibilizarse en la narrativa hegemónica, quizás porque las condiciones de opresión de la América morena han sido naturalizadas y folclorizadas, parte de lo cual demarca –al decir de Enrique Dussel (2007)– la urgencia de un *locus enuntiations* (p. 551) que nos sitúe en los márgenes de la historia, en el lugar de las víctimas².

A lo largo de este texto, esgrimimos la posibilidad de repensar desde una lógica de-constructiva el carácter de la historia de resistencia indígena en Argentina. Analizar la estructura social nacional, tanto como la regional y su composición cultural, requiere de un entrecruzamiento de complejidades que permitan, al pensamiento crítico, sobre todo, estimar cómo la

1 Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo, CONICET, Argentina. sotooscarhumberto@gmail.com

2 El mendocino Dussel invita sugestivamente a colocarse en el lugar de los excluidos como un imperativo para deconstruir el conocimiento y la historia narrada desde el heleno/eurocentrismo, como configurando un contra-relato (Dussel, 2007, p. 553).

lógica de las *Conquistas* persiste en la actualidad, aun en tiempos de excepción. El colonialismo y las formas de despojo del capital, sumados a un tipo de clasificación racial que configura los territorios y los cuerpos indígenas en nuestro continente, constituyen una modalidad persistente de dominación. Por caso, la actual fase neoliberal del capitalismo global reinventa en Argentina una regularidad –un orden de correlaciones– que sitúa al sujeto indígena dentro de una trama de colonialidad que expone los formatos y estrategias de explotación en contextos actuales.

Partimos aquí de una intuición general: la configuración social argentina hegemónica, está sustentada en una forma de ocultamiento de la alteridad indígena, una especie de racismo antiindígena imprescriptible. La estatalidad liberal hegemónica, tanto como su modernidad, implican la anulación de cuerpos indígenas como fundamento del sistema capitalista. En tal sentido, el tipo de racismo perenne aquí analizado conforma la operación política y cognitiva por excelencia capaz de predicar un crisol de razas bajo la idea de nacionalidad, encubriendo así formas de represión y exclusión territorial. Se reflexiona aquí en torno de los procesos de organización política e identitaria surgidos en los marcos de la redemocratización argentina y su consiguiente traducción en espacialidades de resistencias indígenas invisibilizadas, especialmente al sur de la provincia de Mendoza (Argentina). En particular nos detenemos sobre la experiencia de lucha de las comunidades mapuche/pehuenche articuladas a la organización Malalweche, en el territorio de Malargüe. Intentamos conjugar aquí una mirada teórico-crítica con la reivindicación política de una resistencia ancestral en constante *reemergencia*.

2. (Re)vuelta y lucha identitaria en tiempos de excepción

El derrotero de transformaciones estructurales que el capitalismo dependiente procura desde los años setenta en América Latina, ha revestido de fragilidad los territorios históricamente colonizados. No sólo la renovada acumulación del capital en su fase neoliberal reactualiza las lógicas de despojo, sino que la coyuntura socioeconómica también enarbola, especialmente desde los

años noventa, una sofisticada agenda de reivindicaciones culturales de pueblos originarios como un extraño maridaje entre reconocimiento/control indígena y transnacionalización del modelo financiero. Tal como sostiene la investigadora Claudia Briones (2005), este conjunto de paradojas y redefiniciones epocales no operan de manera indistinta sobre la territorialidad indígena, antes bien:

[...] historias y trayectorias particulares de inserción en el sistema-mundo han llevado a que, en cada país y región, las agendas multilateralmente fijadas para la adecuación de marcos políticos y legales de gestión de la diversidad se fuesen procesando desde agendas propias. En cada país, entonces, esa apropiación de agendas se realiza desde y contra ordenamientos sedimentados que ejercen sus propias fricciones al nuevo sentido común de la época, dando por resultado lo que podríamos llamar neoliberalizaciones de los estados y las culturas “a la argentina”, “a la ecuatoriana”, “a la chilena”, etc. (2005, p. 13)

La historia de los pueblos indígenas en el actual territorio argentino se desenvuelve dialécticamente entre el saqueo, la imposición de una identidad y el exterminio directo por vía de empresas militares en el siglo XIX —siendo la “Campaña del desierto” y “Campaña del Chaco” dos de las más sanguinarias— contra selk’nam, mapuche, tehuelche y ranqueles, tobas, wichís, mocovís y pilará, entre muchos otros pueblos pre-colombinos. Con la formalización del Estado moderno, a fines del siglo pasado la constitución liberal argentina reconoció la “preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos” junto con sus derechos, identidad y posesión/propiedad de la tierra (Constitución de la Nación Argentina, 2010, p. 134); sin embargo, la traducción efectiva de un derecho real al territorio despojado no ha sobrepasado los límites de la legalidad literaria.

En la memoria reciente de las luchas sociales argentinas, el fin de la última dictadura cívico-militar-ecclesial argentina (1976-1983), funcionó como un catalizador de ciertas demandas históricas de las clases populares; entre ellas la reivindicación

ancestral de los pueblos indígenas ganó presencia con el correr de los años de apertura democrática. Con el neoliberalismo afianzándose en la redemocratización nacional, el proceso de reforma del Estado —entendido como una nueva ola de modernización restrictiva— aceleró las condiciones de la reemergencia política de las comunidades originarias en el país (Lazzari, 2018). Al igual que en varias experiencias latinoamericanas, el progresivo desmantelamiento estatal y la institucionalización de la hegemonía financiera, propició la fagocitación de paradojas como la denominada “democratización neoliberal”. Sucede que, en el extremo precario de la concentración económica, paulatinamente se fueron erigiendo subjetividades políticas a la fuerza: sujetos y sujetas que se tornaban visibles a costa de su doble invisibilización, económica y cultural. Axel Lazzari lo resume así:

[...] mientras, por una parte, se incentivaba proyectos de participación, descentralización y autonomía a lo largo y a lo ancho de la sociedad, por la otra, se cercenaba la distribución de recursos sociales y económicos entre la población. En este contexto, los indígenas presenciaban el aumento del despojo de sus tierras, la expulsión de la población rural a las ciudades y la explosión de las “villas miseria”. Fue entonces cuando algunos grupos de indígenas salieron al encuentro de los nuevos lenguajes del pluralismo étnico y cultural que abrían la posibilidad de reconocer las identidades silenciadas o subvaloradas y, partiendo de su reivindicación, agruparse y defenderse de la pauperización y la marginación que los afectaban (2018, p. 17)

Le ebullición de particularismos étnicos en contextos de ajuste estructural, acabaron por dar mayor permeabilidad a los reclamos sociales de las poblaciones excluidas. Lo acontecido en términos sociales y políticos abrió un panorama inusitado, con lo cual la emergencia de movimientos aborígenes asistió a dotar de legitimidad a las “demandas sociales formuladas como tales (particularmente en plena retracción del mercado de trabajo y aumento de la marginalidad socioeconómica) y habilitando a sujetos definidos como indígenas a recibir un inédito flujo de

programas asistenciales o de desarrollo desde el Estado” (Escolar, 2005, p. 58). En definitiva, la dinámica de expansión territorial en tiempos de excepción neoliberal tuvo como saldo una relativa *reemergencia* de diversos movimientos indígenas que asumirían formas de representación política en Argentina. Como argumenta Suyai García Gualda (2021), la organización política de mujeres indígenas —expresión del nudo de tensión más resistente frente a la intersección entre género, etnia y clase— forjó el eslabón fundamental para la organización indígena; no casualmente, en el marco de la conmemoración por los 500 años de la Conquista se conformaron desde el sur argentino, tanto el Taiñ Kiñe Getuam (para volver a ser uno), con la participación de la Confederación Mapuche de Neuquén, el lof Newen Mapu, el Centro Mapuche de Bariloche (Río Negro) y Newentuayíñ (Buenos Aires), entre otros espacios.

3. Formaciones simuladas a partir de una negación histórica

Si la vuelta a la democracia en Argentina estuvo marcada por una temporalidad de exclusión, las políticas del Estado para con las poblaciones indígenas no representaron una novedad en el derrotero de su destrato histórico³. Pese a ello, el reconocimiento jurídico de las comunidades indígenas devino una variante superestructural de la movilización etnopolítica y la reapropiación simbólica de las agrupaciones indígenas nacidas en este periodo. Las nuevas organizaciones se acuerparon para construir una agenda autónoma de reivindicaciones territoriales (Gordillo y Hirsch, 2010), todo lo cual incidió en una embrionaria pluralización identitaria, al menos en términos jurídicos y políticos. Ya, a principios de los años setenta, se habían creado la Confederación Indígena Neuquina (CIN), antecedente directo de la Confederación Mapuche Neuquina —la organización

³ La lógica predominante al momento de abordar la otredad indígena ha sido concebida bajo una forma capitalista hegemónica. Sistemáticamente se ha comprendido, desde la oficialidad estatal, al sujeto indígena como una transición posible al estatus de ciudadanía, siempre y en todo momento como una fuerza de trabajo barata (Delrío, 2015).

mapuche más grande de Neuquén— cuyo protagonismo en la década del noventa sería central.

De cualquier modo, resulta notorio para la época que el progresivo protagonismo originario tuviera lugar frente a la consolidación del poder del conjunto de clases dominantes en Argentina, cuyo sustento político-económico estaba dado por la formación social erigida sobre la base de una persistencia clasificatoria colonial. Es decir que, tanto la visibilización indígena como la penetración de sus reclamos, estuvieron mediados por una jurisdicción nacional predicada a partir de un tipo de *racismo antiindígena* (Álvarez Leguizamón, 2017). Esa forma racial, expresada ahora en el debate público, remitió constantemente al imaginario de relaciones sociales de sometimiento de sectores nativos y grupos indígenas, expuestos a formas de semi-servidumbre, superexplotación capitalista o sistemas de desposesión y estigmatización constantes. De alguna manera, la configuración de lo indígena como *ausencia* en Argentina, responde a los formatos de una especie de *colonialidad del poder* (Quijano, 2000) en tanto forma particular de dominación capitalista aunada a un tipo de clasificación racial. Lo novedoso aquí es que los indios aparecían en calidad de sujetos, paradójicamente en contextos de despojo total.

Ante este escenario, arriesgamos una posible clave de intelección: la narración histórica convencional de la modernidad criolla —“descendida de los barcos” tal como es predicada aun hoy en Argentina— es una explicitación de lo que denominaremos como *formaciones simuladas*⁴, es decir: el debate indiano en el país está supeditado a configuraciones sociales aparentes que se presentan como verosímiles. Dispositivos de control y explotación naturalizados/legitimados bajo el influjo de una forma hegemonizada de sentidos comunes dominantes. Las formaciones sociales simuladas como la Argentina post-dictadura militar, persisten en considerar que el sistema de categorías

4 Aportamos este concepto como posibilidad de intelección de las configuraciones socio étnicas cuya finalidad narrativa remite a objetivar una modalidad de racismo histórico.

filosóficas y políticas descriptoras de la realidad nacional tributan a la historización eurocéntrica⁵; historización que, por otro lado, suele presentar su particularidad como universalización de las relaciones sociales vigentes (Dussel, 2007).

Dicho esto, para entender el tenor de esta persistencia, nos remitimos a identificar el proceso histórico de la globalización neoliberal como una instancia de acumulación (y profundización) de la condición colonial/moderna en la que el capitalismo, y un nuevo tipo de patrón de poder mundial eurocentrado (Quijano, 2000), ha situado a América Latina y en especial a Argentina. La discusión en torno de la pertinencia de la lógica “poscolonial”, surgida en India y Medio Oriente, aplicada a la realidad latinoamericana parece indicar a fuerza de los hechos históricos, que la improbabilidad de un “post” colonialismo latinoamericano (Gómez Arredondo, 2014) anticipa las dificultades de las traspolaciones teórico-políticas lineales y universalizantes. La reemergencia indígena argentina constituye un delicado quiebre teórico-político, e inclusive una frondosa impugnación a la producción histórica y etnográfica cuya noción del problema del indio ha concluido –la mayoría de las veces– en reafirmar su extinción; algo que, por otra parte, ha circulado masivamente a través de una prolífica *escritura de silencio* (Escolar, 2007).

4. Nominar lo indígena como desaparecido

Ahora bien, ¿de qué se habla cuando remitimos a la (re) emergencia de lo nativo y lo indígena en términos políticos? Para comprender la *improbabilidad* de una emergencia indígena en Argentina, es preciso revisar la hegemonía prevalente de la incursión del “blanco” como dueño y señor de un territorio “no habitado”, cuyas dimensiones además se presentaron atractivas

5 Mirado desde el exterior, nuestro continente se ha habituado a la lectura colonial de sus registros historiográficos, bien cabría una reflexión otra respecto del proceso independentista en América Latina desde principios del siglo XIX a la fecha. Respecto de ello, aquí bordeamos algunos textos centrales a tales fines, como los de González Casanova (2003), Dussel (2016), Quijano (2014) y otros.

a la lógica imperial europea. Las dinámicas de apropiación de la tierra y los bienes culturales denotaron el carácter del sojuzgamiento característico de la etapa colonial. En otras palabras, las consecuencias de esas formas de sometimiento han hecho de Argentina y América Latina el primer espacio/tiempo de la configuración del patrón de poder mundial, en el que la idea de raza se consolidó como elemento vital de la clasificación social básica. De manera tal se ha dado la estructuración de lo que Aníbal Quijano (2000) denominó el nuevo orden hegemónico que, sin colocar las formas de control del trabajo, la producción-apropiación-distribución de la riqueza y su articulación con la relación capital-salario y el mercado mundial, no podría ser dimensionado el peso de una reemergencia originaria al sur de América.

La identificación de lo “indígena” en un país como Argentina, consigna especialmente el recoveco del campo jurídico y político en un orden de relaciones que contempla una subjetividad colectiva, más precisamente a “pueblos indígenas” u “originarios” cuyo vínculo con el territorio adquiere una ancestralidad probada. No obstante ello, la contemporaneidad de su clasificación y la marca de lo indígena en el territorio nacional, evocan la productividad del hecho fundamental de las Conquistas⁶. Es decir que, tanto el saqueo material como el ultraje de las técnicas de alimentación desarrolladas por las civilizaciones que habitaban ancestralmente las tierras nacionales, describen la potencialidad del acto violento contra las comunidades originarias, vigente aun hoy: los pueblos indígenas viven y vivieron bajo la amenaza violenta de la expropiación, territorial, cultural y simbólica. La pérdida de la soberanía alimentaria es, en todo caso, un elemento a destacar: por ejemplo, el cultivo de maíz, tubérculos, tomates, pimientos, hasta las raíces, se vieron afectados por la introducción de plantaciones y sistemas

6 Se piensa aquí en conquistas en plural, ya no sólo remitiendo a 1492, sino contemplando lo performativo de la llamada “Conquista del Desierto argentino”, hito fundamental del avance sobre la corporeidad y el territorio indígena (Mellado, 2021).

de cultivo europeos, como la vid, el olivo o el trigo, que menguaron la sostenibilidad alimentaria de los pueblos nativos.

Pese a ello, si algo contiene la anchura de lo que la noción de violencia puede expresar, basta revisar los feminicidios e infanticidios que se llevaron a cabo sobre los cuerpos de las mujeres y niñas indígenas, los que reflejan la continuidad de un tipo de depredación territorial en la invasión/conquista que se materializa en corporalidades violadas y violentadas (García Gualda, 2021). Ese cruce inicial de las tramas del despojo, indica la disposición que impuso la invasión⁷. De hecho, en el intersticio de desenvolvimiento del colonialismo y la futura matriz estatal republicana, se recreó el orden super-jerárquico y la hiperinflación de la posición masculina al interior de la misma forma comunitaria, casi como una constatación de que “con la intervención colonial estatal y el ingreso al orden colonial/moderno, se ratificaría esa distancia opresiva que se agrava y magnifica” (Segato, 2016, pp. 11-30).

Las enfermedades del “hombre blanco” (tifus, viruela, fiebre amarilla, etc.), el trabajo forzado y el desarraigo indígena, bajo sometimiento a torturas y explotación, sumado a la avanzada militar sobre los cuerpos y territorios nativos, consolidaron el genocidio originario. No obstante esto, las identidades indígenas y el cuerpo de sus mujeres serán espacios de resistencia desde los inicios del proceso de colonización. Esta trama, claro está, ofició de antesala al fenómeno de acumulación primitiva de capitales europeos, para la inminente transición capitalista del siglo (Marx, 2006). Toda la estructura geopolítica nacional y regional ha sido configurada desde la nominación del continente como sitio de dominación, por ello Sonia Álvarez Leguizamón (2017, p. 12) plantea que desde el requerimiento de extirpar al “indio incivilizado” para construir un tipo de sociedad blanca, pasando por la conquista y la usurpación española, hasta la integración del indio y/o mestizo en sentido de *subalternidad* dentro de la

7 Rita Segato llama a ese entrecruzamiento entre colonialidad y patriarcado como el aliciente que devendrá en el “patriarcado colonial moderno” y la “colonialidad de género” (Segato, 2016).

trama del discurso civilizatorio del progreso y la modernidad, la racialización de las relaciones sociales en el territorio argentino se han tornado una forma racial y excluyente:

Creemos que el racismo indio o antiindígena sería un tipo particular de relación surgida de la apropiación de tierras, cuerpos y almas, operada desde el momento colonial hasta el presente y el fundamento de una diferenciación sobre el cual se ha erigido este tipo de estructura de relaciones sociales y dominación. En tal caso, es un aspecto central de una estructura social que construye un tipo de diferencia y desigualdad específica colonial. [...] Sobre este grupo específico se ha operado, mediante la violencia física y simbólica, el aniquilamiento físico, el despojo continuo de sus tierras, el desplazamiento forzado de sus lugares de vivir, el trabajo forzado, la servidumbre y la sobre inscripción de su existencia social en un lenguaje y un código que le resultaba ajeno. (Álvarez Leguizamón, 2017, p. 11)

Tanto la edificación de un sistema económico cuyo anclaje es la apropiación de la riqueza y la expulsión del ejercicio legítimo del derecho a la tierra, como el fenómeno de la modernidad occidental, operaron en la superficie de las novísimas formas de control que inauguró el capitalismo global. Formas de dominación preexistentes son redefinidas en torno de la centralidad hegemónica del concepto de raza. Lo que intentamos decir es que, en la Argentina de la redemocratización, la conceptualización de lo indígena extinto actúa como elemento explicativo de la reactualización de las dominaciones en forma de configuraciones sociales. Se trata de procesos históricos que manifiestan interdependencia entre grupos sociales, con diferenciales de poder, que implican mutuas constricciones y diferenciaciones entre clases y estatus.

Finalmente, entendemos que el tipo de nombramiento del indígena como inferioridad, está vinculado a una formación del discurso cuya intencionalidad política apunta a ello: para el caso del sujeto indígena, en Argentina la alocución dominante lo asume extinguido, desaparecido. Es, en ese sentido que la

aparición de movimientos indígenas en la Argentina autopercibida europea, representa una ruptura de la narración histórica convencional, así como una erosión de las formas sociales y políticas simuladas. Lo que la Constitución Nacional de 1994 implícitamente reconoció es la perdurabilidad de la violencia y la exclusión indígena; por ende, la necesidad de comprender a los pueblos indígenas en su condición de preexistentes.

5. Malargüe: espacio/tiempo de disputa al racismo antiindígena
Frente al panorama de reactivación de las identificaciones indígenas, este trabajo supone que la configuración social argentina se sustenta en una forma de ocultamiento de una alteridad indígena. Ese tipo de racismo perenne, tal como aquí se designa, conforma una operación política y cognitiva por excelencia, capaz de predicar un crisol de razas bajo la idea de nacionalidad homogénea. El peruano Aníbal Quijano (2000; 2014) sostiene que no hay en América Latina una eliminación de las particularidades histórico-estructurales y de la heterogeneidad cultural subyacente a las distintas geografías dominadas, sin embargo, sí existe una estandarización de las sociedades como piso, ya sea desde la organización social burguesa hasta la racionalidad moderna misma; algo de esto sucede en Argentina.

En este país se ejerció una fuerte violencia racializadora y civilizatoria sobre un sinnúmero de sujetos y sujetas —que encarnan la barbarie— según las épocas y los contextos históricos (Valko, 2012). Con relación a ello René Zavaleta Mercado, en su caracterización de un tipo de “poder dual”, solía decir que las lógicas del lugar y del mundo confrontan permanentemente, por lo tanto, es menester de una lectura crítica repensar las “ecuaciones particulares” entre Estado y Sociedad producidas en cada ámbito específico donde se produce “conocimiento local” sin abandono de la coyuntura global (Zavaleta Mercado, 1979). Con relación a esto, en el caso particular de la realidad nacional, se refleja una paradoja histórica perfectamente visible a escala regional: “se vive en Estados independientes articulados a sociedades coloniales” (Quijano, 2014, p. 640). Dicho de otra

manera, la realidad colonial persistente expresada por formas sociales hegemónicas bien puede ser pensada en los términos de un tipo de racialización/estigmatización productora de dualidades, siendo el ejemplo más paradigmático de Argentina la dicotomía entre *civilización y barbarie* (Mellado, 2021). A continuación, remitimos a la referencia empírica que nos permite pensar este fenómeno.

Al oeste de Argentina, en la región de Cuyo existe una amplia población indígena perteneciente a pueblos que habitaban la región previo a la colonización. A partir de los años ochenta en adelante, al igual que a nivel nacional, los procesos organizativos de las comunidades indígenas locales han contribuido a rescatar distintos aspectos de su identidad y configuración territorial. En el caso del departamento de Malargüe, ubicado al sur de la provincia de Mendoza (Agüero Blanch, 1971; Soto, 2021) como parte de un proceso de reemergencia indígena desde la década de 1990, distintos grupos rurales y urbanos han proclamado sus identidades mapuche, mapuche-pehuenche y pehuenche, en la escena pública provincial (Escolar y Magallanes, 2016). Allí, en los últimos años ha emergido un fuerte cuestionamiento a la regularidad discursiva nacional, tendiente a naturalizar la desaparición/extinción indígena. Es así como han surgido una serie de articulaciones políticas que nuclean comunidades mapuche-pehuenche, tales los casos de la Organización Identidad Territorial Malalweche, la Organización Pewel Katuwe o la Asociación Pehuenche (Escolar y Magallanes, 2016).

Con relación al proceso de reemergencia de agencias indígenas, el caso de Malargüe, es quizás unos de los territorios menos explorados en términos teóricos, siendo a su vez una espacialidad de resistencia histórica, desde su conformación a esta parte (Soto y Martínez Navarrete, 2020). En la actualidad, el sur de Mendoza “suma decenas de grupos mapuches y pehuenches institucionalizados e inscriptos, a su vez, en espacios supracomunitarios con dinámicas cambiantes: más de veinte comunidades mapuches y mapuche-pehuenche se nuclean en la Organización Identidad Territorial Malalweche” (Magallanes, 2020, p. 15).

6. Recuperación simbólica y territorial a partir de la organización Malalweche

La Organización Identidad Territorial Malalweche es una estructura política y representativa de las comunidades pertenecientes al pueblo mapuche de la provincia de Mendoza. Este espacio de reagrupamiento etnopolítico debe su nombre a un intento colectivo de recuperación identitaria por parte de las comunidades Mapuche, Mapuche–Pehuenche del Territorio Ancestral “Fvta Eln Mapu Malalwe” parte del pueblo mapuche:

[...] en base a nuestra esencia mapuche que es nuestro *tuwvn* (origen territorial) y el *kvpan* (origen familiar) [...] El Fvta Eln Mapu Malalwe se extiende desde Tupungato hasta el Río Colorado, territorio donde se encuentran los *malal*, corrales naturales de piedras, y donde por más de trescientos años fue llamado “zona de frontera” durante los cuales el pueblo mapuche celebró tratados de paz y grandes encuentros políticos que se reflejan en la toponimia de nuestros lugares: La Consulta, Los Parlamentos. (Malalweche, comunicación personal, 15 de agosto de 2021)

Entre las banderas de lucha del Malalweche está presente promover el diálogo para garantizar el reconocimiento y el respeto de los derechos indígenas, en particular el acceso a la propiedad comunitaria de las tierras ocupadas por cada comunidad mapuche, que otorga la Constitución nacional por tratarse de un pueblo preexistente al Estado; recuperar la identidad del pueblo mapuche y su relación con el Wajmapu –territorio ancestral– y su Ixofijmongen –biodiversidad–, y contribuir al desarrollo con identidad de los jóvenes y miembros de los *lof*–comunidades–; elaborando propuestas para favorecer el arraigo y mejorando la calidad de vida. Así como la historia del departamento de Malargüe se inscribe en la larga memoria de los pueblos colonizados, lo que en lengua mapudungun se denomina *Malal-Hue*, el actual territorio malargüino, evoca la ancestralidad de quienes ocupan la tierra de tiempos milenarios: “el país de los corrales de piedra” para el pueblo mapuche.

Entre los años 1882 y 1883, la denominada Campaña de los Andes al mando del general Rufino Ortega Molina avanzó hacia a la Payunia, sur de *Malalwe*, asesinando autoridades indígenas, apresando ancianos, niños y mujeres con destino de trabajo esclavo desde la Estancia la Orteguina al sur, hasta la zona norte del actual Mendoza, conocida como Rodeo del Medio (Weychaiñ Ta In Mapu, 2014). El espacio/tiempo de un nuevo orden estatal y una modernidad occidental anunciada, irrumpió en la convivencialidad milenaria del pueblo mapuche, a través de la conquista y el avance sobre los cuerpos/territorios tal como en el resto del continente.

Gabriel Jofré referente de Identidad Territorial Malalweche lo expone así:

Hace 200 años, el territorio argentino era sólo un 10% del actual, y en su mayoría eran ciudades vinculadas por caminos de carretas o por ríos navegables. La revolución de mayo es un relato que fue impuesto a los pueblos originarios, con una historia impulsada por Bartolomé Mitre y la Generación del 80. Una campaña militar con el fin de dar comienzo al moderno Estado nación argentino, entre 1875 y 1885. En esta década siniestra, se avanzó sobre territorios indígenas, y se estableció un relato de la historia, del que los pueblos indígenas quedaron ausentes. Hoy, los pueblos naciones originarios, han iniciado un proceso de deconstrucción de ese relato, tanto desde el aspecto oral y la memoria colectiva, como desde los claustros académicos. (Lanza, 2017)

A modo de un (neo) colonialismo interno (González Casanova, 2003), Malargüe se conformó en territorialidad del despojo al margen (y desde) el Estado. A principios del siglo xx, los pueblos nativos, habitantes de origen territorial *tuwun* reconocidos con la referencia de puelche, por ubicarse al este –“Puel”– del territorio mapuche, y pehuenche, por estar situado en ambos lados de la cordillera donde se ubica el pehuen –árbol sagrado–; sufrieron la expulsión violenta de su territorio, fueron así “pacificados” y usurpados los “indios” mapuche-pehuenche, con el

consiguiente reparto entre los vencedores de la “Conquista” del actual territorio malargüino. Se dio origen así a la lógica latifundista: grandes porciones de territorio, llamadas “desierto” por la campaña de Julio Roca y Rufino Ortega, fueron puestas a disposición y apropiación de capitales y propietarios extranjeros o nacionales.

La *Conquista del Desierto* en 1879 y la *Campaña de los Andes* entre los años 1882 y 1883 tuvieron como contracara del despojo y el genocidio: al general del Ejército Rufino Ortega, y al coronel Juan Antonio Rodríguez, a quienes les fueron otorgadas 340.767 y 85.769 hectáreas de tierra ocupadas, respectivamente (Weychañ Ta Iñ Mapu, 2014, p. 3). La ley de concesión de usufructo del 7 de septiembre de 1874 establece que “todo terreno que cultive el Sr. Ortega durante el tiempo de la concesión o que se encuentre cultivado y cercado cuando quiera hacer uso del servicio de compra, se le concederá en propiedad y sin remuneración alguna” (Mata Olmo, 1991, p. 55). Vemos en el desgarramiento territorial y corporal del sur mendocino, cómo nuestro supuesto inicial cobra una cruda trascendencia: el Estado liberal y su progreso en clave moderna implica la anulación de cuerpos indígenas como fundamento de un sistema capitalista con ropajes de una civilización anunciada desde Europa hacia la “bárbara” América. Creemos que, en los términos de Aníbal Quijano, el “problema indígena” es el núcleo histórico de una tensión persistente entre nación, identidad y democracia.

Ser parte de los pueblos nativos implica, tanto en el Malargüe de principios de siglo xx como también ahora, estar inscripto en los registros civiles con identidades “españolizadas”, (Weychañ Ta Iñ Mapu, 2014) en especial el pueblo mapuche, cuya preexistencia al Estado nación moderno al igual que el resto de las identidades originarias se funda en su historia ancestral; es ser extranjero en su propia tierra y conformar el eslabón de una acumulación económica lejana, allende los mares (Marx, 2006). Así lo asume la lucha social y cultural de la Organización Identidad Territorial Malalweche que, desde finales de 2008 (Weychañ Ta Iñ Mapu, 2014), viene participando activamente de las

discusiones en torno a la apropiación de sus tierras comunitarias. Hablar con justicia sería decir que resisten en un contexto político económico de organización espacial extractiva. Pensar así la praxis de una organización indígena incorpora elementos que ayudan a definir su accionar en los marcos de un *movimiento etnopolítico*, cuyos principales horizontes de lucha remiten a,

la defensa del territorio, el patrimonio cultural y la identidad cultural en una moderna estrategia política que reivindica los derechos universales en los que se inscriben los derechos colectivos y los derechos culturales, ambas normas jurídicas menos desarrolladas y menos consolidadas en el sistema internacional de protección de los derechos humanos. (Salazar Peralta, 2010, p. 188)

El predominio de la subsistencia de Malargüe se apoya en tipos de ganadería extensiva en zonas áridas, llevada a cabo por “puesteros” –campesino e indígenas– (Soto, 2021), en un territorio en el cual se hace evidente la casi absoluta ausencia de procesos de diferenciación social, su dependencia de los caprinos, junto con la escasa participación/integración con la vida urbana (Mata Olmo, 1991, pp. 58-59). Es en este contexto donde se tornan actuales las dinámicas económicas de la fase neoliberal del capitalismo global, especialmente en el litigio y la desposesión de los territorios rurales/indígenas.

7. Sobre extractivismo, conflictividad y resistencias

Tal como hemos argumentado hasta aquí, el reconocimiento formal de la preexistencia indígena al calor de la marcha neoliberal en Argentina atendió al derecho de la autoafirmación como indígenas, individual y colectivamente. Este derecho a la identidad devino garantía del reconocimiento cultural. Sin embargo, el mentado *derecho a la tierra* no atendió al reclamo de las territorialidades indígenas, entendidas a partir de las escalas de autonomía en el manejo de la naturaleza y la convivencia humana. Es así como los movimientos etnopolíticos en la Argentina contemporánea, como Malalweche lo expresa,

acostumbran a reclamar la noción de autodeterminación como modalidades de gobierno propio dentro del Estado nación y el acceso al espacio territorial como condición inalterable.

En la actualidad las comunidades de los 35 pueblos oficialmente reconocidos⁸ en Argentina se encuentran disputando sus territorios y resistiendo la amenaza del mercado y el Estado neoliberal. Una vez iniciado el siglo XXI, el avance del neo-extractivismo golpeó negativamente a estos pueblos, pese a que en la historia reciente, la llegada del kirchnerismo al poder (2003-2015) supuso un horizonte de ambigüedades: a la materialización de derechos reclamados como el Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas ordenado por la Ley 26160 que condensó un acto de reparación histórica para los pueblos y comunidades indígenas (Soria, 2019), le sobrevinieron redefiniciones en los formatos de interpelación estatal y reinscripciones de etnicidad (Briones, 2015) que ampliaron las disputas al interior del conglomerado de movimiento etnopolíticos. El kirchnerismo⁹ articuló un lenguaje que habilitó determinadas formas de confrontación política, al tiempo que abarcó marcos de mayor flexibilidad para el despliegue de subjetividades etnopolíticas (García Gualda, 2021).

Sin embargo, el acceso al poder de Mauricio Macri en 2015 no sólo significó una embestida sistemática sobre territorios indígenas (Soto, 2017) sino que propició modificaciones legales de peso tales como la apertura a la extranjerización de la tierra y la criminalización de las comunidades indígenas como criterio de trato natural de la esfera público-estatal hacia lo indígena-campesino-comunitario. Un ejemplo de ello fue el intento

8 El último censo nacional del año 2010, estableció que en la actualidad el total de la población indígena, y sus descendientes, en Argentina ronda las 955.032 personas siendo 481.074 varones y 473.958 mujeres (CENSO, 2010).

