



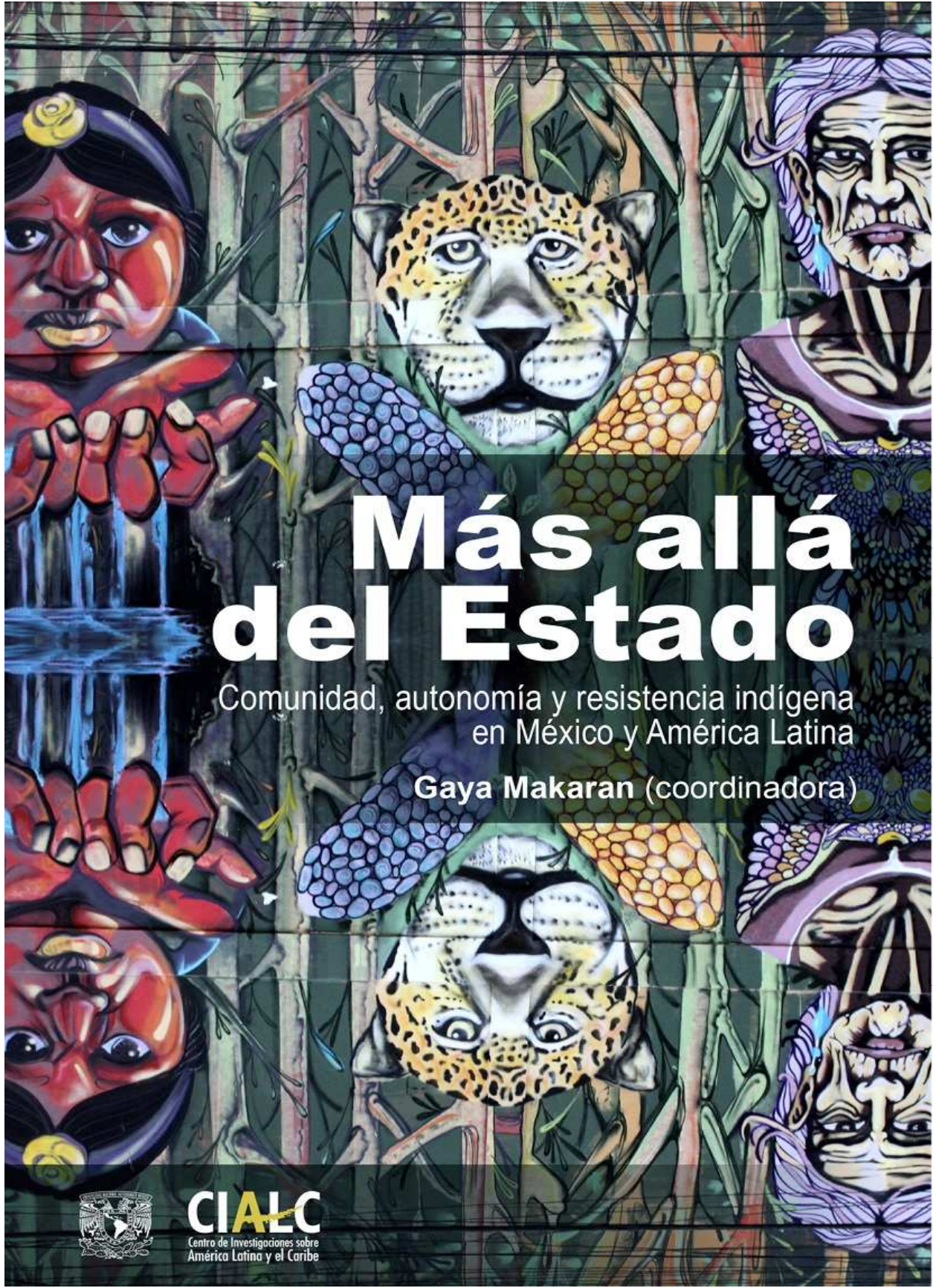
Más allá del Estado

Comunidad, autonomía y resistencia indígena
en México y América Latina

Gaya Makaran (coordinadora)



CIALC
Centro de Investigaciones sobre
América Latina y el Caribe



Más allá del Estado

Comunidad, autonomía y resistencia indígena en México y América Latina

Gaya Makaran (coordinadora)



CIALC
Centro de Investigaciones sobre
América Latina y el Caribe

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Rector

Dr. Enrique Luis Graue Wiechers

Secretario General

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas

Secretario de Desarrollo Institucional

Dr. Alberto Ken Oyama Nakagawa

Coordinador de Humanidades

Dr. Alberto Vital Díaz

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Director

Mtro. Rubén Ruiz Guerra

Secretaria Académica

Dra. Laura Hernández Ruiz

Departamento de Publicaciones

Gerardo López Luna

MÁS ALLÁ DEL ESTADO

*Comunidad, autonomía y resistencia indígena
en México y América Latina*

MÁS ALLÁ DEL ESTADO

*Comunidad, autonomía y resistencia indígena
en México y América Latina*

Gaya Makaran
(coordinadora)



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
MÉXICO 2019

La publicación de este libro ha sido posible gracias al apoyo de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México (DGAPA-UNAM), a través del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT), que ha permitido desarrollar el proyecto: “Unicidad, pluralidad o comunidad. Debates sobre el Estado latinoamericano desde los pueblos indígenas” (Clave IN 300617).

Cuidado de la edición: Leticia Juárez Lorencilla
Preparación digital del original: Beatriz Méndez Carniado
e Irma Martínez Hidalgo
Diseño de la cubierta: Marie-Nicole Brutus Higuita
Edición ePub: Irma Martínez Hidalgo

Primera edición electrónica: septiembre de 2019
Fecha de edición: 12 de septiembre de 2019

D.R. © 2019 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510,
Ciudad de México.

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Torre II de Humanidades, 8° piso, Ciudad Universitaria,
Coyoacán, C.P. 04510, Ciudad de México.
www.cialc.unam.mx

ISBN 978-607-30-2202-6

Queda prohibida su reproducción total o parcial, impresa o por cualquier medio, sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Hecho en México

Siglas y acrónimos

AD	Acción Democrática
AIOC	Autonomías Indígenas Originarias Campesinas
AMBA	Área Metropolitana de Buenos Aires
APG	Asamblea del Pueblo Guaraní
BUAP	Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
CEB	Comunidad/Comunidades Eclesiales de Base
CFE	Comisión Federal de Electricidad
Conamaq	Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu
COPEI	Comité de Organización Política Electoral Independiente
COTIC	Comité de Ordenamiento Territorial Integral de Cuetzalan
CPE	Constitución Política del Estado
CRAC-PC	Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria
CSUTCB	Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia
DSN	Doctrina de Seguridad Nacional
Fejuve	Federación de Juntas Vecinales de El Alto
FNP	Frente Nacional Popular
Ifetel	Instituto Federal de Telecomunicaciones
IIRSA	Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana
INRA	Instituto Nacional de Reforma Agraria
INVEA	Instituto de Verificación Administrativa de la Ciudad de México
LMAD	Ley Marco de Autonomías y Descentralización
MAS	Movimiento al Socialismo
MIR	Movimiento de Izquierda Revolucionario
OIT	Organización Internacional del Trabajo
PAOT	Procuraduría Ambiental y de Ordenamiento Territorial
PARM	Partido Auténtico de la Revolución Mexicana
PC	Policía Comunitaria
PDS	Partido Demócrata Cristiano
PIM	Proyecto Integral Morelos
PIO	Pueblos Indígenas Originarios
PPD	Partido por la Democracia
PPS	Dirección Federal de Seguridad

PROCDMX	Agencia de Promoción de Inversiones y Desarrollo para la Ciudad de México
PRSD	Partido Radical Social Demócrata
PS	Partido Socialista
SEPAC	Servicios Educativos Populares A.C.
SPD	Sozialdemokratische Partei Deutsohlands
TCO	Tierras Comunitarias de Origen
TCP	Tribunal Constitucional Plurinacional
TIOC	Territorio Indígena Originario Campesino
TIPNIS	Territorio Indígena Parque Nacional Isaboro-Secure
UNISUR	Universidad de Pueblos del Sur
UP	Unidad Popular
UPDEG	Unión de Pueblos y Organizaciones del Estado de Guerrero
ZODES	Zonas de Desarrollo Económico y Social

Introducción

El siglo XXI empieza en América Latina con una efervescencia de los sectores subalternos en contra de los modelos dominantes del Estado-nación y del capitalismo neoliberal. Las luchas indígenas de larga data por la tierra, el territorio y su autodeterminación como naciones toman un nuevo aliento, en algunos casos disputando la hegemonía política, económica y cultural y proyectándose como una fuerza refundadora de los estados desde la clave de lo plural. Como resultado de estos esfuerzos por disputar el Estado, junto con el control social sobre recursos y territorios, en Bolivia y Ecuador, llegan al poder los gobiernos autodenominados “progresistas” y “de movimientos sociales”, que se posicionan como portavoces de los anhelos populares de cambio y, al mismo tiempo, autores-ejecutores del plurinacionalismo. Según estos “progresismos”, disputar con éxito la hegemonía y tomar el poder estatal permitió alcanzar el óptimo social soñado por Zavaleta, es decir, la construcción de un Estado integral reconciliado con la sociedad. De esta manera, los “hegemónicos” anunciaban su triunfo sobre posiciones “autonomistas” que, según ellos, en su ingenuidad romántica de querer, a decir de Holloway, “cambiar el mundo sin tomar el poder”, perdían la oportunidad de participar en un supuesto cambio epocal, donde los subalternos tomarían, esta vez sí, las riendas de la historia.

En nuestro último libro colectivo *¿Estado-nación o Estado plural? Pueblos indígenas y el Estado en América Latina (siglo XXI)*^[1] retomamos justo esta disputa por el Estado y demostramos los resultados no sólo limitados de la vía estatal, sino incluso perversamente contrarios a los intereses indígenas, al destacar el carácter autoritario, nacionalista y extractivista de los nuevos gobiernos “populares”. Terminamos nuestra reflexión, preguntando si todavía conviene guiarnos por la dicotomía “Estado-nación o Estado plural” y no sería conveniente llevar nuestro pensamiento y acción más allá del Estado, por más plural que éste se ambicione. El presente libro retoma este reto y se concentra en las experiencias concretas que abandonan la mirada estadocéntrica de transformación social y apuestan por la autonomía, entendida de manera amplia y diversa como la capacidad de reproducir la vida en común más allá y en contra del binomio Estado-capital. Su objetivo es visibilizar y debatir los proyectos con un horizonte comunitario y

autónomo en procesos de lucha y resistencia indígena ante la vulneración de sus derechos colectivos y el despojo de sus territorios y culturas.

En esta tarea partimos del supuesto que el Estado moderno, tal como surgió y como lo conocemos hoy, no es un ente neutral o vacío que puede ser llenado de contenidos por él que llegue al poder, ni una plataforma de diálogo y ni de un “contrato social” perfectamente moldeable por los ciudadanos, sino que es una estructura de múltiples dimensiones diseñada por y para el capital, una “forma política del capital”^[2] profundamente contraria a las ambiciones de autonomía y emancipación social.

En lo que se refiere a la autonomía indígena, la entendemos más allá de lo que puede sugerir su definición presente en el derecho internacional y las legislaciones nacionales, que la limita a ciertas formas de autogobierno subordinado al Ejecutivo en cuestiones claves, sobre un territorio reducido y colonizado, en el marco de la división administrativa de un Estado-nación y las políticas multiculturalistas del manejo de la diversidad, con objetivo de aislar y reducir la complejidad de lo autónomo. En contraste, las experiencias que pretendemos mostrar se regirán por la capacidad de construir y defender otros modos de vida que contradigan la lógica del Estado-capital, con un horizonte de la autodeterminación social.

Hay que subrayar que un “más allá del Estado” no significa, como veremos, una autonomía total ni “pura”, no se trata de un aislamiento o una autarquía obligatoria, tampoco en un “afuera” de lo estatal, sino de un entramado complejo de relaciones con el Estado-capital, donde se negocia, cede y avanza, se aprovecha del Estado, pero también se es aprovechado por él. La “impureza” de lo autónomo es lo que caracteriza la disputa por la autonomía, donde los esfuerzos permanentes del Estado-capital por digerirla y pacificarla se encuentran con la respuesta creativa de “los de abajo” que, en su aceptación aparente de las reglas de juego, desde sus resistencias pretenden “secuestrarla” de vuelta y “rebelarla” en contra de las lógicas dominantes.

El presente libro recoge los testimonios de lucha y trabajos de investigación comprometidos que se vertieron en ocasión del coloquio anual del proyecto PAPIIT “Unicidad, pluralidad o comunidad. Debates sobre el Estado latinoamericano desde los pueblos indígenas” (IN 300617). El denominador común de todas las participaciones fue la denuncia de la arremetida estatal en alianza con el capital transnacional en contra de la autonomía cultural, política y económica de los pueblos, y el despojo de sus tierras, territorios y recursos naturales. De ahí, los participantes postularon diferentes vías hacia la reconstrucción de una amplia

autonomía social dirigida hacia la defensa de la vida más allá en contra del Estado-capital. Sus experiencias y propuestas han sido recogidas en el presente tomo con el objetivo de mostrar que en la multiplicidad de casos particulares hay patrones comunes, cuyo análisis puede ayudarnos a entender el actual sistema de explotación que padecemos, al inspirarnos por las diferentes experiencias de resistencia, e imaginar y potenciar nuestras propias luchas.

Uno de los objetivos de aquel encuentro, retomado ahora por el presente libro, ha sido borrar las fronteras artificiales que separan a la academia del mundo de la vivencia, la teoría de la práctica, el objetivismo científico del compromiso político, a “los que saben” de “los que hacen”. De esta manera, proponemos un espacio horizontal y plural de intercambio entre estudiantes, académicos y protagonistas de luchas indígenas, comunitarias y populares. Como veremos, la distinción entre unos y otros tampoco es tajante, puesto que muchos de ellos unen en sus personas las dos experiencias, tanto la académica, como la activista: son indígenas y estudiantes, académicos y luchadores sociales. De ahí que el libro que los lectores tienen en sus manos no quiere de ninguna manera cumplir con la exquisitez científica, sino que, todo lo contrario, se propone dar prioridad al lenguaje de lo vivido para desde allá derivar la reflexión teórica. Con este objetivo se retoman aquellos testimonios y debates que posibilitaron un intercambio de sentidos y sentires acerca de la comunidad, la autonomía y el Estado en México y América Latina.

El libro está dividido en dos partes, la primera recoge los testimonios y debates de tres mesas redondas dedicadas a las experiencias de organización y lucha indígena-popular en México; la segunda contiene cuatro textos académicos que abordan temas de comunidad y autonomía en América Latina, y analizan los casos concretos que, sin embargo, se escapan de ser unos simples objetos de estudio y, por el contrario, se derivan de una experiencia vivida y de un compromiso político de sus autores. De esta manera, ambas partes de la obra se interconectan y complementan, juntando, como hemos señalado anteriormente, la práctica con la teoría, el testimonio con el análisis académico, las miradas locales con una reflexión más global.

En la primera parte *Testimonios de lucha y resistencia más allá y contra el Estado*, se presentan tres casos diferentes, pero interconectados, de luchas indígenas y populares, contadas por los mismos protagonistas, que revelan las preocupaciones comunes alrededor de los temas como la violencia, el despojo, la identidad, la autoorganización y la autonomía. La riqueza adicional la constituye el debate con el público, cuyas preguntas e inquietudes fueron incorporadas a los

testimonios, de manera que dialoguen con las perspectivas vertidas y brinden una mirada compleja sobre los fenómenos tratados.

Así, en el primer texto “Guerrero: policía comunitaria y la lucha contra la violencia y el despojo”, presentamos los testimonios de tres compañer@s del estado de Guerrero, quienes, desde su vivencia como jóvenes estudiantes, militantes y autoridades comunitarias han participado en los procesos organizativos de los pueblos originarios articulados en torno a la policía comunitaria y su lucha contra la violencia y el despojo perpetrados por el crimen organizado en contubernio con el Estado mexicano. Los testimonios de Julián Jerónimo y Dante Martínez, ambos de origen me’phaa y miembros de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria (CRAC-PC) de la región Costa-Montaña, y de Juventina Asencio, del pueblo nahua, miembro del movimiento en defensa del río Balsas de la región norte de Guerrero, reflejan tanto las posibilidades, como las dificultades que conlleva la construcción de alternativas sociales más allá y en contra del Estado en cuanto la impartición de justicia, seguridad y educación propia. Nos muestran la coyuntura cambiante de las luchas y resistencias indígenas en el estado de Guerrero ante los nuevos retos como el recrudecimiento de la violencia organizada, la cooptación estatal y los proyectos de la megaminería que dificultan la construcción de las autonomías.

La violencia y el despojo por parte del binomio Estado-capital serán también la referencia clave para los participantes del siguiente debate “Los pueblos, barrios y comunidades en defensa de la Madre Tierra y el territorio”. En este espacio l@s representantes de la Asamblea de Pueblos, Colonias, Barrios y Pedregales de Coyoacán; de la comunidad de San Francisco Xochicuautla del Frente Indígena en Defensa de la Madre Tierra; y la comunidad de Amilcingo del Frente de los Pueblos en Defensa de la Tierra y el Agua: Puebla, Morelos, Tlaxcala, darán cuenta del carácter violento, etnocida, antipopular y anticomunitario de los modelos de desarrollo perpetrados por el Estado mexicano. Encontraremos aquí los temas como la gentrificación de la Ciudad de México en contra de los asentamientos populares que pretende romper con las experiencias de la comunidad urbana en nombre de una espacialidad individualizada y mercantilizada; y los megaproyectos de infraestructura que afectan las tierras comunales, depredan la naturaleza y pretenden borrar a las comunidades y sus formas propias de organización y reproducción de vida. El denominador común de estas luchas es el esfuerzo por potenciar la comunidad como base de la resistencia y la defensa de los bienes comunes.

Frente a estos escenarios tan adversos, l@s jóvenes estudiantes procedentes de pueblos originarios de Oaxaca, Puebla y Guerrero en el texto “Las juventudes indígenas y la construcción de la autonomía intelectual y productiva” nos comparten sus experiencias de construcción de la autonomía intelectual y productiva basadas en la revitalización de la comunidad y de lo común como condición previa indispensable para cualquier emprendimiento autonómico. Así, Ana Laura Cruz Dolores, de origen triqui, del Concejo de Pueblos y Comunidades de Iztapalapa da cuenta de su trabajo, junto con otros migrantes indígenas en la Ciudad de México, en un proyecto educativo autogestivo. Ladislao Amador Tzapot, un joven nahua de Cuetzalan del Progreso en la Sierra Norte de Puebla, nos habla de su participación en la cooperativa Tosepan Titataniske, como una herramienta de ejercer la autonomía productiva y alimenticia, al mismo tiempo de recuperar los valores y la cultura de su pueblo. Por su parte, Wendy Molina Ranchito, mixteca de la Montaña Baja en Tixtla Guerrero, de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias, testimonia los procesos organizativos de las comunidades de la región que, frente a la ausencia o la mala voluntad del Estado, tomaron en sus manos el ejercicio de la justicia y las tareas de reeducación y reinserción de los delincuentes, según las normas culturales propias. L@s tres jóvenes nos dejan una reflexión interesante sobre lo que significa para ellos la palabra “indígena”, la misma que es rechazada como propia, pero que puede ser utilizada de manera estratégica en el proceso de la politización de las identidades.

La segunda parte del libro, titulada *Comunidad y autonomía*, recoge los textos dedicados a estos dos conceptos, y al mismo tiempo dos prácticas clave, que se han desprendido de los testimonios vertidos en la primera parte del tomo. Los autores de los artículos unen su condición de académicos con su compromiso político, con el objetivo de brindarnos una reflexión rigurosa, pero nunca desvinculada de los casos concretos de luchas y resistencias.

El estudio de Fernando Cruz Santiago “Experiencias comunitarias urbanas. Los Reyes La Paz, estado de México”, desde su experiencia de promotor comunitario, nos presenta la ardua tarea de construir una comunidad en condiciones de periferia urbana gravemente adversas, a través de centros culturales autogestionados. Nos demuestra que la experiencia de lo común no es exclusiva de ámbitos rurales y de comunidades de raíz ancestral, sino que también es posible en contextos de migración y desarraigo, cuya promoción de proyectos colectivos desde abajo sirve para frenar la oleada de violencia y

descomposición social causada por la atomización y el anonimato del espacio urbano.

La periferia urbana y la construcción de comunidad en el contexto migrante es también el tema abordado por Héctor Parra García en su artículo “Hábitat popular boliviano en Buenos Aires. Identidades estratégicas más allá del Estado neoliberal”. El autor se basa en un exhaustivo trabajo de campo con el que pretende dar cuenta de la potencialidad contestataria y alternativa de estos nuevos sujetos políticos, cuyas estrategias más relevantes son la autogestión, el comercio informal y la asamblea callejera. Al mismo tiempo, nos muestra la complejidad y las paradojas de la inserción popular al mercado global: “¿son víctimas pasivas de la globalización o han sabido apropiársela y negociarla en sus intersticios? ¿Se está gestando al interior de las periferias urbanas un hábitat popular donde prevalecen recursos comunitarios o es una simple variación “popular” del capitalismo sin potencial de ser una alternativa al mismo?” —se pregunta el autor, interpelando sus propias hipótesis.