9 El periodo de gestión kirchnerista supuso dos hitos centrales, tanto la sanción de la Ley 26160 de emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocuparon las comunidades indígenas del país (2006) y los festejos del Bicentenario en 2010. Si la primera intentó ser una respuesta al drama territorial, la segunda instancia apuntó al simbolismo identitario en disputa (Soria, 2019).

de modificación de la Ley Nacional 26160 de noviembre de 2006 (Castelnuovo, 2017). Ley que declaraba la emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras ocupadas por las comunidades indígenas, al tiempo que suspendía los desalojos y ordenaba la realización de un relevamiento técnico, jurídico y catastral por un periodo de cuatro años, que por incumplimiento fue prorrogado hasta 2017.

Esto es relevante, ya que para Mendoza y la región cuyana, las dinámicas de ocupación territorial y el consiguiente desplazamiento de las comunidades originarias se han dado de manera violenta. Pese a la constatación de un sentido fanoniano¹⁰ de afirmación del no-ser (Fanon, 1997) en los pueblos originarios se erige como obstinación histórica un grito que exige justicia ancestral. El investigador mendocino Diego Escolar lo propone en estos términos:

[...] el disciplinamiento estatal efectivo de áreas rurales marginales, así como la incorporación política, proletarización y masiva emigración a áreas urbanas de sus pobladores están sugestivamente asociados al momento narrativo en que las identificaciones indígenas o bien los mismos indios aparentemente “desaparecen” del mapa cuyano. En el mismo movimiento, estos eventos propios de la consolidación del Estado y el mercado capitalista modernos son resignificados como parte de una experiencia histórica indígena de larga duración que los habilita a identificarse como tales en la actualidad. (Escolar, 2005, p. 45)

Así como Pablo González Casanova (2003) recurría a la idea de *colonialismo interno* para denotar el desarrollo histórico de la cuestión colonial en los Estados Nación en América Latina, el hilo de nuestra argumentación retoma ese sendero para reafirmar el trato que subyace a esta epistemología colonial nacional:

¹⁰ Ramón Grosfoguel da relieve a las nociones del revolucionario martiniqués con relación a lo indígena: “Para Fanon, el racismo es una jerarquía global de superioridad e inferioridad sobre la línea de lo humano que ha sido políticamente producida y reproducida durante siglos por el sistema imperialista occidentalocéntrico–capitalista–patriarcal–moderno–colonial” (Grosfoguel, 2011, p. 98).

habitan en un territorio sin gobierno propio; se encuentran en situación de desigualdad frente a las élites de las etnias dominantes y de las clases que las integran; su administración y responsabilidad jurídico-política conciernen a las etnias dominantes, a las burguesías y oligarquías del gobierno central. (González Casanova, 2003, p. 2)

En definitiva, sucede que, entreverada en las lógicas del Estado-Nación, se contornea una idea de “raza” que retorna con fuerza con el gobierno de Macri en el poder.

Desde la asunción de la alianza electoral macrista, en Argentina se aceleraron los aspectos privatistas sobre los que se sustenta la propiedad de la tierra en el país. De manera precipitada una serie de decisiones ejecutivas de esa administración política profundizó los dispositivos de exclusión social y política sobre los que se asienta el Estado argentino, con especial interés en la anulación de todo tipo de regulación económica previa, administrada en favor de los excluidos históricamente. Rápidamente una nueva etapa política neocolonial se condensó en un formato de dominación económica elitista que accedió al poder en condiciones “democráticas”. Entre otras iniciativas gubernamentales siguiendo a Taddei podemos reseñar:

[...] devaluación del peso (40%), la reducción de las retenciones a las exportaciones, la liberalización del movimiento de capitales, el aumento de las tasas de interés, el relanzamiento del ciclo de endeudamiento externo, la liberalización del movimiento de capitales, la desregulación... y el aumento de los combustibles y de las tarifas de los servicios públicos. La domesticación y control de la fuerza de trabajo resulta decisiva para el éxito del modelo económico. (Taddei, 2016, p. 22)

En ese camino de reconfiguración de las clases dominantes en Argentina, han surgido nuevas formas de racismo antiindígena, ahora complementadas con modalidades novedosas de extracción económica y devastación territorial. El caso de las escaladas de represión a los pueblos originarios y la desaparición forzada de quienes luchan en defensa de los terrenos ocupados por capitales

extranjeros, con legitimidad política de quienes ejercen funciones públicas (Montón, 2017), denotaron la vigencia de la sociedad colonial/moderna y su despliegue entre la criminalización de pueblos nativos y la extranjerización de sus territorios; definida desde el gobierno nacional y las administraciones locales.

Allí se oculta una sistemática estrategia que pretende la construcción de un consenso social racializante a partir de la idea de un “enemigo interno” del siglo XXI, cuya tarea consiste en la alteración del orden nacional y la franca oposición al nuevo/viejo “progreso” moderno de Occidente. Nos remontamos a continuación a finales del año 2016 para graficar esta conflictividad: ese año, la escalada de artilugios legales, sumados a formas violentas de irrupción en territorios indígenas en la zona de Malargüe, volvió a poner en tensión la legalidad de la Ley 26160. Comunidades originarias vinculadas a Malalweche sufrieron un nuevo intento de desalojo, por entonces en el Lof Suyai Leufu en el paraje Los Molles (sur de Mendoza).

El conflicto radicaba en la oposición explícita a la aplicación de la Ley 26160 por parte de la jueza Cubillos de San Rafael (departamento lindante a Malargüe). Nuevamente, los componentes racializantes emergieron en las prácticas jurídico-estatales justificando privilegios de orden privado; tal como la organización Malalweche lo denunció en ese momento:

Intentarán de esta forma las familias terratenientes, aristocráticas e invasoras Luchessi-Lombardi-Bombal-Aldao desalojar a una familia humilde de la comunidad Suyai Leufu. Odio racial y de clase social se expresa permanentemente en estas familias ricas y poderosas que con sus argumentos mentirosos presionan a la Justicia para llevar adelante grandes injusticias. (Malalweche, 2016)

El proceso de despojo y la escalada extractivista en Argentina dejó en evidencia, una vez más, la reactualización de la colonialidad y el racismo constitutivo, ante el cual sólo la solidaridad de los pueblos nativos y sus organizaciones en lucha pueden ejercer resistencias.

8. Contradecir el relato colonial/moderno

La trayectoria del movimiento indígena que resiste las *conquistas* de sus espacios vitales, está marcada por la invisibilización consecuente a la aplicación de un tipo de colonialismo a la que aquí nos hemos referido. Fue precisamente sobre la base de ese ocultamiento racializador que se fortaleció la reivindicación indígena; desde la invasión y constitución de poderes políticos locales, pasando por la crisis del Estado oligárquico en América Latina hasta la emergencia en plena neoliberalización-globalización de las sociedades latinoamericanas, el movimiento indígena ha ido “incubándose” (Quijano, 2014, p. 649).

Las condiciones de ocupaciones territorial y corporal de los pueblos nativos racializados en el caso de Malargüe, sus tierras secas y la lejanía respecto de los humedales pampeano-céntricos, definen la configuración social de sus poblaciones indígenas, las dificultades de la tenencia agraria y la posesión de la tierra en manos de quienes legítimamente la trabajan. Hace algunos años estamos frente a un marcado proceso de expansión extractiva (sojera, petrolera y minera) que requiere de la apropiación de territorios indígenas ubicados en los márgenes geoespaciales de la estatalidad nacional argentina. Asimismo, la reciente acción militar sobre el pueblo mapuche en la Patagonia argentina tiene en Santiago Maldonado, joven artesano ligado al reclamo de tierras (Soto, 2017), una explicitación del recrudecimiento de la campaña antiindígena por parte del gobierno argentino y el conjunto de medios de comunicación hegemónicos.

Enunciar la cuestión indígena en el siglo XXI, tanto en América Latina como Argentina en particular, implica discutir en relación con el tipo de configuración social colonial-capitalista, el necesario interrogante sobre las democracias latinoamericanas y la persistencia de las desigualdades sociales; como así también las inequidades étnicas indisociablemente atadas a la pervivencia de relaciones de exclusión. Al fin de cuentas, en este *racconto* lo que resulta significativo es la vigencia de las condiciones de un reclamo ancestral, que por otro lado no se presenta homogéneo, se enfrenta a los núcleos de una cultura dominante

y una identidad nacional preestablecida. En tal sentido las luchas por la identidad y el reclamo material de la territorialidad indígena además de discutir los nudos del sentido común –que conforman lo que aquí destacamos como racismo antiindígena– ponen en cuestión relatos históricos, como lo son los de progreso y modernidad en el país y el continente; la actualidad menos conocida de las luchas en Argentina así lo demuestra.

9. Consideraciones finales, a partir de la lucha

La conformación sociopolítica de América Latina está marcada por un fuerte sesgo de clasificación racial, tal como aquí lo hemos repasado siguiendo el derrotero argentino y el aporte conceptual de algunos pensadores latinoamericanos. En el camino de reconfiguración de las clases dominantes en Argentina, han surgido nuevas formas de racismo antiindígena, ahora complementadas con modalidades novedosas de extracción económica y devastación territorial. Sin embargo, la dinámica de expansión del capital en tiempos de excepción neoliberal ha tenido como saldo una relativa *reemergencia* de diversos movimientos indígenas que adoptaron formas de representación política. A la convencionalidad histórica de la Argentina moderna, le han sobrevenido subjetividades etnopolíticas en constante *reemergencia*, dando cuenta de la precariedad de *formaciones simuladas* como la de nuestra historia oficial.

El debate indiano en el país ha quedado supeditado a configuraciones sociales aparentes que a menudo se presentan como verosímiles. Dispositivos de control y explotación han sido legitimados bajo el influjo de una forma hegemonizada de sentidos comunes dominantes. Las formaciones sociales simuladas como la Argentina posdictadura militar, persistieron en considerar al sujeto indígena como una extinción, a modo de un (neo) colonialismo interno. Sin embargo, la reorganización identitaria surgida en Malargüe ha convidado a repensar las ecuaciones particulares entre Estado y sociedad, en un territorio donde se produce lucha local sin abandono de la coyuntura global. En los últimos años ha emergido una fuerte impugnación a la narrativa

estatal nacional, tendiente a naturalizar la desaparición/extinción indígena. Es así como han proliferado una serie de articulaciones políticas que nuclean comunidades mapuche-pehuenche, tal el caso aquí analizado de la Organización Identidad Territorial Malalweche.

La discusión en torno del acceso legítimo a la tierra por parte de las comunidades indígenas organizadas en Malalweche, y la tensión respecto de la legalidad de la Ley 26160, constituyen un ejemplo de los elementos que renuevan la reaparición política de la lucha indígena contra el capital y la condición colonial. Tal como el movimiento lo demuestra en sus principales reivindicaciones, en los márgenes de un horizonte de lucha que emerge como resistencia mapuche/pehuenche se fortalecen (etno) politicidades que se niegan a resignar su lugar de enunciación cultural e histórico.

Consideramos, finalmente, que esta reemergencia se produce en contextos de un marcado proceso de expansión extractiva, que supone la apropiación de territorios indígenas ubicados en los márgenes geoespaciales de la estatalidad nacional argentina, ahora también requerida por las nuevas formas de recolonización territorial y física de criterio neoliberal. A la ocupación de territorios y la transferencia de excedente a través de formas variadas de colonialismo, le es conveniente una *extirpación* de las subjetividades indígenas. Sin embargo, dicha extirpación fluctúa entre una obcecada posesión de tierras y su antagonismo también persistente: la acción colectiva y las resistencias de los pueblos invisibilizados, cuya lucha por los territorios marcan el pulso de las tensiones actuales en Argentina y América Latina.

Referencias

- Agüero Blanch, V. (1971). Malargüe, pueblo trashumante. *Anales de Arqueología y Etnología*, 24-25, 210-223. https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/7782/2013-2014.pdf
- Álvarez Leguizamón, S. (2017). *Formas de racismo indio en la Argentina y configuraciones sociales de poder*. Prohistoria Ediciones.
- Argumedo, A. (2004). *Los silencios y las voces en América Latina. Notas sobre el pensamiento nacional y popular*. Ediciones del Pensamiento Nacional.

- Briones, C. (2005). *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*. Antropofagia.
- Briones, C. (2015). Políticas indigenistas en Argentina: entre la hegemonía neoliberal de los años noventa y la “nacional popular” de la última década. *Antípodas* 21, 21-48.
- Castelnuovo, N. (2017, 27 de setiembre). Tierras indígenas: la deuda interna. Revista *Anfibia*. <http://revistaanfibia.com/ensayo/tierras-indigenas-la-deuda-interna/>
- Constitución de la Nación Argentina. Publicación del Bicentenario. (2010, diciembre). Corte Suprema de Justicia de la Nación-Biblioteca del Congreso de la Nación-Biblioteca Nacional. <https://cutt.ly/OVXtc31>
- Delrío, W. (2015). El sometimiento de los pueblos originarios y los debates historiográficos en torno a la guerra, el genocidio y las políticas de Estado. *Aletheia*, 5(10), 1-15. Memoria Académica. http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.6697/pr.6697.pdf
- Dussel, E. (2007). *Política de la liberación: Historia mundial y crítica*. Editorial Trotta.
- Dussel, E. (2016). *Filosofías del sur*. Ediciones Akal.
- Escolar, D. (2005). El “estado del malestar”. Movimientos indígenas y procesos de desincorporación en la Argentina: el caso Huarpe. En C. Briones, (Comp.), *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad* (pp. 41-72). Editorial Antropofagia.
- Escolar, D. (2007). *Dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Prometeo.
- Escolar, D., y Magallanes, J. (2016). *No estamos extinguidos: memorias, presencia y proyectos de los pueblos originarios de Cuyo*. Ministerio de Educación y Deportes.
- Fanon, F. (1997). *Los condenados de la tierra*. Siglo XXI Ediciones.
- García Gualda, S. (2021). *Tejedoras de futuro: mujeres mapuche y participación política*. Topos, editorial del IPEHCS.
- Gómez Arredondo, D. (2014). *Calibán en cuestión, Aproximaciones teóricas y filosóficas desde nuestra América*. Desde Abajo Ediciones.
- González Casanova, P. (2003). *Colonialismo interno (una redefinición)*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales.

- Gordillo, G. y Hirsch, S. (2010) La presencia ausente: invisibilizaciones, políticas estatales y emergencias indígenas en la Argentina. En G. Gordillo y S. Hirsch (Comp.), *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina* (pp. 15-38). La Crujía.
- Grosfoguel, R. (2011). *La descolonización del conocimiento: dialogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología decolonial de Boaventura de Sousa Santos*. Departamento de Estudios Étnicos, Berkeley University.
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, República Argentina. (2010. octubre). Censo Pueblos Originarios. <https://cutt.ly/KVXtehD>
- Lanza, S. (2017, 25 de mayo). La revolución de unos pocos. *Revista Cítrica*. <https://cutt.ly/uVXeGKP>
- Lazzari, A. (2018). La reemergencia indígena en la Argentina: coordenadas y horizontes. *Voces en el Fénix*, 8(72), 12-21.
- Magallanes, J. (2020). “Antes no había nada”. Artificios clasificatorios, hermenéuticas identitarias y participación indígena en el sur mendocino (Argentina). *Quinto Sol*, 24(2), 1-23 <http://dx.doi.org/10.19137/qs.v24i2.3709>
- Marx, K. (2006). *El Capital. Tomo I. El proceso de Acumulación Capitalista*. Centro de Estudios Miguel Enríquez.
- Mata Olmo, R. (1991). Tierras públicas y colonización en la República argentina. Estudio de un caso en el desierto de la provincia de Mendoza. *ERIA*, 47-62.
- Mellado, R. (2021). *Civilización-Barbarie como sustrato cultural e ideológico en la gestión estatal del conflicto y la protesta social en Argentina: actualización y profundización de los sentidos en disputa* (Tesis de Maestría). Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.
- Montón, D. (2017, 4 de setiembre). *Tras la campaña antimapuche, una realidad: van por la tierra*. INFONEWS. <https://cutt.ly/KVXrW7U>
- Organización Identidad Territorial Malalweche. (2016, 16 de diciembre). *Urgente- Puelmapu–Nuevo intento de Desalojo en el Lof Suyai Leufu – paraje Los Molles – Malalwe _Mendoza. Otra vez la Jueza Cubillos intenta violar las leyes nacionales e internacionales vigentes en Argentina*. <https://cutt.ly/AVXrahC>
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 122-153). CLACSO.

- Quijano, A. (2014). El “movimiento indígena” y las cuestiones pendientes en América Latina. En, A. Quijano (Ed), *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 635-663). CLACSO.
- Salazar Peralta, A. M. (2010). El movimiento etnopolítico de la comunidad de pueblos originarios del municipio de Tepoztlán, turismo y riesgos medioambientales. Un caso de ciudadanía cultural. *Revista Nuevas Tendencias en Antropología*. 1, 186-198.
- Segato, R. (2016). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En K. Bidaseca, y V. Vásquez Laba (Comp.), *Feminismos y poscolonialidad* (pp. 11-30). Ediciones Godot.
- Soria, S. (2019). Políticas indigenistas en la Argentina kirchnerista. *Íconos*, 64, 203-220. <https://doi.org/10.17141/iconos.64.2019.3443>
- Soto, O. (2017, 21 de setiembre). *Santiago Maldonado: la persistencia de la gramática colonial en Argentina*. America Latina En Movimiento. <https://www.alainet.org/fr/node/188189>
- Soto, O. (2021). Modo de vida puestero, Estado y capitalismo: inconclusión en los bordes abigarrados de lo nómade y lo trashumante. *Tabula Rasa* (37), 127-150. <https://doi.org/10.25058/20112742.n37.06>
- Soto, O., y Martínez Navarrete, E. (2020). Espacio rural e implicaciones territoriales de la acción estatal: identidad, persistencia y derechos campesinos en Malargüe. *Eutopía. Revista de Desarrollo Económico Territorial*, 17, 59-80. <https://doi.org/10.17141/eutopia.17.2020.4391>
- Taddei, E. (2016, setiembre 21). *Relegitimación de la gobernabilidad neoliberal y conflictos sociales en la Argentina y en Sudamérica* [Ponencia]. Actas III Jornadas de Estudio de América Latina y el Caribe, IEALC. Buenos Aires, Argentina.
- Valko, M. (2012). *Los indios invisibles del Malon de la Paz. De la apoteosis al confinamiento, secuestro y destierro*. Editorial Continente.
- Weychaiñ Ta Iní Mapu. (2014, 30 de octubre). *Luchamos por nuestra Tierra*. Revista de la Organización Identidad Territorial Malalweche. <https://cutt.ly/CVXr7uf>
- Zavaleta Mercado, R. (1979). *El poder dual en America Latina: estudio de los casos Bolivia y Chile*. Siglo XXI Editores.

MUJERES AUTÓNOMAS Y AUTODETERMINACIÓN DE LOS ANDES BOLIVIANOS: UNA APUESTA ANTE EL COLONIALISMO INTERNO

Ana Cecilia Arteaga Böhrtr¹

1. Introducción

Ante el patrón de acumulación capitalista, las formas de despojo y el colonialismo regional y mundial, los pueblos indígenas en Bolivia han respondido con una serie de acciones y movilizaciones exigiendo mecanismos y políticas de respeto y reconocimiento a su autodeterminación, como principio marco y fundamental para la protección de otros derechos. Ante esta demanda colectiva, después de años de gobiernos conservadores que ignoraron las protestas indígenas, el Estado boliviano adoptó el carácter plurinacional, realizando importantes transformaciones legislativas en pro de las autonomías indígenas. Contradictoriamente, no planteó políticas públicas propicias ni fortaleció a las instituciones fundamentales para un reconocimiento real de la libre determinación. Este reconocimiento simbólico, implica un ejercicio limitado de restitución y redistribución (Kaltmeier, 2012), por lo que el escenario de las autonomías indígenas en Bolivia es complejo y contradictorio.

Contemplando este contexto marcado por los cambios de orden político y legal, y a su vez, por el poder centralizado del aparato burocrático estatal, en el presente capítulo propongo analizar el devenir de las autonomías en Bolivia, enfocándome principalmente en los proyectos de autodeterminación en los Andes. Reflexiono particularmente en torno al proyecto de Titora Marka², desde la mirada de las mujeres aymaras,

1 Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Autónoma de Baja California. arteaga.ana@uabc.edu.mx

2 Situada en la parte norte del departamento de Oruro, región ocupada por los ayllus del altiplano orureño. Los ayllus son la institución básica y la unidad organizativa de la comunidad andina (Coaguila, 2013). En este municipio realicé un estudio longitudinal (del 2010 al 2015),

visibilizando sus esfuerzos por hacer reconocer su voz en las instancias de decisión colectiva y traducir sus sentidos y demandas de género³. Es así que, me interesa desarrollar las formas de organización creadas, renovadas y reforzadas ante las lógicas del despojo capitalista, colonial y patriarcal. Esto implica también tener una mirada estructural sobre la posición del Estado-nación ante esta renovada movilización de la etnicidad y sus recursos, como señala Bastos (2019).

Para analizar la trilogía entre comunidad, colonialismo y capital desde las autonomías indígenas, es central el concepto de colonialismo interno, entendido como un colonialismo que ocurre de forma intranacional, es decir que el propio Estado-nación internaliza las relaciones de dominación y explotación entre grupos culturales distintos (Casanova, 2006; Stavenhagen, 1981). Contemplando el colonialismo interno, con el presente

etnográfico y colaborativo en una escala subnacional. Totorá Marka fue uno de los once municipios –de un total de 339– que votaron por el “Sí” a su autodeterminación (con más del 74.5 %) en el referendo municipal del 6 de diciembre de 2009 realizado para adoptar la condición de autonomía indígena. Este caso particular se destacó de los otros proyectos de conversión autonómica porque varios años lideró este proceso, tornándose en un acontecimiento singular para analizar la institucionalidad del Estado Plurinacional. En el marco de la metodología colaborativa fue la producción de un video-documental, titulado *Nuestro thaki (camino) al autogobierno*, el cual se puede ver en YouTube en el siguiente link: <https://bit.ly/3kuajdX>

- 3 Los hallazgos que desarrollo en este manuscrito son el resultado de dos etapas investigativas: i) en el marco del Proyecto “Mujeres y Derecho en América Latina: Justicia, Seguridad y Pluralismo Legal” (coordinado por Christian Michelsen Institute de Bergen-CMI, y el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-CIESAS), desde inicios de 2010 a mediados de 2011 acompañé el proceso de conversión a autonomía originaria de Totorá Marka; ii) de mayo de 2014 a agosto de 2015, realicé la segunda etapa de trabajo de campo para la tesis de doctorado en Antropología del CIESAS, dándole continuidad al estudio anterior.

Parte de los hallazgos de ambos procesos investigativos los desarrollo en el capítulo titulado “El debate de los órdenes y las tecnologías de género en el marco del Proyecto Autonómico de Totorá Marka (Bolivia)” (Arteaga, 2021).

manuscrito busco visibilizar las luchas por las autonomías indígenas, por los derechos colectivos y de género, como una forma de enfrentar y plantear salidas a la explotación y a la dominación interna.

Desarrollo el anterior argumento a través de tres apartados: En el primero, desde una perspectiva histórica, trazo el contexto político, social y cultural de la lucha por la autodeterminación ante el colonialismo interno, la dominación y la explotación del Estado-nación boliviano. A lo largo de la narración histórica, identifico la manera de resistir de los pueblos y las mujeres indígenas. Considerando ese parteaguas, en el siguiente subtítulo, analizo el Estado Plurinacional y las autonomías indígenas en Bolivia, fundamentalmente en los Andes, con el objetivo de visibilizar los importantes cambios normativos e institucionales recientes, y a la vez, las tecnologías de poder gubernamentales que, desde un colonialismo interno, obstaculizan la autodeterminación de los pueblos indígenas. En la última sección, desarrollo la agencia y la emancipación en miras de la libre determinación, centrando mi análisis en la participación de las mujeres indígenas, quienes desarrollaron una serie de estrategias para confrontar la dominación estatal y, en sus comunidades, cuestionar y transformar las tecnologías y los órdenes de género establecidos⁴.

2. Autonomías indígenas y de género: una lucha de larga data

En el presente subtítulo analizo, desde una perspectiva histórica, cómo la relación de dominación y explotación marcó

4 Las ideologías o tecnologías de género son las posiciones a las que son asignadas las mujeres por el sistema sexo/género (Kelly, 1979, p. 57), las cuales se constituyen en dispositivos disciplinarios cristalizados en normas y costumbres que guían las prácticas sociales y que pueden llegar a limitar las posibilidades de nuevos discursos sobre derechos que apuntan a cuestionarlas (Sierra, 2007, 2010). Sobre esta base, se erige un sistema de organización social y de construcción histórica denominado orden de género en el que convergen todas las dimensiones de la vida humana y que produce de manera sistemática relaciones de poder, de jerarquía y subordinación entre hombres y mujeres (Buquet, 2016; Jill Matthews, citado en Connell, 1987, pp. 98-99).

la construcción del Estado-nación boliviano; y la manera de resistir, de larga data, de los pueblos y las mujeres indígenas en los Andes, partiendo de las narraciones de las y los pobladores de Totora Marka. Mi intención es trazar el contexto político, social, cultural e histórico de la lucha por la autodeterminación ante la continua tensión con las prácticas estatales. Este colonialismo interno de larga data es el parteaguas de las relaciones de poder y de género en el Estado Plurinacional, relaciones que desarrollo en los siguientes dos subtítulos.

Los territorios andinos se basan en la lógica del *suyu-marka-ayllu-comunidad*⁵. Esta organización ancestral se rige por dos principios centrales: i) el del *sarathakhi-muyu*, que es la rotación concéntrica de cargos realizada por *sayañas* e implica el cumplimiento secuencial de estos en el sistema de autoridades. ii) El principio de la complementariedad, traducida como *chachawarmi* (*chacha* = hombre y *warmi* = mujer), que es una categoría aymara vinculada a una idea de igualdad, dualidad y paridad entre lo femenino y lo masculino presente en todas las dimensiones de la vida de las comunidades de la Marka, por lo que es un principio organizador de las identidades de los *ayllus* andinos.

El sistema de autoridades se rige por la organización territorial ancestral (como mencioné arriba, *suyu-marka-ayllu-comunidad*) y se estructura en torno a estos dos principios, por ejemplo, el ejercicio de los cargos recae en la pareja “*chachawarmi*”. Desde el establecimiento del Estado Plurinacional, se fortalecieron las estructuras organizativas, las identidades indígenas y el ejercicio de la complementariedad, la cual, en la actualidad, es una norma que debe ser respetada obligatoriamente en el sistema de autoridades.

El *ayllu*, como la institución básica de la comunidad andina, fue la primera unidad social comunitaria en la que se fundó el Tawantinsuyu⁶, (Turpo, 2005), siendo la célula básica del

5 El *suyu* hace referencia a la región geográfica compuesta por varias *markas*. Por otra parte, la *marka* es la unidad territorial conformada por varios *ayllus*, los cuales agrupan a varias comunidades.

6 Nombre que se daba al Imperio Inca, refiriéndose a su organización o división política.

Incario, manteniéndose en el periodo colonial y republicano. Por esta razón, muchos autores resaltan la capacidad dinámica, de adaptación y moldeamiento del *ayllu*, tanto a coyunturas políticas y socioeconómicas de origen endógeno (Incario) y exógeno (Colonia), lo cual explica su subsistencia en la actualidad (Condarco, 1982; Untoja, 1992; y Coaguila, 2013).

Durante la Conquista, los españoles no se disociaron por completo de la matriz organizacional e institucional indígena del *ayllu*, sino que la reutilizaron y la volvieron funcional al régimen, a partir del establecimiento de haciendas, mitas, mineras y reducciones, transformando así a las organizaciones territoriales de los *ayllus* en reducciones indígenas (Guzmán, 1976; Espinoza, s.f.); es decir se trató de una administración y subordinación de la población, representada como mano de obra, para los intereses coloniales.

El aprovechamiento del *ayllu* por parte de la Colonia se dio a través del pacto de reciprocidad entre los hispanos y las élites indígenas de kuracas locales, lo que generó el desarrollo de un incipiente vínculo intercultural asimétrico de relaciones políticas y económicas entre lo hispano (dominante) y lo andino (dominado) (Platt, 1981; Coaguila, 2013). Bajo estas relaciones asimétricas, el *ayllu* andino asumió una organización interna de la vieja herencia inca vinculada a una estructura más global y de mercado estilo español (Fellman, 1978).

Stavenhagen (1981), señala que el proceso de colonización de América estuvo siempre enmarcado en un sistema “mercantilista-capitalista en expansión” con el que las metrópolis construyeron su propio desarrollo, obtenido a costa del subdesarrollo de las colonias, que funcionaron como “exportadoras de materias primas” y fuente de “mano de obra barata”. Este tipo de desarrollo también se hizo presente al interior de las propias colonias, por lo que las áreas tradicionales, como las de los pueblos indígenas, hacen las veces de colonias intrínsecas, lo cual visibiliza el colonialismo interno de los países latinoamericanos.

Al inicio de la etapa republicana boliviana, en la gran mayoría de las regiones rurales de la naciente Bolivia, existían

todavía comunidades andinas cohesionadas por el *ayllu*, siendo en muchas zonas del altiplano la única forma de organización agrícola (Schelchkov, 2011). A pesar de esta situación demográfica, poblacional y organizativa favorable para el *ayllu*, el Estado fue construido por los criollos, quiénes apuntaban a proyectos de modernización social destinados básicamente a la destrucción del *ayllu*, considerando al fenómeno indígena como algo atávico que obstaculizaba el progreso –natural– del Estado nación (Marten Brienen, 2000). Por esta razón, quedaron perentoriamente prohibidas las agrupaciones en torno a esta estructura, para lo cual se aprobaron leyes que aumentaron cuantitativamente la propiedad latifundista, lo que generó mayores relaciones de explotación, pongueaje y servidumbre, colonizando nuevamente las tierras comunales y desplazando a los indígenas, quienes vivieron autárquicamente en las ruralidades de la república (Coaguila, 2013).

Las fincas cada vez más grandes de los terratenientes, encerraron al indio en un sistema de explotación feudal (Guzmán, 1976). Por ejemplo, el amauta de Totora Marka, me comentó que, a pesar de que se establecieron pocas haciendas en el territorio, se mantuvo una relación de dominación entre las familias de hacendados y los pobladores totoreños; para quiénes estos últimos trabajaban recolectando leña, productos agrícolas, o como postillones encargados de llevar a pie las cartas de los colonos hasta Curahuara de Karangas. Durante esta época, Saqama recuerda que se mantenía una relación servil, de dominación y discriminación contra los indígenas: “[...] era muy triste, desde diez, quince metros había que ir a adorar al criollo de rodillas, besar la rodilla, la mano”.

En las haciendas las mujeres totoreñas eran aún más explotadas, ya que además de los trabajos anteriormente mencionados, eran “*prácticamente esclavizadas como sirvientas*”, por lo que estaban inmersas en relaciones de servidumbre aún más jerárquicas que los varones. Este dato es fundamental para comprender cómo se instaura “la mentalidad de la sumisión”, propuesta por Cervone y Cucurí (2017), para analizar los procesos

históricos de formación de estructuras de poder y jerarquías sociales, y la persistencia de prácticas deshumanizantes en la cotidianidad de la vida comunitaria indígena, que generó dinámicas donde los hombres ejercen violencia sobre los cuerpos de las mujeres y los niños de su familia.

Bajo estas inequitativas relaciones, los *ayllus* y comunidades andinas a finales del siglo XIX se levantaron recurrentemente asumiendo un papel en defensa de las tierras y propiedades colectivas (Condarco, 1982); transformando y resistiendo así a la coerción existente por parte del Estado boliviano (Coaguila, 2013).

En los primeros treinta años del siglo XX mientras se desataba un ascendente proceso de expropiación de las tierras de los *ayllus* y se reforzaba el poder local de los terratenientes y la expansión de las haciendas (Rivera, 1984); la restitución de la propiedad colectiva se constituyó en el estandarte económico y político de la reivindicación de los *ayllus*, cuya insurrección fue liderada por los caciques apoderados hasta los resquicios de 1952 (Coaguila, 2013). En el marco de estas insurrecciones, las comunidades rehabilitaron los sistemas de autoridad comunal tradicional, que la legislación liberal pretendía abolir (Rivera, 1984), es así como retomaron sus atribuciones los “caciques apoderados” (o kuracas), como básicamente sucedió en la Colonia.

Acorde a esta rehabilitación de los sistemas de autoridad comunal tradicional, en Totorá Marka a mediados del siglo XX las familias de hacendados, por las escasas ganancias que obtenían, abandonaron voluntariamente el territorio. De esta manera, la Marka quedó a cargo de cuatro autoridades centrales: Jilacata, Cacique, Corregidor y alcalde Mayor. Los Jilacatas y los Corregidores tenían un poder similar, por lo que ambas autoridades se coordinaban constantemente, principalmente para solucionar conflictos y disputas al interior del territorio. El cargo originario era el de Jilacata, elegido por *sarathaki-muyu*. El resto de las autoridades eran políticas, elegidas en asambleas, es decir no por *sarathaki*, y posesionadas por las autoridades superiores estatales.

En el marco de la estructura mencionada, las y los entrevistados dieron dos versiones con relación al ejercicio de la complementariedad durante este periodo: i) No existían muchos requisitos para el cumplimiento del cargo de Jilacata, por lo que no era obligatorio el *chachawarmi*. ii) La segunda versión, es que los Jilacatas imperiosamente cumplían con el principio de complementariedad, lo cual no ocurría con el resto de los cargos que eran políticos.

El contexto de insurrecciones de los *ayllus* y las propuestas indigenistas por parte del partido republicano, fueron los preámbulos de la revolución nacional de abril de 1952 liderada por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), que como señala Coaguila (2013, p. 100) “se fundó en una identidad mestiza (o campesina), no indígena”. Este es un dato importante para comprender que, a pesar de las innovadoras reformas resultantes de la revolución nacional, esta tuvo una serie de ambigüedades en relación a los *ayllus*: a la vez que toleró su reproducción como sistema socioeconómico y político local, no brindó mejoras a las comunidades originarias, otorgando títulos de propiedad individual de la tierra y por ende, ignorando las estructuras del *ayllu* para configurar la ruralidad boliviana (Ferragut, 1975; Albó, 2002; Coaguila, 2013).

De esta manera, como señala Silvia Rivera (1984, p. 87), se realiza el “tránsito de la sociedad feudal a una capitalista”, el cual marca la génesis estatal de legitimización y legalización del sindicalismo en el agro antes que el *ayllu*. Es así como el gobierno boliviano organizó a los pueblos indígenas dentro de estructuras sindicales corporativistas, denominándolos como “campesinos” (Andolina, Radcliffe y Laurie, 2005); lo cual generó que los *ayllus* asumieran la estructura sindical hacia afuera, bajo una lógica de contradicción y resistencia interna (Coaguila, 2013). El mensaje de la revolución nacional que llegó a Totora Marka era que “[...] dejen su abarca (guarache), dejen su poncho, dejen el lazo, nos han dicho ‘ustedes van a formar parte del sindicato’, [...] nos han metido en el mismo sobre de campesinos”, perdiendo importancia principalmente el cargo de Jilacata.

Acorde a esta transformación, adquirieron mayor poder los Corregidores, quienes eran los *kamachis* (mandato, Ley) de los otros cargos, es decir que eran las autoridades principales de la Marka. Así, los Jilacatas terminaron únicamente con un rol simbólico supeditado a la autoridad del Corregidor, encargándose de las festividades y los rituales. A pesar de esta jerarquía impuesta por el Estado, el *ayllu* ha respondido a la presencia del sindicato en sus comunidades de dos maneras: a través de la resistencia a esta estructura impuesta por el Estado, o a partir de una convivencia, imbricación y negociación con este sistema. Mientras más se fortalecían los sindicatos más se debilitaba el ejercicio del *chachawarmi*, debido a que los sindicatos no se rigen por el principio de la complementariedad. Por esta razón, en la época posterior a la revolución nacional los cargos eran ocupados únicamente por varones.

Después de 1964, se presenció una catarsis ideológica por parte de algunos grupos sindicales independientes, que empezaron a cuestionar el sindicato fecundado por el MNR, cuestionando al Estado bajo una nueva visión ideológica: el katarismo⁷. Durante la década de los años ochenta y noventa, la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB)⁸, bajo la dirigencia de Felipe Quispe Huanca, más conocido como el “Mallku”⁹, acompañada por el surgimiento de otras instituciones, como ONG, fundaciones, e instituciones de investigación como el Taller de Historia Oral Andina (THOA)¹⁰, influyeron de manera académica e investigativa a la recuperación de ciertos elementos de la milenaria organización del *ayllu* (Coaguila, 2013). Formulando así a través del indianismo-katarista “[...] el reordenamiento estatal y de

7 Ticona (2000) señala que el katarismo fue el movimiento más importante que propició la independencia sindical indígena y campesina.

8 Integrada por pueblos quechuas, aymaras, tupí guaraníes, entre otros.

9 Mayor representante katarista de finales del siglo xx y principios del xxi.

10 La misión del THOA fue y es llegar a la academia y las comunidades con el mensaje descolonizador; y recuperar y fortalecer la identidad india en todos los ámbitos.

descolonización de la sociedad con un horizonte indígena y la reconstrucción del Kollasuyo” (Díaz, 2014, p. 134). De esta manera, “[...] sin romper el esquema de los “sindicatos”, reintrodujeron de manera implícita la problemática indígena, que había quedado muy relegada durante las décadas precedentes” (Ticona, 2000, p. 44).

Desde 1990 se realizaron múltiples encuentros de diferentes organizaciones indígenas andinas, entre las que se encuentra Jach’a Karangas, con el objetivo de reconstituir simbólica y organizativamente a los *ayllus* que habían desaparecido o se habían desestructurado, cuya referencia son las estructuras políticas y económicas precoloniales del *ayllu* del Tawantinsuyo o Estado inca, para adaptarlas al contexto histórico contemporáneo (Coaguila, 2013). El CONAMAQ (2008) señala que esta reconstitución se realizó con el fin de alcanzar su autodeterminación, lo cual visibiliza que a partir de esta fecha cobró preponderancia la lucha por la autonomía de los *ayllus* de los Andes bolivianos. Esta propuesta se da en el marco de las importantes reformas constitucionales de 1994, que tuvieron relevantes efectos en el área rural, como la Ley de Participación Popular¹¹ y la Ley INRA del Instituto Nacional de Reforma Agraria¹², ambas catalogadas como políticas neoliberales con matiz proindígena.

La reconstitución en Totora Marka significó el restablecimiento de sus estructuras organizativas y la restitución de fueros a las autoridades originarias. De esta manera, las autoridades originarias de Totora Marka recuperaron el poder que tenían antes, volviendo a ser los *kamachis* (mandato, Ley) del resto de los cargos. Acorde a esta importante transformación, los

11 La Ley de Participación Popular consolidó el proceso de la planificación y democracia participativa, reconociendo a las comunidades indígenas, campesinas y urbanas como iguales ante la ley, respetando su naturaleza, usos y costumbres, tradiciones, y formas de elección de sus autoridades. En la práctica, la Participación Popular generó el aparente aumento de la participación de la población indígena; pero, desde lógicas endógenas disminuyó y perdió identidad y vitalidad creadora.

12 De igual manera, la Ley INRA aprobada en a favor del indígena-campesino implicó un lánguido despojo de sus tierras.

Caciques pasaron a ser denominados Mallkus y a los Jilacatas se los llamaron Tamanis o Awatiris (pastores/as de los comunarios/as de base). Como parte de estos cambios, se consolidó el ejercicio del principio de complementariedad *chacha-warmi* en la Marka, tornándose obligatorio para todo el sistema de autoridades originarias.

A partir de la reconstitución de los *ayllus*, y el fortalecimiento del CONAMAQ, muchos líderes de las Markas andinas que se identificaban como sindicalistas, abandonaron definitivamente este sistema para reivindicar el del *ayllu*, junto a los principios de complementariedad y *sarathaki*. Muchas lideresas totoreñas consideran que la complementariedad fue reivindicada durante el proceso de reconstitución de los *ayllus*, también como parte de una tendencia nacional a una cierta apertura que hubo a partir de la década de los ochenta hacia la participación femenina, encarada en figuras claves como la de Lidia Gueiler (1979-1980), que es la única presidenta mujer que tuvo Bolivia; y Remedios Loza, quién fue la primera mujer de pollera en conducir un programa radial en la década de los setenta, posteriormente televisivo y en 1989 fue nombrada diputada por el departamento de La Paz.

En Totorá Marka el proceso de reconstitución fue financiado por la Unión Europea, entidad que según Saqama llegó con el mensaje de que “*hay que despertar al león dormido*”, por lo que el proyecto incluía varios programas de fortalecimiento de la organización originaria de la Marka. Al respecto, es importante considerar que, ante un Estado incapaz de solventar dicho proceso de reconstitución, que además era contradictorio al proyecto del Estado-nación de la República, los territorios indígenas en busca de apoyo económico, acudieron a las organizaciones externas e internacionales. Esto implicó la confusión, tanto para los *ayllus* del CONAMAQ como para los organismos financieros, acerca de si la reconstitución se trataba de una redención extranjera para con los indígenas o una sutil neocolonización (Coaguila, 2013)¹³.

¹³ Kapsoli (1984) hace referencia precisamente a la paradoja del proceso de reconstitución de los *ayllus*, que consistió en la reafirmación de una “sociedad inca idealizada”, con el impulso externo.

Esta paradoja del proceso de reconstitución, muestra las múltiples tensiones que afrontó el *ayllu* por intereses diferenciados de distintos actores políticos y económicos.

En los siguientes años fue progresivo el proceso de recuperación y fortalecimiento de la complementariedad. Las mujeres totoreñas consideran que otro espacio fundamental que reforzó el valor del ejercicio de los cargos bajo el *chachawarmi*, fueron las distintas movilizaciones sociales en las que ellas participaron: la marcha por el Territorio y la Dignidad (1990), la marcha por la Asamblea Constituyente (2002), las múltiples movilizaciones que se realizaron en el marco de la denominada Guerra del Gas en Octubre Negro (2003); y la marcha en demanda de la consolidación de las Autonomías Indígenas (2008). A través de estas movilizaciones, en la medida que se ganaban espacios centrales con relación a los derechos colectivos de la Marka y del resto de los pueblos indígenas, paralelamente sus derechos como mujeres aymaras cobraban importancia.

En la actualidad esta institución debe ser analizada desde el vínculo que tiene con el capital, es decir considerar que el *ayllu* “[...] sufrió un proceso de metamorfosis, y ha incorporado a la lógica de reciprocidad andina, una lógica de competencia, individualidad occidental, demostrando así, un nuevo comportamiento” globalizado (Untoja, 2012).

Como visibilizo en los siguientes subtítulos, el Estado Plurinacional tiene una postura contradictoria hacia el sistema del *ayllu*, ya que en el discurso adopta su narrativa y principios, pero en la práctica fortalece el sindicalismo campesino y agrario. A pesar de esta postura contradictoria, el reconocimiento de la plurinacionalidad ha fortalecido la reconstitución de esta institución andina.

La historicidad del *ayllu* muestra que esta institución andina ha sido y es la base social, política, económica y cultural de las Markas del altiplano boliviano. Por esta razón, la estructura organizativa comunitaria y ancestral del *ayllu* es la actual bandera de lucha por la autonomía del altiplano boliviano.

La historia del *ayllu* visibiliza el colonialismo interno, es decir, la permanente relación asimétrica y de dominación por

parte del Estado-nación hacía los pueblos indígenas. Esta relación de dominación tiene un impacto directo en las mujeres, quienes afrontan la imbricación de distintos sistemas de opresión por su etnia y género. La comparación que realiza González Casanova (2006) del colonialismo internacional a su forma intranacional, es fundamental para comprender cómo los pueblos indígenas colonizados por el Estado-nación sufren condiciones semejantes a las que los caracterizan en el colonialismo y el neocolonialismo a nivel internacional.

A pesar del colonialismo interno, la relación de explotación y dominio, los cortes, tensiones y subordinaciones que revela la historia del *ayllu* no se trata de un proceso lineal, ya que también se caracteriza por distintas insurrecciones y resistencias de los pueblos indígenas, que permitieron el fortalecimiento de esta institución. De esta manera, se muestra que la autodeterminación de los pueblos de tierras altas en Bolivia, responde a esta genealogía de disputas y tensiones históricas del movimiento indígena, y a la crónica de resistencias del *ayllu* ante los distintos estados políticos y socioeconómicos establecidos.

La complementariedad sienta sus bases en esta historia no lineal, siendo definida como un principio organizador de la identidad de los *ayllus*. Así el *chachawarmi* se desarrolla en el marco de la dinamicidad de dicha organización, caracterizada también por una historia de dominación y resistencia a los poderes establecidos, pero, a la vez, por una serie de poderes y disputas internas, muchas vinculadas al establecimiento de los órdenes de género. Es decir que, la complementariedad se ha transformado y ha asumido distintas modalidades a lo largo de la historia, considerando las relaciones coloniales y/o de subordinación con el Estado nacional.

3. Constitucionalización de las autonomías en Bolivia: entre las políticas inclusivas y las prácticas estatales restrictivas

Las autonomías indígenas son una modalidad específica y flexible de división de poderes para promover e impulsar nuevas relaciones sociales basadas en la inclusión y en la autoafirmación

(Lapidoth, 1997; González, Burguete, Marimán, Ortiz y Ritsuko, 2021). En virtud a la libre determinación, los pueblos indígenas tienen derecho a determinar su condición política, sus asuntos internos y locales, su desarrollo económico, social y cultural (Artículo 3 y 4, Naciones Unidas, 2007).

Contemplando el reconocimiento internacional, la Asamblea Constituyente que se instaló en Bolivia el 6 de agosto de 2006, cuyos debates se plasmaron en el texto constitucional aprobado el 25 de enero de 2009, permitió que las autonomías logren alcanzar reconocimiento estatal, siendo este un avance fundamental para el respeto de los derechos colectivos y el empoderamiento político de los pueblos indígenas. La Constitución regula cuatro tipos de autonomía: departamental, regional, municipal e indígena originaria campesina (arts. 278-297, CPE, 2009).

Acorde a la legalización de la libre determinación y de acuerdo con el mandato constitucional boliviano, desde el 2006 se instituyeron las estructuras administrativas correspondientes. Por ejemplo, se destaca la creación del Viceministerio de Autonomías Indígena Originario Campesinas en el interior del entonces denominado Ministerio de Autonomías.

Es importante reconocer que la Asamblea Constituyente también marcó un antes y un después para las mujeres indígenas en específico: i) el enfoque de género se transversalizó en todo el texto constitucional, y, particularmente, en el catálogo de derechos humanos a través de la eliminación de las múltiples discriminaciones existentes en el país, fundamentalmente la discriminación de género. ii) Se incrementó la participación política de las mujeres indígenas y no indígenas, aumentando a un 50% de carteras ministeriales ocupadas por mujeres, varias de ellas provenientes de sectores populares (INSTRAW, 2006). iii) La Asamblea Constituyente también generó un escenario de transformación para las organizaciones etnopolíticas que abrieron el debate acerca de las reivindicaciones de derechos específicos y sobre los mundos vivenciales marcados por la desigualdad y la subordinación dentro de las comunidades

étnicas (Ströbele, 2013)¹⁴. Al igual que con la constitucionalización de las autonomías, en el tema de género se creó la Unidad de Despatriarcalización, dependiente del entonces Ministerio de Cultura.

Aterrizando al caso de Totora Marka, es importante señalar que sus pobladores definen la autodeterminación como una manera de defender los derechos de su territorio, fortalecer sus sistemas normativos y organizativos, y, por ende, “*eliminar los partidos políticos en la Marka*”, esta última puntualización fue percibida por el Estado Plurinacional como una amenaza, lo cual desarrollo más adelante.

La estructura ancestral de Totora Marka concuerda con el Municipio de San Pedro de Totora, que es la división política estatal. Tomando en cuenta esta coincidencia, el reconocimiento de la autodeterminación implicaba que el gobierno municipal, constituido por un Concejo Municipal y un órgano ejecutivo presidido por un o una alcaldesa, pasaría a ser un gobierno originario que respete las normas, instituciones, autoridades y procedimientos propios de las comunidades aymaras. Esta concordancia de estructuras territoriales no siempre sucede en otras Markas del país, por lo que se esperaba que el establecimiento de su autonomía fuera más ágil.

Para que los pueblos indígenas tengan el reconocimiento estatal como autonomías, debían elaborar estatutos autonómicos o normas básicas que rijan a cada autogobierno, siendo una suerte de “constitucionalismo comunitario” de construcción de consensos locales (Aragón, 2021). El proceso de construcción del estatuto autonómico en Totora Marka, visibilizó dos tecnologías del poder (Foucault, 2006, p. 136)¹⁵ desplegadas

¹⁴ Es importante tomar en cuenta que la Asamblea Constituyente fue presidida por una mujer quechua (Silvia Lazarte) y que el trabajo de redacción del nuevo texto constitucional fue un espacio de decisión integrado por el 34% de representación femenina (Coordinadora de la Mujer, 2011).

¹⁵ Foucault señala que estas tecnologías son entendidas como el conjunto de instituciones, procedimientos, cálculos y tácticas que permiten ejercer poder sobre la población.

por el Estado Plurinacional: i) Los vacíos y los límites del orden legal; y 2) la dilación de los tiempos y la burocracia estatal. Sobre la primera tecnología, es importante señalar que la Ley Marco de Autonomías estableció una serie de requisitos y más de 14 pasos procedimentales a los pueblos indígenas que querían acceder a su autodeterminación; los cuales marcaron el inicio de un camino extenso y agotador para el reconocimiento estatal de las autonomías.

Varios investigadores e investigadoras analizan las contradicciones normativas constitucionales para el ejercicio de las autonomías indígenas, advirtiendo que: i) existe una incongruencia al hablar de gobiernos autónomos fundados en normas y procedimientos propios, y a la vez, imponer la asignación de competencias occidentales, como las de los municipios (Sarmiento, Irigorri, Mendoza, Cera, Hassan e Ibáñez, 2013; Herrera, 2021); ii) la Constitución establece que los recursos necesarios para el cumplimiento de sus competencias serán transferidos por el Estado y fiscalizados, lo cual implicaría un nivel de descentralización territorial sujeto a recursos del Estado (Neri, 2012); y iii) a pesar de reconocer la jurisdicción indígena de las autonomías, el texto constitucional obliga a la consulta sobre la aplicación de sus normas jurídicas a un caso concreto, al Tribunal Constitucional Plurinacional (Herrera, 2021).

Según Ortuste (2016), posteriormente, la Ley Marco de Autonomías (LMAD), en su desarrollo y ejecución descompuso la materia sobre la que recaían las competencias de las autonomías, imponiendo mayores límites en su actuación y en las competencias concurrentes, planteando una duplicidad y paralelismo de funciones con las entidades territoriales autónomas. En relación a la conversión de municipio a autogobierno, como es el caso de Totora Marka, Herrera (2021) señala que la conversión municipal:

...produce una burocracia que embrolla tanto al nivel estatal como a la voluntad de la propia comunidad; ya que exige (junto a los tres requisitos constitucionales básicos de ancestralidad, referéndum y dirección según normas y costumbres) la comprobación

fehaciente de su ascendencia frente al Ministerio de Autonomías mediante la emisión de un certificado *ad hoc*. (p. 121)

Lo cual, según la autora, subordina la voluntad de los territorios que quieran convertirse en autónomos a la autoridad estatal. El tercer requisito por conversión municipal establecido por la LMAD es el de la viabilidad en materia de gobierno, lo que nuevamente implica la certificación por el Ministerio de Autonomías, de la evidencia de existencia, representación y efectiva implementación de una estructura organizacional y un plan territorial que incluya también estrategias institucionales y financieras (Tomaselli, 2015); requerimiento que enmarca y dirige, desde antes de su propia construcción, presencia y entramados básicos de una organización fuertemente liberal y republicana (Herrera, 2021).

Todas estas contradicciones normativas, en Totora Marka fueron interpretadas como una manera de dar más peso a la legalidad del proceso y no tanto a la autoidentificación, como lo establece el marco internacional de los derechos indígenas. De igual manera, observaron que se establecieron procesos más ágiles para las otras tres autonomías: departamental, regional y municipal; siendo el camino mucho más burocrático y lento para los proyectos de libre determinación de las comunidades.

En relación con la segunda tecnología de poder (la dilación de los tiempos y la burocracia estatal), Totora Marka tardó alrededor de un mes para elaborar cada solicitud y respuesta ante las instituciones e instancias del Estado. Por el contrario, los tiempos estatales se demoraron de cuatro meses a un año, lo que provocó que el establecimiento de las autonomías se prolongara de dos a seis años y medio, aproximadamente.

Paralelamente a las contra-rutas del Estado Plurinacional, a nivel local se agudizaron las diferencias en las relaciones de poder, las divisiones y faccionalismos políticos, resultantes de viejas disputas locales. A partir de 2010, el municipio se caracterizó por ser mayoritariamente del partido del gobierno MAS-IPSP¹⁶, el cual estaría de manera provisional o transitoria hasta

¹⁶ Partido político denominado Movimiento al Socialismo-Instrumento por la Soberanía de los Pueblos, con el cual, el 2005, Evo Morales Ayma

que el proceso de conversión a autonomía se consolidara, lo que implicaba reducir su gestión de cinco a dos años. Con el fin de que no se acortara su mandato y quedara supeditado al autogobierno del territorio, el gobierno municipal se tornó en el principal opositor de este proyecto. A la contra-campaña del municipio, se sumaron otros actores, como la estructura provincial, también del MAS-IPSP y el gobierno departamental de Oruro, que también contaba con una mayor representación de este partido político, lo cual evidenció nuevamente las contradicciones de la puesta en práctica del Estado Plurinacional.

Ante este contexto adverso y con la idea de que, en lo local, el Municipio del MAS-IPSP era la oposición de la autonomía, en las elecciones subnacionales de marzo de 2015, la mayoría de la población votó por el partido Participación Popular (PP). No obstante, la estrategia de las autoridades originarias no dio el resultado esperado, ya que el nuevo gobierno municipal continuó con la campaña en contra de la autodeterminación de la Marka. Paralelamente, la marcada prolongación del proceso generó que, en el referendo por el estatuto del autogobierno, se consulte también por el estatuto departamental de Oruro. Cabe señalar que los estatutos departamentales fueron duramente criticados a nivel nacional por tratarse de normas recientes y, en consecuencia, desconocidas por la mayoría de la población. Por esta razón, en las comunidades andinas orgánicamente se emitieron resoluciones para votar por el “No” a esta norma departamental. La decisión estatal de realizar de manera conjunta la consulta del estatuto del autogobierno y el estatuto departamental causó confusión en Titora Marka; en consecuencia, muchas de las personas pensaron que debían negarse a ambas normas.

En este complejo contexto, el 20 de septiembre de 2015 se realizó el referendo de aprobación del estatuto de la autodeterminación, en el cual el 70% de la población de Titora Marka votó por el No. Este resultado implicó que se mantenga el gobierno municipal como institución central de la Marka.

logró el primer lugar con el 54% de las votaciones, convirtiéndose en el primer presidente indígena en Bolivia.

Algunas autoridades afirman que la dilación del proceso fue una medida política; y otras consideran que, al haber sido el primer territorio en obtener la compatibilidad constitucional por parte del Tribunal Constitucional Plurinacional (TCP)¹⁷, afrontaron una institucionalidad estatal deficiente que desconocía cómo actuar ante las nuevas regulaciones, lo cual terminó obstaculizando los proyectos autonómicos. De esta manera, el gobierno municipal continuó y continúa siendo la opción más segura para acceder a puestos de poder y decisión, como pasaba antes de la constitucionalización de las autonomías.

A pesar de las contra-rutas y tecnologías del poder desplegadas por el Estado Plurinacional, es importante distinguir la heterogeneidad al interior del gobierno del MAS-IPSP. Por ejemplo, el entonces Viceministerio de Autonomía Indígena Originario Campesina, fue la instancia estatal que más apoyó y acompañó a los procesos de conversión, a pesar de que afrontó el alejamiento de algunas ONG que coadyuvaban en estos proyectos, los constantes recortes presupuestales y la falta de voluntad política por parte del gobierno central.

Desde el análisis de la situación de las autonomías indígenas en Bolivia, ilustro la importancia de que sean constitucionalmente reconocidas, como base fundamental para la concreción del Estado Plurinacional, y como un importante avance de políticas inclusivas para los derechos de los pueblos indígenas. Sin embargo, también visibilizo paradojas y desafíos, tensiones y conflictos que enfrentan los pueblos indígenas en el ejercicio de su libre determinación. Por ejemplo, se destacan la burocracia y el control estatal, las acciones y prácticas para acotar o restringir en la práctica la autodeterminación, y las tendencias centralizadoras del gobierno. Se advierte que estas tecnologías de poder son una manifestación del colonialismo interno del Estado, que, a pesar de su cambio a lo plurinacional, continúa manteniendo una relación de dominación con los pueblos indígenas; lo cual abre grietas internas y a nivel nacional, obstaculiza el desarrollo

17 Órgano encargado de ejercer el control sobre todas las jurisdicciones y sobre todos los órganos del poder público.

político democrático. Sin embargo, es fundamental develar que estos territorios respondieron de distintas maneras, desde una agencia colectiva e individual, como analizo en el apartado que viene a continuación.

4. Autonomías indígenas emancipadas—mujeres con agencia

A pesar del colonialismo interno y las restricciones estatales hacia los autogobiernos, en los últimos años los pueblos indígenas han desarrollado distintas estrategias para avanzar en sus procesos autonómicos. En el marco del Estado Plurinacional, los pueblos indígenas lideraron una serie de movilizaciones, demandando cuatro elementos fundamentales: i) la imperiosa necesidad de reconocimiento estatal de sus principios y sistemas normativos, que, en el caso de las comunidades andinas son las detalladas en el párrafo anterior; ii) eliminar la exigencia estatal de elaboración de los estatutos autonómicos, para lo cual apelaron a la Ley de Régimen Electoral¹⁸, la cual establece que la democracia comunitaria no requiere normas escritas, estatutos o compendios de procedimientos para su ejercicio, salvo decisión de las propias naciones o pueblos indígenas; iii) evitar que estos estatutos pasen por el control de constitucionalidad del TCP, considerando precisamente el reconocimiento de su autonomía por parte de normativas nacionales e internacionales; y iv) eliminar el doble referendo, tomando en cuenta que la Constitución sólo prevé que se haga una consulta en que la población exprese su voluntad de convertirse en autonomía indígena. En relación al último punto (iv), la demanda de las movilizaciones fue que los referendos de aprobación de los estatutos se realicen antes de las elecciones de nuevos gobiernos municipales, para evitar otra contra-campaña hacia la libre determinación. Pero, como mostré en el anterior subtítulo sobre las tecnologías de poder, esta exigencia no fue escuchada por el Estado.

Un elemento que se resalta en estas acciones colectivas es que los pueblos indígenas apelaron a lo legal como lenguaje de

¹⁸ Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia, 30 de junio 2010, N° 026.

la controversia, en los términos de Roseberry (2007)¹⁹, en la medida que disputaron los sentidos mismos del discurso autonómico constitucional definidos por el Estado Plurinacional. Es decir que, los pueblos indígenas defienden las reformas legales realizadas por el Estado Plurinacional, en la medida en que son resultado del proceso constituyente y, por ende, de la larga lucha por el reconocimiento de su libre determinación. En pocas palabras, es difícil para el Estado controlar los sentidos del marco discursivo común, evidenciando la “fragilidad” de este régimen de dominación que revirtió los propios fundamentos de la plurinacionalidad que le han dado legitimidad, como es el tema de las autonomías indígenas. Como señalan Copa et al. (2021), los pueblos indígenas en Bolivia desarrollan estrategias creativas para interpelar al Estado y en ese proceso fortalecer el autogobierno, y así crear nuevas formas de organización social y política, reapropiándose de lo plurinacional, lo cual implica construir consensos comunitarios y nuevas relaciones con el Estado.

Otra estrategia creativa para interpelar al Estado fue la elaboración del estatuto autonómico retomando las dimensiones de la *jach'a qhana* (cruz andina): *ajayu* (pensamiento filosófico y energía espiritual), *yatiña* (sabiduría ancestral), *luraña* (hacer) y *atiña* (poder). La cruz andina es el elemento ordenador de la sociedad andina referida a la convivencia de la pareja, la familia, comunidad, del ayllu, de los suyus (Molina, 2018). En Totora Marka la *jach'a qhana* muestra una serie de subdivisiones vinculadas a la noción de paridad y complementariedad. La adecuación de los elementos de la *jach'a qhana* en la estructura del estatuto, muestra cómo este proyecto de autodeterminación

19 Roseberry (2007, pp. 123-134) señala que se debe analizar el proceso hegemónico no sólo como consenso, coerción y dominación desde el bloque hegemónico estatal, sino también como resultado de una lucha entre la formación del Estado y las formas populares de acción cotidianas, que lo confrontan y actualizan. Es así que en este proceso político se gesta un campo de fuerza de controversia, lucha y debate en el cual se conecta lo dominante y lo subalterno. Es a través de un marco discursivo “creador de palabras” y legitimador de acciones que los Estados establecen las reglas y normas de la dominación.

implicó desde un inicio retomar elementos simbólicos ancestrales para dar sentido a su proceso de conversión. Lo cual remite al enfoque de “ontología política” planteado por Escobar (2009, pp. 25-28), en relación con que este tipo de luchas, como la autonómica, implica la defensa de mundos u ontologías relacionales, en los cuales los conocimientos generados por las comunidades encarnan propuestas de avanzada de otros modelos de vida, con una perspectiva más integral basados en la cosmovisión.

El objetivo principal de la acción colectiva fue el de evitar cimentar una autonomía de “arriba hacia abajo”, que imprimiera relaciones de poder, burocracias y control sobre las formas comunitarias. En este proceso de lucha y, a su vez, de construcción de consensos comunitarios, es importante develar las diversas y complejas agencias al interior de los pueblos indígenas:

[...] las luchas por la autonomía se desarrollan creativamente, y no ausente de conflictos, tanto en el campo de relaciones dialécticas entre los pueblos indígenas con las instituciones estatales, como a lo interno, como un espacio de contestación por formas efectivas de inclusión, representación, voz y de órdenes legales en disputa, pero también de cambios intergeneracionales y de género dentro de las organizaciones, lo que tiene una importancia fundamental para la autonomía. (González et al., p. 27)

El caso de Totorá Marka ejemplifica claramente estas luchas internas para generar cambios intergeneracionales y de género en el marco de proyecto autonómico. Por ejemplo, las mujeres aymaras desarrollaron una serie de estrategias para participar en la elaboración del estatuto autonómico. Este proceso tuvo dos etapas distintas que pude acompañar: i) del 2009 al 2011, la cual corresponde al nuevo constitucionalismo boliviano, por lo que se caracterizó por el apoyo sostenido al autogobierno por parte de la población totoreña, con un voto mayoritario por el “Sí”, un compromiso con la elaboración del estatuto autonómico y una participación activa de las mujeres. ii) del 2012 al 2015, se revela el largo camino que tuvo que recorrer esta Marka hasta lograr la aprobación de una fecha de referendo para su estatuto. La prolongación

del proceso muestra los cambios y contradicciones del Estado Plurinacional y las tecnologías del poder hegemónico que en lo local generaron divisiones en torno al proyecto autonómico; contexto en el cual se abandonaron las propuestas femeninas.

En relación a la primera etapa, varios factores explican el respaldo mayoritario a la autodeterminación de Totora Marka, a pesar del desconocimiento general de la Constitución recién aprobada y sus implicaciones para la autonomía: el referendo se realizó en el marco de un momento político nacional que se regía por la idea de una transformación estatal, lo cual generó un fuerte proceso de autoidentificación con la revalorización de los derechos indígenas (Molina-Barrios, 2018), lo que motivó la búsqueda por la libre determinación. Durante este primer proceso de la elaboración y redacción del estatuto autonómico, hubo el interés colectivo de consultar los contenidos de este documento con los distintos sectores de la población de la Marka. A pesar de este esfuerzo, fue evidente la escasa participación femenina, además de las omisiones constantes de sus propuestas. Ante este hecho, un grupo de mujeres demandó la organización de una reunión femenina, la cual fue denominada “Encuentro de Mujeres Totoreñas”.

Las participantes del Encuentro analizaron principalmente la práctica de la complementariedad *chachawarmi*, concluyendo que es un principio respetado en espacios principalmente regionales de la Marka en los que confluyen las autoridades de los distintos niveles territoriales de Totora (comunidad/ayllu/Marka). Estos espacios son públicos, colectivos y centrales para la reproducción de la vida comunal. En contraste, las mujeres consideraron que en el espacio comunitario hay un incumplimiento del *chachawarmi*, recayendo el control social en el deber ser y en las tecnologías de género. Esto no significa que a nivel regional las mujeres no afronten discriminaciones, ni que a nivel comunal se incumpla del todo la complementariedad; en realidad hay una combinación de las dos dimensiones en ambos niveles. Por ejemplo, a pesar de la alta participación femenina en las reuniones regionales, las mismas mujeres totoreñas identificaron

que por la herencia patrilínea de las tierras –la cual provoca que los varones sean los representantes de las parcelas y de las familias ante la comunidad– genera que en ellos recaiga la titularidad de los cargos, quedando las mujeres únicamente como “acompañantes”. En este sentido, si bien la complementariedad discursivamente implica el ejercicio no jerárquico de los cargos, en la práctica sí existe un dominio mayoritariamente masculino.