El tema de la autonomía es abordado desde la experiencia boliviana, tomando en cuenta el potencial revolucionario que conllevaba la demanda autonómica indígena originaria en este país sudamericano, constituyendo uno de los pilares de la plurinacionalidad y una herramienta para el ejercicio de la autodeterminación efectiva de los pueblos. Pabel C. López Flores en su artículo “La deriva de la autonomía indígena en Bolivia. Más allá de la retórica estatal de la ‘plurinacionalidad’” ubica su reflexión en la región del Chaco en las tierras bajas de Bolivia, para contrastar el proyecto autonómico guaraní que correspondería con su anhelo histórico de libertad y de la reconstitución territorial y cultural como pueblo, con las políticas concretas del gobierno del Movimiento al Socialismo (MAS) diseñadas para impedir tal objetivo y subsumir las autonomías “legalizadas” a la lógica del Estado-nación y su modelo de desarrollo extractivista.

El segundo de los autores bolivianos, Omar Callisaya, desde su experiencia como ingeniero agrónomo con las comunidades originarias en las tierras altas de Bolivia, en su texto “La autonomía indígena, una construcción en proceso. El caso Pampa Aullagas, Bolivia” muestra las dificultades y trabas que le pone el mismo Estado al proceso autonómico indígena. Nos relata la experiencia de una autonomía *de facto* históricamente vivida en las comunidades andinas que sirve como punto de partida para la reivindicación política actual. Así, los *ayllus* interpelan al Estado como dueños legítimos de sus territorios, seguros de su ancestralidad y sus derechos como naciones, sin embargo, al querer legalizar su

autonomía entran en un juego burocrático perverso, donde lo estatal se impone para convertir su demanda autonómica, canalizada por vías legales, en una herramienta de control y, paradójicamente, de destrucción de su autonomía política y económica.

Todos estos testimonios y análisis de luchas y procesos organizativos concretos nos demuestran que pensar nuestras realidades sociales más allá del Estado no sólo es posible, sino es necesario y urgente. Esto no significa en ningún momento olvidarnos del Estado, ignorarlo o menospreciar su potencial destructor, tampoco creer en purezas y “afueras”, puesto que, queramos o no, todos vivimos dentro de un sistema-mundo capitalista y estadocentrado, permeables, contradictorios y relacionales. A pesar de esto, nos negamos a creer en la totalidad del sistema, porque sabemos por experiencia propia de la existencia, a decir zapatista, de las “grietas en el muro”, de las prácticas otras que no sólo resisten, sino que pretenden ampliar su alcance, al proyectarse como una red interconectada en una especie de “globalización” desde abajo. En este sentido, para nosotros pensar y actuar más allá del Estado no es un llamado utópico, ni una idea por desarrollar en algún futuro lejano, sino una práctica real y concreta de todos estos espacios “espinosos” para el Estado-capital. Una práctica compleja, difícil, a veces frágil, pero necesaria que, entre otros, nos permite vencer la pereza intelectual y salir fuera de los conceptos consagrados en la academia, para descubrir “otros mundos posibles” que existen aquí y ahora.

GAYA MAKARAN

Ciudad de México, septiembre de 2017

^[1] Gaya Makaran [coord.], *¿Estado-nación o Estado plural? Pueblos indígenas y el Estado en América Latina (siglo XXI)*, México, CIALC-UNAM, 2017.

^[2] Mina Lorena Navarro Trujillo, *Luchas por lo común: antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales de México*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego”, Bajo Tierra Ediciones, 2015, p. 48.

Primera parte

TESTIMONIOS DE LUCHA
Y RESISTENCIA MÁS ALLÁ
Y CONTRA EL ESTADO

Guerrero: policía comunitaria y la lucha contra la violencia y el despojo

Pierre Gaussens^[1]

Moderador

PIERRE GAUSSENS (Universidad de los Pueblos del Sur, UNISUR): Nos acompañan para contarnos sus experiencias y sus luchas tres compañeros del estado de Guerrero, quienes desde su vivencia como jóvenes estudiantes, militantes y autoridades comunitarias han construido alternativas de organización. Estos tres jóvenes, insertos en los procesos organizativos de los pueblos originarios, provienen de distintas zonas de Guerrero y tienen trayectorias diferentes, lo que los une es que forman parte de una institución que nace de esos mismos procesos: la UNISUR. Todos son estudiantes egresados de la universidad y aun siendo muy jóvenes, están involucrados en los procesos de lucha porque consideran que tienen un aprendizaje y un compromiso con su gente.

Julián Jerónimo de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria (CRAC-PC) es miembro del pueblo originario me'phaa, proviene de la comunidad de Santa Cruz del Rincón, municipio de Malinaltepec, región Costa-Montaña, una zona muy importante en la historia de las luchas indígenas en Guerrero. Fue precisamente allá, en El Rincón, donde el 15 de octubre de 1995 nació formalmente la CRAC-PC. Se ha desempeñado como comandante de la Policía Comunitaria (PC) en su comunidad, precisamente del Sistema de Seguridad, Justicia y Reeducción Comunitaria que integra la CRAC-PC, cargo que concluyó en agosto de 2016.

Dante Martínez, igualmente de la CRAC-PC, es miembro del pueblo originario me'phaa y oriundo de la comunidad Colombia de Guadalupe, municipio de Malinaltepec, de la región Costa-Montaña. Desde hace varios años ha participado en los procesos de la PC en Guerrero. Actualmente colabora en el área de comunicación en la Casa Matriz de la CRAC-PC (del Tamarindo) en San Luis Acatlán.

Juventina Asencio, por su parte, es miembro del pueblo originario nahua, proviene de la región norte del estado, de la comunidad San Juan Tetelcingo de la cuenca del Alto Balsas, una zona que cuenta con uno de los ríos más importantes del país: el río Balsas. Ha formado parte de los procesos organizativos de las comunidades indígenas que se vienen dando en la región, entre otros participó en el movimiento en defensa del río Balsas frente a la creación de la presa del mismo nombre.

La propuesta es que los compañeros nos hablen sobre la historia y la coyuntura de las luchas en las que están involucrados, para que después los asistentes participen en una reflexión colectiva. A continuación, van sus testimonios.

JULIÁN: ¿Cómo surge la CRAC-PC? La organización surge a través de la articulación de las luchas que ya existían, como la organización “Luz de la Montaña”^[2] y la organización en torno al programa de abastecimiento rural DICONSA (con apoyo estatal). La PC surge ante la ola de inseguridad en la zona, pues se tenía el conocimiento de que alguna gente secuestraba, violaba y hacía el mal en la región. Así, en la década de los noventa, la cooperativa “Luz de la Montaña” y DICONSA comenzaron a quejarse porque los alimentos ya no llegaban debido al clima de violencia en la región y por el robo de recursos. El párroco Mario Campos, de la comunidad de Santa Cruz del Rincón, empezó a organizar a las comunidades y a reunir a la gente anciana (los sabios) y a partir de su conocimiento, buscar una solución a las violencias que se estaban manifestando.

Como los que tienen peso político en la comunidad son los ancianos, es a partir de ellos que inició la organización, también en torno a “Luz de la Montaña” porque los campesinos allí vendían sus productos como el café y habían sido asaltados y violentados para privarlos de su dinero. Las comunidades y el párroco comenzaron a organizar a la gente que estaba muy indignada y empezaron a generar una discusión permanente en reuniones y convocar a la gente de diferentes comunidades, tras lo cual surge la propuesta de organización de al menos 45 comunidades, y es que en todas ellas se presentaba el mismo problema que en Santa Cruz. En comunidades como San Luis Acatlán la violencia escalaba y se manifestaba en secuestros y violaciones a las mujeres.

Ante la indignación que causa la violencia surge la idea de organizarse en un consejo de autoridades indígenas que plantee soluciones ante tal situación. La principal propuesta era organizar una policía comunitaria, para lo cual la gente debía autoproponeerse para el cargo. De este modo fueron organizándose unas

seis o siete comunidades, donde se capturaba a los delincuentes que cometían delitos tales como el robo de ganado, para después presentarlos ante la asamblea general de la comunidad, junto con aquello que habían robado. En la mayoría de los casos, los retenidos eran gente vecina de la comunidad. Una vez presentados en la asamblea, se discutía de qué manera castigar su conducta.

En principio se pensó en entregarlos al Ministerio Público. Sin embargo, la corrupción presente en dicha institución hacía posible que los detenidos fueran liberados mediante el soborno. Muchas veces se capturaba a la misma persona que había sido presentada ante el Ministerio Público meses atrás, la persona seguía delinquiriendo y el Estado no hacía nada por la seguridad.

Es entonces cuando surge la idea de reeducar a la gente que rompía el equilibrio en la comunidad, se plantea hacer una Casa de Justicia y cambiar el nombre a Coordinadora Regional de Autoridades Indígenas donde se lleve a cabo la reeducación de los delincuentes. Una reeducación por el trabajo, y es que los que dañan a la comunidad son personas que quizá nunca tuvieron una educación en su casa, posiblemente sus padres no tuvieron posibilidades de darles educación y entonces el pueblo asume esa tarea. Se comprometen a educar a la gente que robaba y no sabía trabajar en el campo, no sabía hacer muchas cosas de la comunidad (tareas en la comunidad) y entonces les enseñan a trabajar la tierra, a limpiar, hacer adobes, a valorar el trabajo. En muchas ocasiones, la familia del preso se molestaba porque el trabajo era muy duro para la persona, pero en general el trabajo cotidiano supone mucho esfuerzo para todos, la intención era restaurar el equilibrio que la conducta insana del retenido había trastocado.

En 1998 surge el nombre de Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC) y así comienza una etapa de afianzamiento del proyecto de reeducación. Se opta por hacer una Casa de Justicia, por lo que se solicita un espacio al presidente municipal en San Luis Acatlán y allí se instala la Casa Matriz de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias, para luego trabajar en la creación de otras casas como la de Espino Blanco y la de Zitlaltepec.

Una anécdota muy recordada y que da cuenta de la eficacia con la que opera el sistema de reeducación y justicia, es la de un joven de la Ciudad de México quien por diversas circunstancias trabajaba con los narcotraficantes. Él fue aprehendido por la PC y fue sometido a un proceso de reeducación, porque independientemente de que él no viviera en Guerrero, sus acciones estaban alterando el equilibrio de la comunidad. El joven estuvo en un proceso de

reeducación de dos años, tras lo que dio las gracias a la comunidad porque le enseñó el valor del trabajo y aprendió muchas cosas. El éxito del proceso de reeducación ha servido para que la gente crea en el proyecto, la gente está convencida de que funciona.

Sin embargo, llegó un momento muy difícil y es que en 2013 surgieron distintos problemas. La organización se corrompió y hubo muchos obstáculos. El gobernador de Guerrero, Ángel Aguirre (PRI/PRD),^[2] intervino en el proceso de la CRAC-PC, y le ofreció un millón de pesos mensuales, así como la creación de una nueva Casa de Justicia. Esta situación dividió a la organización y es que muchas personas no querían la intervención y el apoyo económico del gobierno, mientras que, para otros, el apoyo era bien recibido. Así se fragmentaron las opiniones y voluntades de la organización. El gobierno de Aguirre otorgó un millón de pesos mensuales al coordinador Eliseo Villar Castillo de la Casa de San Luis Acatlán, quien no entregó cuentas claras a la comunidad.

Así, la intervención del exgobernador fracturó la organización comunitaria, comprando las voluntades de algunos de los coordinadores de la CRAC-PC. Ante este panorama la unión de las casas de justicia se hizo insostenible y sobrevino la escisión. Por ejemplo, la corrupción propia de algunos coordinadores se hizo evidente cuando ellos mismos comenzaron a tener su propio comité de seguridad, es decir, no se sujetaron al reglamento interno de la CRAC-PC, se empezaron a impulsar proyectos a las comunidades para romper el reglamento y generar un problema interno.

Tras la intervención del gobernador y los nexos que se construyeron con algunos coordinadores, las comunidades decidieron nombrar a nuevos coordinadores, pues no confiaban en personas como Villar Castillo. Eso generó un problema, una crisis, porque la gente se dividió; surgieron además problemas personales y entre los líderes de las comunidades. Personajes como los hermanos Bruno y Cirino Plácido Valerio fueron actores importantes en la medida en que constituyeron la Unión de Pueblos y Organizaciones del Estado de Guerrero (UPOEG) y se escindieron de la CRAC-PC de la que fueron “expulsados”. En 2014 la Casa de Justicia de los Pueblos Fundadores en Santa Cruz del Rincón (“expulsada” de la CRAC-PC) llamó a la reconciliación. Pascala de Oro (municipio de San Luis Acatlán) y otras diez comunidades se dieron cita para discutir las acciones a fin de reintegrar el proyecto. En los últimos años la CRAC-PC se está expandiendo a otras comunidades de la Costa Chica de Guerrero y hay algunos problemas, pues es necesaria una nueva revisión del reglamento interno y que las comunidades que se quieren integrar a la coordinadora se sujeten a él.

La casa fundadora decidió que el proyecto debe continuar como hasta ahora y que la comunidad debe ser la base. Desde 2013 la casa no recibe recursos del gobierno del estado, sólo un apoyo de 20 000 pesos mexicanos por parte del ayuntamiento, este dinero se usa para comprar playeras, botas, cartuchos; lo básico. En 2013 y los años que siguen a la crisis (2014-2015), se hizo un intento de vinculación entre la Casa de los Pueblos Fundadores y la Casa Matriz de San Luis Acatlán.

También hay un papel muy importante para construir una resistencia territorial. En 2012 se suscitó un problema en la comunidad, ya que es parte de la Reserva de la Biosfera, en este año el Estado ingresa a hacer la exploración de los recursos naturales en el municipio de San Luis Acatlán. La gente se da cuenta de los aeroplanos que vuelan muy bajo para hacer estudios del suelo, así que empezaron a organizarse, además se dan cuenta de que el rector de la Universidad Intercultural del Estado de Guerrero, el señor Rafael Aréstegui, impulsaba un proyecto de extracción de agua, mismo que la gente no apoyó.

El rector después organizó otro proyecto con la ayuda de investigadores, profesores y los propios estudiantes, a quienes para poder concluir sus estudios se les pidió la información sobre cuántos recursos naturales había en sus localidades de origen y el tipo de plantas, suelos y rocas, así como datos sobre la lengua, sus autoridades, etc., para así, a través de su trabajo de investigación, se pudiera hacer un diagnóstico de cada comunidad, misma que les otorgó la información, y con ella, se le entregó un diagnóstico al rector que a su vez lo remitió al gobierno. Entonces la gente se molestó y bloqueó la universidad, se reunieron en asamblea para organizar una lucha por su territorio en contra del proyecto de la Reserva de la Biosfera y así expulsaron al rector; la gente tampoco quería a la Universidad Intercultural que utilizó a los estudiantes para sacar información. Frente a esta situación se organizaron para defender el territorio de los males del gobierno.

DANTE: El Sistema de Justicia Comunitaria tiene muchos retos, se enfrenta a las leyes y a la justicia impositiva del Estado. La CRAC-PC está compuesta por coordinadores, comandantes regionales, grupos de policías comunitarios locales y las comunidades que son la base. ¿Cómo se regula el funcionamiento de sus actividades? Esto se hace a través de un reglamento interno que hoy se está discutiendo por todas las comunidades donde tiene presencia la CRAC-PC. En el reglamento interno se asignan tareas y facultades a cada cargo, allí se dice cuál es la función de cada quién.

La CRAC-PC debe enfrentarse al Estado que tiene sus propias leyes y dice que la CRAC-PC no tiene facultades para atender problemas como el narcotráfico o la delincuencia organizada, y es que sólo le da facultades para resolver conflictos agrarios-territoriales, así como delitos comunes como son el robo de ganado u otros delitos “simples”. En este sentido, las comunidades se han organizado y ha habido manifestaciones y toma de ayuntamientos para presionar al entonces gobernador del estado de Guerrero, Zeferino Torreblanca (2005-2011), para abrir foros regionales y dar apertura al proyecto de seguridad y justicia comunitaria.

Ya en 2009 y por la presión ejercida por las comunidades, no sólo se dio espacio a un proyecto de salud y cultura, sino que se concretó a partir de estos foros, donde intervinieron directamente los diputados locales y otros personajes, la Ley 701 del Reconocimiento, Derechos y Cultura de Los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Guerrero. En esta ley se reconoció en un capítulo a la Policía Comunitaria como una institución que imparte y administra justicia. También el proyecto de justicia se ha amparado en diversos convenios internacionales como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo y el artículo 2º de la Constitución Federal. En el gobierno de Aguirre existieron acuerdos donde se reconocía a la CRAC-PC y se comprometía a apoyar con recursos al proyecto, pero hubo muchas contradicciones al respecto.

Desde la crisis por lo sucedido con Ayotzinapa, se han venido postergando los acuerdos alcanzados por la Ley 701 donde se reconoce la institución comunitaria. Sin embargo, ahora hay un nuevo problema y es que los diputados locales recientemente modificaron la Constitución de Guerrero que desconoce a la CRAC-PC como institución de justicia. El nuevo texto de la constitución no da facultades a la PC para operar. Y las autoridades locales apuestan por desaparecer la Ley 701 del año 2011. Algunos legisladores apoyan el proyecto y otros no. Otra de las exigencias, después de la aprobación de la Ley 701, fue la de solicitar recursos económicos, porque dicha ley establece que cada proyecto indígena debe tener un presupuesto destinado, pero no hay tal. En la Constitución del estado se reconocen algunos derechos de los pueblos indígenas, entre los artículos 8 y 14, sin embargo, en realidad no existen ni se ejercen tales derechos.

Por otra parte, ha habido foros que abren la propuesta para modificar el reglamento interno de la CRAC-PC (1998), pues el contexto y la dinámica ha cambiado; las olas de violencia y narcotráfico en la región hacen necesario un nuevo reglamento para ajustarlo a las necesidades de ahora. En el 21 Aniversario de la CRAC-PC es un tema que está en discusión.

¿Hasta dónde se debe impartir la justicia? Las comunidades han expresado que sus saberes y sus conocimientos, el Consejo de los Ancianos y la experiencia que guardan, así como toda la experiencia local les permite ir resolviendo los problemas. Por ejemplo, los comisariados resuelven problemas de robos o peleas entre familiares, pero si es un problema más grave, el asunto va a las autoridades comunitarias, y si es más grave aún, al Consejo. Así reunidos intentan platicar y hacer propuestas para dar solución al problema, y si aun así no hay una solución, entonces el asunto llega a la Asamblea General de la CRAC que es la instancia máxima del sistema de justicia comunitaria.

Dentro del sistema está prohibido matar a un hermano, sea cual sea el delito que cometió, porque eso es atentar contra la dignidad de la vida. Un ejemplo de ello fue que, en 2012 se detectó que una persona estaba dedicándose al narcotráfico y se logró detenerlo. Esta persona era externa de la comunidad, aun así, se le brindó la reeducación y se le enseñó el valor del trabajo por tres años, aunque en el reglamento no dice que se tenga que reeducar a un compañero externo a la comunidad. Y es que los compañeros que hacen el mal no son nuestros enemigos, son hermanos que han perdido el equilibrio y hay que trabajar con ellos para restablecerlos; hay que restablecer la armonía.

Cuando una persona es retenida y se inicia su proceso de reeducación, sus familiares deben estar pendientes para revisar el caso de los detenidos porque no se permite un abogado, ya que se rigen por los usos y costumbres y no se emplea la justicia del Estado. Se les pide a los familiares que asistan y que ellos sean testigos del proceso. En casi todos los casos, una vez que finaliza el proceso de reeducación, el reeducado da las gracias a la comunidad, pues el proyecto le ayuda a hacer el bien y rehacer su vida de otra manera, no delinquiendo.

Un obstáculo muy frecuente para la CRAC-PC es el ámbito de las competencias, y es que ellas se apoyan en el Convenio 169 de la OIT, la Constitución del estado y la Ley 701, y es que al ser pueblos indígenas tienen sus propias organizaciones sociales, por lo que el sistema de justicia debe ser reconocido en ese sentido.

La CRAC-PC sigue resolviendo los problemas que se dan en las comunidades donde están presentes, hay muchas diferencias con los sistemas de justicia del Estado. Una muestra es que no se les llaman “detenidos” a las personas sometidas a la reeducación, sino se les nombra como resguardados, y están en esa situación para que aprendan de sus acciones y reconozcan la transgresión, la afectación a la comunidad, por lo que tienen que trabajar a favor de la comunidad haciendo adobes, participando del tequio, etc..., pues de esta manera sus acciones van a hacer el bien a todos y a ellos mismos. En general la

propuesta de la CRAC-PC es una salida distinta, no es la única claramente, pero sí es una ruta para resolver la problemática que existe en Guerrero y para trabajar en la justicia.

JUVENTINA: En 1992 San Juan Tetelcingo, que pertenece al municipio de Tepeacoacuilco de Trujano, fue parte de un movimiento por la defensa del territorio de los pueblos originarios. Alrededor de 48 comunidades se levantaron en lucha contra la presa que se quería construir en el río Balsas, y que afectaba el flujo del río y los alrededores. En medio de las acciones por exigir al gobierno del entonces presidente Carlos Salinas de Gortari que se desechara el proyecto de la presa, San Juan Tetelcingo también logró su reconocimiento como pueblo (comisaría) y no simplemente como una ranchería.

A partir de allí, algunos caciques de Xalitla y algunos personajes que fueron hasta diputados federales se autoproclamaron indígenas. Primero llegó como diputado federal representando a los indígenas Marcelino Díaz de Jesús, luego uno de sus amigos de nombre Guillermo Álvarez Nicanor, delegado de Instituto Nacional Indigenista, ahora Comisión de Desarrollo de los Pueblos Indígenas, y luego un tercer diputado federal, el señor Carlos de Jesús Alejandro, primo de Marcelino Díaz. Ellos traicionaron a la comunidad, iban a los parlamentos internacionales y a otros países para pedir apoyo para los indígenas, pero no hicieron nada.

En la UNISUR está la licenciatura en Gobierno de Municipios y Territorios, y es que ya la gente de Alto Balsas y de otros territorios perdió la confianza en el trabajo de los diputados. En 2013 me llegó la oportunidad de participar como secretaria municipal en mi comunidad, sin sueldo, para el gobierno de Alto Balsas, aun cuando en los pueblos indígenas no es bien visto que una mujer participe en los movimientos y la organización social. La gente de la comunidad reaccionó bien. Aunque ya ha habido invitaciones por parte del presidente del municipio, es difícil trabajar con la gente del gobierno, porque son corruptos y traidores y es que la dignidad no tiene precio.

A partir de 2014 y 2015, se puede decir que ya existe participación femenina dentro de las autoridades de unos seis municipios, unas 19 comunidades han pedido la asesoría femenina. Aunque claro, es mucha responsabilidad para una mujer usar pantalones y traer armas. En el Alto Balsas se rigen todavía por usos y costumbres, la gente convive en las fiestas patronales, pero la intención de los partidos políticos era justo intervenir en la vida comunitaria para romperla. El

plan de varias reuniones fue excluir a los políticos, y también a los religiosos, y sólo concentrarse en discutir sobre la seguridad, esa estrategia fue exitosa.

Claro que los políticos se resistieron, pero aun con las amenazas y la presencia de los caciques que ha complicado la situación, existe un fuerte apoyo de parte de la gente. Ahora la policía comunitaria de Alto Balsas, Región Norte, ha tenido un mayor reconocimiento, hasta han motivado a municipios como Iguala. La idea es excluir a todos los políticos y la política y apostar por los usos y las costumbres de los pueblos. Desgraciadamente ha habido problemas como son asaltos y robo de ganado, pero ante esos problemas actúa la policía comunitaria de Alto Balsas que son gente de San Juan Tetelcingo y sus alrededores.

Hasta 1990 se iba a realizar la presa, pero desde allí los intentos de proyectos no han parado. Ahora en 2005 volvieron a intentarlo, pero esta vez con las empresas mineras canadienses. Por ejemplo, en Mezcala, Eduardo Neri de Zumpango, están saqueando la riqueza natural de los pueblos. Algunos alcaldes ya han cobrado diez millones de pesos a las empresas mineras para dejar el paso libre. Por ello, se conformó un frente de organización para luchar en contra de estos proyectos.

Es muy importante crear vínculos académicos y tener algunas asesorías con los abogados; sobre todo porque el cargo de comisariada (interina) de bienes comunales requiere tener conocimiento, es mucho peso para una mujer, se requiere un enorme compromiso, fuerza y mucho apoyo.

PREGUNTAS Y COMENTARIOS I

- ¿Cómo se da la estructura de la Policía Comunitaria en los Altos del Balsas? ¿Cómo se organiza? ¿Los municipios también proveen de seguridad, tienen policías? Dicen que hay muy pocos recursos para el transporte, que no hay policías comunitarios suficientes, pero, y las armas, ¿cómo obtienen recursos para esas cosas, son también de la comunidad?
- Entonces, ¿cómo la CRAC-PC sigue funcionando? ¿Hay una sola o hay varias policías comunitarias? En este rechazo a los políticos para evitar las traiciones, ¿se han planteado otras formas de organización, tal vez menos centrada en unas cabezas? Finalmente, ¿qué pasó con el párroco?
- Todos estos procesos de desarticulación de lo social, de todo aquello con base comunitaria, parece que tienen un recetario, unos pasos a

seguir. Es muy importante y admirable el proceso de composición comunitaria de la CRAC-PC, porque se está reeducando a los sujetos y es muy importante, porque este tipo de movimientos y organizaciones permiten la supervivencia del ser comunitario. Ha habido una ola por intentar desarticular la organización comunitaria, entonces, ¿cómo sostener y crear estrategias para la vida, para sostener la vida?

- Es admirable la forma en la que se enfrentan a la inseguridad, por ello es un gran aprendizaje, como se reeduca a aquellos sujetos que cometen actos ilícitos, pero surge la duda: ¿qué hacen con quien comete un delito grave, por ejemplo, un asesinato, o se une al narcotráfico? ¿Cómo enfrentan a los grupos delictivos que no actúan de manera simple, sino que son grupos de la delincuencia organizada? Y frente a la acción de las empresas transnacionales sobre los bienes naturales, ¿cómo mejorar las estrategias para hacer frente a esos enemigos?
- ¿Qué pasa con los partidos políticos? Es bien sabido que éstos, lejos de mejorar y solucionar los problemas, fracturan a la comunidad.
- ¿Cómo impactó la detención de Nestora Salgado, así como el asesinato de algunos líderes?

RESPUESTAS

JUVENTINA: Se organizan como seguridad porque los municipios no dan seguridad, y es que los municipios dicen que no hay transporte, no hay suficientes policías, ni armas. Por eso en el Alto Balsas se organizaron a partir de San Juan Tetelcingo. Ahora, ya hay pueblos que tienen mejores armas, como en la comunidad de Ameyaltepec que pertenece a Eduardo Neri de Zumpango, y con los que se tiene muchos vínculos. Desde la entrada de Tetelcingo se pone un retén de aproximadamente 40 a 120 elementos para cuidar, se van turnando los policías comunitarios con armas propias, no de los municipios.

Sobre el sacerdote que estuvo involucrado, él tiene todo el respeto de la comunidad. En el Alto Balsas hubo un problema y es que allí hay dos tipos de catolicismo: el modernista y el tradicionalista. Los modernistas intentaron vincularse a la política, pero la gente no estuvo de acuerdo con eso, así que hubo una división. Los tradicionalistas tienen cuidado de que los párrocos no participen de esa forma en la vida política de la comunidad. En Alto Balsas hay

doce mayordomos que cada mes se van turnando para concientizar a los niños a la doctrina, pero con el cuidado de no mezclar política con religión.

JULIÁN: Sobre la pregunta: ¿por qué hay varias policías comunitarias? La estructura de la CRAC-PC cambió a partir del conflicto. Hay un vínculo entre las casas de Espino Blanco, Zitlaltepec, El Paraíso y comités de enlace como en Tixtla. Ahora, en San Luis Acatlán se ha optado por crear ya no casas de justicia sino comités de enlace. En el caso de Nestora, al principio la CRAC-PC no estaba en Olinalá, pero ella impulsa el proyecto de justicia comunitaria por un año hasta que se unen a la CRAC-PC.

La búsqueda por la justicia se debe a que hay una colusión entre partidos políticos y presidencias municipales con la delincuencia, por eso la comunidad plantea una respuesta contundente: levantar un movimiento armado, que por un año opera hasta que se une con la Casa de San Luis Acatlán y decide la incorporación a la CRAC-PC de acuerdo con la Ley 701, el artículo 37 de la constitución de Guerrero y el Convenio 169 de la OIT. Al principio, la organización de Salgado tenía miedo frente a la represión del Estado, por lo que decidieron incorporarse al sistema de justicia comunitaria de la CRAC-PC, porque ya hay un respaldo en la ley. El Estado prohíbe a los pueblos resolver los asuntos graves, pero los pueblos se adhieren a las leyes de pueblos indígenas para defenderse.

Sobre los partidos políticos, el PRD y el PRI han tenido mucha injerencia dentro de la CRAC-PC, obviamente lo que intentan es desviar los fines del proyecto, los políticos intentan separar, fragmentar a la CRAC. Sin embargo, todo esto ha servido como un aprendizaje. Por supuesto que hay gente a la que se le conocen sus intenciones políticas. La CRAC-PC sabe quiénes están con los partidos políticos y esos no deben ser parte del proceso organizativo. Por lo que se les prohíbe que los miembros de la CRAC-PC hagan promoción de partidos políticos.

DANTE: La CRAC tiene cuatro casas de justicia, la matriz, que es San Luis Acatlán, Espino Blanco ubicado en el municipio de Malinaltepec, ahora en Colombia de Guadalupe, la tercera está en Zitlaltepec y la última es la de El Paraíso, municipio de Ayutla de los Libres. Otra casa es la de los Pueblos Fundadores en Santa Cruz del Rincón. Después de la crisis de 2013 se decidió ya no crear más casas de justicia, sino que ahora hay comités de enlace. En Cochoapa (Ometepec) intentaron crear una casa pero ya no pasó en la Asamblea el aval de

su creación, aunque también se intentó hacer otra en Juchitán. Así, existen muchos intentos de crear nuevas casas de justicia, pero la CRAC-PC, aunque reconoce el esfuerzo, propone que mejor den otro nombre a los otros proyectos, porque ha sido muy difícil tener control de ellas.

En las cuatro casas que son de la CRAC-PC y los comités de enlace que están en Huamuxtitlán, Tixtla, Olinalá y otros, esos sí pertenecen a San Luis Acatlán. Y es que antes de la crisis, cada quien intentó tomar decisiones por su cuenta, eso no puede suceder, por lo que se tomó la decisión de ya no crear casas de justicia. Ahora hay una propuesta para crear otra figura que esté por encima de los coordinadores de la CRAC-PC, para que sean ellos los que lleven la negociación con el gobierno y ya no sea responsabilidad de los coordinadores, pero es sólo un proyecto.

La CRAC-PC siempre reivindicó y exigió la libertad de Nestora Salgado y de los otros compañeros presos, ahora sólo quedan tres presos, pero se ha solicitado que los liberen, pues no hay delitos que perseguir, la liberación de todos los compañeros sigue siendo una demanda principal en las mesas de trabajo.

El reglamento interno de la CRAC-PC, dice que todo aquel que quiera lanzarse para un cargo de elección popular tiene que renunciar como autoridad de la Policía Comunitaria, ya que como proyecto no se debe tener vínculo con los partidos políticos. Deben obedecer al reglamento interno, obviamente no se les coarta el derecho a ser votados, pero sí deben desvincularse del proyecto si se quiere buscar un cargo de elección por partidos.

PIERRE: Mario Campos, el párroco que apoyó en la organización de la comunidad, recibió la orden de cambiarse de parroquia, esto fue una especie de castigo desde la jerarquía de la Iglesia por su participación; una cosa parecida le sucedió al padre Melitón, quien también participó en la organización con la gente. Hay que destacar y reconocer el papel que desempeñaron los párrocos en los procesos organizativos de los pueblos, sobre todo aquellos ligados a esta vertiente teológica y filosófica conocida como la Teología de la Liberación o teología india, que ha sido muy importante para detonar una serie de procesos en el ámbito local y al mismo tiempo, no ha dejado de generar muchas resistencias dentro de la jerarquía de la Iglesia católica.

Respecto de la delincuencia organizada, si bien es cierto que la PC surgió en los años noventa frente a una serie de hechos delictivos de gravedad, esto, sin embargo, no estaba directamente relacionado con la condición actual de los delitos y el fenómeno de la delincuencia organizada. En la actualidad, se debe

tomar en cuenta que Guerrero es la entidad que encabeza la producción de amapola, ya que, debido a la raquílica economía campesina, la gente decide cultivarla y comercializarla mediante intermediarios a precios muy altos en comparación con los productos básicos. Las contingencias climáticas ocurridas en Guerrero en los últimos años también vulneraron el estado de las cosechas y en general la producción de los granos básicos, por lo que cultivar la amapola a veces es el único camino para obtener ingresos para el hogar.

El cultivo de esta droga se ha convertido rápidamente en un soporte para la economía familiar, lo que refuerza la posición de Guerrero en la ruta del narcotráfico. El estado se ha convertido no sólo en un sitio de producción, sino también en una ruta de paso, inclusive de drogas como la cocaína proveniente de Sudamérica. Se conocen las historias de los pescadores que a la medianoche no salen por los peces, sino por los encargos de droga. Además de la producción y el ingreso de drogas, Guerrero es también una zona de consumo debido al turismo en la parte de la Bahía de Acapulco e Ixtapa-Zihuatanejo. Si a todo esto le añadimos la coyuntura política nacional en los años 2000, con la “guerra contra el narcotráfico” y la explosión de los “cárteles” de la droga en lugares como Acapulco a partir del 2010, y recientemente en Chilpancingo y Chilapa (lo que se evidenció con Ayotzinapa), el escenario se hace muy complicado. La delincuencia organizada plantea nuevos retos para la organización comunitaria porque los problemas son ahora muy graves para las comunidades, pero al mismo tiempo, no se puede criminalizar al campesino que cultiva unos cuantos metros de amapola para tener ingresos básicos y poder mantener a su familia.

La delincuencia organizada ha ganado fuerza en los últimos años, esto último representa un reto para la organización comunitaria. Esto ha significado un quiebre. En 2013 se generó una controversia ante el surgimiento de las autodefensas que vinieron a dibujar un panorama diferente. Hay una disputa que tiene que ver con la crisis interna de la CRAC-PC y que hizo que algunos miembros importantes se salieran del sistema de justicia para fundar otra organización, que es la UPOEG. Al principio, dicha organización se creó para luchar contra las tarifas de la Comisión Federal de Electricidad, sin embargo, rápidamente regresó la demanda por la seguridad de las comunidades, ante la ola de violencia promovida por el narcotráfico. Entonces surge una autodefensa en la Costa Chica con gente que ya había adquirido experiencia organizativa en la Policía Comunitaria, reproduciendo en parte el modelo de la CRAC-PC, porque esta última sigue siendo un referente importante. De allí existieron algunas disputas por el modelo de justicia que ha resultado exitoso.

En estas disputas por el modelo y el nombre de la CRAC-PC, frente al surgimiento de la autodefensa se emitió una carta firmada por los coordinadores de la Casa de Justicia de San Luis Acatlán, deslindándose de las autodefensas y en uno de los puntos de la carta, ésta decía que la CRAC-PC no lucha en contra de la delincuencia organizada. Claro que se entiende el porqué histórico de esta declaración, y es que el fenómeno del narcotráfico y la delincuencia no era tan fuerte como ahora; sin embargo, ésta parece ser una declaración poco afortunada, pues si se dice no estar en contra de la delincuencia organizada, se puede interpretar que se está a favor. La formulación era muy desafortunada.

Hay una controversia acerca del qué hacer frente a este fenómeno del narcotráfico. Y es que, a apenas dos semanas del surgimiento de las autodefensas, en el municipio de Ayutla se retuvieron a 50 sospechosos de delincuencia organizada. Frente a este fenómeno llegó la pregunta: ¿qué hacer? El desenlace fue que, debido a la presión del gobierno, se obligó a las autodefensas a entregar a estos presuntos delincuentes a la Procuraduría de Justicia del Estado.

En la PC es necesario repensar el reglamento interno para enfrentar este tipo de nuevas problemáticas, por lo que hoy en día: ¿cómo enfrentar la violencia del crimen organizado? Es una pregunta abierta, aún no hay respuestas definitivas. Y es que no sólo es el narcotráfico y la delincuencia organizada, también hay que pensar en cuál es la relación, la colusión, la conexión entre las autoridades y el crimen. Por ejemplo, en el caso de Iguala se destapó la relación del municipio con la delincuencia.

Además, hay otro agente, las empresas transnacionales, especialmente las empresas mineras; y es que hay cierta correlación entre la violencia armada y los intereses mineros, la inversión del gran capital y los megaproyectos. También está la cuestión tabú de la guerrilla, que es otro agente, otro factor que complejiza el panorama. Así vemos que hay una importante pluralidad de agentes que están disputándose el control de los territorios.

PREGUNTAS Y COMENTARIOS II

- Hace algún tiempo, un año o dos, hubo varios intentos de que la PC estuviese presente en Chilapa, se llegó a pensar que la CRAC-PC podría intentar tomar Chilapa y hacerla parte del territorio donde opera el sistema de justicia comunitaria; sin embargo, al final esto no sucedió. Lo que es cierto es que en Chilapa es muy difícil saber quién es quién. Hay miedo generalizado, la gente ante cualquier estruendo prefiere

ocultarse en sus casas, no saben si ha llegado el crimen organizado o quién ha llegado, además hay temor al hacer este tipo de preguntas. En este clima de desconcierto, ¿existe la posibilidad de que el sistema de justicia comunitaria CRAC-PC se extienda a Chilapa, aun cuando esta comunidad ha perdido las tradiciones afines a los pueblos indígenas y mucha gente se reivindica como mestiza?

- Sobre el tema de educación y Estado, ¿cuáles son los métodos que se aplican para poder disciplinar a las personas que roban o cometen algún otro delito y cómo aplicar las sanciones? ¿De qué manera se reeduca a los infractores?
- Respecto de la autoidentificación, ya se dijo que algunas comunidades y pueblos se denominan indígenas, sin embargo, hay otros que se consideran campesinos y no indígenas. Por su parte, la Ley 701 del estado de Guerrero les llama “pueblos originarios”, entonces, ¿cuál es su punto de vista sobre ese proceso, esa autoidentificación? Y ¿cómo se va dando el proceso de reconocimiento de sus usos y costumbres como comunidades?
- ¿Qué tan problemática es su relación con las autoridades municipales, sobre todo en cuanto a los recursos económicos?
- ¿Cuál es la relación de la CRAC-PC con las luchas de Cherán?, donde también se establecieron sus propias autoridades y justicia.

RESPUESTAS

JULIÁN: Chilapa se ubica en el centro del estado, es también muy diferente, allí se nombran como mestizos. Algo muy importante para recordar es que, según la ley y otros instrumentos, sólo los pueblos originarios tienen derechos específicos, entonces la CRAC-PC tiene el derecho de crear y operar sus propios reglamentos, sólo en los pueblos que forman parte del territorio de la CRAC-PC opera la policía comunitaria, los territorios que ya no son parte, pues la CRAC ya no opera. Chilapa no está dentro del territorio de operación de la policía, y su nombre no figura en el reglamento interno.

Si se extiende el modelo de justicia y reeducación, pues la decisión es de las comunidades. También hay que acordarse que Chilapa es un punto rojo en Guerrero, donde operan los traficantes de drogas y hay mucha gente armada, también es una zona de influencia militar, donde se tienen armas de alto calibre y en este sentido, tampoco la Policía Comunitaria contempla en sus reglamentos

la tenencia de armas de grueso calibre. En Chilapa ha habido un fenómeno, y es que hay gente de “Los Ardillos”, un cartel de la droga que opera en Guerrero, que se hace pasar por gente de la CRAC-PC, pero eso es falso. Entonces es muy difícil entender el escenario de Chilapa porque ellos dicen que forman parte de la CRAC-PC, pero jamás han consultado a la CRAC-PC, no siguen el reglamento interno, y no se han adherido a las normas internas del sistema de justicia.

Para que un pueblo pase a formar parte de la CRAC-PC, debe en principio respetar el reglamento interno. Primero tiene que haber una consulta a las autoridades de la CRAC-PC, para que en el documento de constitución de la Policía Comunitaria se precise en nombre de la comunidad que se adhiere. Sin embargo, Chilapa se autonombró y eso es violar el reglamento.

Sobre la estrategia de la Policía, pues entre 1994 y 2000 se operaba contra delincuentes, pero a partir de 2010 se abrió otro proceso, y en 2016 otro proceso más. Y es que ya no sólo se lucha contra los delitos comunes, sino contra los narcotraficantes.

Sobre los métodos para aplicar las penas, pues depende mucho del delito que se cometa, por ejemplo, en el caso de un homicidio, el responsable debe hacerse cargo de la familia de la víctima y del trabajo en la comunidad. Se puede decir que el método de disciplinamiento depende mucho de la falta cometida. Como ya se dijo, debe haber un respeto del reglamento interno, son las autoridades las que deben resolver, y también se le pide apoyo a los consejeros que son los ancianos (los sabios) quienes intervienen para resolver los conflictos que se dan en la comunidad. Los coordinadores no tienen peso político como tal, sino es la Asamblea la que tiene el control.

Cada quince días hay una rotación de los presos, entre las comunidades. En su paso por cada comunidad, se les pide a los ancianos que platicuen con el delincuente para darle consejos, para hacerlo reflexionar sobre sus actos, y lo encaminen en favor del bien de la comunidad. Después de que cumplen con el trabajo comunitario, se les presenta como una buena y nueva persona, y se les reincorpora a la comunidad como antes, no se les trata como delincuentes, ya se les juzgó en su momento, ahora es una nueva vida, el compañero ya pagó por sus errores.

La CRAC-PC y Cherán han hablado y aprendido mucho. La CRAC-PC acompañó el proceso de Cherán cuando fueron expulsados allí los partidos políticos. Cherán también ha dicho que la experiencia de la CRAC-PC le sirvió mucho, pero las respuestas no han sido las mismas porque cada comunidad vive sus propios problemas.

Sobre cómo se da la seguridad al pueblo, pues en las noches se hace una ronda por la comunidad, ya sea caminando o en las patrullas se recorre el territorio, y es que los comunitarios se conocen bien el territorio y tienen control de él.

Sobre la autoidentificación como pueblos originarios o no, pues eso depende mucho de la región, cada región, cada contexto es distinto. En Guerrero existen diversos tipos de identidades, la región de la Costa y la región de la Montaña son muy diferentes. En la primera la gente es mestiza y en la Montaña la mayoría se reivindica indígena, hay diferentes formas de entender al mundo. Se autonombren como ellos lo sienten, como ellos lo perciben, por ejemplo, en algunas partes de la Costa también hay negros, en la Montaña se nombran pueblos originarios, cada quien se da el nombre que quiere. Hay pueblos que no se nombran indígenas, pues reivindican que tal nombre fue una invención de los colonos, entonces ellos se autodenominan originarios porque siempre han estado en su territorio. Aunque, de acuerdo con el reglamento de la CRAC-PC, se nombran como pueblos indígenas. Y es que no hay ningún problema en cómo se nombren: indígena, originario, afro o mestizo. Lo que importa es que estén organizados. Obviamente hay problemas en las reuniones y en las discusiones, pues en el cómo te nombras se encuentra ya una lectura del mundo.