La propuesta central de las participantes del “Encuentro de Mujeres Totoreñas” fue la reformulación de la complementariedad, planteando que en lugar de *chachawarmi*, se hable de “*chachawarmi-warmichacha*”. Esto implicó para ellas marcar la distancia entre el *chachawarmi* como principio y como discurso, y reconocer los distintos sistemas de opresión que enfrentan en la práctica desde su clase, su procedencia étnica y su género. Las superposiciones de vulneraciones sitúan a las mujeres totoreñas en la parte más subordinada de las relaciones asimétricas de poder dentro de la Marka. Por estas razones, las dinámicas en el interior del territorio no sólo deben ser entendidas por binarismos y jerarquías coloniales de “indios” y “mestizos”, como advierte Marisol de la Cadena (2008), sino también por jerarquías de género internalizadas dentro de las familias y comunidades indígenas que a menudo ubican a sus mujeres en el último nivel de los sistemas racializados de subordinación (Weismantel, 1989; De la Cadena, 2008; Radcliffe, 2015; Sierra, 2017).

Es fundamental considerar que, esta intersección de vulneraciones responde a un contexto estructural marcado por la pobreza –Titora Marka cuenta con uno de los índices de Necesidades Básicas Insatisfechas (NBI) más altos de Bolivia– lo que genera una constante movilidad espacial, un creciente minifundio de las tierras, el precario acceso a la educación y la salud; y en la ciudad, la discriminación y racismo. Es decir que la violencia familiar, comunal y estructural que enfrentan las mujeres totoreñas a raíz de su clase, etnicidad y género, no se puede desligar de las historias largas de racismo y opresiones coloniales vinculadas a la construcción de Estado nacional, que ha subordinado continuamente a los pueblos indígenas.

Retornando al “*chachawarmi-warmichacha*”, que fue la propuesta central de las mujeres totoreñas, se observa que estas utilizaron el mismo concepto de la complementariedad para ampliar su significado y redefinir el proyecto autonómico de su pueblo, desde sus lenguajes, necesidades, sentidos y visiones femeninas; con una perspectiva que permite conectar sus formas y referentes culturales e identidades colectivas con las demandas de equidad de género. De esta manera, la complementariedad, como eje de las propuestas femeninas, remitió a un principio fundamental de la organización comunal basado en prácticas con su propia materialidad.

Estas demandas femeninas además se realizaron a través de un lenguaje de derechos, pues, en términos generales, exigieron la conformación de una Organización de Mujeres Totoreñas que apoye al gobierno autónomo originario, que cuente con un Comité Femenino al interior de la Organización, el cual defienda los derechos de cada uno de los miembros de la comunidad y acompañe a la resolución de estos casos; que la complementariedad sea un principio y práctica tanto para los cargos originarios como para los cargos políticos; incrementar la participación femenina en todos los niveles de la organización territorial, principalmente en las asambleas de *ayllu* y comunidad; y redistribuir entre hombres y mujeres del trabajo doméstico, en especial la crianza y cuidado de los hijos.

Estas demandas nos remiten al proceso de vernacularización del discurso de los derechos humanos que, según Merry (2009), implica la adopción de discursos/valores globales (como son los derechos humanos) para reapropiarlos desde atributos ideológicos y sociales del lugar (Levitt y Merry, 2009, p. 446). En este sentido, aunque los derechos provengan de un registro más liberal, son un arma simbólica al que apelaron las totoreñas con el fin de cuestionar la subordinación y la violencia de género, y disputar su espacio tanto en el ámbito público de sus organizaciones como en sus propias relaciones domésticas.

Si bien muchas autoridades varones calificaron las demandas de las mujeres como opuestas a la complementariedad, bajo el argumento de que los derechos reivindicados “dividen y

fragmentan lo colectivo”; otros las apoyaron bajo el argumento de que el camino al autogobierno implica abrir el debate sobre las subordinaciones de género; a estos hombres, la resignificación de la complementariedad los instó a ser congruentes con sus discursos, invitándolos a poner en práctica los principios y valores que proclaman (Hernández, 2001; Macleod, 2011). Es importante analizar la primera postura masculina, ya que esta visibiliza, por una parte, que muchas veces la oposición entre los derechos colectivos y los derechos individuales es también planteada en lo local, como una estrategia para ignorar las demandas de género y continuar naturalizando las subordinaciones identificadas por las mismas mujeres; por otra parte, también devela que existe una disputa por la significación del *chachawarmi*, ya que algunos varones utilizan el principio de la complementariedad como un concepto esencialista y estático, lo cual se contrasta con la visión de las mujeres totoreñas que ven al *chachawarmi* como un principio flexible y susceptible de cambio.

El documento del estatuto aprobado por el Órgano Deliberativo (el 18 de diciembre de 2011) no recuperó el término del *chachawarmi-warmichacha* propuesto por las mujeres totoreñas y tampoco incluyó la conformación de una Organización de Mujeres Totoreñas que apoyara al gobierno autónomo originario. No obstante, sí incorporó el sentido de otras propuestas femeninas: estableció que el *chachawarmi* fuera la base del gobierno autónomo; instituyó una igualdad de derechos, deberes, obligaciones y oportunidades para hombres y mujeres; estableció que la elección de representantes se realizara con equidad, expresada en paridad y alternancia de género, de acuerdo con normas propias de la Marka; eliminó los niveles educativos como requisitos para ocupar los distintos cargos; planteó mecanismos de prevención y protección de las mujeres víctimas de violencia de género, entre otras propuestas que fueron planteadas por las mujeres totoreñas.

A pesar de que Totorá Marka no consiguió establecer plenamente su autonomía y que, junto a este hecho se abandonaron las demandas femeninas, en los últimos años ocurrieron

cambios fundamentales en relación con la apertura de espacios participativos para las mujeres indígenas, que responden a la sensibilización que generó la elaboración del estatuto autonómico con relación a los derechos de género: i) se eligió por primera vez en el gobierno municipal una alcaldesa mujer y tres concejalas (de los cinco miembros del consejo municipal), siendo un resultado histórico, debido a que se pasó del 16% de participación femenina, entre las gestiones 2004 y 2010, al 66% en el 2015; ii) se conformó la Organización de Mujeres “Bartolina Sisa” en Totora Marka²⁰, lo cual revela una mayor flexibilidad en torno a la posibilidad de contar con una organización únicamente de mujeres en el territorio.

Llama la atención que ambas transformaciones entran en tensión con la autonomía del territorio y las principales apuestas en torno a este proyecto, ya que implica, por una parte, el fortalecimiento del gobierno municipal y la permanencia de los partidos políticos y, por otra, la instauración del modelo sindical en una Marka que se rige por el sistema originario del *ayllu*. Es decir, el mismo Estado promovió en lo local la perspectiva más liberal de los derechos de género, siendo una evidencia más de las contradicciones del Estado Plurinacional.

No obstante, no se pueden demeritar los importantes espacios participativos que se abrieron para las mujeres totoreñas, las cuales mantienen una lucha histórica por incrementar su presencia en diferentes ámbitos comunales como actoras claves de los procesos políticos. Ambas transformaciones visibilizan que, en la disputa por la autonomía como derecho constitucional, las mujeres totoreñas abrieron el espacio para discutir principios estructurales de su organización social y cosmovisión, y así disputar los órdenes y las tecnologías de género desde los significados culturales que estos asumen. Así las demandas femeninas se trasladaron a la esfera pública, y de manera simultánea, a las luchas tanto por obtener consensos internos a favor de los estatutos autonómicos, como para lograr los reconocimientos

²⁰ Única organización de mujeres miembro fundadora del MAS desde 1995, par integrante de la CSUTCB.

externos por parte del Estado. Al poner en cuestión el sistema patriarcal y los dispositivos disciplinarios que lo sustentan, las mujeres totoreñas buscaron generar cambios en las normas y las costumbres que guían las prácticas sociales de la Marka.

Un elemento central que coadyuva a los cambios de género es el hecho de que las propuestas y demandas femeninas se efectúen en el marco de un proceso más amplio: la reinención del gobierno indígena. En este sentido, el proceso de reconocimiento estatal de las autonomías en Bolivia implicó la reflexión y la demanda de transformaciones en las jerarquías y opresiones de género desde lo local, lo vivencial y los micro-poderes. Es decir, que las mujeres indígenas aprovechan los espacios abiertos por una nueva institucionalidad, que reconocen como propia y ante la cual disputan sus derechos.

5. Conclusiones

En el presente manuscrito muestro que el Estado Plurinacional boliviano presenta importantes impulsos transformadores y cambios normativos e institucionales de reconocimiento de la diversidad de naciones, que apuestan por la descentralización y la autodeterminación; contemplando que estos procesos ofrecen nuevos horizontes emancipatorios colectivos e individuales, y una modalidad democrática de inclusión. En lo local, estas políticas inclusivas, generaron el fortalecimiento cultural e identitario. En discrepancia, las autonomías afrontaron en la práctica, un modelo de estatalidad centralista y regulatoria que las obstaculiza, generando lo que Tauli (2020, p. 4) llama como “autodeterminación fragmentada”.

La autodeterminación fragmentada responde al colonialismo interno, explotación y dominación históricas, y la violencia estructural que invariablemente las acompaña, que acontecen en el capitalismo y que marcan en Bolivia a la construcción del Estado Colonial, Republicano, e incluso, al Estado Plurinacional. Esto explica por qué el gobierno del MAS-IPSP no logra plasmar la autodeterminación como parte institucional. Al

contrario, se continúa relegando a los pueblos indígenas a los márgenes y fronteras tanto económicas, políticas y étnicas.

Ante este escenario complejo y contradictorio, tanto en las dimensiones internas y externas, los pueblos indígenas, y a su interior, las mujeres indígenas, apelan a los impulsos transformadores resultantes de la reforma constitucional, como un lenguaje legítimo para dialogar con el Estado y avanzar en sus propuestas. Como señala Santos (2014), los pueblos indígenas iniciaron nuevos ciclos de movilizaciones y activismo, a menudo no para alcanzar nuevos derechos, sino para defender aquellos ya reconocidos constitucionalmente, y también para construir nuevos sentidos de esos derechos desde su ejercicio.

De esta manera, la Ley para los pueblos indígenas, se convierte en un lenguaje de la controversia, el cual desde su dimensión emancipatoria (Santos, 1998), abrió un compás para oponerse y resistir a la regulación impuesta por el orden dominante, descentralizando el poder y estableciendo áreas de ruptura con el proceso hegemónico. Es fundamental considerar que el marco discursivo del Estado Plurinacional es el resultado de una movilización y un pacto al que llegaron diversos sectores que lucharon por reivindicaciones históricas.

Aterrizando en la situación de las mujeres indígenas, develo que estas construyeron una agenda de género apostando por la discusión de principios estructurales de su organización social y cosmovisión relativos a los principios que son fundamentales en los Andes. Esta estrategia les permite conectarse con los discursos globales sobre derechos de género y libre determinación. De esta manera, las mujeres aprovechan el impulso que les da la acción colectiva en defensa de la autodeterminación, para confrontar las resistencias masculinas y acceder a espacios de participación política en ámbitos anteriormente vedados para ellas.

Todas estas resistencias colectivas y femeninas son una manera de luchar contra el colonialismo interno, enfrentarse a la dominación estructural y construir nuevas alternativas para llevar a la práctica el Estado Plurinacional. Esta construcción del poder desde abajo crea redes de resistencia entre las

comunidades andinas que luchan por una autonomía no sólo a nivel municipal, sino también regional. Al respecto, Romero (s.f., p. 20) señala que “[...] las autonomías son una forma más que las organizaciones, colectivos, pueblos y comunidades han encontrado para enfrentar al capitalismo y su colonialismo intranacional, internacional y global”.

Referencias

- Albó, X. (2002). *Pueblos indios en la política*. Plural.
- Aragón, O. (2021). Los paisajes del autogobierno en Michoacán. Luchas, experiencias, paradojas y desafíos. En *Autonomías y autogobierno en la América Diversa*. Universidad Politécnica Salesiana.
- Arteaga, A. (2021). El debate de los órdenes y las tecnologías de género en el marco del Proyecto Autónomo de Totorá Marka (Bolivia). *Autonomías y autogobierno en la América Diversa*. (pp. 473-506). Universidad Politécnica Salesiana
- Bastos, S. (2020). *La etnicidad recreada: desigualdad, diferencia y movilidad en la América global Ciudad de México*. Casa Chata.
- Cervone, E., y Cucurí, C. (2017). Desigualdad de género, justicia indígena y Estado intercultural en Chimborazo, Ecuador. En R. Sieder (Coord.), *Exigiendo justicia y seguridad: Mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina* (pp. 205-256). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Publicaciones de la Casa Chata.
- Coaguila, A. (2013). *Del Ayllu al CONAMAQ. La silenciosa reconstitución política de la organización Andina del Ayllu en Bolivia. Siglo XI. al XXI* [Tesis de Licenciatura, Universidad Mayo de San Simón]. <https://cutt.ly/ZVXiIWo>
- Condarco, R. (1982). *Zarate el “Temible” Willka*. Imprenta Renovación, CSUTCB.
- Copa, M. V., Kennemore, A., y López, E. (2021). El *thaki* (camino) de las autonomías indígenas en Bolivia: una mirada desde el territorio del Jatun Ayllu Yura de la Nación Qhara Qhara. En *Autonomías y autogobierno en la América Diversa*. Universidad Politécnica Salesiana.
- De la Cadena, M. (2008). *Formaciones de indigeneidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Envió.

- Díaz, M. (2014). “Mujeres de pollera” y la propuesta de descolonización del género en el Estado Plurinacional de Bolivia. *Ciencia Política*, 9(18), 133-156.
- Espinoza, W. (s.f.). *El fundamento territorial del Ayllu Serrano. Siglos XV y XVI*.
- Fellman, J. (1978). *Historia de Bolivia* (III tomos). Editorial los Amigos del Libro.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. FCE.
- González Casanova, P. (2006). Colonialismo interno (una redefinición). En A. Boron (Coord.), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. CLACSO.
- González, M., Burguete, A., Marimán, J., Ortiz, P., y Ritsuko, F. (2021). *Autonomías y autogobierno en la América Diversa*. Universidad Politécnica Salesiana.
- Guzmán, A. (1976). *Historia de Bolivia*. Editorial “Los amigos del libro”.
- Herrera, M. (2021). Ley Marco de Autonomías y Descentralización para AIOC: ¿normatividad autonómica o restricción institucional? En *Autonomías y autogobierno en la América Diversa*. Universidad Politécnica Salesiana.
- Hernández, A. (2001). Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género. *Debate Feminista*, 24. <https://bit.ly/2Tiu0Jn>
- INSTRAW Naciones Unidas. (2006). *Gobernabilidad y participación política de las mujeres en el ámbito local: Necesidades para el fortalecimiento de capacidades*. <https://bit.ly/37qUPUK>
- Kaltmeier, O., Raab, J., y Thies, S. 2012. Multiculturalism and Beyond: The New Dynamics of Identity Politics in the Americas. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 7(2), 103-114. <https://doi.org/10.1080/17442222.2012.686327>
- Levitt, P., y Merry, S. (2009). Vernacularization on the Ground: Local Uses of Global Women’s Rights in Peru, China, India and the United States. *Global Networks*, 9(4), 441-461. <https://doi.org/10.1111/j.1471-0374.2009.00263.x>

- Merry, S. (2009). Vernacularization on the Ground: Local Uses of Global Women's Rights in Peru, China, India and the United States. *Global Networks* 9.
- Macleod, M. (2011). *Nietas del fuego creadoras del alba: Luchas político-culturales de mujeres mayas*. FLACSO.
- Mohanty, Ch. (2008). Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales. En L. Suárez, y A. Hernández (Coord.), *Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes* (pp. 117-164). Ediciones Cátedra.
- Molina-Barrios, R. (2018). "Proyecto de investigación: Autonomía Indígena, implementación, perspectivas y obstáculos. El caso de Totorá Marka" [Documento inédito].
- Neri, J. P. (2012). *Autonomías indígenas en el Estado plurinacional (La autonomía indígena en tierras altas, al interior de la narrativa histórica de las luchas indígenas, de la Constitución política del Estado y de la Ley de autonomías y descentralización)*. (Tesis Licenciatura). Universidad Católica Boliviana "San Pablo".
- Ortuste de Olmos, B. (2016). *Análisis del sistema competencial boliviano a partir del proceso autonómico cruceño* (Tesis Doctoral). Universidad del País Vasco.
- Radcliffe, S. (2015). *Dilemmas of Difference, Indigenous Women and the Limits of Postcolonial Development Policy*. Duke University Press.
- Rivera, S. (1984). *Oprimidos pero no vencidos: Luchas del campesinado aymará y quechua de Bolivia, 1900-1980*. Hisbol/CSUTCB.
- Romero, R. (s.f.). *Colonialismo interno y autonomías: Las luchas de los pueblos originarios en México hoy*. <https://n9.cl/d4g81>
- Roseberry, W. (2007). Hegemonía y el lenguaje de la controversia. En M. Lagos, y P. Calla (Comp.), *Antropología del Estado: Dominación y prácticas contestatarias en América Latina* (pp. 117-139). Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- Santos, B. (2014). Cuando los excluidos tienen derecho: Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad. En B. Santos y A. Grijalva Jiménez (Eds.), *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador* (pp. 13-50). Fundación Rosa Luxemburg, Abya-Yala.

- Sarmiento, J., Iragorri, A., Mendoza, C., Cera, S., Hassan, V., y Ibáñez, P. (2013). *El territorio: Un análisis desde el derecho y la ciencia política*. Editorial Universidad del Norte.
- Schelchkov, A. (2011). *La utopía social conservadora en Bolivia. El gobierno de Manuel Isidoro Belzu 1848-1855*. Plural Editores.
- Stavenhagen, R. (1981). *Sociología y Subdesarrollo*. Editorial Nuestro Tiempo.
- Ströbele, J. (2013). Mujeres indígenas en movimiento. Conquistando ciudadanía con enfoque de género. En *Espacios de género* (pp. 71-91). Nueva Sociedad, Fundación Friedrich Ebert.
- Sierra, M. T. (2007). Autonomías indígenas y justicia de género: las mujeres de la Policía Comunitaria frente a la seguridad, las costumbres y los derechos. En R. Sieder (Coord.), *Exigiendo justicia y seguridad: Mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina* (pp. 161-201). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Publicaciones de la Casa Chata.
- Tauli Corpuz, V. (2020). The right of indigenous peoples to self-determination through auto-nomy or self-government. In J. Dahl, V. Tauli-Corpuz, S. Noningo Sesen, S. Limbu, S. Olsvig, *Building Autonomies* (pp. 13-187). IWGIA-Tarea Asociación Gráfica Educativa.
- Ticona, E. (2000). *Oganización y liderazgo Aymara. 1979-1996*. AGRUCO/ PLURAL.
- Tomaselli, A. (2015). Autogobierno indígena: El caso de la Autonomía Indígena Originaria Campesina en Bolivia. *Política, Globalidad y Ciudadanía*, 1, 73-97.
- Turpo, A. (2005). *Estado Plurinacional: reto del siglo XXI. Camino hacia la Asamblea Constituyente. Propuesta política Kechua Tawantinsuyo*. Plural Editores.
- Untoja, F. (2012). *Retorno al ayllu. Una Mirada Aymará a la globalización*. Ediciones AYRA.
- Weismantel, M. (1989). *Food, Gender, and Poverty in the Ecuadorian Andes*. University of Pennsylvania.

REPRODUCIR LOS COMUNES: ESTRATEGIAS MAYA-Q'EQCHI'S CONTRA LA EXPANSIÓN DE MONOCULTIVOS EN EL VALLE DEL POLOCHIC, GUATEMALA

Sara Mingorría¹

1. Introducción

A diferencia de otros pueblos en Guatemala, los Maya-Q'eqchi', es sólo ahora que comienzan a migrar a México o EE.UU para aportar remesas a sus familiares, a pesar de las múltiples oleadas de despojo que han sufrido; sino; que debido a su ubicación geográfica inicial (en las tierras bajas) y sus rasgos culturales, hasta ahora han optado por migrar en grupos internamente en el país en búsqueda de tierra para cultivar (Adams, 1965; Grandia, 2009). Como se menciona en la tesis de Alonso-Fradejas (2018), son pocos también los que han migrado a la ciudad para trabajar como seguridad privada en bancos o supermercados en el caso de los hombres o como trabajadoras del hogar o en maquilas, en caso de las mujeres. La resistencia de los Maya-Q'eqchi', según múltiples estudios, es caracterizada por reproducir la vida colectivamente (Grandia, 2012; Sanford, 2010; Wilson, 1999) y buscar cierta autonomía y espacios de decisión propios. A través de decisiones comunitarias los Maya-Q'eqchi' actualmente ocupan mayor extensión en Guatemala. Una de esas decisiones colectivas a las que se han visto forzados a tomar es la búsqueda continua de tierra fértil para sembrar y alimentarse (Grandia et al., 2001).

De los 22 grupos étnicos registrados en Guatemala, los Maya-Q'eqchi son el segundo grupo más numeroso después de los k'iche'. Se distribuyen principalmente en las llamadas tierras bajas del norte (INE, 2002). En el siglo XIV ya ocupaban una extensa área de Guatemala debido a su papel como comerciantes entre el norte y el este del país (Laporte, 1995). Los Maya-Q'eqchi' han migrado dentro del país a través de "saltos", siempre en grupos e instalando sus casas; pasados los años, esas casas pasaban a ser aldeas o pueblos y en torno a ellos anidaban

¹ Universitat de Girona, España. sara.mingorria@udg.edu

casas satélites (los llamados caseríos), donde reproducían la vida comunitaria o colectiva (Grandia, 2009).

Es desde la Colonia, que se han visto forzados a migrar huyendo de trabajos forzados, impuestos y violencia (Adams, 1965; Grandia, 2009; Wilson, 1999). Estos saltos migratorios han continuado durante la época liberal, con los trabajos forzados y la declaración de tierra indígena como baldíos del Estado y durante la época neoliberal debido a las reformas agrarias asistidas por el mercado, los tratados de libre comercio y proyectos de infraestructura transnacional. Su migración hacia las tierras bajas del norte es especialmente intensa a finales del siglo XIX en adelante, huyendo de la violencia durante y después de la guerra contrainsurgente (1960-1996), (Grandia, 2009).

Alonso-Fradejas (2015), distingue tres subregiones habitadas por Maya-Q'eqchi' y diferenciadas por los procesos históricos de territorialización, la construcción social de las poblaciones Maya-Q'eqchi' y sus formas de resistencia: el sur de Petén, la Franja Transversal del Norte (FTN) (Alonso-Fradejas, 2015; Castellanos Cambranes, 1996; Grandia, 2012; Schwartz, 1990) y El Valle del Polochic (Alonso-Fradejas, 2018; Grandin, 2004; Hurtado, 2008; Wagner, 2001; Wilson, 1999). El presente capítulo reflexiona sobre las dinámicas y configuraciones territoriales de la subregión del Valle del Polochic, particularmente afectada por múltiples oleadas de despojo: por la Iglesia católica durante la colonia, las políticas liberales de 1871, la concentración de fincas y el sistema mozo-colono, por las fuerzas del Estado y su violencia durante 1960-1996 y actualmente por la reconcentración de tierras para la expansión de palma aceitera y caña de azúcar por parte de las mismas familias oligarcas (Hurtado, 2008; 2014).

Al igual que para otros pueblos indígenas en América Latina, para los Maya-Q'eqchi', la migración en grupos en búsqueda de tierra para sembrar y la reproducción del común son producto de sus experiencias históricas y culturales vividas. Los pueblos indígenas han aprendido a relacionarse en contextos de subordinación étnica (Bastos, 2018). Esta subordinación como Bastos explica, tiene que ver con “ser indígena” en América

Latina en los últimos siglos. Ser indígena en Guatemala y en este caso indígena Maya-Q'eqchi', condiciona, sin determinar, una forma de vida y por lo tanto una forma de resistir. En este artículo argumento, cómo las experiencias históricas y culturales vividas por los Maya-Q'eqchi han condicionado que esta población haya resistido y resista ante diferentes oleadas de despojo en base a la reproducción de diferentes formas del común.

Es a través de un recorrido histórico y un estudio multiescalar (Valle del Polochic, comunidades) y comparativo (entre cuatro comunidades), que el capítulo muestra diversas formas del común que han permitido la permanencia y la reproducción de la vida. Estos son distintos espacios sociales, temporales o más estables, en donde las relaciones sociales se conciben y se practican de forma colectiva y en donde el individuo no puede separarse de la colectividad. A su vez, son estos comunes la base de la resistencia ante la nueva oleada de despojo por la expansión de los monocultivos de palma aceitera y caña de azúcar, propiedad de familias oligarcas descendientes de alemanes en el Valle del Polochic.

En este capítulo analizo los comunes desde distintas formas; por un lado, desde las prácticas que se desarrollan dentro de los límites comunitarios que buscan separarse de las relaciones capitalistas; y, por otro lado, desde los espacios temporales como encuentros, asambleas fuera de la comunidad, donde se definen estrategias para defender la vida y el territorio de las oleadas de despojo. Considero el común como una identidad política que coexiste con la identidad étnica (Tzul, 2018). Los Maya-Q'eqchi' no sólo han logrado permanecer y sobrevivir, sino que han desarrollado formas concretas de resistir cotidianamente en colectivo; han creado propuestas, acciones y estrategias que por un lado, protegen a las formas de vida colectivas del despojo a través de formular nuevas normas comunitarias que prohíben la venta de tierras de la comunidad y/o responden de manera ofensiva, o con acciones de bloqueos de carretera para reclamar acceso a tierra actualmente plantada con palma de aceite (Alonso-Fradejas, 2015). Todas ellas son, además,

espacios sociales, donde se desarrolla intencionadamente una forma concreta de vivir, donde lo colectivo está por encima de lo individual. En función de las dinámicas específicas de cada momento y lugar así como de su historia específica, el común se configura de manera diferente en función de factores como de sus relaciones Estado-comunidad, las múltiples violencias, las políticas sociales y económicas, la pertenencia a un pueblo indígena o colectivo específico, la ubicación geográfica y los recursos naturales en disputa, y las experiencias de cada individuo puesta en relación con los otros.

Estas formas de resistir basadas en lo común y la decisión de permanecer en el territorio puede estar relacionada con la cosmovisión e identidad particular de los pueblos indígenas configurada históricamente. Los mayas en general, y los Q'eqchi' en particular han articulado una identidad muy ligada a la tierra (Wilson, 1999). Ellos mismos se autodeterminan *Aj Ral Choch* (hijos e hijas de la tierra), a varios de ellos los he escuchado decir “luchamos por esta tierra porque estamos hechos de maíz”². Sin embargo, esta identidad colectiva y orgullo de ser hijos e hijas de la tierra no siempre fue así, sino que ha sido producto de la historia. Así durante la guerra contrainsurgente se referían a ellos mismos como *laa'ol li neb'aj* (nosotros los pobres) (Grandia, 2009); y según Adams (1999), los Maya-Q'eqchi' han sido considerados por el Estado y los ladinos, como tan sólo un grupo de individuos que hablaban una misma lengua, y en otros momentos como un grupo con cosmovisión propia. Es una identidad que se ha ido politizando y reconfigurando para hacerle frente a las continuas amenazas. Al igual que otros pueblos indígenas en Guatemala, la identidad comunitaria Maya-Q'eqchi' ha sido el producto de la historia de represión y racismo (Bastos, 2018).

En la región del Valle del Polochic, donde se centra el análisis, con alrededor de 220.000 habitantes de los cuales más del

2 Estas son citas repetidas durante la observación de encuentros campesinos nacionales y regionales y durante entrevistas en profundidad a personas de las comunidades Maya-Q'eqchi' (ver sección siguiente sobre metodología).

89% son Maya-Q'eqchi', la cuestión de ser indígenas y específicamente Maya-Q'eqchi' juega un papel fundamental en la manera en la que históricamente se han configurado los comunes como la base de las resistencias actuales. Los procesos de despojo, control de mano de obra, el racismo, la violencia estructural y directa contra el pueblo Maya-Q'eqchi' son los que han reconfigurado la identidad colectiva de este pueblo en esta región.

2. Recorrido histórico, análisis multiescalar y comparativo de los comunes en el Valle

Este capítulo³ incluye mis reflexiones basadas en la investigación realizada en el Valle del Polochic a lo largo de siete años (2009-2016) (Mingorría 2016), junto con los diálogos y discusiones con varias investigadoras y miembros de las comunidades Maya-Q'eqchi'⁴. El análisis de las dinámicas históricas a escala regional y comunitaria se realizó a través de la revisión de contenido de cinco tipos de documentos: estudios y artículos académicos, prensa escrita, transcripciones de entrevistas y testimonios en encuentros campesinos, informes de derechos humanos y video-documentales. Realicé el trabajo de campo en tres periodos (enero de 2009-mayo de 2011; enero de 2012; agosto de 2014).⁵ Las principales metodologías aplicadas fueron: observación participante, video-documental, entrevistas y cuestionarios.

3 Este capítulo ha sido escrito gracias a la ayuda Juan de la Cierva Incorporación: IJC2020-045451-I financiada por MCIN/AEI/10.13039/501100011033 y por la “Unión Europea NextGenerationEU/PRTR”

4 Equipo interdisciplinar del Instituto de Estudios Agrarios y Rurales de la CONGCOOP en Guatemala, con investigadoras y colegas como Irene Iniesta, Federica Ravera del colectivo FRACTAL, Berta Martín López, Gustavo García López, Alecsis Rojas, Gonzalo Gamboa y Santiago Bastos.

5 La investigación fue realizada en colaboración con el equipo del IDEAR-CONGCOOP de Guatemala y Gonzalo Gamboa de la Universidad Autónoma de Barcelona. En el texto me referiré al equipo investigador (yo incluida) para reseñar los análisis que se hicieron de manera colectiva y hablaré en primera persona cuando el análisis y/o la reflexión hayan sido míos. Las entrevistas y cuestionarios fueron realizadas con traducción simultánea por miembros de las comunidades Maya-Q'eqchi' y realizadas por el equipo de investigación.

Observé y participé en el día a día de los hogares y comunidades Maya-Q'eqchi y sus estrategias de permanencia y resistencia en el Valle, concretamente en: 1) todas las actividades del cotidiano realizadas tanto por hombres como por mujeres (siembra y cosechas, cocinar); 2) encuentros campesinos que sirvieron para compartir estrategias de resistencia e información entre comunidades, ONGs y organizaciones campesinas sobre la conflictividad provocada por la expansión de las plantaciones de caña de azúcar y palma aceitera en distintos territorios de Guatemala⁶. En estos encuentros estuvieron representados tanto hogares del Valle con seguridad en la tierra (con algún título de propiedad), como sin tierra, así como hogares con miembros que trabajan como jornaleros en las plantaciones y/o pequeños productores de cultivos para el mercado. Todos ellos participaron representando a alguna de las comunidades con la motivación de encontrar estrategias comunes para frenar la expansión de los agronegocios; 3) recuperaciones de tierras en 2010 ocupadas por caña de azúcar y; 4) desalojos de 12 comunidades en 2011. Parte de lo observado fue grabado y analizado en dos video-documentales⁷. El hecho de ser parte de la producción de los video-documentales me permitió entrevistar y analizar la voz de la mayor parte de los actores involucrados en los conflictos del Valle con la llegada de los agronegocios; así como observar prácticas menos observables en el cotidiano como, por ejemplo, ceremonias Maya-Q'eqchi durante las ocupaciones de tierra.

El equipo investigador realizó más de 30 entrevistas sobre el repertorio de prácticas comunitarias, las experiencias históricas y culturales, sus formas de resistencia y la evolución

6 Tres encuentros nacionales, realizados en agosto de 2008, en julio y noviembre de 2009 y agosto de 2010 (con representación de 14 comunidades del Valle) y tres encuentros regionales, durante agosto y octubre de 2009 (con 44 comunidades representadas del Valle), y más de 20 asambleas comunitarias (en 8 comunidades) (Mingorría, 2018).

7 Los video-documentales fueron titulados: Desalojos del Valle del Polochic (2011) y Aj Ral Choch (hijas e hijos de la tierra) (2012) co-producido por Caracol producciones y el IDEAR-CONGCOOP (Ver <http://www.caracolproducciones.net>).

socioeconómica de la región y de sus comunidades; tanto a representantes y miembros de las comunidades (hombres y mujeres), como a representantes de ONGs y movimiento campesino con algún rol en la región.

A escala comunitaria, comparé cuatro comunidades del Valle como ejemplos de formas del común, partícipes en los encuentros nacionales y regionales para analizar en profundidad cómo sus experiencias históricas y culturales pudieron afectar sus diferencias/similitudes. Parto de la idea que la ubicación geográfica y su historia han afectado su configuración; por lo que elegí dos comunidades situadas en la parte baja del Valle, rodeadas de las plantaciones de palma aceitera y caña de azúcar; y dos comunidades situadas en el área de amortiguamiento del Área Protegida de la Sierra de las Minas. Por último, a escala de hogar, el equipo aplicó 280 cuestionarios sobre condiciones de vida a 140 hogares de las cuatro comunidades (140 a mujeres y 140 a hombres) para conocer la configuración socioeconómica de los hogares.

3. Violencia, despojo y control de los Maya-Q'eqchi': aldeas de indios, guerra contrainsurgente, mozos-colonos y jornaleros en el Valle del Polochic

Las tierras fértiles del Valle del Polochic se encuentran irrigadas por el río Polochic el cual desemboca en el lago Izabal y es a través del río Dulce que va a parar al océano Atlántico. Geográficamente está delimitado por la Sierra de Santa Cruz y el Área Protegida (desde 1990) de la Sierra de las Minas. En este territorio, aparte de los intereses palmeros y cañeros, convergen intereses mineros (minería de Níquel), madereros, huleros, hidroeléctricos y conservacionistas (Mingorría y Gamboa, 2010).

Es una de las regiones de Guatemala con mayor conflictividad sobre la tierra, por la disputa por el acceso, uso y propiedad entre las comunidades indígenas y el Estado, las familias oligarcas y los finqueros (SAA, 2014; Hurtado, 2014). Son alrededor de 280 mil hectáreas de tierra cultivable, situadas a 400 km de la ciudad capital. Administrativamente se sitúa en los

departamentos de Alta Verapaz e Izabal. Para este artículo concentro el análisis en el territorio comprendido en los municipios de Panzós (Alta Verapaz) y el Estor (Izabal) siendo de los territorios de Guatemala más afectados por la expansión de las plantaciones de caña de azúcar y palma aceitera (Alonso-Fradejas, 2012; Mingorría et al., 2014). Las familias Maya-Q'eqchi' del Valle del Polochic han sido históricamente desposeídas y controladas desde la colonización por la Iglesia católica hasta las actuales concentraciones de tierra (Alonso-Fradejas, 2012). Varios episodios de la historia de Guatemala moldearon las relaciones sociales y las dinámicas agrarias del Polochic, fundamentales para entender las especificidades de este territorio y las formas de resistencia de la población que la habita.

Desde mediados del siglo xvi, se impuso sobre este territorio el modelo político económico de “pueblo de indios”. A través de este modelo, la población Maya-Q'eqchi' fue concentrada en aldeas y obligada a trabajar en las fincas o servicios para el Estado y a pagar un tributo a la Iglesia (Taracena, 2002).

Al mismo tiempo, este sistema sirvió para que la población indígena se reprodujera y tuviera tierra para pagar los tributos (Hurtado, 2014). A finales del siglo xix hubo un cambio de modelo económico: las tierras fértiles del valle fueron entregadas a familias oligarcas alemanas por el propio Estado de Guatemala a través de las reformas liberales de 1871, estableciéndose las grandes fincas para la exportación de café, banano, algodón y carne. Los Maya-Q'eqchi' que vivían en el área, perdieron sus tierras y fueron obligados a convertirse en mozos-colonos de los patrones de estas fincas. El sistema de colonato era un sistema de servidumbre en el que los indígenas eran forzados a trabajar en las plantaciones de café a cambio de tierra para su subsistencia (no en propiedad) y dinero, cuya moneda sólo sirve para comprar en tiendas dentro de las fincas (Hurtado, 2008). Los precios de los alimentos eran muy altos por lo que las familias se endeudaban y el patrón les obligaba a quedarse en las fincas a pagar sus deudas (Martínez Peláez, 1976; Piedrasanta, 1977). Este sistema de opresión condicionó las relaciones de producción de

la población Maya-Q'eqchi' en esta región. Las relaciones que se establecieron fueron de total dependencia del colono hacia el patrón, dependencia que hoy en día se sigue dando entre excolonos y finqueros en el Valle.

En Guatemala nunca logró realizarse una reforma agraria que acabara con este tipo de relaciones. La reforma agraria distributiva (1952-1954) acabó por un golpe de Estado conducido y apoyado por la CIA de Estados Unidos. Tras el fin de la llamada primavera democrática, en el Polochic muchas familias de colonos se emanciparon de las fincas para sembrar tierra en las zonas más boscosas de la Sierra de las Minas y otras migraron a las subregiones de Petén y de la FTN por el mismo motivo (Grandia, 2012; Hurtado, 2008; Schwartz, 1990). No sólo fracasó la reforma agraria, sino que cualquier demanda por la tierra fue en los siguientes años brutalmente reprimida. Fueron 36 años de guerra contrainsurgente (1960-1996). El 83% de las 200.000 personas asesinadas o desaparecidas durante este periodo fueron indígenas mayas. Los años ochenta fueron especialmente violentos, cuando los militares llevaron a cabo más de 160 masacres en la región Maya-Q'eqchi. De 90 a 100 comunidades Maya-Q'eqchi' desaparecieron y más de un 40% de la población Maya-Q'eqchi' huyó a las montañas. En la región del Polochic, la primera y una de las más violentas masacres se dio en la plaza de Panzós en 1978. Los militares masacraron a 53 hombres, mujeres y niños y niñas Maya-Q'eqchi' y otros 47 fueron heridos mientras reclamaban acceso a la tierra (CEH, 1999). En esa misma plaza esperaban a ser llamados por el alcalde, en ese entonces Flavio Monzón, para negociar sobre la tierra. Tras la masacre fue prohibida la entrada a la plaza, y los cuerpos sin vida fueron recogidos y llevados en una palangana de un camión municipal y enterrados en una fosa común cerca del cementerio público. No fue hasta 19 años después que se realizaron algunas exhumaciones para encontrar los cuerpos desaparecidos sin que las familias contasen con acompañamiento psicológico (Paredes, 2006). Cualquier tipo de organización campesina o reuniones comunitarias fueron violentamente reprimidas por las fuerzas

militares. Como mecanismo de terror y división comunitaria, hombres mayas fueron obligados a formar parte de las Patrullas de Autodefensa Civil (PAC) que, bajo orden militar, capturaron y asesinaron selectivamente a líderes de sus propias comunidades; además, fueron instalados destacamentos militares desde donde el Ejército violó, torturó y asesinó a la población Maya-Q'chi' (CEH, 1999). Todo ello sigue en la memoria viva y en las cicatrices sin curar de los cuerpos de los habitantes del Polochic. La guerra dejó miedo, y ese miedo ha seguido siendo movilizadopor los siguientes gobiernos para evitar cualquier tipo de movilización y reclamo de tierras (Figueroa, 1999). A pesar de la firma de los acuerdos de Paz en 1996, como se verá en las siguientes secciones, el territorio del Polochic sigue viviendo, en palabras de sus habitantes, “un continuo de la guerra contrainsurgente”.

Las relaciones sociales que configuró el régimen del colonato (relaciones patrón-colono), las cicatrices de la guerra contrainsurgente, y nuevas dinámicas represivas siguen presentes en el Polochic. A principios del año 2000 con la crisis del café, se puso fin parcialmente al sistema mozo-colono (Wagner, 2001), y con ello se rompieron algunas de las relaciones “formales” de servidumbre entre el patrón y las familias Maya-Q'eqchi'. Tras esta ruptura, algunas familias fueron expulsadas de las fincas sin recibir ningún pago por el trabajo realizado, ni ser compensadas con tierra; quedándose sin ella para vivir (Granovsky-Larsen, 2013). Otros se quedaron como ocupantes ilegales en la finca, pasando a ser jornaleros en las plantaciones de palma aceitera y caña de azúcar (Hurtado, 2008). A pesar de este cambio de modelo económico y reconfiguración de las relaciones de producción, la supremacía del patrón sobre las familias trabajadoras, el racismo de un Estado conformado por familias oligarcas hacia el indígena (Casaús, 2010), la persecución y eliminación a cualquier grupo o individuo que reclame sus derechos siguen estando presente en el Valle (Figueroa, 1999).

El hecho de haber sido un pueblo migrante y la herencia del colonato aún presente en el Valle han dificultado los procesos de rearticulación comunitaria. Procesos que en otros territorios

sí se han consolidado debido a la relativa autonomía cedida por el Estado en años posteriores a los Acuerdos de paz. Según Bastos (2018), es a través de reivindicaciones históricas junto con las leyes de alcaldías indígenas y de los Consejos Comunitarios de Desarrollo (COCODE), que en algunos territorios se iniciaran procesos de recreación-reconstrucción-recuperación de autoridades comunitarias. El territorio indígena comunal de Totonicapán es un claro ejemplo de cómo parte del poder de decisión reside en el pueblo Maya-K'iche' a través de la asociación de los 48 cantones de Totonicapán (Tzaquital et al., 2002). Hombres y mujeres mayas tienen cierta autonomía en las decisiones de su territorio a través de la asamblea, reconocida como la autoridad comunal y forma política para la toma de decisiones (Tzul, 2016). Así mismo, son reconocidas las Alcaldías Indígenas como formas de autogobierno en Sololá, Santa Cruz de Quiché, Santiago Atitlán y en municipios Maya-Ixiles, entre otros (Bastos, 2010). La figura de Alcaldía Indígena es considerada por Bastos (2018), como una rearticulación de las Autoridades Ancestrales del Pueblo Maya como forma de autogobierno y una estrategia de defensa del territorio a través del derecho indígena actual (Bastos, 2018).

4. Las dinámicas del conflicto desde la llegada de los monocultivos de palma de aceite y caña de azúcar

Mientras tanto, son las familias oligarcas quienes siguen decidiendo sobre la economía y controlando las tierras y parte de la población Maya-Q'eqchi' del Valle. Familias descendientes de alemanes como los Maegli en 1998 y los Widdman en 2005, expanden la industria de palma aceitera y caña de azúcar respectivamente por las tierras fértiles del Valle del Polochic⁸. Estas dos

8 La familia de los Maegli pertenece al grupo de familias poderosas de Guatemala que poseen además la industrias de automóviles y agroexportación (cardamomo, miel, café); distribuyen agroquímicos y maquinaria agrícola. Fueron financiadores de los escuadrones de la muerte. La familia de los Widdman, también financió a los escuadrones de la muerte (Mano Blanca), ordenaron reprimir y asesinar pobladores de Huehuetenango. Están vinculados a exgobiernos,

familias controlan más de un tercio de las tierras del Valle con 5.000 hectáreas sembradas de palma aceitera y 8.500 hectáreas de caña de azúcar (Alonso-Fradejas, 2012). Estas tierras ocupadas ahora por estos monocultivos son las fincas de café que fueron compradas por estas familias o alquiladas a otros finqueros por unos cinco años. Según los resultados de los cuestionarios y las entrevistas, la mayoría de los hogares Maya-Q'eqchi' que habitan en este Valle, con y sin seguridad sobre la tierra⁹, siembran maíz para la subsistencia y sus ingresos los obtienen de la siembra de cardamomo, la venta de maíz, trabajando como jornaleros en el agronegocio del Valle o como jornaleros temporales en fincas de otras regiones de Guatemala, como la Costa Sur o la FTN (Mingorría, 2016). A diferencia de éstas, donde llegan jornaleros de otras regiones a trabajar, al Valle sólo llegan mestizos para realizar trabajos especializados, como técnicos en la procesadoras de aceite de palma o en el ingenio de caña de azúcar (Alonso-Fradejas, 2012).

Para muchos Maya-Q'eqchi' la llegada de estos cultivos ha supuesto la continuación de la guerra contrainsurgente:

La palma y la caña de azúcar vienen con armas, dicen que se firmaron los Acuerdos de paz, pero sigue habiendo vigilancia armada. Todas las noches se escuchan disparos de la seguridad privada de las empresas. Las mujeres no van solas por los caminos, porque ellos están en los caminos y pueden violarlas como en la guerra [contrainsurgente]. (Encuentro, agosto de 2009)

empresas hidroeléctricas, presidentes de los principales medios escritos de Guatemala (Casaús, 2010).

- 9 Algunas comunidades obtuvieron un título de propiedad a través del Instituto Nacional de Transformación Agraria (INTA). En los noventa debido la recesión causada por la liberalización del mercado y las presiones de organizaciones campesinas, provocó que algunos finqueros vendieran o alquilaran parte de sus tierras a campesinos sin tierra (Hurtado 2008). Es a partir de 1998, con la reforma agraria asistida por el mercado que se abre la oportunidad de que comunidades compren tierras a través de créditos del Fondo de tierras (FONTIERRA). Pocas comunidades pudieron hacerlo y hoy en día continúan en ese eterno proceso (Mingorría y Gamboa 2010).

Siguen recibiendo las múltiples violencias, tanto estructurales (sin acceso a tierra para la subsistencia, siendo discriminados, etc.) (Galtung, 1969), como directas por parte de las familias oligarcas y del propio Estado (asesinatos selectivos, desalojos violentos, etc.). Las familias Maya-Q'eqchi' como grupo marginalizado y discriminado por las instituciones del Estado son dañados de manera continuada en el tiempo y en el espacio. A los daños de las anteriores fases de opresión se le suman los graves impactos negativos ambientales, sociales y económicos producto de la llegada del agronegocio de la palma y la caña.

A la tierra le está ocurriendo lo que, a nosotros, se le está dando veneno, ella y nosotros nos envenenamos; están desviando ríos, le quitan el agua y por eso se muere, debajo de la palma ya no vive nada, sólo hay más plagas, moscas, ratas, luego ponen serpientes venenosas para acabar con las plagas, pero esas serpientes también pican a los trabajadores, a nuestros hijos, a los que caminan por los caminos. Ya no crece el maíz, porque no tiene agua, y la tierra ya no tienen alimento, ya no crecemos nosotros. (Encuentro, agosto de 2008)

No confiamos en muchos líderes del Valle porque trabajan para las empresas, engañan a la gente para que les den tierras a ellos. (Encuentro, agosto de 2009)

En las plantaciones no se pagan salarios mínimos, las mujeres y los niños trabajan recogiendo los frutos de la palma que caen al suelo para conseguir algún ingreso más, hay muchos accidentes, los frutos pesan mucho y se te pueden caer encima, una persona desapareció en la procesadora de aceite de palma y nunca supimos nada más. (Entrevista líder comunitario, febrero de 2010)

Así mismo, la llegada de estas plantaciones ha incrementado los conflictos por el acceso a tierra entre comunidades Maya-Q'eqchi' y las familias propietarias de la industria de las plantaciones (Mingorría, 2017). Más comunidades se encuentran sin tierra para sembrar y menos probabilidades hay de encontrar tierra (Alonso-Fradejas, 2015).

Llevamos luchando más de 30 años por la tierra, después de que nuestros antepasados dieran la vida por ello. Nos podemos comprar nuestra tierra porque dicen que es de la palma, esa tierra donde todavía está la sangre de nuestros familiares muertos por luchar para tener tierra para sembrar. (Entrevista líder comunitario, noviembre de 2009)

Del mismo modo, las empresas de estos monocultivos controlan el territorio a través de la seguridad privada, cerrando caminos con carteles de “Prohibido el paso, propiedad privada” y otor­gándose en esas tierras derecho a identificar, multar o expulsar violentamente a cualquier persona. Además del miedo como recurso, el control y la violencia estructural, estas plantaciones también han traído consigo la intensificación de violen­cias directas (Mingorría, 2018). Las mujeres denuncian estar sufriendo más violencias desde que llegaron las plantaciones.

La palma ha traído alcohol y violencia en nuestras comuni­dades, los hombres llegan borrachos todos los 15 de cada mes [pago quincenal en las plantaciones] y nosotras [las mujeres] les esperamos en casa esperando lo peor. (Entrevista mujer comunidad, septiembre de 2009)

Las comunidades han sido y son violentamente desalojadas para abrir paso a la expansión de las plantaciones. En mayo de 2011, las comunidades Maya-Q’eqchi’ nuevamente vivieron un episodio de violencia desmesurada, expresión de racismo y abuso de poder por parte de las familias oligarcas y el Estado. Por primera vez en Guatemala, 14 comunidades fueron incluidas en una misma orden de desalojo (12 órdenes fueron ejecutadas en una semana). Alrededor de 800 familias fueron violentamente desalojadas, la Policía Nacional Civil mató a un campesino, decenas de personas resultaron heridas y se arrasaron casas y 1.800 hectáreas de granos básicos (OACNUDH, 2013; UDEFEGUA, 2011). La familia de los Widdman supervisó los desalojos, acompañados de trabajadores del Ministerio Público, cuerpos de seguridad del Estado combi­nados, militares (fueron contados más de mil soldados) y Policía Nacional (comandos especiales). Los Widdman, mostraron su

racismo y desprecio hacia la población indígena en el Valle y su grave situación de pobreza con expresiones como:

La inmensa mayoría de las invasiones [tierra donde viven indígenas sin reconocimiento de títulos de propiedad] son un negocio, [...] si esa gente con necesidad y si tan precaria es su necesidad, antes prefiere venir a trabajar contigo que van a cobrar el primer día y no sentarse 4 meses a esperar a ver como crece el maíz.

Una vez me dijo alguien: ¡¡¡no es que haya una crisis alimentaria por el amor de dios!!! No me venga con esa historia [...] Esto es condenar a la pobre gente a la miseria (señala las plantaciones de maíz) qué van a hacer con un maicito ahí de ese tamaño. (Desalojos en el Valle del Polochic, 2011)

Los Maya-Q'eqchi' durante los desalojos comentaban que para ellos supuso una vuelta al pasado de la guerra contrainsurgente cuando los cuerpos de seguridad del Estado quemaron sus casas y cultivos para evitar que regresaran, una estrategia usada durante la guerra que recibía el nombre de "tierra arrasada" (Mingorría, 2017). Por su parte, las mujeres Maya-Q'eqchi' que sufrieron los desalojos, llorando, señalaban a los soldados acusándoles de haberlas violado, haciendo referencia a que durante la guerra los soldados que las violaban llevaban esos mismos uniformes. La presencia militar movilizó el miedo de la población indígena vivido durante la guerra, por lo que no hizo falta masacrar para conseguir la desmovilización de las comunidades.

A pesar de las denuncias puestas en organismos internacionales y nacionales por organizaciones campesinas y ONGs, la violencia continuó en el Valle y fueron asesinados tres campesinos/as meses después (UDEFEQUA, 2011). Como en otros territorios de Guatemala, los proyectos mineros, hidroeléctricas y el negocio palmero y de la caña de azúcar no sólo destruyen la economía, el medio ambiente o las relaciones sociales; sino también destruyen las formas de vida, y la vida que han manejado

históricamente las comunidades. Una de las mujeres que fueron desalojadas muestra, a través de su testimonio, su sufrimiento:

Me duele y por eso lloro, me duele porque mi hijo día tras día está rozando, sembrando, limpiando, a mi me duele porque el trabajo no es de un solo día, ni de una semana, [...] ahora todo nuestro trabajo y toda nuestra milpa se va de la tierra. Me duele mucho. Si mi esposo estuviera en la calle, me dicen que mi esposo es asaltante, quiere decir que no podemos hacer nada si luchamos y vamos a trabajar, sembramos chile y frijol, eso no es robar, ni es pecar, estamos trabajando, sudando, de eso comemos y bebemos, somos pobres y campesinos trabajadores, no voy a decir que somos ricos, encontramos algo nosotros, ni siquiera probamos aceite o carne, no hay nada de eso [llorando] hago comparación y es como mi hijo que se está muriendo. La tierra como ser vivo, agradece el simple hecho de estar vivo. (Desalojos en el Valle del Polochic, 2011)

Por todo lo anterior no es de extrañar que, ante estos proyectos, las comunidades se organicen silenciosamente para resistir (Bastos, 2018). En este caso, la resistencia del pueblo Maya-Q'eqchi' en el Valle del Polochic, siempre existió a través de reproducir la vida del “común” sólo que sus formas van cambiando.

Los Maya-Q'eqchi', ante la expansión de las plantaciones de palma aceitera y caña de azúcar, intentan reproducir la vida en común contraria al individualismo moderno y las relaciones capitalistas de las plantaciones. Desde estos espacios sociales como encuentros y asambleas defienden estos comunes a través de “prácticas del día a día” (resistencia cotidiana) (Scott, 1986), definen nuevas normas comunitarias o acciones directas como la ocupación de tierras. Todas ellas además sirven para reforzar a los propios comunes.

5. Los comunes: estrategias cotidianas de los Maya-Q'eqchi para defender la vida

Para conceptualizar el común/comunes¹⁰ me baso en las corrientes que han definido “lo común indígena” (Tzul, 2018), el entramado comunitario (Gutiérrez, 2013), comunidad (Bastos en el presente libro) y las prácticas de lo común (*commoning* en inglés) (De Angelis, 2003; Federici, 2012); separándome de la mirada clásica del común de la Escuela de economía de Elinor Ostrom.

Entiendo por comunes, cualquier espacio social creado temporalmente o no, con prácticas y/o relaciones sociales colectivas y en donde el individuo no puede separarse de la colectividad. Voy más allá de la idea de comunidad clásica, definida por Bastos en su capítulo; y tomo la idea de Tzul (2018), de entender los comunes como una categoría política y forma colectiva, elegida, de defender el territorio.

Especialmente en este capítulo reflexiono sobre este carácter político del común, inspirándome también en los trabajos críticos que definen al “común” como “prácticas de lo común” (*commoning*), refiriéndose al interés, de producir la vida en lo común y crear espacios que se diferencien de las relaciones sociales capitalistas a través de la “práctica” diaria, destacando así su carácter político (Caffentzis y Federici, 2014; De Angelis, 2003; Federici, 2012).

Así mismo, entiendo que los comunes, temporales y duraderos son parte y se relacionan entre sí a través de lo que Raquel Gutiérrez (2013), denomina “entramado comunitario” el cual define como una trama de relaciones sociales específicas las cuales se heredan y, en ocasiones, se reactualizan y se transforman en la vida adulta, marcando códigos de pertenencia que suelen ser más o menos rígidos y estables en el tiempo.

¹⁰ Utilizaré en ocasiones el concepto “común/comunes” indistintamente para referirme al territorio Maya-Q'eqchi', como ejemplo de comunidad, encuentro u ocupaciones de tierra; pero también usaré “comunidad” o “encuentro” u “ocupaciones” para resaltar ese nivel o el tipo; “prácticas de lo común” o “lo común” para destacar el carácter político y activo; y “entramado comunitario” para enfatizar la trama de relaciones sociales entre los comunes.

Este entramado está basado en las lógicas colectivas de reproducción de la vida que tienen como finalidad garantizar el sustento –la comida, el agua, el lugar donde habitar, la salud, la educación de las nuevas generaciones, etc.– y, por ello atienden y cuidan no sólo aquellos bienes naturales que garantizan la vida colectiva actual y para las generaciones por venir, sino los lazos y vínculos que producen trama comunitaria, la cual dota a cada quien de nuevas capacidades, regenerando y amplificando las posibilidades colectivas de producción, reproducción y disfrute. (Gutiérrez, 2013, p. 12)

En este caso, los comunes se desarrollan en el propio Valle entre la población Maya-Q'eqchi', pero también puntualmente, entre miembros de organizaciones campesinas, ONGs o personas activistas-investigadoras. En parte de este entramado comunitario se producen y reproducen las relaciones sociales en: 1) “las comunidades Maya-Q'eqchi'” más estables en el tiempo; 2) encuentros o asambleas de Mayas-Q'eqchi' fuera de la comunidad y con representantes de varias subregiones, como prácticas del común que duran tan sólo días y que responden a una inquietud colectiva de hacerle frente a las oleadas de despojo; y 3) ocupaciones de tierras que pueden durar días, semanas o incluso años como forma ofensiva Maya-Q'eqchi para recuperar tierras.

La definición del común va más allá del uso conceptual de la escuela de Elionor Ostrom, que ve el común como un espacio económico, racional como un conjunto de recursos compartidos, de propiedad colectiva o gestionados colectivamente a través de instituciones (Ostrom, 1990). Esta escuela no visibiliza y reconoce las relaciones sociales que están por debajo, al margen o en contra de las relaciones sociales capitalistas, esenciales para reproducir vidas (Gutiérrez, 2013) que merecen ser vividas. Por otro lado, sigue un modelo de elección racional, donde se asume que los individuos son autónomos, calculan racionalmente y buscan la maximización de la utilidad (Velicu y García-López, 2018); y presta poca atención a las relaciones de poder tanto internas al común como externas a él que están condicionando las relaciones sociales internas (Saunders, 2014)

y las decisiones del colectivo. Por último, también ignora que el común no está en un espacio aislado de las dinámicas y contexto exterior; así como que puede llegar a ser un espacio político que resiste intencionadamente contra el modelo capitalista.

En este capítulo, por el contrario, considero estos espacios basados en lo común como células que se relacionan unas con otras, por ejemplo, entre comunidades y encuentros comunitarios que se redefinen constantemente en función del contexto que les rodea. Analizo cada uno de ellos como si estuvieran recubiertos por una membrana permeable que se ve afectada por dinámicas, como políticas de tierra, oleadas de violencia o alianzas/desencuentros con ONGs y organizaciones que provocan la transformación del interior. Las relaciones sociales entre los hogares, las instituciones, al mismo tiempo que al interior producen mensajes o respuestas hacia el exterior, como son las movilizaciones organizadas o las ocupaciones de tierra. Los comunes se van adaptando, cambiando, fortaleciendo y/o debilitando en función de la comunicación que tenga el interior del común con el exterior. Sin embargo, también son espacios con relativa autonomía donde se toman decisiones colectivas, no exentas de contradicciones y tensiones (Blomley, 2016; Burguete y Gutiérrez, 2014; Tzul, 2018). A pesar de que normalmente la vida en colectivo y su lucha por mantenerlo surge de cosmovisiones o formas de vida culturales y sentidos de pertenencia heredados, nunca está dado de antemano y de una vez y para siempre (Gutiérrez y Salazar, 2015), por lo que necesita ser actualizado y reproducido continua y constantemente (Sevilla-Buitrago, 2015).

6. Entramado comunitario y los comunes: la base de la resistencia en el Valle del Polochic

Es muy difícil plantear que en el Valle del Polochic hay un modelo de entramado comunitario ni un tipo de común Maya-Q'eqchi', sino más bien cada común es un producto de la historia concreta que está en constante cambio, capaz de reproducirse en el tiempo y moldearse a través de sus experiencias y múltiples identidades (Bastos, 2018; Castro, 2015). Los comunes

del tipo comunidad, existen y se reproducen a través de prácticas de lo común internas; pero a su vez se reproducen y se mantienen a través de comunes temporales como encuentros o asambleas que sirven para politizar otros comunes (por ejemplo, otras comunidades) y fomentar la recomunalización (Bastos, 2018). A su vez, los comunes como encuentros, asambleas externas a la comunidad, son posibles y se reproducen gracias a la existencia de otros comunes (como los comunitarios).

Comunes duraderos como comunidades Maya-Q'eqchi'

En el Polochic existen comunes que han perdurado en el tiempo (más de 30 años en el mismo lugar): son los espacios sociales conocidos como comunidades Maya-Q'eqchi'. Algunos de ellos pese a no tener ningún tipo de seguridad jurídica sobre la tierra, resisten sólo consiguiendo permanecer. Otros, teniendo seguridad jurídica sobre la tierra, han desarrollado más capacidades de adaptarse y reformularse para protegerse y al mismo tiempo diseñar estrategias ofensivas en contra de las plantaciones.

Las dos comunidades que se encuentran en el área de amortiguamiento de la Sierra de las minas (a partir de ahora comunidades de la Sierra) tienen títulos de propiedad colectivos y por lo tanto una mínima seguridad por la tierra. Éstas, están conformadas por familias que Paredes (2006) denomina sobrevivientes-víctimas (ex mozos colonos y familias que huyeron de la guerra contrainsurgente) con parentesco familiar; es decir se conformaron a partir de la organización social de familias enteras que huyeron juntas de la guerra contrainsurgente. A diferencia de las dos comunidades situadas entre las plantaciones de palma y caña de azúcar (de aquí en adelante comunidades del Valle), que no tienen títulos de tierra ni individuales ni colectivos, por lo tanto, están en continuo riesgo de desalojo. Ambas comunidades fueron creadas por grupos de familias que integran victimarios-represores (ex PAC) y sobrevivientes-víctimas (ex mozos colonos y familias que huyeron de la guerra contrainsurgente) (Paredes, 2006).

Las dos comunidades de la Sierra son un claro ejemplo de cómo gracias al común, los Maya-Q'eqchi' resisten en contra de las dinámicas capitalistas del Valle. Por un lado, a través de sus prácticas del común y, por otro, a través de la creación de nuevas normas comunitarias que tienen la intención tanto de proteger la vida en colectivo como de afectar a las empresas palmeras y cañeras del Valle. Así mismo, estas comunidades que protegen parte del bosque colectivo, han decidido dejar bosque sin tocar (sólo para sacar leña de manera selectiva), a pesar de tener poca tierra para el cultivo y realizan formaciones en agroecología, con el objetivo de transitar hacia una producción más sostenible. Según Grandia (2018), desde la cosmovisión Maya-Q'eqchi' existe una relación recíproca y de respeto con los bosques, donde viven los *Tzuultaq'a*, dioses de la montaña. Por lo que, en la medida de lo posible, las comunidades Maya-Q'eqchi' próximas a lugares sagrados (bosques, cuevas, manantiales), tienden a protegerlos y cuidarlos.

Sus prácticas muestran una priorización de lo colectivo por encima de lo individual. La práctica principal que diferencia las comunidades de la Sierra con las del Valle, es que en la Sierra cada año la tierra se reparte a cada familia en función de la superficie que puedan trabajar. La rotan anualmente para evitar privilegios y que hayan familias que tengan tierra más fértil que otras. La repartición de tierras buscando una equidad son prácticas campesinas identificadas en otras partes de Guatemala; como en Costa Sur, donde la Comunidad el Tesoro distribuyó la tierra de igual calidad (Itzamná, 2018), o en algunas comunidades Maya-Q'eqchi en la FTN y Petén que distribuyeron según necesidad (Alonso-Fradejas, 2018). Así lo explica uno de los representantes de esta comunidad:

Hay tantas familias, y cada familia tiene tantos hombres e hijos que la trabajan, y hay tanta tierra que no está descansando para sembrar maíz, pues se divide así. Familias más grandes, más tierra tendrán... Tenemos un Comité de Tierras que cada año se reúne, para que todos tengamos tierra. (Entrevista, marzo de 2009)

Además, cuando alguien de la comunidad muere, esa tierra pasa de nuevo a ser de la comunidad para estar disponible para las nuevas generaciones y distribuirse con los mismos criterios. Los motivos que explican esta norma comunitaria tienen que ver con el objetivo de mantener una equidad dentro de la comunidad y mantener las prácticas que han servido para mantener los comunes.

Nosotros lo que intentamos es imitar a lo que hacían nuestros abuelos, ellos repartían la tierra para todos, hay unas familias más grandes otras más pequeñas, todo se usa y otra parte se deja descansar... [E]l Comité ha dejado tierras para repartir en el futuro. Cuando no haya más, cada uno tendremos que ir personalmente a buscarse otras tierras.

Del mismo modo en estas comunidades, los ancianos, por su experiencia y conocimiento son escuchados a la hora de tomar decisiones comunitarias. La existencia y legitimidad comunitaria de estas autoridades indígenas ha posibilitado resguardar prácticas y tradiciones de los Maya-Q'eqchi' que mantienen viva su identidad y unidad, como las ceremonias o asambleas comunitarias. En otras comunidades Maya-Q'eqchi' la recomunalización y politización de los comunes se está dando también a través del resurgimiento y reconocimiento de estas autoridades indígenas (Grandia, 2018).

Otras prácticas colectivas visibles en estas comunidades son el intercambio de trabajo para la construcción de casas, la siembra y cosecha de maíz; así como el trabajo comunitario para mantener los espacios colectivos. Ambas comunidades además tienen proyectos productivos en el que comparten la inversión en maquinaria en el caso del cardamomo o el uso de insumos en el caso del ganado.