Sobre el reconocimiento de los usos y costumbres indígenas por parte del Estado, se tiene la Ley 701. Pero en la práctica se tiene el conocimiento de los ancianos que son gente con mucha experiencia, han sido comisarios de bienes comunales y han tenido otros cargos, la gente joven escucha su palabra. En las comunidades hay mucho apoyo entre sí, se trata de asumirse todos como responsables del bien de todos. En la CRAC-PC los coordinadores deben intentar resolver los problemas, pero no lo hacen solos, siempre tienen el apoyo de la base: la comunidad. Todos buscan las respuestas a los problemas cuando estos son muy graves.

Existen acuerdos entre el Ministerio Público, el municipio y los coordinadores y la Asamblea Regional de la CRAC para que no intervengan en asuntos de cada una de sus competencias.

DANTE: En Guerrero, aparte de la CRAC-PC funcionan otros sistemas de justicia, como el Sistema de Seguridad y Justicia Ciudadana de la UPOEG, el Movimiento Apaxtlense Adrián Castrejón, la Coordinadora Regional de Seguridad y Justicia-Policía Ciudadana y Popular, y el Frente Unido por el Desarrollo y la Seguridad del Estado de Guerrero. Cada uno de ellos tiene sus ritmos, sus tiempos y sus

mecanismos de negociación. El gobierno siempre ha intentado desacreditar a la PC, diciendo que no se puede impartir justicia, lo que genera muchas tensiones.

Cacahuatpec (Acapulco) es una localidad en proceso de incorporarse a la CRAC-PC. Al principio ellos no se pensaban como pueblos indígenas, pero con el conflicto por la presa La Parota y al recurrir a instrumentos internacionales como el Convenio 169, se comenzó con un proceso de autoidentificación como pueblos originarios. Empezaron a rastrear de dónde eran, de dónde venían, para así apelar a su condición como pueblos originarios. Desde hace tiempo hay una búsqueda de los orígenes de los pueblos originarios. Según algunos estudios antropológicos y científicos, el origen de los pueblos de la Montaña y la Costa Chica de Guerrero está en Tlapa (antes Tlachinollan). Pero, así como los estudios científicos intentan dar respuesta sobre el origen, los pueblos lo hacen a través de los mitos que han sobrevivido a través de la tradición oral. Así tenemos que hay varias lecturas e interpretaciones sobre el origen de los pueblos, cada quien tiene sus propias explicaciones del mundo.

Sobre cómo se plantea reducir los índices delictivos en la región, en medio de un cambio en el contexto nacional, pues hay que recuperar la matriz cultural, los conocimientos y la experiencia de los sabios de cada comunidad. A cada sitio donde asiste un reeducado él debe platicar por las noches con los ancianos, ellos le recomiendan que se esfuerce, que trabaje. Por supuesto hay algunos compañeros que no quieren trabajar, pero a ellos no se les tortura, se les dan entonces incentivos para acercarlos al trabajo de la comunidad.

Sobre la relación entre la autoridad municipal y la CRAC-PC, los señores demandantes sólo pueden acudir a una instancia: o bien pueden ir al Ministerio Público o al sistema de justicia comunitario, pero no pueden poner una demanda en los dos sistemas de justicia al mismo tiempo. O vas con el Ministerio Público y pides que éste te resuelva el problema, o vas con la CRAC-PC. Hay acuerdos en ese sentido. Lo que también sucede es que hay un respeto por la figura de la Policía Comunitaria dentro de las comunidades; en caso de que un vecino o vecina haya decidido acudir al Ministerio Público, entonces el comisario debe citar a la persona y preguntarle el porqué de su decisión.

El gobierno local ha dicho que la PC no puede girar órdenes de aprehensión, lo que significa quitarle facultades. Sin embargo, la CRAC-PC no habla de “órdenes de aprehensión” sino de “citorios”, de esta manera se cita tres veces al responsable, pero si a la tercera vez aún no se presenta, entonces acuden por él a su casa. También se hace una investigación, se utiliza al cuerpo de consejeros, que es la gente que ya fue parte de la PC y ellos van con los coordinadores para

estudiar el caso y la gravedad del delito; finalmente se llega a la conclusión sobre si es o no responsable la persona citada.

JUVENTINA: Sobre la pregunta, ¿es posible que se extienda la CRAC-PC a lugares como Chilapa? Hay que ser optimistas, Chilapa es el centro de la actividad económica de los nahuas, ojalá sea posible. Sobre la denominación, si somos pueblos originarios o pueblos indígenas, pues que cada uno lo puede llamar como quiera, lo importante es estar unidos y aprender.

PREGUNTAS Y COMENTARIOS III

- Hay que destacar la importancia de lo comunitario y lo complejo de lo comunitario, de lo diverso, pero hay que tener cuidado para tampoco idealizarlo. En la Costa Grande el narcotráfico ha entrado sin muchas resistencias, aunque también es una región nahua. Desde el siglo XVIII esa zona empezó a enfrentar muchos problemas de despoblamiento por lo difícil del clima, aunque en el pasado ese era un sitio estratégico para el imperio azteca. Se ha ido perdiendo en la zona la conciencia de lo indígena y lo comunitario. Con la Revolución mexicana se promovió el reparto agrario, durante el gobierno de Cárdenas se dividió la tierra y se crearon ejidos, que en la lógica corporativa del cardenismo, éstos eran una especie de sindicatos vinculados al gobierno atados a partir de los créditos. Se burocratizó, se corporativizó y se perdió la esencia de lo comunitario. En la Costa Grande hay mucho individualismo, lo que hace una enorme diferencia con las comunidades de la CRAC y la lógica del respeto por las autoridades tradicionales, el respeto a alguien que con su trabajo se lo ha ganado. En la Costa Grande, con la llegada del narcotráfico y la pérdida de lo comunitario, es muy complicada la vida. A pesar de que han surgido autodefensas y ha habido intentos por la reconstitución de la comunidad como en Petatlán, los problemas siguen, porque el mercado de la droga ha sido una práctica fundamental en algunos pueblos. Los pueblos negros también han luchado mucho por su reconocimiento como pueblos originarios. Existe un concepto clave desde la antropología para entender esta cuestión y es el de la “ancestralidad”, que se adquiere con los siglos, con la transformación

del espacio de vida. Hay ancestralidad y deben reconocerse los vínculos con un territorio, hay una etnicidad que tiene que ver con los elementos de autoidentificación, autoadscripción y autodenominación que los diferencia. Son formas de ser y sentirse que los hace distintos a otro grupo. Esto debe ser bien entendido, si no se entiende se cae en los argumentos del Estado, que se niega a elaborar una ley de cultura para los negros porque lo considera racista. Sin embargo, ya ha habido otras experiencias como la Ley 70 en Colombia, donde sí se reconoce a los pueblos negros y los llama de todas las maneras en que ellos mismos se nombran. La ley se debe ajustar a las necesidades de la población y no al revés, no es la población la que se tiene que ajustar a la ley. Si algo hemos aprendido es que la comunidad es fuerte pero también hay muchas debilidades. La manera en la que penetra el Estado influye en la organización de las comunidades y es que hay una especie de ausencia del Estado, cuando a este le es conveniente, pero en cuanto se afectan los intereses económicos entonces sí interviene. El Estado siempre habla del “Estado de Derecho” pero es siempre el primero en romperlo. Además, los intereses económicos externos de la economía extractivista (la minería) están presentes, ante ello las comunidades se organizan para la resistencia, para no desaparecer inundadas en el caso de las grandes presas. Pero todas esas luchas requieren del respaldo y la solidaridad de la gente. En la academia se debe dar voz y visibilidad a estos problemas, es muy importante apostar al trabajo de campo y que los estudiantes conozcan el México que realmente existe. Se trata de descolonizar el conocimiento, de construir desde la raíz, hay que entender que las comunidades no son sujetos de estudio sino sujetos de derecho. En Oaxaca, por ejemplo, basta ver cómo las industrias farmacéuticas intentan extraer los conocimientos de los pueblos. ¿Qué sucedió con el rector de la Intercultural?

- ¿Cómo se ve el tema de la invasión de la megaminería en sus territorios? ¿Los pueblos han tenido que recurrir a los instrumentos internacionales en materia de Derechos Humanos, han servido de algo?
- ¿Qué es la democracia para ustedes? ¿Se pueden considerar procuradores de justicia, impartidores de justicia?

RESPUESTAS

JULIÁN: El rector de la Universidad Intercultural fue expulsado, así que nombraron a otra persona para el cargo, la gente empezó a desconfiar de la institución. Y es que la universidad se prestó para el robo del conocimiento tradicional, intentó extraer la información de la comunidad.

Sobre la minería, hay talleres sobre la presencia de las mineras en la zona y talleres sobre la Reserva de la Biosfera, y es que tener conocimiento e información también ha funcionado como una estrategia para defenderse del despojo.

Sobre la pregunta: ¿cómo entender la democracia?, son los partidos políticos los que utilizan el discurso de la democracia, la bandera de la democracia. En muchas de las lenguas indígenas no existe una palabra equivalente a la de “democracia”.

DANTE: En San Miguel del Progreso se defendieron contra la minera, se llegó hasta la Corte de Justicia de la Nación quien falló a su favor, y es que se alegaron violaciones a los derechos de los pueblos del Convenio 169, de la Declaración de la ONU y de las leyes internas; la defensa legal la llevó el Centro de Derechos Humanos de la Montaña Tlachinollan. En este sentido los instrumentos jurídicos sí han funcionado.

Ahora hay más de 30 comunidades promoviendo un amparo frente a un proyecto minero. Existe una apropiación de los discursos, que es útil para la lucha de los pueblos originarios.

La CRAC no es una procuraduría de justicia, es una impartidora de justicia. Pero sobre la pregunta de cómo entender la democracia, ésta se sigue discutiendo, replanteando y reformulando de manera permanente.

JUVENTINA: Los tratados internacionales en materia de pueblos indígenas son útiles, al menos en el caso del Alto Balsas, donde los usan frente a las autoridades. Hay que hablar en el lenguaje de las leyes, hay que estar informados. Estos tratados no son útiles al interior de las comunidades, pues ellas mismas tienen sus propias normas, desde los pueblos y para los pueblos. Y claro que existe la democracia, aunque se le da otro nombre, tiene otros significados para los pueblos.

COMENTARIO FINAL DE PIERRE GAUSSENS

En estos tres testimonios quedan reflejadas tanto las posibilidades como las dificultades que conlleva la construcción de alternativas sociales dentro de los procesos de lucha de los pueblos originarios en el estado de Guerrero, México. A partir de los años noventa, con base en los sistemas comunitarios de gobierno allí presentes, se logró conformar y sostener estructuras organizativas que han permitido, hasta la actualidad, dar respuestas y soluciones a una serie de problemas concretos que afectan a las comunidades rurales, con especial énfasis en las cuestiones de la seguridad pública y la impartición de justicia. Sin embargo, desde su génesis, estos procesos organizativos, de los que el de la PC es el más representativo, han tenido que luchar cuesta arriba contra los embates del Estado y el capital, y así adaptar sus cursos de lucha ante una adversidad cambiante. En este sentido, problemáticas actuales tales como la delincuencia organizada y la megaminería, en relación con las lógicas globales de la acumulación por desposesión, no dejan de representar nuevos retos frente a los cuales los pueblos originarios del estado de Guerrero, para seguir construyendo desde abajo alternativas al despojo, han de mantener en movimiento sus procesos de lucha y resistencia.

* * *

Los testimonios presentados nos dan cuenta de largos y complejos procesos organizativos de los pueblos originarios articulados en torno a la policía comunitaria en el contexto de su lucha contra la violencia y el despojo perpetrados por el crimen organizado en contubernio con el Estado mexicano. Así, frente a la ausencia, ineptitud o complicidad estatal ante el crimen organizado las comunidades construyen tejidos supralocales, basados en sus propios sistemas de justicia y defensa, unidos al reforzamiento de su autonomía política y cultural. Los siguientes testimonios sobre la organización para la defensa de los bienes comunes ante el despojo y la violencia del Estado y el capital, siguen hilando la denuncia y la reflexión en torno a la misma temática, la defensa de la vida en común, donde la organización y la construcción de formas propias de decisión, autogestión y protesta surge como una necesidad frente al embate capitalista a los bienes comunes a través de los megaproyectos, incluidos espacios urbanos o en proceso de urbanización acelerada. La ciudad y sus entornos se convierten en otro territorio en disputa, y demuestran también que la

comunalidad es posible y urgente más allá de las comunidades rurales y se vuelve un denominador común en la lucha contra el despojo y la violencia del capital.

^[1] Pierre Gaussens es licenciado en Ciencia Política por la Universidad Paul Cézanne; maestro en Derecho Laboral por la Universidad Central del Ecuador y doctor en Ciencias Políticas y Sociales con orientación en Sociología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Se ha desempeñado como profesor en la UNISUR. Correo electrónico: pierre.gaussens@gmail.com

^[2] Unión de Ejidos y Comunidades “Luz de la Montaña” es una organización civil que surge en el año 1985 en el municipio de San Luis Acatlán, Guerrero, debido al movimiento social de pequeños productores de café de la zona Costa-Montaña con objetivo de superar la participación de intermediarios.

^[3] Partido Revolucionario Institucional (PRI) y Partido de la Revolución Democrática (PRD).

Los pueblos, barrios y comunidades en defensa de la Madre Tierra y el territorio

César Enrique Pineda^[1]

Moderador

CÉSAR ENRIQUE PINEDA: Existen numerosos actores sociales, movimientos y sujetos colectivos en México que están luchando, construyendo autonomías y proyectos o defendiendo los bienes comunes naturales. El modelo de desarrollo económico que nos rige está basado en la explotación intensiva de los recursos y los territorios. Los proyectos de infraestructura se han vuelto la modalidad más importante de inversiones en toda América Latina: desde el Plan de la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana (IIRSA), un proyecto carretero que conecta toda América Latina, o el hoy muerto Plan Puebla-Panamá (símbolo de las venas que atraviesan la región), en toda América se dan proyectos de inversión en infraestructura, muchos de los cuales pertenecen a grandes corporaciones.

Era muy importante contar en este espacio con un tipo de expresión de lucha urbana pues solemos pensar que todo el despojo del territorio es esencialmente rural o indígena, pero hay otra dinámica de desposesión llamada hiperurbanización (muy distinta a la urbanización popular) que responde a la utilización de la tierra y del suelo y que está ligada a la acumulación del sector inmobiliario.

Las corporaciones están usando el territorio en todo el continente para ejecutar megaproyectos de infraestructura que prácticamente lo han invadido y han provocado una oleada de resistencia, y es que desde los grandes proyectos de inversión petrolífera y minera, de las hidroeléctricas, de la soya transgénica o los proyectos de megacultivos de pinos y eucaliptos en el territorio mapuche en Chile, estas grandes inversiones avanzan y utilizan los bienes comunes naturales: el agua, los bosques y la tierra para su desarrollo. El problema es que no son

simplemente ecosistemas, sino esencialmente pueblos, culturas, barrios, historias y memorias los que están en riesgo.

Por eso nos acompañan hoy los compañeros de tres movimientos vigentes y en lucha que actúan de forma barrial y comunitaria; se agradece que entre tantas cosas que hacen, llevan a cabo la defensa por la vía legal y la movilización, además de la organización comunitaria, también se dan tiempo para compartir sus experiencias. Los tres movimientos que van a presentar a continuación sus testimonios de lucha forman parte de la Campaña Nacional en Defensa de la Madre Tierra y el Territorio, una iniciativa que intenta difundir y visibilizar este tipo de movimientos que no son sólo contra el despojo, sino en defensa de la naturaleza, la cultura y otras formas de organización gubernativa:

- La Asamblea de Pueblos, Colonias, Barrios y Pedregales de Coyoacán que se enfrenta a la Inmobiliaria y la administración local y su idea de urbanización en la Ciudad de México, delegación Coyoacán.
- La Comunidad de San Francisco Xochicuautla del Frente Indígena en Defensa de la Madre Tierra y sus autoridades comunitarias en defensa del bosque y sus tierras comunales afectadas por el proyecto de la autopista Toluca-Naucalpan.
- El Frente de los Pueblos en Defensa de la Tierra y el Agua: Puebla, Morelos, Tlaxcala de la comunidad de Amilcingo, Morelos que se organiza en contra del Proyecto Integral Morelos (PIM), un proyecto de infraestructuras que incluye la construcción de centrales termoeléctricas y un gasoducto, promoviendo las inversiones privado-estatales para la producción energética y que ha implicado una oleada de desposesión a los pueblos de la zona.

ASAMBLEA DE PUEBLOS, COLONIAS, BARRIOS Y PEDREGALES DE COYOACÁN: Les traigo aquí la piedra del volcán Xitle que ha dado cobijo a los pueblos, las colonias, los barrios y los pedregales de Coyoacán, y las flores que representan sus bosques. Hay que saber de dónde venimos, qué nos da la vida.

La resistencia camina por el pueblo, en una lucha por transformar el mundo. Las injusticias que se están cometiendo y la respuesta del gobierno preocupan pues es una forma de injusticia legalizada. El gobierno demuestra su carácter criminal, declara una guerra contra los pueblos y sus culturas. Los proyectos criminales declaran la guerra contra el agua, la tierra, los manantiales, contra los cerros, los volcanes, contra todo lo vivo.

La represión se hace presente ante la defensa y el legítimo derecho de defender la vida. Ante acciones como el ecocidio, el gobierno responde reprimiendo. Por ello, hay que hacer un llamado a las organizaciones, hay que lanzar una alerta nacional e internacional, para actuar en favor de la vida, para seguir cosechando triunfos, seguir liberando lugares, liberando espacios de los megaproyectos de muerte, donde los grandes poderíos económicos internacionales manifiestan un total desprecio por la vida.

En Pedregales se hace la defensa de la vivienda pues han llegado las grandes inmobiliarias a despojar. La Asamblea de Pueblos, Colonias, Barrios y Pedregales de Coyoacán comienza la lucha del predio de Avenida Aztecas 215, debido a una serie de acciones ilegales que permiten la construcción de un edificio de departamentos, lo que necesitó la autorización del cambio de uso de suelo pues la Compañía Inmobiliaria Quiero Casa pretende construir unos 370 departamentos y 683 cajones de estacionamiento sobre la superficie de un manantial. Esta lucha se inició el día 25 de febrero de 2016, después de haberse realizado unas ocho asambleas vecinales se decidió formar la Asamblea General de Pueblos, Barrios, Colonias y Pedregales de Coyoacán, el 29 de abril de 2016, así se estableció el plantón con el objeto de lograr la cancelación definitiva y la expropiación del terreno por causas de utilidad pública.

Se organizó una asamblea general integrada por los vecinos de los pueblos y colonias de los Reyes, la Candelaria, el Pedregal de Santo Domingo, Santa Úrsula, Ajusco, Ruiz Cortines, Díaz Ordaz, así se acordó instalar un plantón el día 29 de abril de 2016, que se ubica en el predio de la construcción.^[2]

Unidos bajo un mismo ideal, los vecinos persiguen un objetivo común: luchar contra la inmobiliaria. Por ello se pidió el apoyo de todos los vecinos con víveres, lonas, carpas, así como acciones de brigadeo para la concientización del problema. A cinco meses de iniciado el plantón se logró la suspensión de la obra, pero no su cancelación. El Instituto de Verificación Administrativa de la Ciudad de México (INVEA) colocó el día 18 de abril de 2016 los sellos correspondientes a la cancelación por medidas de seguridad. Así ha continuado la movilización vecinal, constituyendo las comisiones de acopio, cocina, finanzas, prensa, todo de una manera organizada. Y es que sólo a través de la organización se han mantenido en pie las demandas.

La Procuraduría Ambiental y de Ordenamiento Territorial (PAOT) solicitó a un investigador del Instituto de Geología de la UNAM una opinión técnica sobre el origen y flujo del agua del predio de Av. Aztecas 215, se dictaminó que el agua proviene de un acuífero somero que los vecinos han aprovechado por muchos

años y que ha llevado agua a los parques ecológicos de Xotepingo, Loreto y Peña Pobre, además dicha agua después de un tratamiento sencillo puede incorporarse a la red de agua potable.

La opinión técnica elaborada por un experto del Instituto de Geología de la UNAM, resolvió que no es aceptable que se tiren esos volúmenes de agua al drenaje, y que la perforación del manto acuífero lo condena a su extinción, y es que en la zona la empresa instaló mangueras para drenar el agua que la conducían directamente a la cañería, además de pipas que se llevaban agua para desecar el terreno.

Se ha organizado la defensa del manantial y en favor de la expropiación del predio para uso comunitario, ya que se tiene la conciencia de que los megaproyectos destruyen los recursos naturales. A la empresa inmobiliaria no le importa si destruye el manto acuífero. El 18 y 19 de septiembre de 2016 un equipo de ingenieros de la inmobiliaria implementó la construcción de un cinturón alrededor de la obra para concentrar el agua derramada e impedir que ésta se filtrara de manera natural, remedio que se propuso con la intención de seguir con la construcción.