Al crear un espacio colectivo alternativo al contexto de explotación capitalista de las plantaciones de palma aceitera y caña de azúcar del Valle (Caffentzis y Federici, 2014; De Angelis, 2003; Federici, 2012), estas prácticas del común son *per se* una forma de resistencia. Pero, además, esta capacidad del común

de mantenerse y reproducirse ha permitido que en estas comunidades se decidiera colectivamente no trabajar en las plantaciones de palma de aceite ni de caña de azúcar en el Valle. Intervenciones en varias asambleas comunitarias muestran que entre los motivos por los que se propuso esta nueva norma se encuentra, por un lado, proteger a su comunidad:

En otras comunidades tienen divididas las ideas porque están divididos en caporales, cortadores de frutos de palma, no queremos que pase entre nosotros y queremos que nuestros jóvenes busquen otras actividades de cultivo en la comunidad en vez de irse a trabajar en la palma porque los que se han ido no han vuelto bien. (Asamblea comunitaria, abril de 2009)

Si sembramos y trabajamos tenemos para todo el año, es algo que aprendimos y sabemos hacer, la palma es extranjera y no se come. ¿Qué comeremos si todo es palma y caña? (Asamblea comunitaria, abril de 2009)

Y, por otro lado, intentar perjudicar el negocio de los monocultivos en el Valle:

[L]a palma y la caña necesita de nuestro trabajo, si dejamos de trabajar ahí, no tendrán cómo ganar dinero y se irán. Si todas las comunidades deciden lo mismo, estas tierras podrán ser sembradas de maíz por nosotros los Maya-Q'eqchi'. (Asamblea comunitaria, marzo de 2009)

Decisiones colectivas como ésta, muestran una emancipación de las relaciones de patrón-trabajador, herencia del sistema de mozo-colono y cómo la lógica del común tiene la capacidad de generar propuestas sobre el comportamiento de los individuos.

Por el contrario, en las otras dos comunidades del Valle, muchos de sus hogares trabajan para el agronegocio, y en cuanto a las prácticas del común relacionadas con la distribución de la tierra, es el individualismo el que prima frente al colectivo. En ambas comunidades la tierra fue dividida internamente a pesar de no tener títulos de propiedad, la dividieron por miedo a

perderla y con el objeto de buscar alguna manera de conservarla como lo explican miembros de estas comunidades:

Nos dividimos la tierra porque ya era de un finquero y no teníamos títulos y había otra comunidad más abajo, entonces al dividir, defenderíamos la tierra por persona, que fuimos los que luchamos por ella, así la tierra está más segura. (Entrevista, mayo de 2010)

Había gente que son [cabrones], venían y sembraban cualquier tierra, y ellos no participaban en la comunidad, son mañosos (tramposos) y nosotros quedamos un poco fuera, nos quedamos sin tierra. Entonces [...] todos discutimos que sí, para no seguir discutiendo, se dividió. (Entrevista, mayo de 2010)

Sin embargo, esta división de tierras puede interpretarse como una capacidad del común. Ante un contexto muy amenazante, donde la palma y la caña siguen expandiéndose a ritmos acelerados por esta región (Alonso-Fradejas, 2018), estas comunidades tienen la capacidad de reconfigurarse y decidir colectivamente medidas adaptadas para resistir permaneciendo en el territorio. El común necesita ser actualizado constantemente (Sevilla-Buitrago, 2015). Al mismo tiempo esta reconfiguración del común no impide que se den otras prácticas colectivas, como el intercambio de trabajo, el mantenimiento de los espacios colectivos o las asambleas comunitarias; incluso, luchar por la tierra y en contra de las plantaciones en el Valle desde las relaciones con otros comunes. Ambas comunidades, a pesar de que algunos hogares trabajan en las plantaciones y al igual que las comunidades de la Sierra, participan en los numerosos encuentros nacionales y subregionales en donde se define la problemática y estrategias de resistencia de manera colectiva en contra de estas plantaciones.

Comunes temporales: encuentros campesinos y ocupaciones de tierras

Los encuentros campesinos, son al igual que las comunidades, espacios donde la lógica colectiva está por encima de la

individual. Son comunes temporales en donde por unos días se repiten las prácticas diarias de una comunidad, muchas veces de una comunidad “ideal”. En esos días, se trabaja para el colectivo, entendido este no sólo como las personas que participan en los encuentros, sino se trabaja para la emancipación de los Maya-Q'eqchi' en general. Además, es un espacio político que sirve para reconocerse y sentirse “parte de”, así como para aprender estrategias que otros Maya-Q'eqchi' ya están poniendo en práctica.

De 2008 a 2010 se dieron más de cinco encuentros a escala nacional y subregional con representantes de comunidades Maya-Q'eqchi' de lugares donde las plantaciones de palma de aceite se estaban expandiendo. Estos encuentros fueron promovidos por ONGs y organizaciones campesinas con el objetivo de articular estrategias en contra de estos monocultivos a escala nacional (Mingorría, 2018). Durante los encuentros hubo tensiones entre representantes de las organizaciones y de las comunidades en cuanto a la forma tanto de organizar los debates como a la hora de definir las estrategias de lucha. Los representantes comunitarios reclamaban realizar asambleas y definir las estrategias por subregiones con un enfoque mucho más regional, desde las prácticas del cotidiano y desde la lógica del común. Contrarios a las organizaciones que promovían estrategias hacia el Estado y a escala nacional.

El primer acuerdo que se estableció en la subregión del Valle del Polochic fue realizar asambleas en el territorio donde la mayor parte de las comunidades estuvieran representadas, y para eso fue necesario tiempo, verse y crear un “espacio común” temporal para la toma de decisiones donde los participantes fueran los Maya-Q'eqchi' del Valle. En estos encuentros regionales, no sólo participaron los representantes de las comunidades más organizados y politizadas; sino que hubo representantes de comunidades en las cuales casi el 80% de sus hogares trabajaban en las plantaciones de palma aceitera o caña de azúcar; entre ellas, las dos comunidades del Valle descritas en la sección anterior. Pero toda la representación provenía de comunes donde no han dejado de sembrar maíz para vivir y permanecen

en sus tierras pese a no tener títulos de propiedad, decidiendo de manera colectiva. Es desde estos encuentros regionales que se organizó la recuperación de parte de las tierras ocupadas por caña de azúcar¹¹ (Mingorría 2017). A pesar de que no todas las comunidades representadas en estos encuentros participaron en la recuperación de tierras, sí participaron en la decisión colectiva de llevarlo a cabo en el Valle.

Otras múltiples formas de resistencia de los Maya-Q'eqchi se están desarrollando en las regiones de la FTN y en Petén discutidas en los encuentros. Desde sabotajes o prácticas del día a día (resistencia cotidiana) (Scott, 1986), como la quema 'accidental' de docenas de palmas de aceite o trabajar despacio y reportar más trabajo, ocupando tierras plantadas con palma de aceite o reconfigurando el común; a través de promover que se reconozca política-jurídicamente a la comunidad indígena como sujetos de derecho colectivo o definir nuevas normas comunitarias como; expulsar y no aceptar miembros en la comunidad que hayan vendido voluntariamente sus tierras, prohibir la venta de tierras o evitar negociaciones con las empresas palmeras; y por otro lado, todas estas formas de resistencia, al igual que las desarrolladas por las comunidades de la Sierra se dan dentro de una lógica de lo común. Es decir, las decisiones son tomadas en colectivo y los miembros que las realizan son parte y luchan como parte de lo común (viven en una comunidad Maya-Q'eqchi') y esas prácticas y acciones se dan en espacios sociales donde la lógica de lo común también existe (encuentros, asambleas, en el día a día de la comunidad, etc.).

Al mismo tiempo, son las propias prácticas de resistencia y de lucha las que refuerzan el entramado comunitario, visibilizando estas luchas como prácticas también del común. Por ejemplo, durante las ocupaciones de tierra, pude observar cómo la lógica de lo común Maya-Q'eqchi' guiaba la ocupación por encima incluso de prácticas de seguridad o de organización o de oportunidad política. Lo primero que se hizo fue una ceremonia como práctica colectiva Maya-Q'eqchi', haciendo referencia a rasgos de su identidad colectiva:

Para empezar así se bendice el sol, nuestro padre, la luna nuestra abuela. Como toda comida se une en nuestra casa así somos, pero nuestro cuerpo es maíz, la caña no es de nosotros, no son nuestras siembras, nosotros cosechamos frijol y chile. La mazorca, la negra, la amarilla, este es nuestro cuerpo, per-dónanos señor. (Documental del Valle del Polochic, 2011)

Esto muestra como el común excede los límites de la comunidad, siendo los encuentros o los procesos de ocupaciones de tierras, espacios colectivos que también son parte del entramado comunitario con capacidad de impactar, politizar, facilitar procesos de recomunalización (Bastos, 2018) y de definición de estrategias en contra de las dinámicas capitalistas.

Los comunes no se reproducen de manera aislada, sino que son parte de un entramado comunitario, donde unos comunes son afectados por otros; así como las dinámicas capitalistas les afectan y son afectados por los comunes. Por todo ello cabría pensar que las comunidades del Valle, a través de estos procesos de politización, participando en encuentros o en recuperaciones de tierra llegaran a realizar prácticas del común que realizan las comunidades de la Sierra, otras comunidades Maya-Q'eqchi' o indígenas de América Latina.

Los comunes, y en este caso, los comunes Maya-Q'eqchi' son formas concretas de organizar la vida con potencial de trasladarse a diferentes situaciones. Asimismo, estos procesos de recomunalización no son una excepción en Guatemala, ni son exclusivos de los Maya-Q'eqchi'. Priedrasanta (2016) muestra cómo población indígena de noroccidente de Guatemala durante sus migraciones a México y EE.UU en los años noventa y en adelante ha desarrollado procesos de recomunalización a través de la creación de redes de apoyo mutuo tanto locales como transnacionales. Estas redes que funcionan por un compromiso colectivo han permitido mejorar las condiciones de vida de la población en el destino así como de las familias y comunidades en los lugares de origen. Tzul (2018) muestra cómo actualmente el común es la base de la resistencia y la defensa del territorio en Guatemala y en muchos territorios de Abya Yala. Muestra

como ejemplos, la organización de bloqueos de las comunidades k'anjobales de Barillas en Huehuetenango (Guatemala), en contra la construcción de una hidroeléctrica de capital español, o la organización de festivales de arte comunal, vigiliyas u ocupaciones. Así mismo, Itzamná (2018) lo muestra con comunidades indígenas y mestizas. Las Comunidades de Población en Resistencia –CPR–¹¹ que no sólo resistieron como nómadas a la guerra contrainsurgente, sino que actualmente resisten ante nuevas oleadas de despojo y la comunidad intercultural (indígenas y mestizos), El Tesoro, reasentada en la Costa Sur, tras los Acuerdos de paz, sigue resistiendo a través de reproducir el común ante la expansión plantaciones de palma de aceite, caña de azúcar y hule.

7. Conclusiones

Consideramos la identidad Maya-Q'eqchi' como un proceso histórico, reconfigurado por dinámicas socioeconómicas, políticas y biofísicas que afectan de manera diferencial a la población, y por lo tanto han condicionado la formas de resistencia en contra de los monocultivos de palma de aceite y caña de azúcar en el Valle del Polochic.

Desde una perspectiva occidental, podría pensarse que tras los procesos de colonización, violencia, marginalización y el sistema del colonato que han sufrido las comunidades del Polochic, las prácticas de lo común han desaparecido por completo. Sin embargo, desde una mirada más amplia observamos que los procesos de los comunes de la Sierra y en el Valle se reproducen desde lógicas de lo común que van más allá de lo político. Considero que la resistencia en contra de las plantaciones de palma aceitera y caña de azúcar en el Polochic existe, gracias a la reproducción continuada de los comunes en, desde y para esa región.

11 Las CPR fueron formas de autoorganización comunitaria (gobierno comunitario/asambleario) conformado por más de 17 mil indígenas y mestizos (45 comunidades) durante los 15 años de guerra contrainsurgente.

Migrar en grupos dentro de Guatemala, crear y reproducir comunes es la forma de resistencia repetida por generaciones en la población Maya-Q'eqchi' reconfigurado por elementos históricos. Son una manera concreta y elegida de organizar la vida. Sin embargo, la Colonia, la guerra contrainsurgente, la privatización de tierras afecta y reconfigura los territorios de manera diferencial; así mismo los comunes a escala comunitaria se adaptan, modifican e incluso pueden llegar a reforzarse debido a procesos de politización. Estos procesos pueden darse al participar y reconocerse en prácticas de lo común de otros comunes o a una escala territorial.

En contextos de continuada represión, opresión y múltiples violencias en contra de una parte de la población, en este caso la población indígena Maya-Q'eqchi' y cualquier organización o colectivo que le dé apoyo, son los comunes la base de la resistencia. Tanto de comunes temporales en el espacio y el tiempo, como los que perduran. Los comunes temporales como los que se forman en ocupaciones de tierras o en encuentros regionales son indispensables para sentirse parte, sentirse conectados en un común mayor. Así mismo, los comunes más duraderos, permiten a largo plazo crear espacios donde reproducir, crear o eliminar instituciones y relaciones que reproduzcan la vida que para los Maya-Q'eqchi' merezca ser vivida. Estos comunes, están lejos de ser esos espacios utópicos donde no existen relaciones capitalistas ni neoliberales, pero son una brecha de esperanza en un sistema en el que ya casi no quedan relaciones que reproduzcan una vida que merezca ser vivida.

Referencias

- Adams, R. N. (1965). *Migraciones internas en Guatemala: expansión agraria de los indígenas kekch'ies hacia el Petén*. Centro Editorial José de Pineda Ibarra, Ministerio de Educación.
- Adams, A. E. (1999). *Word, work and worship: engendering evangelical culture between Highland Guatemala and United States* (PhD Thesis). University of Virginia.

- Alonso-Fradejas, A. (2012). Land control-grabbing in Guatemala: The political economy of contemporary Agrarian change. *Canadian Journal of Development Studies/Revue canadienne d'études du développement*, 33(4), 509-528.
- Alonso-Fradejas, A. (2015). "Anything but a story foretold: multiple politics of resistance to the agrarian extractivist project in Guatemala." *The Journal of Peasant Studies*, 42(3-4), 489-515.
- Alonso-Fradejas, A. (2018). *The Rise of Agro-Extractive Capitalism. Insights from Guatemala in the early 21st century* (PhD Thesis). International Institute of Social Science at Erasmus University Rotterdam.
- Bastos, S. (2010). La política maya en Guatemala post conflicto. En S. Bastos, y R. Brent (Eds.), *El movimiento maya en la década después de la paz, 1997-2007* (pp. 3-54). F&G Editores.
- Bastos, S. (2018). Neoliberalismo y rearticulación comunitaria en Guatemala y México. En *Pensar Guatemala desde la resistencia. El neoliberalismo enfrentado* (pp. 125-156). Prensa Comunitaria y F&G Editores.
- Bastos, S. (2021). Community, dispossession, and ethnic rearticulation in Mexico and Guatemala. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 16(2), 109-129.
- Blomley, N. (2016). The boundaries of property: Complexity, relationality, spatiality. *Law and Society Review*, 50(1), 224-255.
- Burguete, C. M. A., y Gutiérrez, M. (2014). Crisis en la comunidad revolucionaria institucional. Chamula en el Tribunal Electoral (2010). *Revista pueblos y fronteras digital*, 9(17), 35-58.
- Caffentzis, G., y Federici, S. (2014). Commons against and beyond capitalism. *Community Development Journal*, 49(S1), i92-i105.
- Casaús, A. M. E. (2010). *Guatemala: linaje y racismo*. F&G Editores.
- Castellanos Cambranes, J. (1996). *Café y campesinos. Los orígenes de la economía de plantación moderna en Guatemala, 1853-1897*. Catriel.
- Castro, Y. (2015). El Gobierno de los indios. Antropología de la formación del estado en Oaxaca, México. *Íconos: Revista de Ciencias Sociales*, 52, 59-77.

- Comisión por el Esclarecimiento Histórico (CEH). (1999). *Guatemala: Memoria del silencio. Conclusiones y recomendaciones*. Naciones Unidas.
- De Angelis, M. (2012). Crises, movements and commons. *Borderlands*, 11(2), 1-22.
- Federici, S. (2012). *Revolution at Point Zero: Housework, reproduction, and feminist struggle*. PM Press.
- Figueroa, I. C. (1999). *El recurso del miedo: Estado, terror en Guatemala*. F&G Editores.
- Galtung, J. F. (1969). Violence, peace, and peace research. *Journal of Peace Research*, 6(3), 167-191.
- Grandia, L. (2009). *Tz'aptz'ooqeb' El despojo recurrente al pueblo Q'eqchi': Cuentos Limitados No. 20*. Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala (AVANCSO).
- Grandia, L. (2012). *Enclosed: conservation, cattle, and commerce among the Q'eqchi' Maya lowlanders*. University of Washington Press.
- Grandia, L. (2018). Los restos: Renacimiento y resiliencia del pueblo q'eqchi' en el Petén. *Ciencias Sociales y Humanidades*, 5(1), 2410-6291.
- Grandia, L. N. B., Schwartz, A., Corzo, O., Obando, L., y Ochoa, H. (2001). *Salud, migración y recursos naturales en Petén. Resultados del Módulo Ambiental en la Encuesta de Salud Materno Infantil 1999*. USAID, Instituto Nacional de Estadística (INE) y Measure/DHS+, Macro Internacional Inc.
- Grandin, G. (2004). *The last colonial massacre: Latin America in the Cold War*. University of Chicago Press.
- Granovsky-Larsen, S. (2013). Between the bullet and the bank: agrarian conflict and access to land in neoliberal Guatemala. *Journal of Peasant Studies*, 40(2), 325-350.
- Gutiérrez, R. (2013). Conocer las luchas y desde las luchas: Reflexiones sobre el despliegue polimorfo del antagonismo: entramados comunitarios y horizontes políticos. *Revista Acta Sociológica*, 62, 11-30.
- Gutiérrez, R., y Salazar-Lohman, H. (2015). Reproducción comunitaria de la vida Pensando la trans-formación social en el presente. *El Apantle: Revista de estudios comunitarios*, 1, 15-51.
- Hurtado, L. (2008). *Dinámicas Agrarias y Reproducción Campesina en la Globalización: el Caso de la Alta Verapaz*. F&G Editores.

- Hurtado, L. (2014). *La histórica disputa de las tierras del Valle del Polochic: Estudio sobre propiedad agraria*. Servi Prensa.
- Instituto Nacional de Estadística. (2002). *XI Censo Nacional de Población y VI de Habitación*. Gobierno de Guatemala.
- Izamná, O. (2018). Gobernanza comunitaria de la tierra por las familias desarraigadas por el conflicto armado interno: Caso comunidad El tesoro. En *Pensar Guatemala desde la resistencia: El neoliberalismo enfrentado* (245-290). Prensa Comunitaria y F&G Editores.
- Laporte, J. P. (1995). La población del norte de Verapaz, Sur de Petén e Izabal. En J. Luján (Ed.), *La historia general de Guatemala. Desde la Conquista hasta 1700* (pp. 663-672). Amigos del País.
- Martínez Peláez, S. (1976). *La patria del criollo*. Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA).
- Mingorría, S. (2016). *The nadies weaving resistance: oil palm and sugarcane conflicts in the territory, communities and households of the Q'eqchi', Polochic Valley, Guatemala* (Tesis Doctoral). Institut de Ciència i Tecnologia Ambientals (ICTA-UAB), Universitat Autònoma de Barcelona.
- Mingorría, S. (2017). Violencia, silencio, miedo: el desvelo del conflicto de palma aceitera y caña de azúcar en el Valle del Polochic, Guatemala. *Revista de Ecología Política*, 51, 73-79.
- Mingorría, S. (2018). Violence and visibility in oil palm and sugarcane conflicts: the case of Polochic Valley, Guatemala. *The Journal of Peasant Studies*, 45(7), 1314-1340.
- Mingorría, S., y Gamboa, G. (2010). *Metabolismo Socio-Ecológico de Hogares y Comunidades Campesinas Q'eqchi' en un Contexto de Expansión de la Agro-Industria de la Caña de Azúcar y la Palma Africana: El Caso del Valle del Río Polochic*. Magnaterra Editores.
- Mingorría, S., Gamboa, G., Martín-López, B., y Corbera, E. (2014). The oil palm boom: Human well-being implications for Q'eqchi' communities in the Polochic valley, Guatemala. *Environment. Development and Sustainability*, 16, 841-71.
- Oficina del Alto Comisionado de Naciones Unidas. (2013). *Una mirada la problemática agraria y a la defensa de los derechos humanos de las comunidades Q'eqchi', Guatemala*. OACNUDH.
- Ostrom, E. (1990). *Governing the Commons*. Cambridge University Press.

- Paredes, C. (2006). *Te llevaste mis palabras, Tomo 1: Efectos psicosociales de la violencia política en comunidades del pueblo Q'eqchi'*. Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial (ECAP).
- Piedrasanta, A. R. (1977). *Introducción a los problemas económicos de Guatemala*. Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Piedrasanta, R. (2016). *Migración y Capital social en la Guatemala Rural*. Instituto de Investigación y proyección sobre economía y sociedad plural (IDIES), Universidad Rafael Landívar (URL).
- Secretaria de Asuntos Agrarios. (2014). “Boletín de Prensa 14”. <http://portal.saa.gob.gt/>
- Sanford, V. (2010). *La masacre de Panzós: etnicidad, tierra y violencia en Guatemala*. F&G Editores.
- Saunders, F. P. (2014). The promise of common pool resource theory and the reality of commons projects. *International Journal of the Commons*, 8(2), 636-656.
- Schwartz, N. B. (1990). *Forest society: A social history of Petén, Guatemala*. University of Pennsylvania Press.
- Scott, J. C. (1986). *Weapons of the weak: Everyday forms of peasant resistance*. Yale University Press.
- Sevilla-Buitrago, A. (2015). Capitalist formations of enclosure: Space and the extinction of the commons. *Antipode*, 47(4), 999-1020.
- Taracena, A. (2002). Etnicidad, Estado y Nación en Guatemala, 1808-1944. En *¿Por qué estamos como estamos?* (Vol. 1). Centro de investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA) y Nawal Wuj.
- Tzaquital, E., Ixchiú, P., y Tiú, R. (2002). *Alcaldes comunales de Totonicapán*. Secretaría de Coordinación Presidencial y Comisión de la Unión Europea.
- Tzul, G. (2016). Sistemas de gobierno comunal indígenas: la organización de la reproducción de la vida. *El Apantle, Revista de Estudios Comunitarios*, 127-140.
- Tzul, G. (2018) Sistemas de gobierno comunal indígena: la organización de la reproducción de la vida. En M. P. Meneses, y K. A. Bidaseca (Coord.), *Epistemologías del sur*. CLACSO.
- Unidad de protección a Defensores y Defensoras de Guatemala. (2011). *La violación de los derechos humanos en el Valle del Polochic*. UDEFEGUA.

- Velicu, I., y García-López, G. (2018). Thinking the commons through Ostrom and Butler: Boundedness and vulnerability. *Theory, Culture & Society*, 35(6), 55-73.
- Wagner, R. (2001). *Historia del café de Guatemala*. Villegas Editores.
- Wilson, R. (1999). *Resurgimiento Maya en Guatemala. Experiencias Q'eqchi'*. Magnaterra Editores.



**LO TERRITORIAL, LO COMUNITARIO Y LOS COMUNES
FRENTE AL DESPOJO EXTRACTIVISTA EN AMÉRICA
LATINA: APROXIMACIONES AL DEBATE TEÓRICO-
POLÍTICO DE LA CLOC-VÍA CAMPESINA**

Lia Pinheiro Barbosa¹

1. Introducción

Pasadas dos décadas del siglo XXI, sigue vigente el debate teórico y político con respecto a la problemática histórica de la cuestión agraria y territorial, la marca fundacional de la conquista de América Latina y el Caribe, y del proceso de expropiación territorial que se ha intensificado con la expansión del capitalismo en la región, en especial con el patrón extractivista. Sin embargo, este mismo siglo hereda la persistencia histórica de la resistencia en defensa de los territorios y de los bienes comunes, articulada por organizaciones campesinas, indígenas, quilombolas, de ribereños, pescadores, afectados por presas, comunidades tradicionales, entre otras, ante la ofensiva del capital transnacional en el campo, sobre todo en su faz actual, del agronegocio y de los megaemprendimientos de las hidroeléctricas, las eólicas, la siderurgia y la extracción mineral.

El desarrollo del capitalismo en la región se sostuvo, históricamente, por una permanente disputa territorial, en que la naturaleza, en sí misma, se concibe como el núcleo de expansión del capital, a partir de lógicas de separación (Zavaleta, 2009) caracterizadas por intentos continuos de desterritorialización, desindianización y descampenización. La violencia y el conflicto son, simultáneamente, causa y consecuencia de esas formas coloniales y capitalistas de incursión en los territorios. Por lo tanto, la dialéctica de la resistencia a esa disputa territorial también se expresa territorialmente, con la movilización, organización y lucha popular en los territorios.

¹ Universidade Estadual do Ceará, Brasil. lia.barbosa@uece.br

Lo novedoso en el ámbito de la lucha social de los movimientos rurales, en la transición del siglo xx al xxi, fue la articulación de una estrategia y una táctica en escala transnacional e internacional, con el avance en el diseño y consolidación de procesos políticos alternos que diesen cuenta de evaluar críticamente los impactos de esa etapa del capitalismo en escala global y en el que el territorio sigue siendo el blanco de disputa.

La Vía Campesina internacional (LVC) constituye un ejemplo concreto de ese proceso de defensa del territorio y de enfrentamiento del capital en escala transnacional y global. La LVC constituye un movimiento social rural transnacional (Martínez-Torres y Rosset, 2010; Edelman y Saturnino, 2016) que reúne un conjunto de organizaciones que participan en procesos políticos nacionales, regionales, continentales y globales, al tiempo que buscan profundizar, desde una perspectiva teórica, onto-epistémica y política, su propia concepción en torno al territorio, a las cuestiones territoriales y a la pugna de las lógicas propias del conflicto capital-naturaleza a escala planetaria, que afectan directamente a la dinámica sociocultural y medioambiental.

En este escrito se plantea una reflexión de cómo la LVC, en particular, su representación regional –la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC)– han situado lo territorial, lo comunitario y los comunes frente al despojo extractivista y cómo articulan un proceso de defensa de los territorios a escala transnacional y global. Para ello, se presenta la construcción de ese debate y acción política a partir de sus documentos, que son resultado de debates teórico-políticos contruidos en sus espacios nacionales, transnacionales y globales.

Un argumento central consiste en situar la CLOC/LVC como un sujeto comunitario transnacional que eleva a una escala transnacional y global lo territorial, lo comunitario y los comunes en la conformación de una estrategia y táctica de enfrentamiento del capitalismo agrario. En ese proceso, lo territorial, lo comunitario y los comunes incorporan un sentido multiescalar y expresan el entretejer de una concepción de los territorios enmarcada en otro paradigma de conocimiento, un paradigma onto-epistémico

del campo, que articula las matrices ontológicas, epistémicas y políticas para tejer esa concepción territorial y articular la unidad política de un proceso de resistencia en contextos de diversidad y heterogeneidad propios de esos territorios.

2. Tierra, territorio y conflicto: problemática histórica en América Latina

La expropiación violenta de los territorios recorre Latinoamérica en más de cinco siglos de historia, afectando a las formas milenarias de coexistir e instaurando procesos de disputa territorial entre el capital y los diferentes pueblos del campo. En una perspectiva histórica, la consolidación del monocultivo latifundista y del régimen de esclavitud, como matriz productiva, sociocultural y política, completó los elementos de sostenimiento de la colonización, ejerciendo una influencia directa en la naturaleza política de los Estados nacionales y en el patrón de desarrollo del capitalismo en la región. Durante más de cinco siglos, la cuestión agraria, el problema de la tierra y el territorio siguen siendo las principales causas de la miseria moral y material de los pueblos originarios (Mariátegui, 1928), una condición social que no se limita a estos sujetos sociales, ya que también subyuga a las poblaciones afrodescendientes y campesinas.

En nuestra historia contemporánea, especialmente a finales del siglo xx, la política agraria latinoamericana ha sufrido profundos cambios estructurales resultantes de las políticas neoliberales en la región. La aparición de las cadenas alimentarias mundiales y de la “revolución verde” permitió subordinar la agricultura a los patrones de producción definidos por el capitalismo global. Las empresas transnacionales han impulsado la homogeneización de la producción agrícola, consolidando su integración al complejo corporativo agroindustrial centralizado. Esta integración generó una diversidad de situaciones agrarias caracterizada por asimetrías en la asimilación de los cambios impuestos para su integración en los complejos agroindustriales.

En la transición de siglos, observamos una nueva reconfiguración territorial a escala mundial, en la que América Latina se

convierte en una región estratégica para el capital transnacional y financiero, especialmente por ser reducto de riquezas hídricas, minerales, de energía fósil, solar y de biodiversidad animal y vegetal (Giarraca, 2006). En este contexto, es fundamental para el capital transnacional consolidar los pactos bilaterales aplicados cuidadosamente por un Estado regulador y apoyados por marcos legales y jurídicos que facilitan la inserción de las empresas transnacionales en el campo latinoamericano. Ejemplo de ello fue la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de las Américas (TLCAN) firmado entre Canadá, Estados Unidos y México, y que legitimó la entrada de empresas mineras canadienses y estadounidenses al territorio mexicano a partir de 1994. O aún la conformación del BRICS, en el siglo XXI, un bloque económico entre Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica, que abrió camino para el avance de la explotación mineral por parte de China, sobre todo en Brasil.

De tal manera que la década de los noventa dio inicio a un nuevo modelo de apropiación del territorio a partir de la acumulación por expoliación (Harvey, 2004), con el acceso casi irrestricto al capital transnacional, a los minerales, bienes hídricos y naturales. Para Svampa y Antonelli (2009), América Latina se convierte en la región propicia a la consolidación de ese modelo extractivo-exportador basado en la explotación de recursos no renovables. También señalan que, en esa reconfiguración del patrón de acumulación, el modelo de extracción se basa en el control, la extracción y la exportación de bienes naturales a gran escala, como lo ejemplifica la expansión de la extracción mineral asociada a la megaminería (Svampa Antonelli, 2009). Ello intensificó los procesos de disputa territorial entre el capital transnacional y las comunidades rurales.

Conforme analiza Fernandes (2008), esa disputa territorial está asociada a una confrontación entre dos paradigmas vinculados a la concepción del territorio: el paradigma del capitalismo agrario y el de los pueblos del campo. En el primer paradigma, el territorio es central al desarrollo asociado a la generación de plusvalía, por lo tanto, se justifica una inversión

en políticas públicas, infraestructura, marcos normativos y tratados bilaterales que permitan consolidar todo y cualquier megaproyecto para el usufructo irrestricto del territorio en el campo latinoamericano.

El incremento de las nuevas vertientes de extracción de plusvalía incorporadas al modelo de acumulación por expoliación en las zonas rurales de América Latina intensificó la disputa territorial, una vez que no han sido aceptadas de forma pasiva. El capital financiero, las corporaciones transnacionales y los sectores privados nacionales están reterritorializando los espacios con abundantes recursos naturales en favor de los megaproyectos, concesiones para empresas mineras, eólicas, solares, acerías y plantaciones de monocultivos. Los intereses corporativos en estos territorios, apoyados por las políticas y la legislación neoliberal, han generado el creciente problema del monopolio de la tierra (Rosset, 2007).

Sin embargo, en el movimiento dialéctico de la historia, el avance estructural del capital transnacional en el campo latinoamericano encuentra por delante a la expansión de las resistencias indígenas y campesinas en América Latina. Son crecientes los conflictos socioterritoriales articulados por organizaciones y movimientos sociales en defensa de sus territorios y en confrontación del nuevo patrón de acumulación de capital (Composto y Navarro, 2014). Esas organizaciones y movimientos son cada vez más articulados por un discurso político basado en matrices que estructuran otra racionalidad intersubjetiva con sus territorios.

Se trata de un sentipensamiento, como han nombrado muchos movimientos, caracterizado por el entrelazamiento de elementos propios de una epistemología y ontología que no se limitan a un plan abstracto de la racionalidad en clave occidental cartesiana. Al contrario, en el sentipensamiento están arraigadas formas de pensar, sentir y vivir en coexistencia, en que se comprende la vida más allá de una perspectiva antropocéntrica, una vez que se reconocen otros planos de la existencia con la naturaleza y otros seres vivos y no vivos. Asimismo, en este sentipensamiento existe un proceso gradual de elaboración

conceptual que, vinculado a un abordaje teórico y epistémico, subsidia los documentos, la concepción de un proyecto político desde la óptica de la lucha popular y las estrategias para enfrentarse al capital transnacional (Barbosa, 2016; 2019). En otros términos, vemos emerger un paradigma onto-epistémico en el campo latinoamericano, que se posiciona y desafía el paradigma de desarrollo del capital transnacional (Barbosa, 2016; 2019).

3. Luchas campesinas e indígenas en la articulación de una acción política transnacional y global

Al final del siglo xx, hemos observado la construcción de una estrategia de enfrentamiento de los impactos del capitalismo agrario a escala global por medio de la conformación de los movimientos agrarios transnacionales, comprendidos como “organizaciones, redes, coaliciones y relaciones solidarias de agricultores, campesinos y sus aliados que cruzan las fronteras nacionales y buscan influir en las políticas nacionales y globales” (Edelman y Saturnino, 2016, p. 11). Esa articulación política de carácter transnacional ha permitido la apertura de un debate amplio y proficuo en el sentido de una interpretación más precisa en torno al alcance e impacto predatorio del capitalismo en los diferentes territorios en escala global. Ello consolidó una “reformulación de los términos y parámetros de una amplia gama de debates y prácticas en el campo del desarrollo internacional” (Edelman y Saturnino, 2016, p. 11).