Pocos días antes, el 14 de septiembre se decidió en la asamblea hacer una manifestación donde los vecinos participaron y se logró que Pedro Bello, director de Gestión Social de la Ciudad de México, montara una mesa de trabajo. Los ingenieros de la empresa manifestaron que el agua que brota del predio de Av. Aztecas 215 era cancerígena, que es un escurrimiento y que mediante pruebas hidrogeoquímicas del agua se determinó que está contaminada y que causa cáncer; y como medida para remediar la situación se construyó el cinturón que no es más que una presa, para que el agua acumulada más tarde beneficie a los compradores de los inmuebles. Por supuesto todo lo dicho por la empresa es falso y ante ello no queda más que la organización vecinal.

CÉSAR ENRIQUE PINEDA: Hay una dinámica que se ha venido acelerando en la Ciudad de México y en su zona conurbada. El día de hoy (5 de octubre de 2016) se inaugura el teleférico en el municipio de Ecatepec, Estado de México, proyecto que ha tenido una gran oposición y se considera contradictorio si se estima la pobreza actual en Ecatepec.

Proyectos como éste, los hay en toda la ciudad, está, por ejemplo, el del Tren Interurbano que se espera construir en la zona poniente para que sea una vía de comunicación hacia Toluca, o bien la oposición que hubo alrededor de la construcción del paradero de Chapultepec, o la protesta en torno a las aperturas

de la cadena comercial Walmart, donde el Frente Autónomo Xochimilco ha detenido la construcción del nuevo supermercado, o la férrea oposición, aunque más tarde derrotada, de los ejidatarios de Tláhuac en el caso de la construcción de la línea 12 del Metro, la misma que terminó en un fraude y tuvo que clausurarse por pésimos materiales usados en su construcción. Así también, tenemos la experiencia del despojo y la expulsión de cientos de familias en la delegación Magdalena Contreras para la construcción de la Supervía Poniente. Esta dinámica se encuentra dentro de tres lógicas: la de especulación del suelo; la urbanización de mercado, es decir, las corporaciones que siguen construyendo casas para obtener ganancias, cuando en todo el país existen cinco millones de estas viviendas vacías, abandonadas a causa de su mala calidad de construcción; y la gentrificación, que es la expulsión de los pobres de las zonas céntricas de la ciudad, potencialmente rentables.

Estos procesos se insertan en una dinámica de exclusión ¿Quién decide sobre la ciudad? ¿Quién decide sobre los bienes comunes naturales? ¿Cómo se decide y hacia dónde? Estamos prácticamente apresados por la lógica de urbanización de mercado que utiliza el suelo como mercancía. Siempre es complicado dar la discusión en torno al proyecto de infraestructura urbana y sobre proyectos que buscan la generación de energía, ya que se plantean como proyectos de beneficio común, es el caso, por ejemplo, del PIM. Los compañeros del Frente de los Pueblos en Defensa de la Tierra y el Agua: Puebla, Morelos, Tlaxcala nos van a explicar su historia de varios años de resistencia comunitaria. ¿Qué hacer frente a estos proyectos de infraestructura faraónicos que se desarrollan en el país?

FRENTE DE LOS PUEBLOS EN DEFENSA DE LA TIERRA Y EL AGUA: PUEBLA, MORELOS, TLAXCALA: El Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra y el Agua: Puebla, Morelos, Tlaxcala es un puente que se conformó hace cinco años ante la amenaza del PIM, este es un proyecto energético impulsado por la estatal Comisión Federal de Electricidad (CFE), por el Gobierno federal y por tres empresas españolas que son las principales accionarias en el proyecto. El PIM se compone de un gasoducto de 160 km que atraviesa las faldas del volcán Popocatepetl, uno de los más activos del mundo, también están implicadas dos termoeléctricas y un acueducto en el estado de Morelos. Este proyecto es impulsado por el estado y empresas en el marco de la reforma energética de 2013 y es uno de los principales proyectos de generación de energía termoeléctrica.

En nuestro país se están impulsando alrededor de 70 termoeléctricas, la pregunta es ¿para qué queremos tanta energía, cuando México ya sobreproduce energía? Y es que es común que los países generen energía de reserva, alrededor de 20 % por arriba de lo que necesitan, sin embargo, en México se produce 40 % más. Aun así, se sigue apostando por este tipo de proyectos.

Lo cierto es que se ha estado fomentando un proceso de industrialización y de despojo que se interrelacionan. Hay una profunda transformación de los territorios, impulsada por los grandes capitales. El PIM que es impulsado a raíz de la reforma energética se enmarca en la noción del interés general (social), eso significa que al beneficiar a toda la sociedad no importan los costes sociales “menores”. Los proyectos se imponen y además se despoja de las tierras a los campesinos.

El PIM afecta a más de 80 pueblos entre los tres estados, todos ellos son pueblos nahuas que viven alrededor del volcán, principalmente en Puebla y en Morelos, donde la mayoría de los campesinos se dedican a la siembra de amaranto, maíz, sorgo y caña, a la recolección de chapulines, y algunos pueblos a la alfarería, sobre todo en Tlaxcala. Este proyecto también supone el despojo del agua porque se utilizan 50 millones de litros de agua por segundo para poder manejar la termoeléctrica; es un despojo de tierras porque la vía de paso se traza sobre los terrenos de agricultura. Se le dice a la gente que le van a rentar sus tierras por 25 años, que van a poder usarlas para sembrar porque el tubo del gasoducto es subterráneo, sin embargo, no les dicen que esas tierras ya no pueden ser usadas para la agricultura y que se emite una serie de gases tóxicos de alta peligrosidad.

El gasoducto que están construyendo tiene una profundidad de 80 a 120 cm; en la Manifestación de Impacto Ambiental (MIA) se dice que serían dos metros de profundidad, pero como vemos la información está puesta a modo, pues en realidad el diámetro del tubo es de 80 cm. Esto significa un atentado contra la vida porque pone en riesgo a las personas que viven alrededor. En el mapa de riesgo volcánico generado por el Instituto de Geofísica de la UNAM se establece que hay altos niveles de riesgo, puesto que el gasoducto pasa por la zona de influencia sísmica, ante ello la CFE dice que no hay ningún problema porque se trataría de una zona de menor riesgo volcánico.

Sin embargo, por la presencia de lahares (combinación de gases y líquidos provenientes del volcán) que podrían romper el tubo del gasoducto en caso de una contingencia volcánica, sí hay un riesgo muy elevado para las poblaciones vecinas, porque además el tubo cierra el paso a las vías de escape y ante una situación de crisis las poblaciones quedarían encerradas entre el gasoducto y el

volcán. La CFE dice que no hay peligro porque además la última erupción del Popocatepetl fue hace muchos años, esto es desmentido por el propio Instituto de Geofísica, que dijo que la actividad de los lahares es constante, lo que significa que hay un riesgo permanente para la población.

El gasoducto es el inicio de un proyecto más amplio de industrialización no sólo en Morelos, ya que se planea que sea el alimentador de proyectos en los tres estados de la República. La industrialización de Morelos es el corazón del proyecto, porque allí se juntan los tres elementos necesarios. Ésta sería la primera etapa: por lo que se sabe, después de la termoeléctrica vendría la construcción de un parque industrial desde Huesca hacia Cuautla-Ayala, además de seis concesiones mineras y un basurero con una vía del tren para llevar la basura de la Ciudad de México. Este es un proyecto muy grande de industrialización que intenta terminar con la vida campesina de todo el oriente de Morelos detrás del falso discurso de mejorar la calidad de vida, en realidad, lo que hay es un afán por acabar con la vida campesina.

Una de las implicaciones de la termoeléctrica es que desprende ozono que, combinado con los isoprenos de la producción agrícola, genera un empobrecimiento de la tierra. Además, se van a llevar el agua que utiliza la agricultura para incentivar el desarrollo industrial. Como vemos es un paquete de destrucción y de atentados contra la vida.

Hay que decir que nunca hubo información previa en las asambleas, nunca se dijeron cuáles eran las implicaciones del proyecto. Lo que sí es fácil de notar es que existe una metodología del despojo por parte del gobierno y las empresas, y es que se llegó directamente con las personas dueñas de las tierras por donde iba a pasar el gasoducto, se fue directamente con las autoridades ejidales y comunitarias para cooptarlas. Se tiene conocimiento de que hay una oficina en la CFE que se dedica a hacer los mapeos de los actores de la comunidad con el fin de conocer quiénes están a favor y quiénes en contra. Para el gobierno y las empresas es fácil comprar a las autoridades, es fácil vacunar a la gente a favor del “desarrollo” y sus supuestos beneficios.

En muchos lugares aún no se tenía conocimiento del proyecto y entonces se empezaron a hacer reuniones informativas, se les contaba a los demás pueblos de las implicaciones ambientales y sociales del proyecto, lo que se reconoció es que la gente no tenía conocimiento pleno del proyecto: algunos decían que se trataba de una termoeléctrica, otros, de un gasoducto, otros más de una pista de aterrizaje. La gente empezó a notar que llegaba gente de la CFE a preguntar por los ejidatarios y visitarlos en sus casas. Sin embargo, con las reuniones

informativas que se tenían en los pueblos y al tener cada vez más información es donde se dieron cuenta de que se trataba de un monstruoso megaproyecto.

Los tres proyectos que parecen diferentes en realidad son uno mismo, y allí hay otro problema y es que, ante la falta de información, hay algunos pueblos que no hacen suyos todos los problemas, por ejemplo, en Ayala les interesa que no se lleven el agua, pero no les interesa el gasoducto. Ha sido muy difícil que todos entiendan que lo que parecen tres proyectos diferentes son en realidad uno mismo, aunque poco a poco se ha avanzado en esta situación. En Huesca, por ejemplo, se lucha contra todo el proyecto pues se ha logrado hacer visible que esos tres proyectos son en realidad el mismo.

En la búsqueda de información se van reconociendo unos pueblos con otros, para conformarse en un frente y así luchar todos juntos. A la par que se va conformando la organización y se lucha por parar el proyecto, los pueblos trabajan por un cambio al interior y es que muchos jamás habían salido a las calles a una manifestación como en Huesca, otros ya tienen más experiencia como en Amilcingo. Así, la lucha de las poblaciones y los pueblos integra a más de 80 pueblos afectados de los tres estados, esto supone una organización muy complicada, con muchas fracturas, y es muy difícil coordinar la resistencia.

Lo primero que se tuvo que hacer fue informarse y a partir de allí, ir notificando a otros pueblos: se viajaba pueblo por pueblo para informar lo que estaba pasando, así los ejidatarios de Ayala supieron que su agua ya estaba vendida porque el pueblo de Amilcingo fue a informarles, en vista de que las autoridades callaban toda esa información. Por ello es muy importante apropiarse de la información, que la misma gente hable de ella, de las manifestaciones de impacto ambiental, del riesgo volcánico, de los gases. Todo esto significa aprender a utilizar el lenguaje técnico que las empresas y el Estado utilizan, significa apropiarse y empaparse de la información, ésta es un elemento muy importante para la organización y la toma de decisiones, por lo que se han generado marchas, caravanas, campañas informativas y pinta de bardas en todos los pueblos.

Otro elemento muy importante en la lucha de los pueblos son las asambleas, en principio cada que se podía, se convocaba a una asamblea comunitaria para generar organización. En la asamblea se comenzaron a generar los diferentes comités de resistencia, porque lo cierto es que no todos los pueblos entraron a la resistencia, se trata de un poco menos de la mitad de los pueblos afectados los que entrar a luchar porque, como se dijo, ya hay una estrategia y una metodología del despojo para apaciguar a la organización.

Las mujeres de Huesca han hecho un campamento en la termoeléctrica para impedir el avance de las obras, han encabezado el cierre de presidencias municipales y han cerrado el paso a las máquinas. Todas estas acciones con el fin de parar el proyecto, toda la movilización y la organización del pueblo ha retrasado algunos años su operación planeada originalmente para 2013.

También en Ayala los ejidatarios luchan contra el acueducto y hay muchas amenazas de represión; la mitad de los pueblos que entraron a la lucha han sido intervenidos por el ejército y la policía para intimidar, ha habido detenciones, presos políticos, casos de tortura, hostigamiento y acoso.

En 2014 entró el ejército custodiando los tubos del gasoducto porque esta fue la única forma en que se pudo construir. La gente se pregunta para qué está hecha la seguridad y el ejército ¿No se trata de cuidar a la ciudadanía y no a las empresas? Se detuvieron a algunos compañeros organizados. En muchos lugares cuando empieza la represión los pueblos deciden ya no organizarse; en otros lugares aun cuando ha pasado el gasoducto la lucha sigue y la gente continúa organizándose.

La lucha legal es también muy importante, así que ha habido muchas acciones legales de defensa, sin embargo, como los proyectos energéticos traen un supuesto beneficio general para todos los mexicanos, lo demás serían sólo daños colaterales. Los únicos que estaban logrando detener el megaproyecto eran los amparos agrarios porque la figura del ejido responde también al interés social.

Sin embargo, también se ha criminalizado a los ejidatarios que luchan por sus tierras; una de las compañeras que está presa es una comisariada ejidal quien, siguiendo los acuerdos de su asamblea, no permitió el paso del gasoducto por las tierras del ejido. Muy pocas autoridades ejidales han tomado en sus manos la defensa de sus pueblos, la mayoría ha cedido frente al miedo a la represión y la compra de voluntades. Por ello, ha sido muy difícil llevar a cabo una estrategia legal, pues además, aunque el poder judicial otorgue la suspensión, la empresa no la respeta. Y definitivamente la empresa avanza con la complicidad del Estado.

La historia de la lucha de los pueblos de Morelos es larga: algunos pueblos organizados se reúnen todos los días en un proceso de trabajo que apuesta por la autonomía. Ésta es una lucha por la creación de la autonomía, se ha trabajado en una radio comunitaria que no tiene el permiso del Estado, pero que cuenta con toda la legitimidad de los pueblos de la zona oriente de Morelos y de la zona poniente de Puebla. Hace poco el Instituto Federal de Telecomunicaciones

(Ifetel) intentó despojar a la radio de su transmisor, pero no pudieron porque en menos de cinco minutos, cuando se replicó la campana de la iglesia, el pueblo salió a defender su radio, un espacio muy importante de comunicación comunitaria.

Además de la radio se ha incentivado la creación de un proyecto de educación autónoma con la Escuelita Sabatina Popular, para formar niños felices, alegres y críticos, que pregunten e investiguen. Otro proyecto es la brigada de salud Vihn Flores Laureano, donde promotoras de salud de la comunidad dan terapia a las compañeras y compañeros de los pueblos, pues la salud juega un papel muy importante en la lucha cotidiana y es que el Estado intenta desgastar la salud de la gente, por lo que hay que seguir con el cuidado de ésta y de la autonomía.

Así como con el cuidado y el respeto a las autoridades, en febrero de 2016 en Amilcingo se eligieron nuevamente a las ayudantes municipales a la manera tradicional, aun cuando esto ya se había perdido y después de una serie de amparos ante el Tribunal Electoral para que éste les reconociera el derecho de elección por costumbres. Así se retomó la ronda comunitaria y las funciones de seguridad en manos de la gente de la propia comunidad.

La lucha no sólo es contra los proyectos, es una lucha por la vida, no es sólo resistir, sino también es sembrar, en una lucha por la autonomía.

CÉSAR ENRIQUE PINEDA: En todo el país hay procesos de reconstitución comunitaria, lo que demuestra que muchas de las habilidades de las comunidades no sólo resurgen, sino que se actualizan, se rediseñan y son repensadas, incluso superan viejas contradicciones, aunque generan nuevas. Los procesos de indígenas y campesinos que se reorganizan en torno a la defensa del territorio y que aspiran a la autonomía como horizonte van tratando de dejar algunas trabas del pasado y recuperar lo que les es útil para su propio proceso de vida; resurge el proceso identitario y la identidad colectiva, la forma de organización autogubernativa y la cosmovisión de los pueblos.

Sin embargo, también vemos la cara oscura: en la Campaña Nacional en Defensa de la Madre Tierra se tienen registrados al menos 95 procesos en lucha en México, pero esas cifras cambian de acuerdo con las fuentes, por ejemplo, en otro proyecto de investigación se encontraron alrededor de 105 luchas contra megaproyectos en el periodo 2014-2015. El Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM) de la UNAM, ubicado en Cuernavaca, Morelos, nos habla de un aproximado de 130 movimientos en todo el país entre 2009 y 2010, y la investigación de Víctor Toledo^[3] arroja un número cercano a los 300.

En la región latinoamericana podemos hablar de cerca de 1000 a 1200 movimientos en defensa de la tierra y el territorio, se habla de un enorme movimiento continental, y es que por ser los más pobres quienes están en las periferias, aquellos que no tienen recursos monetarios, ni son famosos, ni tienen acceso a los medios, parecieran invisibles. Sin embargo, hay un enorme movimiento que reivindica la tierra, el territorio de las comunidades y la comunidad como forma de vida.

Lo que se ha encontrado es que hay un patrón para imponer los proyectos de “desarrollo”, los pueblos se obligan a entrar en el debate técnico, se vuelven expertos en los asuntos que les atañen. Para construir un frente común hay que entablar relaciones con académicos, con técnicos, con la gente que los apoya, igual ellos mismos se van volviendo expertos.

Estos proyectos de desarrollo en clave capitalista violan los derechos de consulta, casi todas las luchas ganaron suspensiones por la vía jurisdiccional, pero por supuesto los gobiernos y las empresas se pasan por alto al poder judicial. Y es que a pesar de que las comunidades tienen elementos legales para detener las construcciones, éstas continúan sin permiso y en varios casos sin la debida manifestación de impacto ambiental, operan a través de asambleas amañadas o ficticias, asambleas de acarreados de otras comunidades, también con acuerdos en los que hasta los muertos prestan su firma.

Así, los megaproyectos avanzan por la presión, las amenazas o bien la compra y distribución de materiales de apoyo para la comunidad. Se ha documentado que en al menos 65 % de las resistencias contra megaproyectos se ha optado por la violencia y la represión como una vía para restaurar la “paz”, y así la brutalidad policiaca, la violencia criminal de los paramilitares y del narcotráfico se hace presente. Se abre el camino de la violencia para imponer estos proyectos, asesinando, desapareciendo, torturando a los pueblos a través de sujetos “no identificados”, pero que están identificados plenamente con las empresas, con el narcotráfico o con el propio Estado, como es el caso de los grupos paramilitares.

Todos los proyectos de desarrollo son polémicos porque parece que hablar del desarrollo es hablar del beneficio público. ¿Quién tiene la razón? ¿Quién tiene el estudio y la evolución correcta? ¿Quién decide sobre el espacio público y los bienes comunes? Esto abre discusiones muy importantes sobre la manera en la que se decide, quién decide y hacia dónde van encaminados estos proyectos, sobre cuál es su verdadero objetivo y si se trata de alcanzar el beneficio común o es el beneficio de la máxima ganancia. Y es que detrás del discurso desarrollista

del interés y el beneficio común lo que hay es un beneficio privado disfrazado de beneficio nacional, de beneficio colectivo.

Una de las luchas más emblemáticas de la última década es la resistencia de la comunidad de San Francisco Xochicuautila, que junto con Huitzililapan se ha opuesto en la región otomí del estado de México al proyecto de la autopista Toluca-Naucaulpan.

COMUNIDAD SAN FRANCISCO XOCHICUAUTLA: Xochicuautila era una comunidad feliz, tranquila y pacífica hasta que llegó la represión. En 2007 comenzó la imposición del proyecto de la carretera Toluca-Naucaulpan que rompió la armonía y la paz reinante.

San Francisco es una comunidad que se rige por usos, costumbres y tradiciones como la mayordomía y los delegados que son elegidos de manera democrática por voto directo, y es que en junta se coloca un pizarrón y toda la comunidad interesada vota para elegir a los tres delegados y al Consejo de Participación Ciudadana. Para las votaciones la comunidad se divide en cuatro secciones y éstas a su vez se componen por fracciones, por ejemplo, en la comunidad la cuarta sección tiene cinco fracciones, una de ellas es la fracción “Los Pinos”, es así como además se elige a un jefe de sección y aparte a los comandantes que son cinco o seis jóvenes que reportan cualquier asunto a la delegación. Cuando a los jóvenes comandantes les toca el encargo se ponen a disposición de la delegación para hacer actividades dentro de la comunidad.

Otra de las costumbres de San Francisco es la mayordomía, este encargo se da a tres matrimonios, que son citados en la delegación para aceptarlo, y que consiste en un periodo de trabajo para la iglesia; si el matrimonio acepta el cargo de la mayordomía el pueblo lo anuncia con un cohete festivo y el matrimonio recibe el día 3 de mayo el cargo de mayordomos, que tiene una duración de dos años. Ésta es, como muchas otras, una tradición que perdura en el pueblo, esta forma de hacer comunidad está en peligro por la construcción de la carretera y es que se quiere despojar de la convivencia a la comunidad, de las comidas comunitarias, de las tradiciones que definen a la comunidad de Xochicuautila.

El gobierno ha querido dividir la organización comunitaria: lo que está sucediendo ahora es que, si un delegado está a favor del proyecto, la comunidad decide que él ya no va a participar de las costumbres comunitarias. El gobierno también busca dividir a la comunidad, por lo que afecta las costumbres y trata de imponer por medio de recursos económicos el proyecto.

Xochicuautila de ser un pueblo pacífico pasó a ser un pueblo que lucha, y es que en 2007 llegó el Estado para imponer la autopista. Al principio la gente no lo creía, no imaginaba que al propio gobierno no le interesara el bosque. Así se dio a conocer poco a poco el proyecto a toda la comunidad, pese a que las autoridades en ese entonces en el cargo no daban información; ellos también fueron cómplices del gobierno porque permitieron que su gente ingresara y marcara con estacas el bosque, permitieron que se trazaran e hicieran las mediciones para el proyecto de la autopista.