En ese marco, los movimientos agrarios transnacionales han articulado una agenda común en torno a problemáticas relacionadas con las consecuencias del capitalismo verde y la revolución azul en su versión coetánea, marcada por la acumulación por expropiación. Iniciada en la década de 1940, la Revolución Verde o Capitalismo Verde consistió en un incremento de la mecanización de la agricultura y en la aplicación de la ciencia para una mayor productividad agrícola, sobre todo con el desarrollo de las semillas híbridas. Si bien ha sido planteada como una estrategia para la producción de alimentos para la erradicación del hambre, en realidad se vinculaba a una agenda política agraria

del Estado, o más bien centrada en él, con el objetivo de evitar cualquier posibilidad de revoluciones comunistas articuladas por la base campesina. La Revolución Azul se basa en los mismos principios de llevar a escala la producción de la acuicultura.

Entre las implicaciones debatidas en ese espacio político transnacional, merece destacar el cambio climático y su impacto ambiental, el control corporativo del material genético de los cultivos y otras tecnologías agrícolas, la transgenia, el control y la regulación sobre los mercados, la expansión del uso intensivo de agroquímicos, la cría de animales en confinamiento, entre otras problemáticas inherentes a ese modelo de desarrollo promovido en escala global. Frente a esa ofensiva, los movimientos agrarios transnacionales construyen alianzas para el impulso de una agenda política común relacionada a los derechos sobre la tierra y el territorio, la defensa de los comunes y la sustentabilidad de la vida, la defensa de las semillas criollas y la soberanía alimentaria, la equidad de género y sus despliegues en las dinámicas territoriales, además de los derechos humanos de las y los campesinos.

Si miramos el panorama global con respecto al despojo extractivista, observaremos la centralidad política del surgimiento de los movimientos agrarios transnacionales, no sólo en términos de los estudios agrarios críticos, la historia social del campesinado y la teoría de los movimientos sociales, sino también en términos de emergencia de un sujeto histórico-político colectivo y transnacional. Por lo tanto, estoy de acuerdo con Edelman y Saturnino (2016) en la identificación del carácter transnacional en tanto una oportunidad política en sí y por sí misma para comprender otras formas de resistencia en las zonas rurales a escala global.

En América Latina, son los movimientos campesinos e indígenas los que han estado en la vanguardia de las luchas en contra del despojo territorial. En los tiempos de neoliberalización en la región, estos movimientos dan la tónica de la defensa de los territorios en los términos de la economía política y en clave del conflicto y de la lucha de clases, es decir, desde el campo popular. Tal es el caso de la fundación de la Vía Campesina Internacional

y de la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC), instancia regional de representación de la LVC en América Latina y el Caribe.

Con la idea de conformar una vía de resistencia campesina, en tanto una articulación transnacional de organizaciones campesinas, nació la Vía Campesina Internacional en 1992 en Managua (Nicaragua), en el marco de una reunión de líderes de organizaciones campesinas y de agricultores familiares de Centroamérica, Caribe, Europa, Estados Unidos y Canadá (Edelman y Saturnino, 2016; Rosset, 2018). En esa reunión se debatieron las estrategias de las Instituciones Financieras Internacionales (IFIs) en el impulso de las políticas neoliberales en el campo, sobre todo con respecto a la liberación del comercio por medio de negociaciones del Acuerdo General sobre Aduanas y Comercio (GATT) y sus impactos en el proceso de descampesinización del campo (Rosset, 2018). En otros términos, si la reproducción ampliada del capitalismo se llevó a cabo en una escala global, ameritaba la articulación de una lucha también en escala global, en este caso, organizada por los campesinos y productores familiares, éstos amenazados directamente por el conjunto de políticas neoliberales implementadas en el campo. De ahí que, en 1993, en Mons (Bélgica) nace formalmente la Vía Campesina Internacional (Mons, 1993).

En 1994 se conforma la CLOC, en Lima (Perú), bajo la consigna “Unidos en Defensa de la Vida, la Tierra, el Trabajo y la Producción”, con la participación de 84 organizaciones indígenas, campesinas, afrodescendientes y de trabajadores rurales de 18 países de América Latina y el Caribe (LVC, 2019). Cabe destacar que la CLOC es la catarsis de un tejido social de acción política de carácter heterogéneo, es decir, no sólo de organizaciones campesinas, y que se siembra en el marco de la Campaña 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular (1989-1992) y en un momento histórico caracterizado por la intensificación de las luchas sociales y de los conflictos socioterritoriales en la década de los 1990, un periodo emblemático en la confrontación de las políticas neoliberales a nivel mundial. Por lo tanto, involucra

una diversidad de sujetos histórico-políticos, formados en contextos políticos nacionales, empero atravesados por las grandes problemáticas históricas de Latinoamérica y el Caribe.

La Campaña 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular reflejó no sólo el rechazo a la postura colonial de la celebración del v Centenario de la Colonización, sino también la articulación de un crisol de resistencias del campo popular, de carácter pionero, en términos de la construcción de una lucha en contra del neoliberalismo en ámbito global. En esa dirección, se consolidó una alianza regional de las luchas agrarias para proponer una agenda de defensa de la tierra. A lo largo de los años se amplió el debate político, culminando en la incorporación de la defensa del territorio y los comunes desde el espectro del sentipensamiento campesino e indígena.

Fruto de una pedagogía de la lucha social, las organizaciones de la CLOC florecen en el fértil terreno sembrado por la memoria histórica de las insurrecciones campesinas (Wolf, 1979), además de las revoluciones latinoamericanas, a propósito de la Revolución Mexicana, Revolución Cubana y Revolución Sandinista, en que el campesinado participó de forma vehemente. También del conjunto de otras resistencias contemporáneas, como el caso de las marchas cocaleras, de las guerras en defensa del agua y del gas articuladas por el movimiento indígena andino, las movilizaciones por la reforma agraria en Brasil, Paraguay y Guatemala, todas ellas estimuladoras de un amplio debate regional centrado en la crítica al modelo neoliberal de acumulación.

Había el reconocimiento en tanto a la existencia de un problema histórico común, relacionado con el despojo permanente de sus territorios y la violencia institucional del Estado, que se expresa en la violencia directa de la criminalización y el asesinato de representantes de diferentes organizaciones, o incluso en la violencia epistémica, en que se intenta soterrar, negar o invisibilizar la racionalidad intersubjetiva propia del paradigma onto-epistémico de los pueblos del campo y que se manifiesta en la forma de concebir y habitar sus territorios (Barbosa, 2019). Ello es propio de las diferentes epistemes que conforman a las

organizaciones de la CLOC – indígena, campesina y proletaria (Rosset, 2015) y que determinan la naturaleza de sus proyectos políticos en los contextos nacionales y regional.

Conforme argumento en este escrito, la Vía Campesina Internacional y la CLOC constituyen un movimiento agrario transnacional conformado por una diversidad de organizaciones y que logro articular una agenda política basada en la premisa de “la unidad en la diversidad”. Ello ha permitido coordinar una serie de acciones políticas en instancias locales, nacionales, regionales y globales. En casi treinta años de una *praxis* política en escala global, la CLOC/LVC han logrado tejer una concepción teórico-epistémica y política de lucha que incorpora el horizonte comunitario-popular, conforme analizado por Gutiérrez-Aguilar (2015).

No obstante, en el caso de la CLOC/LVC, esta dimensión comunitario-popular se traslada a una escala transnacional y global. En ese proceso se articulan otros referentes para situar el territorio y lo comunitario en la perspectiva de las organizaciones, en un diálogo político en que se propone la construcción de una concepción territorial entrettejida colectivamente. Asimismo, evidencian los límites al despojo territorial y de determinados bienes comunes— agua, tierra, hidrocarburos, aire, etc.

4. Lo territorial, lo comunitario y los comunes en la resistencia frente al despojo

Inicialmente, la LVC ha articulado una agenda política en torno de la cuestión de la tierra y en la defensa de la realización de la reforma agraria integral. Un marco en esa articulación fue la “Campaña Global por la Reforma Agraria”, llevada a cabo por la LVC entre 1999 y 2000, con el objetivo de hacer frente a la campaña neoliberal impulsada por el Banco Mundial, de promoción de una Reforma Agraria asistida por el mercado. Según Rosset (2018), esa década fue importante para asentar las bases de una visión común en torno a la concepción de reforma agraria integral y de soberanía alimentaria en la LVC, enmarcada en un análisis crítico acerca de las limitaciones intrínsecas a los modelos de reforma agraria del capitalismo y del socialismo.

En el 2006, durante el Foro “Tierra, Territorio y Dignidad”, realizado en Porto Alegre (Brasil), el debate político interno de la LVC se amplía, al incorporar la dimensión territorial en tanto estrategia de enfrentamiento global del capitalismo agrario en su fase neoextractivista. Un punto de partida en el reconocimiento estratégico emerge de la propia concepción de la soberanía alimentaria. En la Declaración Final, la LVC destaca:

La nueva reforma agraria debe reconocer la función socio-ambiental de la tierra, el mar y los recursos naturales en el contexto de la soberanía alimentaria. Comprendemos que la soberanía alimentaria implica políticas de redistribución, acceso y control justo y equitativo a los recursos naturales y productivos [...] La soberanía alimentaria se basa en el derecho humano a la alimentación, a la libre determinación, en los derechos indígenas al territorio, y en los derechos de los pueblos a producir alimentos para su subsistencia y para mercados locales y nacionales. La soberanía alimentaria defiende una agricultura con campesinos y campesinas, una pesca con familias pescadoras artesanales, unos bosques con comunidades forestales, unas estepas con familias pastoras nómadas [...] El sofisticado conocimiento que los pueblos indígenas, campesinos, pescadores han adquirido a través de siglos de interactuar con la naturaleza proveen soluciones a la actual crisis ecológica y social. Es por eso que estamos convencidos que los sistemas alimentarios indígenas deben tener una alta prioridad en la reforma agraria y que los principios y los conocimientos indígenas deben ser aplicados para el beneficio de las comunidades. (LVC, 2006)

El debate en torno a la defensa de la tierra y el territorio avanza en otros encuentros políticos de la Vía Campesina Internacional, en que se delinearán los términos de esa defensa, es decir, en clave comunal y de los comunes. En 2011, en el marco de la “Conferencia Internacional contra el Acaparamiento de Tierras, en Nyéléni (Malí), la LVC profundiza esa discusión a partir de una alianza global contra el acaparamiento de tierra:

[...] pues estamos decididos a defender la soberanía alimentaria, los bienes comunes y el derecho a los recursos naturales de los/as productores/as de alimentos a pequeña escala [...] El acaparamiento de tierras desplaza y dispersa a las comunidades, destruye las economías locales y el tejido socio-cultural y pone en peligro las identidades de las comunidades. (LVC, 2011)

En 2012, en Bukit Tinggi, en la Sumatra Occidental (Indonesia), la LVC y la Campaña Global por Reforma Agraria realizan el “Taller y Seminario Internacional Reforma Agraria y Defensa de la Tierra y el Territorio en el Siglo XXI: desafíos y futuro”, con el objetivo de fomentar un debate colectivo entre las organizaciones miembros de la LVC en torno a “nuestras visiones y conceptos de lucha por la reforma agraria y la defensa de la tierra y el territorio. Hemos comenzado a delinear algunos elementos para una nueva visión de reforma agraria y de soberanía popular en los territorios” (CLOC, 2012).

Entre los días 13 al 17 de abril de 2016, en Marabá, Pará (Brasil), se realizó la Conferencia Internacional de la Reforma Agraria en un sitio muy simbólico para la memoria histórica de la resistencia campesina, por ser donde sucedió la Masacre de Eldorado de los Carajás, el 17 de abril de 1996, episodio en que fueron asesinados 19 trabajadores rurales sin tierra en una acción de despojo de la policía. Esta fecha dio lugar al Día Internacional de la Lucha Campesina, celebrado cada 17 de abril. La Conferencia representó un amplio diálogo entre las organizaciones miembros de LVC Internacional, en el ejercicio no sólo de construcción de un debate político en escala global, sino también de elaboración teórica desde la perspectiva de un movimiento agrario transnacional. Según se destaca en la Declaración Final de la Conferencia (LVC, 2016):

Somos más de 130 representantes de organizaciones miembros de La Vía Campesina y aliados, de 4 continentes, 10 regiones y 28 países del mundo, reunidos en Marabá, Pará, Brasil, para analizar, reflexionar y continuar nuestro proceso colectivo de construcción de conceptos, propuestas de lucha y proyectos

alternativos para enfrentar la ofensiva global del capital sobre los pueblos y los bienes naturales del campo, la costa y el mar, y para construir las sociedades diversas a las que aspiramos. Y sobre todo para luchar por nuestros territorios. [Traducción de la autora]

La Conferencia debatió los avances en la alianza entre el capital financiero, empresas transnacionales, imperialismo y sectores de los Estados nacionales, del agro-minero-hidro-negocio y sus consecuencias en la agudización de la disputa territorial y del proceso de desterritorialización del campo. En esa etapa del desarrollo del capitalismo en el campo, dicha alianza conlleva a una profundización del acaparamiento de tierras, articulado a la privatización de los comunes, el agua, la tierra, del aire, los bosques, las semillas, las áreas de pasto y pesca, las áreas glaciales y los territorios enteros. Según la Declaración Final, “las consecuencias de esta ofensiva del capital ponen en peligro la vida rural, sociedades enteras, la salud, la naturaleza, la Madre Tierra, el clima, la biodiversidad y nuestros pueblos y culturas” (LVC, 2016, traducción de autora).

Cada uno de estos eventos políticos fue un espacio imprescindible para el avance de una articulación global en la defensa territorial y de los comunes. La CLOC/LVC participó en cada uno de ellos y dejó su contribución teórico-política en esa construcción colectiva transnacional y global, incorporando otros abordajes analíticos al tema territorial. En esa dirección, vale destacar la aportación teórica y política de la Articulación de Mujeres del Campo de la CLOC, con respecto al feminismo campesino y popular.

La Articulación de Mujeres del Campo de la CLOC planteó los elementos teórico-políticos del feminismo campesino y popular en la VII Conferencia Internacional de La Vía Campesina, celebrada en 2017, en Euskal Herria. En el centro del debate político acerca de la defensa de la tierra, del territorio y de los comunes, argumentaron que el feminismo campesino y popular constituye una estrategia política que incluye la lucha antipatriarcal para la construcción de la autonomía, la liberación

y la emancipación de las mujeres en América Latina y el Caribe. Además, buscaron posicionarlo como una lucha ecuaníme a la articulada por la LVC como movimiento social transnacional, especialmente por el papel político de las mujeres en el impulso de la agroecología, la soberanía alimentaria y la defensa de los territorios desde el campo popular.

Nuestro movimiento tiene como enemigo el patriarcado. El carácter feminista de La Vía Campesina fortalece nuestra unidad y compromiso para luchar con igualdad y equidad de género. Una clave para fortalecer nuestras propias organizaciones y lograr alianzas más amplias es la construcción de un movimiento feminista campesino dentro de La Vía Campesina. Fortaleceremos la participación política de las mujeres en todos espacios y niveles de nuestro movimiento. Nuestra lucha es por el fin de todos los tipos de violencia contra la mujer: física, sexual, psicológica y económica. Nos comprometemos a incrementar nuestras capacidades para entender y crear ambientes positivos en torno al género, dentro de nuestras organizaciones y en nuestras alianzas. La falta de tolerancia a la diversidad es parte del proceso del despojo de jóvenes del campo. Un campo diverso, no violento e inclusivo es fundamental para La Vía Campesina. (LVC, 2017)

Al incorporar el género al debate político interno de la CLOC-LVC, el feminismo campesino y popular revela que no es suficiente reivindicar el derecho a la tierra, al territorio, a la reforma agraria y a la soberanía alimentaria cuando no se superan las contradicciones propias del patriarcado en la opresión de las mujeres:

Todas las formas de violencia que enfrentan las mujeres en nuestras sociedades –entre ellas la violencia física, la económica, la social, la machista, la de diferencias de poder, y la cultural– están también presentes en las comunidades rurales y por ende en nuestras organizaciones, y esto además de ser una enorme fuente de injusticia también limita el alcance de nuestras luchas [...] Reconocemos el papel central de la mujer en la

agricultura de auto-suficiencia alimentaria, y la relación especial de las mujeres con la tierra, la vida y las semillas. Además, las mujeres son y han sido parte determinante de la construcción de la Vía Campesina desde su inicio. Si no vencemos la violencia hacia las mujeres dentro de nuestro movimiento, no avanzaremos en nuestras luchas, y si no construimos nuevas relaciones de género, no podemos construir una nueva sociedad. (LVC, 2008)

No obstante, el feminismo campesino y popular amplía ese debate, al incorporar el conflicto capital-naturaleza como una dimensión crucial de la disputa territorial. Además del *continuum* de las lógicas de separación enmarcadas en la desterritorialización, desindianización y descampesinación, identificamos en el conflicto capital-naturaleza las siguientes matrices de dominación-explotación: a) neocolonización de los territorios para la manutención de la integración dependiente y subordinada del sur global al norte global; b) expansión, en los territorios, de un modelo socioeconómico predatorio y que busca destruir otras estructuras económicas desvinculadas de las lógicas del capital; c) invisibilización de la economía de los cuidados y del papel de las mujeres en la producción y reproducción de la vida. Según el feminismo campesino y popular:

El sistema capitalista y patriarcal sigue extendiéndose en el mundo entero, violentando nuestros territorios, nuestros cuerpos y nuestras mentes, acumulando cada vez más capital a costa del futuro del planeta y la humanidad. La naturaleza y la agricultura continúan siendo mercantilizadas y la extracción incontrolada de todo tipo de recursos se resiente en un acelerado proceso de cambio climático cuyas consecuencias para las comunidades y en particular para las mujeres, son catastróficas. Las mujeres soportamos cada vez más el peso de la producción de bienes y alimentos y sin embargo nuestro trabajo sigue invisibilizado. El trabajo de los cuidados sigue no valorizado, no apoyado, ni asumido colectiva y socialmente, lo que aumenta nuestra sobrecarga de trabajo y restringe nuestra participación plena. (LVC, 2021, pp. 15-16)

Luego de la realización de la VII Conferencia Internacional de la LVC, se reunieron los Colectivos de Trabajo de Tierra, Aguas y Territorios. Justicia Climática, Comercio y Luchas contra las Transnacionales (en Andalucía, España, entre el 16 al 20 de febrero del 2018). Nury Martínez, de Fensuagro, organización miembro de la CLOC/LVC en Colombia, enfatizó que uno de los objetivos de esa reunión consistió en:

[...] tener una mirada más integral de las luchas de La Vía Campesina frente a cómo plateamos estrategias conjuntas por la defensa de la tierra, agua, semillas, vinculados con los graves efectos del cambio climático, degradación de suelos, sequías, inundaciones, etc. Y el papel que juega la ofensiva del capital a través de las transnacionales, el agronegocio, que promueven el acaparamiento de tierras y los Tratados de Libre Comercio que se expanden a nivel global. Es por eso que consideramos que nuestra tarea como movimiento social es globalizar la lucha por la defensa de la vida. (LVC, 2018)

Conforme observamos, estos espacios políticos son fundamentales para dimensionar la magnitud del avance del neoextractivismo, de cómo operan las fuerzas políticas involucradas en su desarrollo y el aparato legal-jurídico que le da sustento. En definitiva, son espacios de promoción de una síntesis analítica que les permite, en clave colectiva, replantear las principales premisas para una propuesta global de resistencia entretejida por una diversidad de organizaciones articuladas transnacional y globalmente.

En el contexto previo y durante el “7º Congreso Continental CLOC-LVC”, realizado el año 2019 en La Habana (Cuba), observamos la síntesis del amplio diálogo entre las organizaciones integrantes de la CLOC/LVC en la construcción de una concepción propia acerca de lo territorial, lo comunal y los comunes frente al despojo neoextractivista en América Latina. Las organizaciones-miembro de base indígena fueron fundamentales en ese proceso, sobre todo por su énfasis en el carácter colonial que sostiene la lógica de reproducción del capitalismo en su fase

neoextractivista, al tiempo de arrojar luces a la disputa misma de paradigmas civilizatorios inherentes a la disputa de los territorios y de sus contradicciones en términos de los impactos en el sostenimiento de la vida. En sus palabras:

Para construir nuevas sociedades es necesario superar esta contradicción; para llevar a cabo transformaciones profundas, tienen que incluir, necesariamente la transformación de las bases coloniales y capitalistas sobre las que se ha construido una superestructura racista y discriminadora y construir una nueva base económica que tenga como eje rector el respeto y la relación armónica con la Madre Naturaleza; no es posible lograr una transformación social desde la raíz, si no incluye, desde los inicios de las luchas, la cosmovisión, identidad y cultura de los pueblos y con ello se revolucionan las relaciones entre los pueblos, culturas y cosmovisiones de un país ya que no se trata de una nueva imposición ahora de signo indígena, sino de una construcción reconociendo la pluralidad de nuestras sociedades. Es decir, solo seremos verdadera y completamente libres cuando la base económica y el andamiaje jurídico, político e ideológico correspondiente exprese, sin dominación y opresión, la diversidad de pueblos, culturas, cosmovisiones e identidades que hay en nuestras sociedades y nuevas relaciones de justicia y equidad se construyan y perduren. (CLOC, 2019, p. 4)

La Articulación de Mujeres del Campo y las organizaciones indígenas de la CLOC/LVC trascienden el análisis clásico del capitalismo, al evidenciar que el conflicto capital-naturaleza es expresión de un nuevo paradigma de dominación-explotación y de reproducción ampliada de las lógicas de acumulación basados en una matriz dialéctica de lo colonial-patriarcal-racista-clasista.

La concepción de territorio que emerge de ese crisol teórico-político de la CLOC/LVC demarca una interpelación de ese paradigma en dos planes: en la dimensión ideológica inherente a una concepción de desarrollo asociada a la explotación permanente e irrestricta de todos los bienes naturales para la generación de mercancía y plusvalía para el capital; en perspectiva

histórico-política, al no permitir la totalización del Estado, instalada en el momento constitutivo de la acumulación originaria (Zavaleta, 2009).

En perspectiva histórica, la apropiación del territorio, regulada por los Estados nacionales, conlleva a un estado de separación (Zavaleta, 2009), en el intento permanente de des-territorialización y descampesinización, con la pretensión de aniquilamiento de otras formas de organización social antagónicas al orden del capital, para un consiguiente vaciamiento o disponibilidad para la asimilación de la racionalidad moderna capitalista, en términos de un territorio viable al mercado mundial (Zavaleta, 2009). En este enmarque analítico, el territorio se vincula a la lógica capitalista del binomio Estado-propiedad privada, es decir, de un territorio que se convierte en propiedad privada de las transnacionales, que pasan a tener el derecho de usufructo para explotar absolutamente todo lo que está en la superficie o en lo subterráneo de estos territorios. Por lo tanto, se consolida una nueva lógica de acumulación con el resguardo legal garantizado por el carácter regulador de los Estados nacionales o en sus alianzas bilaterales.

No obstante, la articulación de una concepción de territorio desde un paradigma onto-epistémico del campo, reposiciona una defensa territorial de carácter omnilateral, al argumentar que el territorio no constituye una propiedad privada a ser explotada hasta el agotamiento. Al contrario, desde la matriz de un sentipensamiento propia de una diversidad de pueblos y del tejido social comunitario se defiende al territorio porque se reconoce que es desde él que emana la sustentación de la trama de la vida. En palabras de la CLOC/LVC:

[...] el Territorio no es solamente un área geográfica sino mucho más que eso: expresa una relación colectiva de un Pueblo con un área donde se incluye el suelo, el subsuelo, el agua, el aire, los animales y los bosques, semillas y plantas diversas. Pero además el territorio forma parte de la identidad del Pueblo: somos parte del territorio donde vivieron nuestros antepasados y el territorio es parte nuestra. Implica la memoria

histórica, el derecho a decidir sobre los recursos contenidos en él, la existencia de formas organizativas, mecanismos y espacios para tomar las decisiones y la posibilidad de articular distintas expresiones con capacidad de toma de decisiones, es decir, espacios para una forma distinta de entender y ejercer el poder. (2019, p. 46)

Es precisamente el sentido de lo comunitario lo que articula la defensa de los comunes, considerándose que constituye en sí mismo un tipo de relación social (Federici, 2013). Ahora bien, la transnacionalización de una lucha también se nutre de la utopía de construir algo nuevo a escala global, un horizonte de transformación social de carácter emancipatorio, en que se supere toda y cualquier forma de opresión en el mundo. Este ha sido el horizonte político de movimientos sociales transnacionales, como el caso de la LVC/CLOC. Y al abrir canales de interlocución nutridos por una dimensión epistémica, identitaria, dialógica, organizativa y política (Barbosa, 2015) proyectan a una escala transnacional el sentido de lo común como un reanudar histórico de esa utopía que camina la memoria de la resistencia o, en los términos de Federici (2014, p. 84), “realiza una función ideológica, como concepto unificador prefigurativo de la sociedad cooperativa”, dentro de un proyecto político dialogado y construido colectivamente.

5. Lo territorial y lo comunal a escala global

En la trayectoria política de la LVC y la CLOC, los diferentes espacios de actuación política permiten consolidar un tejido social comunitario en escala transnacional, es decir, un *sujeto comunitario transnacional*, que teje colectivamente los elementos que sostienen una concepción y la defensa misma de la tierra, del territorio y los comunes. En la lucha articulada por la CLOC/LVC, no hay cómo disociar la defensa de la tierra, del territorio, de la soberanía alimentaria y popular de lo que significa el derecho a la vida y de una vida que necesita un territorio habitado y sano para reproducirse, bajo lógicas distintas y propias de otro paradigma de pensamiento en que se supere las opresiones. Para ello,

es fundamental transcender un abordaje antropocéntrico del habitar el mundo:

¿Es mejor un campo sin campesinos, sin árboles, sin biodiversidad, de monocultivo y producción confinada de animales, de agrotóxicos y transgénicos, que genera exportaciones y alimentos insalubres, que genera cambio climático y socava la capacidad de adaptación de las comunidades a él, contaminación, enfermedades y migración masiva a las ciudades? ¿O un campo compuesto por los territorios agroalimentarios de campesinos, pueblos indígenas, agricultores familiares, pescadores artesanales y otros pueblos rurales, con vidas dignas, cosmovisiones y conocimientos diversos, árboles, biodiversidad, producción agroecológica de alimentos sanos, que enfrían el planeta, que produzcan soberanía alimentaria y que cuiden la Madre Tierra? (LVC, 2016, traducción de la autora)

La CLOC/LVC asocia la defensa de la tierra y del territorio a un proceso de reterritorialización y de recampenización (Van der Ploeg, 2008), en el sentido de reconstruir comunidades que se encuentran permanentemente amenazadas por el paradigma del capitalismo agrario, al tiempo que construyen estrategias para la permanencia y/o regreso al campo. Esa reconstrucción requiere un tejido social comunitario que pone en movimiento los sentidos de lo común hacia adentro y hacia afuera de sus comunidades y organizaciones, desde una pedagogía campesina agroecológica (Barbosa y Rosset, 2017).

En esa dirección, en tanto sujeto comunitario transnacional, la CLOC/LVC lleva a cabo un proceso multiescalar en el abordaje de lo territorial, lo comunitario y los comunes que se entreteje desde lo local, al interior de sus comunidades-base de las organizaciones, avanzando en una escala nacional, regional y global. El carácter multiescalar del territorio y de lo comunitario expresa otras formas de concebir la lucha social hacia una unidad política en la diversidad y heterogeneidad.

El reconocimiento de lo territorial emerge del legado de la memoria ancestral y biocultural inherente a la resistencia

histórica de esas organizaciones en que se identifican los territorios como espacios de reproducción de la vida y de una vida en comunidad. El concepto de “común” surge del propio proceso histórico de la lucha de los pueblos indígenas y campesinos por la defensa de sus territorios, al tiempo que se convierte en un concepto central para dar visibilidad a las propiedades comunales de la tierra y a las formas comunales de habitar esos territorios. Según la CLOC/LVC:

[...] pertenecer a la Madre Tierra es parte de nuestra vida e identidad. Somos parte del territorio que está vinculado con la memoria de los pueblos, es algo vivo y con historia. Igualmente los saberes y conocimientos que se han acumulado de generación en generación son parte del territorio, así como los lugares sagrados, energéticos y el tiempo ya que, si ordenamos nuestras actividades alrededor de algún cultivo sagrado para nuestros pueblos [...], los ciclos agrícolas de esos cultivos son la base del ordenamiento del tiempo familiar y comunal, que es diferente en cada territorio, que está vinculado a los ciclos del agua, la luna y el movimiento de los planetas y del planeta en el sistema solar. (2019, p. 47)

Esa concepción de territorio está atravesada por elementos de orden onto-epistémicos asociados a la cosmovisión, a la cosmovivencia, a la elaboración de una identidad como sujetos del campo que, al encontrarse colectivamente en una lucha común, se reconocen mutuamente en un horizonte político, sobre todo porque son resultado de un proceso histórico común de despojo territorial que se actualiza en la contemporaneidad:

En el mismo sentido, en toda América, Asia, África, Europa y Oriente Medio, nuestras organizaciones, movimientos y convergencias están en disputa territorial con el capital, con propuestas similares, basadas en enfoques territoriales, en la convergencia entre nuestra diversidad, cosmovisiones, conocimientos populares y tradicionales, en la agroecología, la pesca artesanal y el pastoreo tradicional, y en nuestras diversas formas de vida y estrategias. (LVC, 2016, traducción de la autora)

Quisiera destacar algunas estrategias observadas en la trayectoria histórico-política de la CLOC/LVC para la defensa del territorio, de lo comunal y de los comunes. Una de las más importantes es la territorialización de la agroecología como principio y proyecto político. Ello se asocia a una comprensión de que la defensa territorial traduce la defensa de la vida y ésta, a su vez, tiene por base raizal la agroecología, interpretada no como una mudanza en la base productiva para la producción de alimentos orgánicos. La agroecología se vincula a un proceso de transformación radical de las relaciones sociales y de producción existentes en los territorios y que expresen las históricas estructuras de dominación, explotación y poder, lo que implica la lucha por la reforma agraria integral y el reconocimiento del derecho de autodeterminación en los territorios indígenas.

Asimismo, tiene que ver tanto con un proceso de recuperación de la vitalidad del territorio con la extinción de las lógicas de producción del capitalismo agrario, como también de reconocimiento y fortalecimiento de los conocimientos ancestrales de una memoria biocultural propia de una coexistencia común. En la Declaración Final de la VII Conferencia Internacional de la Vía Campesina Internacional:

Nuestra agroecología campesina alimenta al suelo con materia orgánica, se base en la biodiversidad, conserva y recupera variedades campesinas de semillas y razas de animales, trabajando con la sabiduría de los pueblos y con la Madre Tierra para alimentarnos. Su fuente principal es el conocimiento campesino indígena, ancestral y popular que hemos acumulado durante generaciones, día a día, mediante la observación y la constante investigación en nuestras tierras, compartido después en nuestros intercambios entre campesinos y campesinas y entre nuestras organizaciones. Nuestra agroecología tiene un carácter campesino y popular; no se presta para las soluciones falsas como el capitalismo “verde”, los mercados de carbono y la agricultura “climáticamente inteligente”. Rechazamos cualquier intento de cooptación de la agroecología por el agronegocio. La agroecología campesina es la base de nuestra propuesta y

visión de la soberanía alimentaria de los pueblos del mundo. Para hacerlo, urge la genuina reforma agraria integral y popular, la defensa de los territorios indígenas y campesinos y la recuperación de los sistemas alimentarios locales. (LVC, 2017)

La agroecología también constituye una ciencia y una práctica política hacia un camino de reconstitución de los agroecosistemas y de fortalecimiento de los territorios campesinos e indígenas (Rosset y Altieri, 2018), y de recomposición de las relaciones materiales y simbólicas de las sociedades humanas, una vez que propone la ruptura con las relaciones patriarcales y con el antagonismo de clase (Siliprandi y Zaluaga, 2014). El feminismo campesino y popular arroja luz a la urgencia de la lucha antipatriarcal y anticapitalista como elemento imprescindible a la transformación de las relaciones sociales, productivas y para emancipación de mujeres y hombres. En la Declaración de la v Asamblea de Mujeres de la CLOC – Vía Campesina:

El patriarcado es un sistema de opresión que fue incorporado estructuralmente por el capitalismo, porque le permite mantener y reforzar relaciones de poder y explotación, y nos impacta de manera más brutal a las mujeres. [...] Queremos construir una sociedad distinta, con igualdad de derechos y relaciones libres de opresión y discriminación. (Anamuri, 2015, p. 13)

Otro elemento central incorporado al debate político de la CLOC en clave territorial y comunal se refiere a la asunción de una lucha antirracista, incorporándola en tanto eje de defensa de la tierra, del territorio y de los comunes. Ello es resultado de una catarsis analítica acerca de cómo se manifiesta el carácter colonial y racial de la expoliación en nuestra región. Es menester destacar que esa inclusión es más reciente y revela el dinamismo de la agenda política de la CLOC/LVC, sobre todo en la actualización de las demandas internas de sus organizaciones, aunadas a la necesidad histórica de agotar problemáticas todavía irresolutas de nuestra formación sociohistórica, a propósito de la cuestión étnico-racial. En la denuncia de una estructura de dominación y explotación asentada en una base racial, enfatizan que:

Nuestros territorios ancestrales, espacios comunales o comunidades urbanas se ven afectadas por las acciones desarrollistas y los conceptos de progresos neoliberales. El derecho histórico de las propiedades colectivas o comunales, la comunidad y su espacio como fuerza de nuestra identidad es pisoteada por planes urbanísticos o inversiones de multilaterales que día a día se reproducen como un cáncer. El exterminio de poblaciones, el genocidio o desplazamiento de habitantes enteros de comunidades afrodescendientes sobran los ejemplos desde la costa Garífuna de Honduras, pasando por el Pacífico Colombiano y llegando a las tierras Quilombas de Brasil, la condición de apátrida de centenares de dominicanos y dominicanas hijas e hijos de emigrantes haitianos y haitianas en República Dominicana. Nuestra identidad es nuestra cultura y la tierra es parte de nuestra identidad. (CLOC, 2019, p. 39)

Conforme planteo, la intención de este escrito consiste en ampliar el debate en torno a cómo situar lo territorial, lo comunitario y los comunes a una escala transnacional y global a partir de la experiencia concreta de la CLOC/LVC. Es interesante observar algunos aspectos que emergen de este caso: si bien lo comunitario constituye el amago de procesos sociales y políticos que se llevan a cabo en un determinado territorio, no se restringe a una dimensión local. Lo comunitario puede ser asimilado en un proceso de construcción de una identidad política a escala transnacional y global. Ello conlleva a un debate teórico y político en relación con el concepto del campesinado y sus articulaciones históricas en el proceso de defensa territorial, de la tierra y de los comunes. El contexto histórico de conformación de la CLOC refleja la eminencia de un proceso resultante de un palimpsesto territorial, es decir, de transcendencia de luchas históricas por mantener sus formas originarias de existencia territorial.

En esa dirección, desde la CLOC/LVC lo comunitario traduce una cultura viva comunitaria propia de una resistencia histórica, en que sus organizaciones-miembro no se limitan a ser una referencia de lucha política en defensa de la tierra y la reforma

agraria integral. Se plasma un proceso político con tradición indígena, campesina y afrodescendiente, demarcando su identidad política no como pueblos monolíticos o estáticos a un pasado colonial o de referencial a lo rural, sino también como un sujeto histórico de una *praxis* política coetánea.

La concepción de territorio y de comunes articulada por la CLOC/LVC emerge del carácter abigarrado de nuestras sociedades, en el sentido de Zavaleta (2009), es decir, de sociedades heterogéneas en que esa totalización del Estado no se completó. Asimismo, de esa heterogeneidad, que se traduce en esa base campesina e indígena, se abreva la construcción de un sentido comunitario en torno al territorio, arraigado a un paradigma onto-epistémico del campo, que se contrapone y se antagoniza al paradigma del capitalismo agrario.

6. De los horizontes de debate y los desafíos: reflexiones finales

Nunca es un ejercicio sencillo interpretar y analizar luchas que caminan la historia presente, sobre todo cuando se desafían a constituirse transnacional y globalmente. Es un desafío teórico, metodológico y político. Para el análisis en cuestión, traté de situar documentalmente y desde la palabra de la LVC y la CLOC la transcendencia de la lucha por la tierra y la reforma agraria a la defensa de la tierra, el territorio y los comunes. El carácter transnacional de un movimiento social incide en una complejificación de su acción política, lo que genera desafíos inherentes a la articulación de la resistencia a escala global. Hoy día, la CLOC constituye un movimiento de 115 organizaciones de matriz indígena, campesina, de afrodescendientes, trabajadores rurales y comunidades tradicionales.

Esa diversidad de organizaciones ha permitido una profundización del debate territorial y agrario en clave histórica, empero atravesada por desafíos en el sentido de consensuar miradas y horizontes de lucha comunes. Un desafío que emerge de ese proceso constituye: “transformar la lucha por la tierra en la lucha por el territorio, junto con la construcción de un nuevo modelo productivo, por la soberanía alimentaria, profundizando

una ‘agroecología más autónoma’, basada en nuestros propios recursos e insumos locales y el rescate de los conocimientos ancestrales” (LVC, 2016, traducción de la autora). Otro desafío destacado por la Vía Campesina Internacional:

Seguir ajustando e innovando tácticas [...] Tenemos nuevos enfoques –como el enfoque territorial– y nuevas estrategias, como la construcción de espacios autónomos, la autonomía relativa y auto-abasto, y la masificación de la agroecología popular. Repensar la relación entre nuestros movimientos populares, el Estado, los partidos políticos y los procesos electorales, de acuerdo con la historia y coyuntura distinta de cada país, combatiendo la erosión generalizada de los mecanismos nacionales e internacionales de derechos humanos. Transformar la lucha por la tierra en la lucha por el territorio [...] profundizando una agroecología más “autónoma”, en base al rescate de saberes ancestrales y nuestros propios recursos e insumos locales. (LVC, 2016)

Pese estos desafíos propios del enfrentamiento del neoextractivismo en América Latina y de la propia lucha en contra del capitalismo a escala global, hay avances significativos tanto en la aprehensión de una agenda política común sostenida por la defensa territorial y de los comunes, como también la incidencia objetiva, concreta, en la conquista de derechos. Ejemplo de ello es la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Campesinos y de Otras Personas que Trabajan en las Zonas Rurales, de 2018. Constituye un paso fundamental para instalar el debate territorial y de los comunes en una escala jurídica, de justicia territorial. El horizonte del debate seguirá este sendero abierto.

Referencias

- Anamuri. (2015). *Hacia la construcción del feminismo campesino y popular*. El Correo de las Mujeres del Campo.
- Barbosa, L. P. (2015). *Educación, resistencia y movimientos sociales: la praxis educativo-política de los Sin Tierra y los Zapatistas*. LIBRUNAM.

- Barbosa, L. P. (2016). Educación, resistencia y conocimiento en América Latina: por una teoría desde los movimientos sociales. *Revista De Raíz Diversa*, 3(6), 45-79. <http://dx.doi.org/10.22201/ppela.24487988e.2016.6.58425>
- Barbosa, L. P. (2019). Paradigma epistémico do campo e a construção do conhecimento na perspectiva dos movimentos indígenas e camponeses na América Latina. En, A. R. Santos, L. A. Coelho, y J. M. Oliveira (Orgs.), *Educação e Movimentos Sociais. Análises e Desafios* (pp. 279-300). Paco Editorial.
- Barbosa, L. P., y Rosset, P. (2017). Educação do Campo e Pedagogia Camponesa Agroecológica na América Latina: aportes da La Via Campesina e da CLOC. *Revista Educação & Sociedade*, 38(140), 705-724. <https://doi.org/10.1590/ES0101-73302017175593>
- Composto, C., y Navarro, M. L. (2014). *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*. Bajo Tierra Ediciones.
- Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo. (2019). *7º Congreso Continental CLOC - LVC. Desde el territorio: unidad, lucha y resistencia por el socialismo y la soberanía de los pueblos*. CLOC.
- Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo. (2012, 25 de julio). *Reforma agraria y defensa de la tierra y el territorio en el siglo XXI*. <https://n9.cl/sw6im>
- Edelman, M., y Saturnino, M. B. Jr. (2016). *Movimientos agrarios transnacionales. Historia, organización y políticas de lucha*. Icaria Editorial.
- Federici, S. (2014). *La inacabada revolución feminista. Mujeres, reproducción social y lucha por lo común*. Ediciones desde Abajo.
- Fernandes, B. (2008). Educação do Campo e território camponês no Brasil. En C. A. Santos (Org.), *Por uma Educação do Campo: campo - políticas públicas - educação* (pp. 39-66). Incra/MDA.
- Giacarra, N. (2009). Territorios en disputa: los bienes naturales en el centro de la escena. *Realidad Económica*, 217, 51-68. <https://cutt.ly/YV8OzW9>
- Gutiérrez-Aguilar, R. (2015). *Horizonte comunitario-popular. Antagonismo y producción de lo común en América Latina*. BUAP.
- Havery, D. (2004). *O "novo" imperialismo: acumulação por espoliação*. CLACSO – Socialist Register.

- La Vía Campesina. (1993, mayo). *Mons, Declaration: The Via Campesina follow-up to the Managua Declaration*. <https://viacampesina.org/es/mons-declaration-may-1993/>
- La Vía Campesina. (2006, 6 de noviembre). *Declaración Final del Foro "Tierra, Territorio y Dignidad"*. <https://cutt.ly/KV8ASrN>
- La Vía Campesina. (2008, 23 de octubre). *Declaración de Maputo: v Conferencia Internacional de la Vía Campesina*. <https://cutt.ly/rV8ARAp>
- La Vía Campesina. (2011, 28 de noviembre). *Declaración final*. <https://cutt.ly/oV8POIH>
- La Vía Campesina. (2016, 25 de abril). *Conferência Internacional da Reforma Agrária lança Declaração Final*. <https://cutt.ly/bV8PRqx>
- La Vía Campesina. (2017, 24 de julio). *VII Conferencia Internacional de La Vía Campesina: Declaración de Euskal Herria*. <https://cutt.ly/hV8PcYN>
- La Vía Campesina. (2018, 23 de febrero). *Nuestra estrategia es globalizar la lucha por la defensa de la vida*. <https://cutt.ly/xV8PfhL>
- La Vía Campesina. (2019, 05 de junio). *CLOC – LVC 25 Años: "el hecho de que comprendamos la importancia de caminar juntos, no quiere decir que sea fácil"*. <https://cutt.ly/RV8PiRS>
- La Vía Campesina. (2021). *El caminar del feminismo campesino y popular en La Vía Campesina*. La Vía Campesina.
- Mariátegui, J. C. (1928). *Los siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Era.
- Martínez-Torres, M. E., y Rosset, P. (2010). La Vía Campesina: the birth and evolution of a transnational social movement. *The Journal of Peasant Studies*, 37(1), 149-175. <https://doi.org/10.1080/03066150903498804>
- Rosset, P. M. (2018). História das ideias de um movimento camponês transnacional. *Tensões Mundiais*, 14(27), 191-226. <https://doi.org/10.33956/tensoesmundiais.v14i27.1283>
- Rosset, P. M. (2015). Epistemes rurales y la formación agroecológica en la Vía Campesina. *Ciencia y Tecnología Social*, 2(1), 1-10. <https://periodicos.unb.br/index.php/cts/article/view/7744>

- Rosset, P. M. (2007). La guerra por la tierra y el territorio. En *Primer Coloquio Internacional In Memoriam Andrés Aubry* (pp. 159-175). CIDECI.
- Rosset, P. M., y Altieri, M. (2018). *Agroecología. Ciencia y Política*. Icaria Editorial.
- Siliprandi, E., Zuluaga, G. P. (2014). *Género, agroecología y soberanía alimentaria. Perspectivas ecofeministas*. Icaria Editorial.
- Svampa, M., y Antonelli, M. (2009). *Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales*. Biblos.
- Van der Ploeg, J. D. (2008). *Camponeses e impérios alimentares: lutas por autonomia e sustentabilidade na era da globalização*. Editora da UFRGS.
- Wolf, E. (1979). *Las luchas campesinas del siglo XX*. Siglo XXI.
- Zavaleta, R. (2009). *La autodeterminación de las masas*. CLACSO.



ÍNDICE DE MATERIAS

- Acumulación 11, 18, 19, 20, 24-26,
32, 46, 54, 63, 65, 68, 84,
117, 138, 161, 163-165, 167,
169, 175, 186, 194, 196-198,
200, 224, 230, 235, 237,
243, 255, 326-328, 331,
339-340
- Acumulación por despojo 18, 65,
68
- Andes 255
- Antagonismo 18, 26, 31, 34, 35,
37-38, 81, 108, 110, 119, 157,
251, 345
- Anticapitalismo 149
- Apropiación de la naturaleza 24,
35-36
- Apropiación del trabajo 193, 195,
197-198, 200, 213, 222
- Argentina 21, 230-231, 235, 238,
239, 245, 249, 251
- Asambleas 101, 107, 113, 116, 121,
143, 149, 261, 279, 291,
294, 304, 306, 308, 310,
311-314
- Autonomía 156, 157, 273
- Autonomía indígena 81, 108, 119,
256, 274
- Bienes naturales 17, 22, 25-26, 30,
35, 125, 185, 306, 326, 335
- Bolivia 13, 193-196, 198-200, 219,
222, 357, 255, 256, 257, 259,
263, 265, 267, 268, 272,
273, 274, 275, 278, 282,
357-359
- Campesino 244, 245, 264, 266,
295, 302, 331, 336, 344
- Capitalismo global 193, 230, 238,
244, 325
- Capitalismo racial 19, 197
- Capitalista 11, 12, 17, 18-20,
46, 65, 74, 83-86, 89, 91,
110-111, 118-119, 195, 133,
164, 196, 185-186, 195-196,
230, 233-234, 237, 243, 246,
249, 255-256, 259, 262,
307, 310, 337, 340
- Cherán 81-86, 88-89, 91-92,
94, 98-115, 117-121, 134,
140-141, 143, 148
- Civilización 44, 47, 62, 71-73,
240, 243
- Civilización y barbarie 240
- Colonialidad 18, 20-21, 126, 230,
234, 237, 248
- Comisariado de Bienes
Comunales 92, 100-111,
148
- Comunes 12, 18, 27-28, 30, 36, 81,
125, 139, 143, 149, 170, 173,
193-194, 213-214, 219, 234,
250, 289, 291, 293-294,
304-308, 310, 313, 315-317,
323-324, 329, 331-335, 338,
341-342, 344-348
- Comunidad 4, 14-15, 17, 26,
28-35, 37, 44, 82-84, 86,
88-89, 91-92, 100-103,
105-109, 111-112, 114, 116,
118-121, 125-129, 131, 133,
136-137, 140, 142-145,
147-150, 156-157, 161, 214,
241, 248, 255-256, 258, 270,
275, 277-279, 291-292, 302,
305-306, 308-316, 342, 346
- Comunidad indígena 82-83, 91,
125-126, 136, 144, 150, 314
- Conquistas 176, 249
- Corporativismo 136

- Crimen organizado 82-83, 85, 89, 91, 96, 98-101, 103, 106, 115, 117-120, 138, 167
- Defensa de la vida 161-162, 169-170, 176, 179, 180, 182, 184-186, 338, 344
- Dependencia 21, 23, 96, 163, 199, 207, 214-215, 221, 244, 297
- Derechos colectivos 146, 244, 257, 266, 268, 280
- Derechos de género 281, 283
- Derechos indígenas 135, 142, 149, 169, 271, 277, 333
- Desplazamiento 204, 206, 210, 213-214, 238, 246, 346
- Despojo múltiple 166
- Despojo territorial 51, 203, 210, 218, 222, 329, 332, 343
- Despojo y violencia 74, 161, 163, 184-185
- Desposesión 17, 46, 185, 204, 213-214, 222, 234, 244
- Diferenciación étnica 22
- Dominación 17, 19, 20-21, 32-33, 37-38, 45, 63, 70, 96, 132, 142, 144, 146-147, 165, 169, 181, 220, 229-230, 234, 237-238, 247, 256-257, 260, 266-267, 273, 275, 282-283, 337, 339, 344-345
- Ecología 18, 148, 213-214
- Ecuador 13, 193-196, 198, 200, 202, 217, 219, 221-222, 224, 357
- Empobrecimiento 64-65, 198
- Esmeraldas 195, 196, 198, 200-205, 208-212, 216-222
- Estado Plurinacional 256-258, 266, 269, 270-275, 277, 281-283
- Étnica 21-22, 29, 125-126, 131, 142, 144, 182, 231, 278, 290-291
- Expansión geográfica 18
- Explotación 20, 23, 25, 44, 58-60, 82, 85, 87, 89-90, 92, 119-120, 131, 165-166, 174, 177, 194-200, 213-214, 222, 229-230, 234, 237, 250, 256-257, 260, 267, 282, 310, 326, 337, 339, 344-345
- Extractivismo 11, 20, 23-25, 38, 125, 169, 193-197, 200, 212, 215, 218, 222, 244-245
- EZLN 172-174
- Feminismo 335-337, 345
- Género 129, 156-157, 195, 197, 204, 212, 215, 220, 222, 233, 237, 256-258, 267-269, 276-283, 329, 336-337
- Guatemala 13, 62, 125-130, 133-135, 138, 140-142, 144, 147, 149, 156-157, 289, 291-297, 299-300, 302-303, 309, 315-317, 331
- Historia 33, 47, 49, 65, 72, 84, 105, 111, 117, 119-120, 125, 127, 131, 137, 146, 150, 156-157, 167-168, 171, 180, 185, 208-209, 214, 229, 231, 241-243, 245, 250, 266-267, 292, 295-296, 307, 325, 327, 329, 343, 347-348
- Indígena 21-22, 48, 52, 66, 69, 70, 72, 81-83, 86, 91, 94, 108, 119, 125-127, 130-134, 136-137, 141-150, 153, 156, 161, 169-172, 180-181, 185, 198, 200, 229-231, 233-240, 243-246, 249-251, 256, 259-264, 267-268, 270, 272, 274, 282, 290-292, 296, 298-299, 303, 305, 314-315, 317, 331-332, 338-339, 344, 347
- Industrias extractivas 200, 202, 204, 210, 214, 218-219, 221

- Insubordinación 18, 34, 38, 110
 Interdependencia 203
 Invisibilización indígena 21
 Levantamiento de abril 101, 110, 117-119
 Ley Forestal 90
 Lucha 12, 18, 26, 28, 31, 33-37, 46, 49, 81, 106, 141-143, 146, 149-150, 156, 162, 170-172, 174, 176, 180-182, 185, 230, 241, 243-244, 248, 250-251, 257-258, 264, 266, 275-276, 281, 307, 313-314, 323-324, 328-336, 338, 341-348
 Lucha por la tierra 18, 28, 347-348
 Malalweche 230, 240-244, 248, 251
 Mallku 263
 Marxismo 23-24, 29-31, 126
 Mercado 18, 22-27, 30-31, 35, 50, 59, 62, 89-90, 95-96, 98, 132-133, 135, 138, 146, 164, 167, 179, 196, 204, 209, 212, 232, 236, 245-246, 259, 290, 294, 300, 332, 340
 Meseta Purhépecha 82-83, 85-87, 89-93, 95-96, 98, 106, 111, 119-120
 Michoacán 82, 87-88, 93, 96-97, 143, 156-157
 Modernidad 18, 46, 134, 148, 156, 197, 230, 234, 237-238, 242, 250
 Monocultivos 289, 291, 299-300, 302, 311, 313, 316, 327
 Movimientos sociales 223, 327, 329, 341
 Multiculturalismo 12, 23, 45, 138
 Naturaleza 195, 197, 339
 Neoliberal 11-12, 17, 22, 24, 45, 91, 96, 118, 120, 126, 136, 138, 145-146, 148, 150, 173, 230, 232-233, 235, 244-245, 250-251, 290, 331-332
 Organización autonómica 101
 Organizaciones del Campo 324, 330
 Otriedad 21, 69, 233
 Palma aceitera 290-291, 294-296, 298-300, 304, 310, 313, 316
 Participación política 12, 141, 268, 283, 336
 Pluralidad 204
 Pobreza 22, 58, 139, 200, 208, 218-219, 221, 278
 Poscolonial 235
 Posibilidades políticas 193, 195, 219, 222
 Potosí 50, 162, 195, 196, 198-200, 204, 206-207, 210, 214, 220, 222
 Racismo 21, 23, 197, 230, 234, 238-239, 246-248, 250, 278, 292-293, 298, 302-303
 Recreación étnica 125
 Redemocratización 230, 232, 238
 Reforma Agraria 91, 95, 264, 332, 334, 344
 Relaciones comunales 82, 84, 108, 110, 116, 121
 Relaciones de producción 109, 296, 298
 Resistencia 153, 157, 316, 330-331
 Sin tierra 294, 300-301, 312, 334
 Socialismo 148, 333
 Socioecológica 161, 175-176, 185
 Subjetivación 36, 108-109, 118, 162
 Subsistencia 20, 22, 27, 29, 32, 36, 82, 89, 103, 169, 194-195, 199, 200, 204, 206-207, 218, 244, 259, 296, 300-301, 333
 Totalidad capitalista 17

- Trabajo comunitario 110-111, 117,
121, 148, 310
Trabajo doméstico 193, 202, 279
Trabajo explotado 117-118, 121
Trabajo vivo 117
Valor de cambio 63, 82, 110, 121,
148
Valor de uso 24, 32, 63, 82, 116,
148
Vía Campesina 25-26, 323-324,
329, 330, 332-338, 344-345,
348
Violencia 44-45, 47-48, 51, 65,
66-67, 74-75, 82-83, 86,
97-98, 100, 119-120, 138,
156, 161, 163, 167-169, 176,
208, 217-220, 237-239, 261,
278-280, 282, 290, 293,
302-303, 307, 316, 323, 331,
336-337

Ana Cecilia Arteaga Böhr

Profesora investigadora del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Autónoma de Baja California. Cuenta con la distinción del Sistema Nacional de Investigadores del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. Doctora y maestra en Antropología del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores CIESAS-CDMX. Maestra en Desarrollo Social del Posgrado en Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés y Licenciada en Psicología por parte de la Universidad Católica Boliviana “San Pablo”. El 2019 recibió el Premio Fray Bernardino de Sahagún a la mejor tesis de doctorado en Antropología Social y Etnología, otorgado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia; y el 2015, recibió el Premio Casa Chata por la Mejor Tesis de Maestría en Antropología Social. Especialista en estudios de género, con un enfoque particular en las violencias hacia las mujeres, la interseccionalidad y las metodologías colaborativas.

Correo electrónico: arteaga.ana@uabc.edu.mx

Santiago Bastos Amigo

Doctor en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) Occidente y la Universidad de Guadalajara. Fue investigador de FLACSO Guatemala y después de ejercer como Profesor Investigador de CIESAS en su Unidad Occidente, actualmente lo hace en la Unidad Sureste, mientras en Guatemala es miembro del Equipo de Comunicación y Análisis El Colibrí Zurdo y de Prensa Comunitaria. Siempre ha trabajado alrededor de los pueblos indígenas y sus procesos organizativos. Actualmente sus investigaciones se centran en los efectos que las dinámicas de la globalización están teniendo en las comunidades indígenas y la movilización política indígena. Entre sus últimas publicaciones está el libro monográfico *Mezcala, comunidad coca. Rearticulación comunitaria y recreación étnica ante el despojo*.

Correo electrónico: santiagobastos@gmail.com

Cristina Cielo

Es profesora-investigadora en el Departamento de Sociología y Estudios de Género de FLACSO sede Ecuador. Explora las dimensiones subjetivas y políticas de las desigualdades, con un interés particular en ecologías y economías del sur global, y sus transacciones, conocimientos y colectividades. Sus temas de investigación incluyen el cuidado en territorios y lógicas extractivas, la economía política de las ciencias sociales, y política y economía urbano-popular. Coordina el programa de investigación “Reproducción Ampliada: Cuerpos, Alimento, Ambiente y Común”, participa en el Grupo de Trabajo Economías Populares de CLACSO y el Beyond Inhabitation Lab basado en la Politécnica de Turín.

Correo electrónico: mccielo@flacso.edu.ec

Elizabeth López Canelas

Licenciada en Antropología y maestra en Gestión Ambiental y Desarrollo. Activista en defensa de los derechos sociales y ambientales de pueblos indígenas. Investigadora en temas de mujeres, pueblos indígenas, extractivas mineras y medio ambiente. Entre sus publicaciones reciente están *Mujeres guardas del cerro Rico de Potosí: una lectura desde la feminización del trabajo* (2018), en coautoría con Ami M. Kenemore y Vianca Copa, *Desafíos y potencialidades de la autonomía y la gestión territorial indígena en el marco de los procesos de desarrollo* (2018), y *Agricultura familiar y gobernanza ante la expansión minera en el Jatun Ayllu Yura*, investigación realizada en el marco del Foro Andino Amazónico de Desarrollo Rural (2021). Actualmente es becaria de CLACSO con la investigación “Apuesta a la vida: mecanismos de resiliencia de la Central Indígena de Mujeres Tacanas (CIMTA) ante la expansión extractiva y el despojo de su hábitat Terra Justa, La Paz-Bolivia”.

Correo electrónico: elylopezcanelas@gmail.com

Edgars Martínez Navarrete

Candidato a doctor en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, (CIESAS). Ha impartido clases en distintas universidades de Chile y México, como la Universidad de Concepción (Chile), la Universidad Nacional Autónoma de México (México), la Universidad Santo Tomás (Chile), la Universidad Autónoma de Querétaro (México) y la Universidad de los Pueblos del Sur (UNISUR, México), entre otras. Es integrante del Grupo de Trabajo “Marxismos y resistencias del sur global” de CLACSO. Coautor del libro *Las raíces del despojo: historias y memorias de Cherán y su bosque* (2022) y coordinador de *Repensar el sur* (2020). Sus líneas de investigación y publicaciones abarcan la antropología económica y del Estado, los movimientos indígenas y los marxismos. Actualmente prepara un libro colectivo sobre el pueblo mapuche con textos del Puelmapu (Argentina) y el Ngulumapu (Chile), y un segundo libro monográfico sobre la comunidad de Cherán (México).

Correo electrónico: edgarsmartinezn@gmail.com

Sara Mingorría Martínez

Es doctora en Estudios Ambientales e investigadora-activista del programa Juan de la Cierva en el Departamento de Geografía de la Universitat de Girona. En su tesis doctoral analizó conflictos agroindustriales en Guatemala inspirándose en la Investigación Acción Participativa. Actualmente, explora las causas, las consecuencias y las dinámicas de los conflictos socioambientales y las diversidad de formas de resistencia, desde perspectivas multidistiplinarias y multiescalares. Examina los vínculos entre feminismo, economía y ecología, y los puentes entre activismo, investigación, educación y arte. Es cofundadora de la asociación Mar de Tierras para la educación ambiental, de la cooperativa agroecológica de La Noguera Medinaceli y del colectivo de investigación feminista FRACTAL. Coordina el grupo de trabajo sobre mapeo de conflictos aeroportuarios en la red internacional Stay Grounded (Quédate en Tierra).

Correo electrónico: sara.mingorria@udg.ed

Héctor Nahuelpan Moreno

Integrante de la comunidad mapuche Rewe Lafken de Mehuín y miembro fundador de la Comunidad de Historia Mapuche. Profesor de Historia y Geografía, magíster en Ciencias Sociales (Universidad de La Frontera, Chile) y doctor en Antropología por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS, Mexico). Actualmente es profesor asociado en el Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad de Los Lagos (Osorno, Chile), donde dirige el Programa de Magíster en Ciencias Humanas mención Historia. Su trabajo académico se enfoca en la enseñanza y la investigación sobre la historia de los pueblos indígenas en Abiyala, sus relaciones con el colonialismo y el capitalismo. Es coautor del libro *Ta ññ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país mapuche* (2013), y entre sus últimas publicaciones se encuentran: “Colonial recongnition and militarized accumulation in mapuche territory” (2022, en coautoría con A. Hofflinger, P. Millalen y E. Martinez) y “Do large-scale forestry companies generate prosperity in indigenous communities? The socio-economic impacts of tree plantations in Southern Chile” (2021 en coautoría con A. Hofflinger, P. Millalen y A. Boso). Correo electrónico: hector.nahuelpan@ulagos.cl,

Mina Lorena Navarro Trujillo

Es socióloga y profesora investigadora del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego” de la Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Cooordina el Seminario de Investigación Permanente “Entramados Comunitarios y Formas de lo Político” en el ICSYH de la BUAP. Integrante del Grupo de Trabajo “Ecologías Políticas desde el Sur/Abya Yala” de CLACSO. Autora de *Hacer común contra la fragmentación en la ciudad: experiencias de autonomía urbana, Luchas por lo común. Antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales en México* y con Claudia Composto de *Territorios en Disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias en América Latina*. Ha publicado una serie de artículos sobre

ecología política, saber-hacer ecofeministas, despojo capitalista, conflictividad socioambiental y luchas en defensa de la vida. Activista del proyecto editorial Bajo Tierra Ediciones.
Correo electrónico: mlorena.navarrot@gmail.com

César Enrique Pineda Ramírez

Es sociólogo por la Universidad Autónoma Metropolitana. Obtuvo el Doctorado en Ciencias Políticas y Sociales y la Maestría en Estudios Latinoamericanos, ambos con mención honorífica en la UNAM. Realizó dos estancias posdoctorales en el Instituto de Investigaciones Económicas. Su investigación se centra en la contradicción del capital en la naturaleza, los movimientos sociales, la autonomía y la comunidad. Candidato en el SNI, es profesor de asignatura desde 2012 en el Centro de Estudios Sociológicos de la Facultad de Ciencias Políticas. Ha sido profesor en la UAM Azcapotzalco y colaborador con la UIA y el TUVCH. Ha sido activista y acompañante en múltiples movimientos sociales.
Correo electrónico: cesar.e.pinedar@gmail.com

Lia Pinheiro Barbosa

Doctora en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Docente e investigadora de la Universidade Estadual do Ceará, en el Programa de Pós-Graduação em Sociologia, en el Mestrado Acadêmico Intercampi em Educação e Ensino y en la Faculdade de Educação de Crateús. Becaria del Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. Miembro del Comité Directivo de CLACSO-Región 5 (Brasil, Bolivia y Perú). Es miembro del Colectivo de Agroecología y del Colectivo de Educadores y Educadoras de la Reforma Agraria del Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST-CE). Autora del libro *Educación, resistencia y movimientos sociales: la praxis educativo-política de los Sin Tierra y de los Zapatistas* (2015). Coordinadora del Proyecto de Extensión “Mulheres Camponesas e Agroecologia no semiárido cearense: a implementação da Metodologia ‘De Camponesa a Camponês a Camponesa a Camponês para a territorialização agroecológica’”.
Correo electrónico: lia.barbosa@uece.br

Oscar Soto

Educador popular oriundo de Malargüe (Mendoza, Argentina). Es politólogo y docente de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-Universidad Nacional de Cuyo (FCPYS-UNCuyo), magíster en Estudios Latinoamericanos (FCPYS-UNCuyo) y becario doctoral de CONICET. Es militante del Movimiento Nacional Campesino Indígena-Somos Tierra (CLOC-Vía Campesina), acompaña procesos de lucha de la Organización Identidad Territorial Malalweche y es autor del libro *Campesinado y contrahegemonía. Politicidad y resistencia en los movimientos populares de América Latina* (2023). Actualmente coordina el proyecto de investigación “Territorios, saberes y disputas de sentidos en contextos de postpandemia: prefiguraciones políticas de los movimientos sociales en Mendoza (2022-2024)”.

Correo electrónico: sotooscarhumberto@gmail.com



Colonialismo, comunidad y capital

Pensar el despojo, pensar América Latina

Santiago Bastos Amigo
Edgars Martínez Navarrete

Se terminó de imprimir en marzo de 2023,
en Grafisma editores S.A. de C.V.

Jaime Nunó 670 / Colonia Santa Teresita, 44600

Guadalajara, Jalisco.

grafismaeditores@gmail.com

El cuidado de la edición estuvo a cargo de los editores.

Su tiraje fue de 200 ejemplares.

Este libro reúne una serie de textos que analizan las intersecciones entre las herencias coloniales, las formas del despojo capitalista y las respuestas que han dado distintas experiencias comunitario-populares en América Latina.

La profundización del modelo neoliberal en nuestro continente está signada por la persistencia histórica de modalidades de colonialismo que siguen operando bajo la lógica del capital. Ante ello, parte de los sujetos afectados han reaccionado a partir de sus propias tradiciones de organización, reelaborándolas y trastocando el sentido convencional de la participación política. La función del Estado no ha perdido centralidad en este contexto, pero sí las formas de entenderlo y transformarlo.

Los textos que conforman este libro buscan, a partir del análisis de casos situados en escenarios diversos, contribuir a la academia y a los movimientos comunitarios y populares con claves analíticas para la comprensión de estos fenómenos.



Religación
Press
Ideas desde el Sur Global