Fue hasta el 25 de febrero de 2007 cuando se hizo una asamblea y se convocó a toda la comunidad, cerrando la carretera para que no saliera la gente del pueblo a sus trabajos y se quedara allí en la asamblea. Acudieron unas 1200 personas y así se decidió que no se quería la carretera. Claro que hubo gente que intentó decir que sería bueno hacer una negociación, pero muchos se negaron, porque la carretera no les interesaba. En las tres o cuatro asambleas que siguieron todos se negaron al proyecto.

Cuando el gobierno se da cuenta de que la comunidad no quería el proyecto, entonces organizó un padrón de comuneros que tomaba en cuenta sólo a algunos: 342 de la Concepción y unos 300 de Xochicuautila. Así se fueron haciendo las asambleas sólo con los comuneros que registró la autoridad y algunos de los afectados por el proyecto que tenían una carta poder, sin embargo, con el tiempo se les fue negando la entrada. Los comuneros que pueden entrar a las asambleas son muchas veces gente que no vive allí, algunos viven en la Ciudad de México y sólo tienen tierras en el estado de México. Esto claramente es una trampa del gobierno para registrar gente a su conveniencia.

Hay un fuerte debate sobre la participación de algunas personas y es que el Estado sólo dialoga con los comuneros que registró, además cuando se realizan las reuniones hay una fuerte presencia del aparato policial, llegan los granaderos desde las tres de la mañana para custodiar y tener el control. En las asambleas no sólo hay gente del gobierno, sino también del Grupo Higa.^[4] Esas no son asambleas de comuneros, ¡son asambleas de granaderos!

El Estado ha ido identificando a las personas que no están de acuerdo y las vigila, las acosa. Cuando hay asamblea, los opositores son vigilados en sus casas, son los propios vecinos los que se dan cuenta de la presencia de coches sin placas estacionados en las calles donde viven los compañeros que más se oponen al proyecto. Por ello se han tomado medidas de seguridad para las personas que están siendo vigiladas. Hay amenazas constantes y hostigamientos por parte del gobierno, pero en Xochicuautila se ha tenido el cuidado de no caer en esas

provocaciones. La gente está muy consciente de que se tiene que cuidar. Ha habido golpes a la gente mayor, a jóvenes y a mujeres que se han resistido y se han opuesto al proyecto.

Otra estrategia del gobierno es la de llamar a subastar las tierras: se les pusieron tres diferentes precios, mismos que fueron votados por 109 de más de 450 comuneros, a 240 de ellos les iban a pagar 20000 pesos por sus tierras, a 180 les iban a dar 30000 pesos y a 160 comunes les iban a dar 40000 pesos. Algunos sí decidieron tomar la oferta y vender sus tierras. Pero los que se mantuvieron en el “no”, se conformaron en un frente junto con otros ocho pueblos cercanos como Huitzilapan y Santa Cruz Ayotuxco. Entonces se empezó a formar el frente y se empezó a organizar a partir de una serie de encuentros entre pueblos, donde se han conocido más personas que divulgan su lucha en distintos espacios como en las universidades.

Ha habido varios detenidos en dos ocasiones, en la primera fue cuando el maíz estaba creciendo, se llevaron a la compañera Basilia junto con otros 14 compañeros (ella vive del maíz, se mantiene de la venta de tortillas). Detuvieron a Basilia y a los compañeros y no los dejaron salir hasta pasadas 72 horas. La otra detención sucedió cuando se llevaron incluso a personas de la tercera edad, al delegado Armando García, a un abogado y a algunos jóvenes, aunque se logró sacar a las personas de la cárcel gracias al apoyo social y a las redes que se han construido. El 11 de abril de 2016 llegaron las máquinas a derribar la casa de Armando García, destrozando todo, hasta sus papeles importantes. En la casa había gente, pero nada les importó, apenas lograron salir Armando y los demás.

En los amparos son muy importantes las pruebas y han servido mucho para los procesos judiciales, pero éstos tampoco sirven de mucho. Por ahora se llevan cuatro amparos, y el gobernador del estado de México ha declarado que espera que los jueces fallen a favor del proyecto para darle inicio. Otra situación que no se debe olvidar es que hace poco tiempo, un grupo de arqueólogos encontró vestigios, lo que podría ser útil para frenar la depredación si se comprueba la presencia de más rastros de alguna cultura prehispánica.

En Xochicuautila se han realizado eventos junto con otras organizaciones, como el Festival de las Rebeldías y la Resistencias, y algunos campamentos de los Jóvenes en Resistencia Alternativa, entre muchas otras actividades. Xochicuautila ha participado en el Tribunal Permanente de los Pueblos, hacen viajes para dar a conocer la lucha y la organización, así como para crear vínculos entre hermanos.

El pueblo de San Francisco es un pueblo chico y era muy tranquilo hasta el 2007 cuando empezaron este tipo de proyectos y de malos entendimientos, y es

que jamás hubo por parte del gobierno la disposición de dialogar con la gente. A las autoridades no les dieron la información sobre el proyecto, cuando comenzaron las violaciones fue entonces que el pueblo se organizó.

Los ingenieros les comunicaron que las autoridades sí sabían del proyecto y que fueron ellos los que ocultaron la información, por lo que hubo un enfrentamiento entre el pueblo y las autoridades hasta ese momento en el cargo. Ya con la información completa la mayoría de la gente votó en contra del proyecto.

Existen estudios del gobierno desde 1967-1968 sobre la zona de Lerma con la intención de llevar a cabo proyectos de vivienda e industria, pero no fueron hechos. Las autoridades jamás dieron la información completa sobre los daños que la carretera traía, no se dijo que la carretera pasaría por el bosque y los sembradíos de la comunidad. En algunas ocasiones se solicitó información a los expertos y se dieron cuenta que el daño era grande, un daño profundo a la cultura y a la naturaleza, sobre todo al agua y los ríos subterráneos que se quieren desecar, y al cerro que se planea cortar. La situación es muy difícil. En un mapa de la zona se nota claramente como hay muchas afectaciones al cerro con el trazo carretero pues se espera abrir 80 metros de cerro para que pasen los carros.

Al principio se optó por la vía legal y los amparos, pero claramente la brutalidad del Estado que todo lo rebasa, violaba sistemáticamente los derechos de la gente. Hoy en día el apoyo popular ha reforzado la lucha del pueblo. Los mayordomos, delegados y hasta el Concejo Supremo Indígena han intentado ser divididos y disueltos. Se ha buscado a toda costa fraccionar al pueblo, pero gracias al apoyo de la sociedad se siente la compañía.

Sin el agua, las tierras, las plantas y los animales no hay producción, el agua es afectada por las viviendas y las industrias. Hay que recordar que una fábrica no nos da de comer, una vivienda se puede ver muy bonita pero no nos da los alimentos. Xochicuautila mantiene a la Ciudad de México, porque le da agua, le da sus siembras, su trabajo. El sustento de todos es lo que se debe priorizar, y es que en todo el país se está perdiendo, ya no hay papa, chícharo, maíz. En su lugar el Estado discrimina a los pueblos. ¿Cómo vamos a sobrevivir? ¿Qué vamos a comer si llenamos todo de pavimento? A los poderosos les interesa el agua, la tierra, las minas. Todo se vuelve una mercancía. ¿Qué futuro nos espera? Que el agua y los alimentos sean más caros. ¿Queremos llenar el país de carreteras de cuota? ¿Qué beneficio tendrá el pueblo? Es explotación y esclavitud la desgracia que hunde a los pueblos de México. En todo el país, las empresas van por todo,

lo quieren y ambicionan todo. Hay que velar por el bien de las personas y no de unos cuantos. La intención de los poderosos es destruir a los pueblos, como lo hicieron con la casa de Armando, y es que un buen gobierno no actúa de esa manera.

Es cierto que al principio nadie sabía qué hacer, pero se ha aprendido sobre la marcha. Hay que abrir un diálogo social fuerte y profundo para ir analizando cómo debemos trabajar juntos y no violentar ni criminalizar a la gente. Las desapariciones, los intentos de homicidio, los golpes sufridos son cicatrices de la lucha. Pero gracias a la fortaleza y al respaldo social se seguirá en la lucha.

PREGUNTAS Y COMENTARIOS

- Para la Asamblea de Pueblos, Colonias, Barrios y Pedregales de Coyoacán: ¿qué relación tienen con las Zonas de Desarrollo Económico y Social (ZODES)^[5] y el proyecto de la planta de asfalto? ¿Están vinculados con esta lucha o sólo están luchando contra la inmobiliaria?
- Ustedes como mujeres defensoras de derechos humanos, ¿cuál ha sido la participación en sus organizaciones, así como los obstáculos a los que se han enfrentado en su diálogo no sólo con el Estado sino en la relación que establecen con sus propios compañeros? ¿Qué dinámica permea?
- ¿Cuándo y cuál fue el proyecto que presentaron en San Francisco Xochicuautila? ¿Qué han hecho en relación con los derechos de consulta? ¿Han acudido a la protección de la Comisión Interamericana, han solicitado medidas cautelares?
- A Xochicuautila; ¿hasta qué punto el tren y la carretera federal a Toluca, y el tren interurbano y la autopista les afectan?
- Para Pedregales: ¿un candidato del partido político MORENA se ha intentado vincular con ustedes? ¿Hay un aumento de la delincuencia en la zona? ¿Si la inmobiliaria suspendió la obra, quién dio el permiso de continuar con el proyecto?
- Frente de Pueblos: Puebla, Morelos, Tlaxcala: ¿ante qué instancia se han presentado los amparos?
- Si bien el derecho a la consulta es un derecho importante ya que esta debe ser libre, previa e informada, falta que se mire desde la interculturalidad, debe ser consensuada y culturalmente adecuada,

valga recordar que en el caso del Acueducto Independencia la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat) dio al pueblo Yaqui la información en un CD.

- Pareciera que el derecho a la consulta es el horizonte, pero hay que tener mucho sigilo al tratarlo, y es que el derecho a la consulta también es un mecanismo que termina legitimando a los proyectos, ya que no existen condiciones para pararlos, más bien se trataría de negociar sus condiciones y la indemnización. En la práctica entonces la consulta, que además nunca es libre, previa e informada, legitima la actuación del Estado cómplice de las empresas, por lo tanto, es una trampa. También los gobiernos de “izquierda” como los de Ecuador y Bolivia emplean los mismos mecanismos que los países de “derecha” como Perú, Colombia y Chile. En la propia Ciudad de México, donde sus autoridades se suponen de “izquierda” se dan los mismos mecanismos. ¿Qué tanto importan los signos partidarios? ¿Se puede negociar con el Estado y salir ganando?
- Frente a toda la violencia, ¿cómo no morir en la lucha? Hay que llevar a cabo estrategias de reconfiguración del territorio a través de la organización comunitaria, el lenguaje es también un instrumento de dominio, por ello al estar informados, al compartir la información y generar una crítica, se construye la globalización desde abajo. Hay que sobrepasar el miedo inmerso en el lenguaje político y generar resistencias.
- Es muy importante informar sobre las empresas inmersas en los proyectos, como el Grupo Higa, o los vínculos de la inmobiliaria y el Estado en el caso de los Pedregales. Otro tema importante son las estrategias de oposición y violencia que genera el Estado, el cerco estatal que protege el funcionamiento de las empresas, y es que da igual la cara del político, lo que se debe atender es el funcionamiento de las corporaciones, que con estrategias de violencia legales e ilegales siguen operando, ya que nunca golpeamos el núcleo de funcionamiento del capitalismo, de aquello que destroza la naturaleza. El problema es que los estados son sólo la mano negra, los que hacen el trabajo sucio, pues a pesar de la resistencia indígena-campesina no se ha logrado afectar el funcionamiento de las empresas. Si para las empresas hay una pausa muy larga para recuperar la inversión, se genera un daño político y económico. Por ello hay que repensar las

estrategias y es que el problema es la correlación de fuerzas frente a un aparato estatal y un discurso que legitima la imposición de estos proyectos. En el caso de las compañías mineras sí existe una antipatía directamente relacionada con los costos ambientales, pero en el caso de presas, carreteras y otras obras de desarrollo como los proyectos ecoturísticos, también es necesario ver de qué manera se modifican las relaciones con la naturaleza y cómo permean los procesos de mercantilización. Existen dos retos enormes: el primero es pensar cómo se da la correlación de fuerzas entre un pueblo frente al Estado y cómo desmontar el discurso desarrollista. Estas son tareas nacionales, intelectuales, políticas y organizativas, hay que generar un discurso en común ante un problema común. ¿Frente a la depredación del capital, la fuerza social es capaz de resistir?

RESPUESTAS

ASAMBLEA DE PUEBLOS, COLONIAS, BARRIOS Y PEDREGALES DE COYOACÁN: En Pedregales la vida era feliz, conservando nuestra cultura, las formas de vivir en convivencia armónica, pero el gobierno tomó por asalto las colonias, los pueblos, los espacios. La gente llegó a los Pedregales en los años sesenta y setenta e iba ganando espacio a partir de la organización popular, allí entre todos se logró tener un techo. El proyecto de la inmobiliaria fue un asalto apoyado por un partido de izquierda, por eso ya no hay confianza en la política.

El 23 de diciembre de 2013 el entonces jefe de Gobierno de la Ciudad de México, Miguel Ángel Mancera, le donó a su amigo Simón Levy Dabbah, titular de la Agencia de Promoción de Inversiones y Desarrollo para la Ciudad de México (PROCDMX), el predio de la planta de asfalto. Cuando la comunidad se enteró de este hecho se levantaron en lucha como lo hicieron en la década de los sesenta, hay que recordar que la historia de lucha de los Pedregales viene desde 1966 cuando el 12 de septiembre de ese año el entonces regente de la ciudad, Ernesto Uruchurtu, quiso desalojar a los pobladores de Pedregales, pero fueron las mujeres y los niños los que evitaron el desalojo, esto llevó a Uruchurtu a renunciar de su cargo. Los Pedregales y la colonia de Santa Úrsula lograron mantenerse, así la historia se repite y hoy en día vuelven a organizarse para resistir. Las mujeres desde aquella época demostraron ser muy importantes en la defensa de sus familias y sus hogares.

El gobierno de Miguel Ángel Mancera (PRD) ya ha cambiado de opinión respecto de las ZODES, manifestó que el proyecto se politizó y eso supone su inviabilidad; sin embargo, pese a que supuestamente se desechó el proyecto, los colonos se mantienen en la lucha, y es que aun cuando se canceló el proyecto de la Ciudad del Futuro, el decreto para su creación todavía no ha sido derogado.

En el pasado, cuando se consiguió regularizar la posesión de los predios existía una cláusula donde se decía que en caso de atrasarse en tres pagos del crédito de vivienda, la Institución de Vivienda y el Tribunal de Justicia podrían proceder al desalojo, sin embargo, mediante la organización popular se logró cancelar dicha cláusula, así con la memoria de la organización vecinal el día de hoy, las colonias, los pueblos y los pedregales de Coyoacán se unen contra el decreto de donación de la planta de asfalto, para que dicha acción sea cancelada, porque este lugar es el patrimonio de la comunidad, todos están en la tarea de defender este predio a través de la organización vecinal y no electoral.

Es cierto que hay delincuencia y violencia en los Pedregales, como en todos lados. En agosto de 2016 encontraron dos cuerpos en la colonia de Santa Úrsula, los vecinos no supieron quiénes eran, cuatro días después del hallazgo arribaron algunas personas a ofrecer cámaras de seguridad y el apoyo de la policía de proximidad para resguardar la colonia; éstas son estrategias para mantener el control social que buscan aprovechar el *shock* emocional de los vecinos para que accedan a la “vigilancia”. También ha existido la presión de los grupos de choque ligados a la empresa de gas Fenosa, el gobierno no hace nada por detenerlos. Los Pedregales son señalados por el gobierno como una zona conflictiva y de delincuentes, un sitio que está “fuera de la ley”, en los operativos se llevan a los jóvenes y los tratan como delincuentes cuando no tienen pruebas para hacerles eso.

En la pregunta sobre el manantial, antes cuando no existía la red del drenaje, los vecinos acarreaban el agua, hoy la inmobiliaria se da el lujo de tirar el agua y el gobierno lo permite. Las consultas son amañadas por lo que no tienen valor para los vecinos y es que su lucha es la defensa del agua, de la vivienda, y de la vida. Hay que señalar que la vía jurídica vale, pero es sólo una vía de todo el movimiento social.

La Asamblea General de los Pedregales se congregó en un plantón indefinido con el objetivo de defender el agua y el territorio, a cinco meses de su establecimiento y asistidos por la razón científica y la razón histórica se sigue en la lucha; se va a continuar en la defensa por el agua potable y no potable, cuya función es aminorar el calentamiento de la tierra. El agua es un recurso finito del

que depende la existencia humana para realizar las actividades económicas, es de suma importancia y es también una medida de seguridad nacional.

Al día siguiente de que se estableció el plantón en Av. Aztecas 215, el día 29 de abril de 2016, se presentaron unos 300 granaderos para imponer una reunión con Patricia Mercado, sin embargo, el plantón se negó al diálogo porque de hacerse, éste deber ser libre y no de manera impositiva.

Las mujeres viven la defensa de los derechos humanos de forma activa, son cinco meses que han defendido el derecho a manifestarse y a reunirse, como lo dicta la Constitución. Los vecinos se han congregado a favor de la defensa del derecho humano al agua y su función ambiental y de subsistencia. En la colonia Pueblo de los Reyes, Coyoacán, es necesario restablecer el ecosistema, pues se han talado muchos árboles y se busca defender todo.

Después de cuatro meses de resistencia, a finales de junio se rompieron los sellos (temporalmente) de cancelación de la obra para tomar muestras de agua que fueran evaluadas por el Instituto de Geología de la UNAM. Así el 30 de agosto de 2016 se emitió la opinión técnica que sólo remite al origen de los afloramientos, se determinó que se trata de agua subterránea, alumbrada porque la empresa rompió el manto freático. En lugar de hacerse cargo del daño ambiental, Quiero Casa conectó más de diez mangueras para drenar el agua, lo que a todas luces es un ecocidio, pues está tratando de extinguir el manto freático que corresponde a un acuífero de la Reserva de la Cantera.

El agua que afloró, siempre ha sido aprovechada para uso doméstico y por las plantas de Xotepingo y de Loreto y Peña Pobre. Nada justifica que se tiren miles de litros al drenaje, cuando hay desabasto de agua en los Pedregales, el gobierno no hace nada y da la razón a la empresa. Es claro que el gobierno trata de beneficiar a la inmobiliaria y que ella misma proponga las medidas de reparación, como es la idea de crear un cinturón para acaparar el agua en su favor. Si bien el agua no es potable es susceptible de ser potabilizada.

Y es que las élites de Coyoacán a las que el jefe delegacional Valentín Maldonado sirve, ni siquiera se molestan en pagar sus servicios, ellas jamás se quedan sin luz y sin agua, no viven la realidad de los vecinos de Coyoacán. Sin embargo, en los Pedregales se han pagado los servicios de luz y agua desde siempre, aun cuando a veces no se les dan esos servicios.

Resta decir que el movimiento de los Pedregales es horizontal, sin líderes, ni partidos, lucha por su derecho al agua y a la vivienda digna, busca hacerse extensivo a otros pueblos en el país, desde Xochicuautla, los Yaquis y la Parota, porque el único recurso que queda es la organización. Así, los Pedregales han

abrigado también otras luchas, por ejemplo, se da cobijo a los hermanos de Centroamérica que son recibidos en su paso por México. Todo en favor de un movimiento que permita ser libres de la opresión y la represión.

FRENTE DE LOS PUEBLOS EN DEFENSA DE LA TIERRA Y EL AGUA: PUEBLA, MORELOS, TLAXCALA: En Morelos las mujeres encabezan la lucha, las decisiones son de las mujeres, son ellas las que defienden a la familia, por supuesto están presentes las relaciones de género, sin embargo, la participación de las mujeres en lugares como Huesca es muy destacada, tanto que son ellas la cabeza de la lucha. Aunque hay lugares como en Tlaxcala, entre otros sitios, donde las mujeres no participan mucho, pero esto tiene que ver con la propia identidad de las comunidades. La violencia hacia las mujeres que participan en la vida política tiene muchas manifestaciones, son sujetas a la violencia sexual, una herramienta utilizada por el Estado para amedrentar su participación.

Es muy triste no tener el apoyo de la Escuela Normal de mujeres de Amilcingo, ya que en el pasado fue la propia comunidad la que impulsó la creación de la escuela en los años setenta, pero en 2014 las normalistas dieron la espalda a su pueblo, al permitirles el paso del gasoducto a sólo 800 metros de la Normal. El padrino de generación en 2014 fue el entonces gobernador de Morelos, Graco Ramírez, quien donó un camión para la escuela, así como tabletas para las alumnas.

Respecto al derecho a la consulta, este no es un derecho que pidan los pueblos, y es que es muy difícil llevar a cabo un proceso de consulta cuando ya hay una comunidad dividida, cooptada. En la reforma energética se prevé un estudio social obligado, pero no vinculante, son meros requisitos. Otro mecanismo es el de la licencia social, esto significa que las empresas prometen a las comunidades cosas para que firmen a favor del proyecto. Esta práctica es mundial, compañías en todo el mundo recurren a la compra de voluntades.

Los amparos han sido recursos jurídicos que se tramitan ante el Tribunal Agrario, como ya se dijo, el único recurso efectivo ha sido el amparo en materia agraria, pero las empresas y el propio Estado tampoco hacen caso a las resoluciones judiciales. Sobre el caso de PIM, ya fue llevado ante la Comisión Nacional de Derechos Humanos, y su expediente tiene alrededor de 38 carpetas, aunque se les ha dado acceso a sólo 18 de éstas, pues las demás contienen información confidencial. Sin embargo, aún no hay resolutivos, el caso se abrió en 2012 y se absorben las quejas de los tres estados. Sobre la Comisión

Interamericana sí se han pedido medidas cautelares, pero no hay respuesta al respecto. La respuesta es que están analizando la situación.

También existe el mecanismo de protección de defensores de derechos humanos implementado por el Gobierno federal, sin embargo, no existe la confianza para pedir la protección porque finalmente aquellos a los que encomienda la protección del defensor es la misma policía que lo agredió en el pasado. Los mecanismos no son suficientes y hay muchas dudas sobre su funcionamiento.

Siempre hay miedo, y éste nos hace sobrevivir y estar alertas. Al miedo hay que tenerlo al lado, juntito a ti, ni atrás porque no te sirve de alerta, ni adelante porque no te permite avanzar, te paraliza.

SAN FRANCISCO XOCHICUAUTLA: El proyecto de la autopista Toluca-Naucalpan está concesionado al Grupo Higa, constructora ligada al asunto de la Casa Blanca.^[6]

Sobre la participación de las mujeres, ellas son las que se quedan en casa y por lo tanto están al pendiente de cuidar y proteger el bosque que genera agua. Su lucha es por defender la naturaleza y sus familias, han sido ellas las que enfrentan a los granaderos y a la empresa y las que dan hospedaje a las demás organizaciones que luchan por lo común. Las mujeres pusieron un campamento el día 15 de junio de 2015, allí se plantaron durante diez meses hasta que fueron agredidas, algunas mujeres estaban en la casa de Armando García cuando fue derribada por las autoridades.

Se han solicitado medidas cautelares, pero es muy complicado tenerlas. El derecho a la consulta tampoco es un derecho por el que se luche. Sobre la consulta ésta nunca es útil porque las propias autoridades ocultan información, sólo van y dicen los beneficios, pero nunca dicen que esa carretera tiene muchos impactos y afectaciones, que daña las venas subterráneas, que llora la tierra, que el agua se va a acabar, que si ponen una carpeta de asfalto el ciclo del agua se interrumpe. Luego nos va a hacer falta el agua. Los pobladores somos los que pagamos todos los costos. Se han llevado a cabo mesas técnicas y mesas de trabajo para dar soluciones alternativas, también un asunto que hay que tener presente es que se han encontrado vestigios de culturas ancestrales, esto también influye en el asunto.

Respecto de los partidos políticos, existen algunos candidatos que han ofrecido dialogar, defender y apoyar la lucha de Xochicuautla, pero sólo es un dicho, ninguno cumple su palabra, todas son falsas promesas. Las falsas ideas del

desarrollo son usadas para abusar de la comunidad. Hay que analizar cuál es el supuesto “desarrollo”. Los pueblos no son los violentos, si hay marchas y plantones es porque el gobierno genera problemas, y es el sistema el que obliga a salir a las calles a luchar.

CÉSAR ENRIQUE PINEDA: Resta solamente agradecer a los compañeros el haber estado en la UNAM para compartir sus testimonios y a la gente interesada en defender a la Madre Tierra.

* * *

Las luchas en defensa de lo común no serían posibles sin la construcción de una subjetividad compartida que permite a los y las que resisten legitimar sus acciones, visualizar horizontes y confrontar las visiones hegemónicas del desarrollo y progreso que mercantilizan las relaciones sociales y con la naturaleza. De esta manera, la necesidad de emprendimientos propios, autogestivos y que posibiliten una vida digna en el marco de la tradición cultural de sus integrantes, constituye un tema clave y una parte esencial de cualquier resistencia. Al Estado y al capital se lo combate no sólo con acciones de movilización directa, sino con el trabajo colectivo que, además de constituir el punto de partida para una autonomía material, son la fuente de una subjetividad comunal. En los siguientes testimonios veremos con más detalle estos emprendimientos que se hacen desde la comunidad y que al mismo tiempo hacen la comunidad: desde la educación propia, alimentación, comercio, hasta la justicia y rehabilitación. La construcción de una autonomía intelectual entre los jóvenes indígenas que se contraponen a la larga tradición indigenista en México, la manera como disputan ellos y ellas el lugar, el nombre y los significados que se les atribuyen desde la sociedad “mestiza” y sus instituciones será el punto de partida en el siguiente debate sobre espacios autónomos de producción simbólica, política y material más allá del Estado.

^[1] César Enrique Pineda es doctor en Ciencias Políticas y Sociales por la UNAM y profesor en la misma Casa de estudios. Su investigación se centra en la contradicción del capital frente a la naturaleza, así como en movimientos sociales en América Latina. Participa activamente en procesos de educación popular con comunidades indígenas, campesinas y movimientos populares.

^[2] El plantón fue desmantelado por la policía en la madrugada del 5 de diciembre de 2016, apenas dos meses después de este testimonio. Desde aquel entonces la inmobiliaria Quiero Casa ha proseguido con la

construcción, protegida por las fuerzas del orden ubicadas en cercanía del predio. Sin embargo, la lucha de los Pedregales continua.

^[3] Víctor Manuel Toledo, *Ecocidio en México. La batalla final es por la vida*, México, Grijalbo, 2015.

^[4] Grupo Higa, la compañía con sede en Toluca, estado de México, presidida por Juan Armando Hinojosa, es una empresa que ha ganado diversas licitaciones y adjudicaciones de obras públicas con serias sospechas de irregularidades.

^[5] Que son promovidas por las autoridades de la Ciudad de México para atraer a la población a las zonas céntricas descuidadas y devaluadas, a través de la inversión en su desarrollo.

^[6] “Casa Blanca” es un escándalo de corrupción destapado por la periodista Carmen Aristegui en 2014. En él muestra que el Grupo Higa le regaló una lujosa casa en Lomas de Chapultepec a la esposa del presidente Peña Nieto, Angélica Rivera, quien fue beneficiada con varios contratos de licitaciones públicas en el estado de México. En <http://aristeguinoticias.com/0911/mexico/la-casa-blanca-de-enrique-pena-nieto/> (fecha de consulta: 9 de noviembre, 2014).

Las juventudes indígenas y la construcción de la autonomía intelectual y productiva

Carlos Ortega Muñoz^[1]

Moderador

CARLOS ORTEGA: En la mesa del día de hoy agradecemos su presencia con el corazón contento, reconocemos que vengan a escucharnos y nosotros escuchar lo que ustedes tienen que decir sobre ciertas propuestas que se han realizado no sólo por parte de nuestros pueblos y comunidades, sino también por la juventud indígena que existe hoy en día en el país, porque para hablar del futuro también tenemos que contextualizar el presente, y ese presente somos nosotros, los jóvenes que en un momento vamos a ocupar los cargos que a nosotros se nos asignen como una responsabilidad.

Para abrir la discusión, me gustaría contextualizar lo que hemos tenido que enfrentar a lo largo de los años: el indigenismo. Para ello, debemos hacer la distinción de tres conceptos claves. El primero es la palabra “indígena”. Si bien ha sido un término ocupado para homogeneizar la diversidad de este territorio, en esta ocasión nos va a servir justo para ciertas situaciones o explicaciones en torno a lo que hemos estado realizando, dejando en claro que es la forma en la que hemos sido nombrados por un grupo dominante. La segunda cuestión consiste en la diferencia entre lo que podría llamarse el “indianismo” y justamente el “indigenismo”, que muchas veces se emplean mal por aquellas personas que tratan de definir el mundo indígena, de esta manera: el “indianismo” va retomando las experiencias “desde el sur” y tiene que ver con la propuesta política, teórica y sociocultural de los pueblos indígenas desde y para ellos mismos. En cambio, el “indigenismo” puede ser entendido en dos

dimensiones: como pensamiento y como políticas públicas aplicadas por el Estado. Por lo tanto, ¿qué sería este pensamiento indigenista? Es el conjunto de ideas surgidas desde el mundo no indígena que se ha construido y organizado en torno a los indígenas. Esto tendría que ver igual con la toma de decisiones de manera paternalista en nombre de ellos y no a través de ellos.

Ahora bien, ¿cuál es ese indigenismo de Estado? Es la práctica de este conjunto de ideas desde instancias estatales, lo cual podría ser a partir de aparatos ideológicos que se tienen como la educación, la misma religión, las leyes, la cultura, pero también está impreso en toda la arquitectura y cultura explícita en pinturas y murales del siglo XIX y XX. Estas prácticas pueden expresarse a través de las leyes y las políticas públicas que en el caso mexicano iniciarían en la década de 1940 y no terminarían hasta la actualidad.

¿Cuál es este tipo de indigenismo al que nos hemos enfrentado? En el siglo XIX podemos entender que el vocablo “indígena” como concepto se comienza a utilizar en el contexto de la formación de Estado-nación, no sólo en México sino también en el resto del continente, y es usado justamente para diferenciar o clasificar de manera negativa a un segmento de la población que no cabía en el proyecto modernizador positivista de la época. Aquel indigenismo, que se basaba en las ideas como las de los ingleses Herbert Spencer o Charles Darwin, anhelaba la evolución y el progreso de la “sociedad atrasada” a través de la aniquilación directa de los “bárbaros”, o el ataque a los puntos clave de la vida indígena, como la comunidad y la propiedad común de la tierra. Otra estrategia de aniquilamiento, más allá de la parte ideológica del darwinismo social, fue fomentar la migración externa hacia este lado del continente apoyada en un discurso del mejoramiento de la raza, mejoramiento que se daba a través de concederles a los inmigrantes nuestras tierras y territorios. Nos despojaban y una vez hecho esto fomentaban, como en México a partir de 1856 con la ley Lerdo, la figura de latifundio.

En el momento en que se empieza a consolidar el Estado-nación en México, a partir del siglo XX, después de la Revolución, se crean instituciones como la Coordinación de la Cultura y la Raza Indígena en 1921, pero es en el año 1940, en el Congreso de Pátzcuaro cuando podemos ver este auge indigenista desde el Estado que pretende imponerse sobre las decisiones que los pueblos indígenas podían tomar sobre lo que les concernía. Los indígenas son incorporados formalmente como ciudadanos y se prescinde de sus identidades como pueblos diferenciados, al aplicarles el criterio socioeconómico relacionado con la marginación o pobreza. Junto con cierto reconocimiento jurídico empiezan las

políticas de asimilación a la sociedad dominante, obedeciendo el proyecto de la modernización del país. Los indígenas seguían siendo asociados con lo “no moderno” o con el atraso económico que no permite el “progreso”. Con el objetivo de la consolidación del Estado-nación y su incorporación a un Estado capitalista, se constituyen dos organismos: el Instituto Nacional Indigenista y el Instituto Indigenista Interamericano. Entre 1940 y la década de 1980, incluso con propuestas que pretendían romper con el legado estrictamente indigenista, como la de etnodesarrollo a partir de 1970 (Bonfil Batalla), se sigue diciendo a los indígenas que necesitan desarrollarse y sólo se trataría de elegir las formas de este “desarrollo” en el contexto de la acumulación del capital.

Desde finales del siglo XX hasta hoy en día, se manejan en el discurso y en los hechos, los conceptos de multiculturalismo y de interculturalidad, el primero entendido como la forma de respetar, sin necesariamente estar de acuerdo, con las condiciones específicas, prácticas y expresiones culturales de los pueblos indígenas como testimonios evidenciales dentro de un territorio o un Estado, en el sentido de aislarlas y segregarlas. En cuanto al segundo concepto, podemos decir que todo es interculturalidad, eso significa que tanto los indígenas como los “no indígenas” pueden hacer aportaciones al otro mediante diálogo y retroalimentación. Sin embargo, también el discurso intercultural tiene su aspecto negativo. Si ustedes se van a cuestiones tan básicas como lo que hoy es la reforma educativa, se darán cuenta que realmente no hay una interculturalidad, es una extensión de la educación bilingüe, sin tomar en cuenta las vidas, cosmovisiones e historias de los pueblos indígenas, simplemente se trata de reproducir los discursos dominantes en lenguas diferentes.

También han surgido los derechos indígenas específicos en una escala internacional como el Convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo (OIT) de 1989 y la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU, en 2007. Si bien son instrumentos importantes en un mundo dominado por la lógica liberal de la ley, debemos entender que no se cumplen cabalmente y están cada vez más alejados de las realidades vividas por los pueblos indígenas.

Aquí cierro este breve recorrido por todo lo que han vivido y enfrentado los pueblos indígenas, para ahora dar apertura a los proyectos que se llevan hoy en día en las comunidades y pueblos indígenas, cuyos representantes hoy nos acompañan. Le cedo la palabra a Ana Laura Cruz Dolores, ella es una joven triqui de Oaxaca que estudia la licenciatura en Estudios Latinoamericanos en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, y pertenece al Concejo de Pueblos y

Comunidades de Iztapalapa, quien junto con su comunidad y otros migrantes indígenas en la Ciudad de México han tratado de crear un proyecto educativo propio.

ANA LAURA CRUZ DOLORES: Como ustedes saben en Iztapalapa, Ciudad de México, donde mayormente trabajo, hay un índice significativo de indígenas, no solamente triquis sino de otros estados. Esta migración va en aumento. Una vez aquí nos enfrentamos con el problema de que muchos de los niños indígenas migrantes están desertando de la educación o son excluidos por varios motivos, pero uno de los principales es la discriminación.

En 2010 Unicef realizó una encuesta para saber cuál era el panorama de los niños indígenas migrantes en las ciudades y al parecer es en las urbes donde hay más promoción de los derechos humanos y de las niñas y niños, sin embargo, nos dimos cuenta de que hay un índice muy elevado de deserción y exclusión escolar entre los niños y niñas indígenas. Nos encontramos con casos de deserción escolar por hostigamiento. Ahora, ¿cuántos niños vemos cuando caminamos por las calles que en lugar de estar estudiando están trabajando? A veces, los menores no cuentan con papeles, entonces también se les niega el acceso a la educación, otros han tenido que migrar por cuestiones de salud, también está la cuestión del embarazo a una edad temprana que obliga a las adolescentes a abandonar los estudios y dedicarse a trabajar, mayoritariamente, como empleadas domésticas. De igual forma, a veces los niños tampoco entendían muy bien en las clases porque no comprendían totalmente la lengua del profesor.

Uno de los principios para empezar a dar nuestros talleres educativos ha sido que los facilitadores (personas que impartían las clases) tenían que hablar una lengua indígena, primero para que los niños pudieran tener un poco de confianza para acercarse y desenvolverse mejor. Resulta que en esos centros comunitarios, en primera instancia, el facilitador era triqui, pero había niños de otras lenguas, por ejemplo nahuas. Así, en el Centro Comunitario (CC) de Iztapalapa, donde estoy, tenemos un mecanismo de experto-novato, donde los niños también nos enseñan su lengua, o sea, aprendemos triqui, náhuatl y castellano por medio de campos semánticos, juegos, generamos una especie de metodología no escrita, más bien todos los conocimientos que adquirimos y desarrollamos fueron empíricos. También manejamos grupos multiniveles, con los niños de tres a ocho años. Los talleres son gratuitos. En un inicio asistieron entre ocho y diez niños y así fueron aumentando hasta 32 niños y jóvenes, entonces requerimos de más apoyo, dos facilitadores más y varias madres.

Varias mamás se encargaban de cuidar a bebés y a niños de las jóvenes indígenas mientras ellas estudiaban, también se les enseñaban canciones en la lengua materna. Intentamos reincorporar a estos niños a la educación oficial, pero nos topamos con muchas barreras: primero no los quisieron aceptar porque no tenían documentos, y segundo por la discriminación. Así, en uno de los casos la directora de una escuela me dijo que “no los querían aceptar porque los niños no sabían que no podían convivir con los demás, porque ellos eran diferentes, no eran iguales”, eso es discriminación, y me dijo: “porque mira a los demás, vienen limpios...” Después de esa plática que tuve con ella me iba a dirigir a la supervisión para hacer el reporte y me habló la directora como a los cinco minutos para que le llevara sus papeles. Finalmente, los niños terminaron desertando como a los dos años, porque precisamente esta educación oficial no toma en cuenta la vida de los niños indígenas, les pedían, por ejemplo, trabajos en computadora cuando no tenían, ni siquiera contaban con drenaje.

Me gustaría que vieran el video de una chica de Veracruz llamada Lucía, quien asistió a los centros comunitarios,^[2] también me gustaría destacar que esta red se hizo grande, nos unimos aproximadamente 21 comunidades, una red de 21 centros comunitarios, la mayoría en Iztapalapa, y como les comento no sólo eran triquis, puesto que las comunidades con las que estábamos trabajando eran también mixtecas, mazatecas, mazahuas, totonacas, nahuas y popolocas.

Me gustaría hablar de la importancia que tuvo la comunidad dentro de estos centros, puesto que en 2010 fueron parte de un programa ya extinto de la Secretaría de Educación del Distrito Federal, sin embargo, nosotros ya habíamos trabajado un par de años antes de que esta institución nos invitara a trabajar con ellos. A mí se me hace interesante destacar que eso no se hubiera podido lograr sin la ayuda de la comunidad, porque ahí trabajamos varios jóvenes indígenas, precisamente porque nos preocupa la situación en la que se encuentran nuestros hermanos y primos. Así, nos hicimos cargo de la logística: pudimos adquirir materiales, e incluso buscar espacios con las personas que ponían sus casas para que ahí se dieran las clases, todo eso fue posible gracias a la colaboración de la comunidad.

Cabe mencionar que no sólo asistían niños indígenas a los centros comunitarios, como eran talleres gratuitos encontrábamos niños que eran vecinos de casas cercanas a los centros. Las madres solteras buscaban un lugar donde llevar a sus hijos. Pasó que los niños que asistían estaban encantados con este otro sistema de aprendizaje, porque aparte nosotros ahí vivíamos como en nuestras comunidades, solidariamente, con otra manera de ver la vida. Entonces

cuando los niños no podían ir a clases lloraban y eso empezó a generar curiosidad en las mamás que luego iban a ver lo que nosotros les enseñábamos porque se sorprendían al ver a sus hijos tan entusiasmados por ir a nuestros centros.

También pasó que entre la convivencia que hubo, los niños comenzaron a ser defensores de otros niños en sus escuelas que también eran indígenas. Igual, por ejemplo, en los encuentros culturales que teníamos no contábamos con los trajes para todos los niños y jóvenes, entonces muchas veces sorteábamos los trajes tradicionales y los niños cuando no les tocaba el traje se ponían tristes, a pesar de que sabían que tener que portar una indumentaria tradicional podía significar que los excluyeran o discriminaran. A pesar de eso ellos los portaban muy bien, incluso aunque no fueran indígenas, es decir, poco a poco se incorporaban a la comunidad y eran parte de esta. Este tipo de proyectos ha sido lo que nosotros hemos tratado de impulsar como solución o alternativa a uno de los problemas que hay en la urbe que es la exclusión y deserción escolar.

Es importante decir que a pesar de que, por medio de Lucía, Unicef llegó en 2012 a testimoniar como trabajábamos en los centros comunitarios, e incluso Anthony Lake, su director, cuando visitó la Ciudad de México en su informe habló acerca de este gran problema, a pesar de todos estos testimonios, el Estado no le ha dado continuidad al proyecto. El “Programa de Inclusión y Actividad Educativa” de la Secretaría de Educación ya no es vigente, a pesar de que está en el discurso, en las políticas públicas, en los acuerdos internacionales, en la misma Constitución mexicana, no es algo que se esté llevando a la práctica. No se ve realmente que el Estado tenga la voluntad o tenga el interés de resolver estos problemas como la educación, al contrario, con el tiempo se va recortando cada vez más el presupuesto. Y es por eso que nosotros estamos viendo y estamos organizando la manera de resolver y dar alternativas a estos problemas. Los que estamos involucrados en este proyecto sabemos que es una herramienta fundamental para transformar esta situación de desigualdad en la que hemos estado sumergidos los pueblos indígenas, sobre todo en la urbe donde se puede ver un gran contraste.

Y sí, creo que hemos realizado grandes avances dentro de nuestras comunidades, sin embargo, no hemos conseguido que tengan una certificación oficial, o sea, esta educación que hemos brindado como alternativa no es algo oficial o reconocido por el Estado, y eso también es un problema porque, a pesar de que muchos de ellos cuentan con los conocimientos matemáticos y de otras materias, no hay algo que pueda acreditar sus conocimientos. Algunos de ellos

han intentado hacer exámenes en el Instituto Nacional para la Educación de los Adultos (INEA) y también nosotros hemos buscado alianzas con el INEA o incluso con el Consejo Nacional de Fomento Educativo (Conafe-SEP). Sin embargo, estos sistemas piden ciertos requisitos, por ejemplo, que asistan a clases en determinados tiempos, y eso también fue un problema, porque los centros comunitarios fueron creados precisamente para adecuarse a las comunidades y las instituciones como INEA no les pueden brindar opciones que respondan a su necesidad de trabajar y a los horarios nocturnos. En eso todavía estamos trabajando al buscar de qué manera los conocimientos que están adquiriendo en los Centros Comunitarios puedan certificarse.

En cuanto a la metodología de esta enseñanza alternativa, ésta consistía en juegos, pero teníamos una apertura, un tiempo de juego, luego teníamos actividades principales como medicina tradicional. Tratábamos de incorporar varios temas relevantes, como los derechos de los niños, derechos de los jóvenes indígenas y otros temas relacionados con los pueblos indígenas. Después teníamos operaciones matemáticas y otra vez el juego, por eso intentábamos que las operaciones fueran dinámicas, lo que les gusta a los niños.

Creo que es importante la participación que tienen los jóvenes indígenas en este tipo de proyectos. En el camino he conocido a muchos que están con proyectos de biodiversidad, de medicina tradicional, de artesanías y, bueno, creo que es fundamental que empecemos a documentar los trabajos que estamos haciendo, porque la mayoría de las veces quienes han hablado por los pueblos indígenas han sido personas externas, entonces ahora ya los jóvenes estamos un poco más inmiscuidos en este tipo de proyectos. Es relevante que nosotros comencemos a tomar la voz.

CARLOS ORTEGA: Muchas gracias Ana. Tu participación nos hace reflexionar sobre el papel de la comunidad, cuál es su trascendencia para el accionar colectivo. Esta solidaridad cómo puede o trasciende a proyectos integrales, es decir, no solamente se enfoca en la educación, es algo que va más allá y que justamente es un proyecto de comunidad. Nuestro siguiente participante es Ladislao Amador Tzapot, él es un joven nahua de Cuetzalan del Progreso, en la Sierra Norte de Puebla, y nos hablará acerca de su participación en la cooperativa indígena *Tosepan Titataniske* (“Unidos Venceremos”) y la problemática de las mineras que se está dando en la región de donde proviene.

LADISLAO AMADOR TZAPOT: Antes que nada, quisiera hacer una aclaración, en la

región de donde yo provengo, en mi comunidad, para nosotros es difícil que hablemos de manera individual, nosotros siempre hablamos como hermanos y es que tenemos la idea de ser una comunidad y apoyarnos mutuamente. Nosotros difícilmente podemos tomar la palabra “indígena”, no nos consideramos indígenas, somos *macehual* que, en nuestra lengua, significa “gente” y es así como nos hacemos llamar y espero que, haciendo esta pequeña aclaración, puedan entender un poco de nuestra visión y del trabajo que estamos haciendo actualmente en la cooperativa. Antes que todo, me gustaría que vieran un video para introducirles en lo que estamos haciendo.^[3]

Quisiera platicar las razones por las cuales decidimos o, mejor dicho, mis antepasados decidieron fundar la cooperativa. En Cuetzalan, el municipio del cual yo vengo, se encuentra en la Sierra Norte de Puebla y pues el clima a veces no nos permite trasladarnos fácilmente de un lugar a otro. Por ello fue y sigue siendo difícil acceder a las necesidades de la canasta básica, porque había varios intermediarios, así como caciques y “coyotes”, los productos nos los dejaban hasta cinco veces más caros. Entonces la gente se sintió molesta y comenzó a pensar qué se podía hacer para solucionar ese problema, porque algo tan importante como el azúcar, lo vendían a personas que tenían un poquitito más de dinero y las otras personas no lo podían obtener.

Entonces la gente de las comunidades se comenzó a reunir para resolver este primer problema, no se tenía una idea clara de cómo realizarlo, pero en las asambleas que se hacían allá en Chicome se empezó a planear primero cómo podríamos acceder al azúcar a un precio más económico y quiénes podrían hacerlo. Para ello, personas de cinco comunidades del municipio de Cuetzalan se empezaron a juntar y nombraron a una comitiva para que fueran ellos hasta otro municipio algo distante que se llama Zacapoaxtla, un lugar muy importante donde teníamos acceso al azúcar. Primero se mandó a esta comitiva que volvió con el cargamento y se comenzó a distribuir entre distintas comunidades y se dieron cuenta de que el producto que estaban pagando hasta doce pesos más, en ese tiempo costaba dos pesos y podía repartirse entre las comunidades a dos pesos cincuenta centavos. Es una diferencia muy grande. Con esto se dieron cuenta de que había quedado el problema resuelto y que, además, podían trabajar juntos y enfrentar mayores retos.

Se discutió esto mediante la asamblea del municipio y poco a poco se fue consolidando una organización y, posteriormente de esa primera batalla, se empezó a buscar el acceso a los demás productos de la canasta básica, y por eso se empezó a trabajar en una organización como tal y se comenzaron a invitar a

más personas. En 1987 empezaron las primeras reuniones oficiales de la cooperativa y fue hasta el 20 de febrero de 1980 que se formó oficialmente la Sociedad Cooperativa Agropecuaria Regional Tosepan Titataniske.

Los problemas a los que se tuvieron que enfrentar fue el control cacical de los municipios. Los caciques, varias familias que tenían mucho poder y mucha riqueza, eran los que tenían mayor influencia en la política, como la mayoría de las veces pasa, entonces los recursos que había en el municipio difícilmente llegaban a las comunidades, no había nada de drenaje, los caminos en realidad eran veredas, no había pavimentación ni electrificación, etc. A la organización no le gustaba meterse en la política, pero se dieron cuenta que era necesario, o al menos en esa época era necesario hacerlo, y para ello buscaron y nombraron a un candidato e idearon un plan estratégico para poder llevar a las demás comunidades todos los productos que se necesitaban. El proyecto tuvo éxito, aunque al candidato tuvieron que afiliarlo al PRI porque forzosamente tenía que estar afiliado a un partido para que pudiera ser electo. En las comunidades no sucede esto, normalmente se elige al representante, o como nosotros le decimos *Tlayecanque* (“hombre sabio o viejo”), entre todos, consultamos y hablamos acerca de la persona y vemos el historial y el trabajo que ha hecho en la comunidad y así lo elegimos.

Después de esto, se empezó a trabajar en la necesidad de crear y pavimentar las calles y electrificar. Conforme pasan los años, las necesidades pues van cambiando. Se dieron cuenta también que era muy necesario invertir en la educación, en la salud, y para ello, como la Cooperativa primero necesitaba obtener recursos, éstos se empezaron a conseguir a partir de lo que se producía allá y empezaron a optimizar los procesos.

Antes que nada, es importante mencionar el proyecto estatal, el Plan de Zacapoaxtla, orientado al desarrollo municipal. El gobierno quiso mejorar la producción agrícola en la sierra, entonces mandó comitivas de ingenieros agrónomos para que enseñaran y capacitaran a los agricultores a mejorar sus cultivos mediante el uso de agroquímicos y fertilizantes, pero se dieron cuenta de que eso no era suficiente para poder lograr su objetivo y para ello consultaron a la gente. Fue entonces cuando la cooperativa que estaba formándose se acercó a los ingenieros agrónomos y les dio sus propuestas. Ellos también querían producir más, obtener más para poder consumir lo que estábamos produciendo de forma sustentable, y poder vender una parte de lo que estaba sobrando, obviamente a mejores mercados, porque los caciques acaparaban todo, pagaban muy poco por los productos y eso ayudó bastante.

Con la capacitación de los ingenieros agrónomos empezaron a mejorar los cultivos y Tosepan decidió fomentar la agricultura sustentable, porque uno de sus objetivos principales es fomentar el equilibrio entre el hombre y la naturaleza. Tenemos un profundo respeto hacia la tierra porque de ella proviene todo lo que nosotros comemos, todo lo que necesitamos, entonces para nosotros es difícil o no es factible introducir sustancias químicas que la puedan dañar y enfermarnos consecuentemente. Para ello, se adoptaron esos modelos de producción y gracias al cultivo de la pimienta y del café, se empezaron a obtener recursos y a generar cooperativas: educativas, productivas, turísticas, etc., y procesar nuevos productos.

La estructura que ha tenido la cooperativa es mediante la máxima autoridad: la Asamblea General donde se reúnen las mesas directivas de todas las cooperativas que integran a esta unión y bajo su cargo está el Concejo de Administración, el cual se conforma por un presidente, un tesorero y un vocal; después siguen las demás mesas directivas, las demás cooperativas. Actualmente la Tosepan cuenta con una cooperativa Titataniske que trata acerca de los procesos de producción orgánica y producción de plantas para poder reforestar y para poder mejorar la producción. También se cuenta con una cooperativa que se llama *Maseual Xicaualis* o “Fuerza Masehual”, encargada del acopio y de la transformación y exportación de los productos hacia otros mercados como Asia y Europa, países como Alemania y Japón. También se tiene un centro de formación y capacitación que se llama *Kaltaixpetaniloan* que en nuestra lengua significa “lugar donde se abre el espíritu”, donde los jóvenes se empiezan a capacitar y a entender los objetivos de la cooperativa y la importancia que nosotros vemos de poder producir lo que necesitamos y poder preservar el medio ambiente.

Un aspecto del que se dieron cuenta fue que el modelo educativo no beneficiaba la preservación de la cultura, la cultura nahua se estaba perdiendo, la cultura masehual se estaba perdiendo en la sierra, para ello, la asamblea de la Tosepan decidió trabajar con un modelo educativo que le permitiera rescatar y preservar las raíces y luego difundir la cultura y obviamente nuestro idioma oficial allá que es el náhuatl. El modelo educativo que al principio se adoptó fue el método Montessori y poco a poco se fue adaptando a las necesidades que nosotros tenemos allá. Actualmente en la escuela de la Tosepan que es *Tosepan Kalnemachtiloan* o “Escuela de Todos”, hay preescolar, primaria y secundaria y también se está viendo la posibilidad de implementar un modelo para hacer la

preparatoria. Ahí, está asentada una cooperativa exclusiva de mujeres que se llama *Tosepan Siuamej* o “Mujeres Unidas”.

Nosotros nos concebimos como seres espirituales y buscamos el equilibrio tanto del día como de la noche, esto es importante al hacer énfasis en que el hombre y la mujer, nosotros somos iguales y necesitamos mostrar esa igualdad y para ello se deja o se permite que en esta cooperativa *Tosepan Siuamej* sólo trabajen mujeres en proyectos productivos: hay molinos de nixtamal y algunas tiendas, la tenencia de gallinas para la producción de carne y huevo, entre otras actividades.

Existe la cooperativa llamada *Tosepan Pajti* que es dirigida a la medicina tradicional, el uso de las plantas medicinales y los preparados de los productos obtenidos de la miel y de la abeja melipona con la que nosotros trabajamos. De igual manera se tiene una caja de ahorro y préstamo que nosotros llamamos *Tosepantomín*, en náhuatl es “dinero”, y en la cual los socios pueden solicitar créditos, pueden pedir seguros de vida y también pueden ahorrar, de hecho, se está fomentando ampliamente la cultura del ahorro, y actualmente se cuenta con varias cajas.

Al principio, la cooperativa se inició en el municipio de Cuetzalan que fue la sede de todas las cooperativas y luego se empezó a extender a los demás municipios que estaban cercanos. Al ver un modelo viable, los demás municipios empezaron a preguntar por qué estaba funcionando, debido a que la gente se veía realmente beneficiada porque se estaban viendo cambios. Por consiguiente, los municipios se empezaron a juntar y a preguntar más, y actualmente 22 municipios de la Sierra Norte se empezaron a relacionar y ahorita son socios de la cooperativa *Tosepan*. Como mencioné antes, los objetivos de la cooperativa son mantener el equilibrio, buscar la preservación del ambiente en el que vivimos y respetar la tierra.

El gobierno del estado de Puebla empezó a implementar por el año 2012 un plan que se le llamaba Ciudades Rurales, el cual consistía en construir especies de urbes y empezar a trasladar a la gente que vivía en los pueblos y llevarlos allá. El objetivo que estaba ahí inmerso era mover a la gente, despojarla de sus tierras para poder explotarlas y empezar a introducir los proyectos de minería e hidroeléctricas. Entre los municipios candidatos estaba Cuetzalan y a nosotros no nos gustó. Aunado a esto, en el municipio de Zacapoaxtla se fundó una cooperativa falsa que se hacía llamar “Bosques de niebla”, y pretendía construir hoteles de cinco estrellas en la sierra, obviamente había que alejar a toda la población que estuviera ahí, y desplazarla. Se empezó a investigar en

colaboración con la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP) acerca de las concesiones que había en la región a las empresas mineras, como la minera Autlán y algunas empresas mineras canadienses que estaban tratando de meterse ahí.

Cuando nosotros hablamos de defensa tal vez lo primero que nos llega a la mente es gente armada o algo semejante, y en la visión de la cooperativa es la protección y el cuidado del ambiente donde se vive. El municipio de Cuetzalan era como un blanco para poder explotar los recursos naturales y fomentar la minería al cielo abierto, y la Tosepan no estuvo de acuerdo. Se llamó a una reunión a la gente porque hay problemas principales donde nos encontramos con la falta de ejecución de la información, entonces se convocó a toda la gente de los municipios vecinos que estaban en ese proyecto, y se empezó a trabajar en un Comité de Ordenamiento Territorial Integral de Cuetzalan (COTIC) que trata los asuntos no únicamente de Cuetzalan, no sólo de población náhuatl, sino totonaku también.

Más allá de la riqueza natural, también se posee una riqueza cultural, y en los lineamientos del ordenamiento se establece que no se permitirá la exploración para el uso de recursos porque no se permite la entrada de industrias grandes y tampoco que haya tratados a espaldas del pueblo (que es muy común). Uno de los problemas que ha enfrentado la comunidad, y donde Tosepan tuvo que tomar cartas en el asunto y actuar, fue, por ejemplo, cuando la empresa Walmart se quería establecer en el municipio, un monstruo gigante que le iba a dar en la torre a todos los productores, a los artesanos, a los agricultores que van a vender cada ocho días sus productos los días domingo. Fue una lucha muy fuerte, en la que se utilizaron todas las vías legales y Walmart no pudo entrar allá. No obstante, hubo una lucha también contra Coppel, donde se cree que el presidente municipal hizo tratos y ayudó para que la empresa Coppel se pudiera instalar. Si ustedes van, encontrarán un Coppel ahí, y así... son diferentes cuestiones a las cuales hemos tenido que enfrentarnos.

Para nosotros seguir los métodos de organización de nuestra gente, como lo han venido haciendo, es muy importante, nosotros tenemos que tomar en cuenta que, para poder nombrar a las personas, poder confiar en ellas, tenemos que conocerlas, evaluarlas, saber qué han hecho y cuál ha sido su comportamiento, para poder cerciorarnos y confiar en ellos. Para el COTIC fue necesario nombrar a personas que vigilaran y estuvieran al tanto de información de todos los movimientos que se llegaran a hacer.

Entonces es muy importante la participación de jóvenes en ese aspecto, así se buscaron jóvenes *Motaj pianij* “guardias o guardianes de la sierra”. Ellos son los que fomentan la cultura y la preservación del medio ambiente. También dan pláticas e información que han recopilado sobre los proyectos de minería y uso de nuestros ríos, como el Apulco, que pretende construir presas hidroeléctricas, cuya energía se puede emplear en la mina. Como son proyectos muy grandes conllevarían la destrucción de la naturaleza, de nuestra forma de vida y costumbres. También estarían faltándole el respeto a lo que nosotros amamos y respetamos, y en eso no estamos de acuerdo que aquí alguien externo llegue a destruir lo que nuestros abuelos han preservado con tanto amor. Son las ideas que nosotros perseguimos y hacemos uso de todas las herramientas para poder defender, proteger y asegurar la vida de las personas de allá y la vida de la sierra.

CARLOS ORTEGA: Muchas gracias por tu participación Ladislao, nos has dejado en claro que la cooperativa Tosepan no es sólo una sociedad mercantil, sino que es un reflejo de la solidaridad, la cual no sólo se presencia en 22 municipios, sino sobre todo en más de 30 mil familias, lo cual evidencia una gran participación en colectivo. No solamente eso, con el último cambio de autoridades en 2017, es la primera vez que hay una mujer al frente de la organización, lo cual también nos presenta cómo se han ido reconfigurando las relaciones sociales a través de la participación colectiva. Nuestra siguiente participante es Wendy Molina Ranchito, ella es mixteca de la región de la Montaña Baja en Tixtla Guerrero, y forma parte de la CRAC en Tixtla, en la casa San Luis de Acatlán.

WENDY ZITLALI MOLINA RANCHITO: Buenas tardes, les voy a hablar de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias en mi municipio. Guerrero es un estado muy variado, lleno de color y riqueza cultural, su población es diversa, sin embargo, también es uno de los tres estados más pobres del país. Desde hace algunos años se vio afectado por la delincuencia que radicaba mayormente en las regiones de la montaña y sierra de Guerrero; se atropellaban los derechos de los diferentes grupos indígenas que poblaban estas zonas, y el gobierno y su policía hacían caso omiso de las denuncias de los ciudadanos, en ningún momento mostraron interés en resolver el problema y dar la seguridad.

La población al observar la nula respuesta obtenida por parte de las autoridades, decidió organizarse y buscar la manera de detener todos los atropellos de los que eran víctimas, así surgió la PC que después pasaría a ser la

“Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias”, la que está conformada por policías que son elegidos por el pueblo en una asamblea, donde uno de los requisitos más importantes es tener una vida digna y ser un ciudadano honorable. También encontramos consejeros; éstos son en su mayoría ancianos pues se consideran personas sabias por su experiencia, además de ser respetadas por la población. Los coordinadores son las personas responsables de la justicia impartida y ellos son elegidos por la población. Al observar el impacto favorable que tuvo el proyecto, se comenzó a extender en las regiones vecinas, formándose así diferentes casas de justicia cuya matriz fue “San Luis Acatlán”.

La organización inició por utilizar las tres “R”: Retención, Reeducación y, por último, Reintegración, con esto se buscaba corregir los errores de los padres, al educar a los niños, una de las causas por las cuales se producen delincuentes cuando son personas grandes, se piensa que castigar no es la solución a los problemas sociales. Gonzalo Molina, encarcelado actualmente, había colaborado en diferentes actividades por lo que fue invitado a participar, fue nombrado coordinador y de esta manera el proyecto fue conocido en la región de Tixtla Guerrero, pues en esta zona la violencia había aumentado considerablemente por la disputa de plaza que se estaba manteniendo entre dos grupos delictivos.

Al inicio, la CRAC se fundó en comunidades vecinas a Tixtla como: El Troncón, Acatempan, Zacassonapa, San Antonio, etc. Al ver amenazada la actividad que estaban realizando, los grupos delictivos iniciaron tomar represalias, primeramente, contra el coordinador, a quien le secuestraron a sus hijos en dos ocasiones. Pero Gonzalo declaró que no importaba el precio que se tuviera que pagar, la policía tenía que continuar, pues era muy necesario parar la delincuencia.

Después de todo, el proyecto comenzó a avanzar y a tomar más fuerza, los niveles de la delincuencia disminuyeron considerablemente, la población estaba muy contenta y brindaba su apoyo, aportando comida para los policías. Al gobierno no le gustó esto, pues se hacía notar su mal trabajo, además de ser cómplice de los grupos delictivos, por lo cual iniciaron los hostigamientos y agresiones contra los principales líderes: el 21 de agosto de 2013 fue detenida la coordinadora Nestora Salgado, junto con 30 comunitarios, y después de esto se desencadenó una persecución donde se detuvo a Gonzalo Molina, Aurora Molina, Arturo Campos, Bernardino, entre otros. De esta manera el gobierno quitó fuerza a la CRAC y dio oportunidad a los grupos delictivos de atacar, pues los hizo un blanco fácil.

Pese a que se decidió seguir con el proyecto, el gobierno dividió aún más la estructura, al querer comprar a algunos de los líderes. Desafortunadamente, ahora la Policía Comunitaria ha disminuido su fuerza y la guerra de la cual Guerrero es víctima no puede terminar, muchas familias han sido obligadas a desplazarse, dejando su hogar. Pero, seguimos de pie, luchando para mejorar la vida y proteger la tierra que queremos dejar a las próximas generaciones.

CARLOS ORTEGA: Muchas gracias Wendy. Hay varias historias que, al ser nosotros los externos, podemos criticar de una manera más fácil o analizar de otra forma, pero estar dentro de ellas, participar en su deconstrucción y construcción constante siempre nos pone justamente frente a lo que es el tema de este encuentro: la autonomía y el estar dentro del Estado, cómo es que podemos reaccionar frente a él y sus acciones y en qué momento podemos decir que somos realmente autónomos o cómo se está construyendo esa misma autonomía. Nosotros hemos hablado y ustedes nos han escuchado, ahora nos gustaría cambiar de papel y escucharlos a ustedes.

PREGUNTAS Y COMENTARIOS

- Hola, mis raíces también son indígenas, aunque no me gusta decir mucho “indígenas” porque es algo que nos engloba a todos. Soy otomí hñähñú por parte de mi madre y zapoteca por parte de mi padre. Tengo un nudo aquí en la garganta, porque justamente ese vínculo que está entre nosotros y nosotras es algo muy grande y esta identidad nos une, gracias por todo lo que han compartido. Wendy, me remontó a cuando yo estaba trabajando, compartir la violencia del Estado te da miedo. Mi pregunta es hacia Ladislao: cuéntenos más sobre procesos organizativos de resistencia contra las compañías mineras y sobre la sustentabilidad alimentaria junto a la salud alimentaria, de estos procesos de resistencia y autonomía que nos llevan a algo. ¿Cómo es el proceso de resistencia en cuanto a productos alimentarios? ¿Se puede ser autónomo ligado al PRI?
- *Tlasokamatij Yotij tzes nohtlajtol totomileh nohtlajtol nonomilej nü Guerrero, nike nipebas cano nochime no tlajtojle.* Quiero preguntarles a mis compañeras, a Ana Laura, ¿cómo están interviniendo los jóvenes que viven en la Ciudad de México con relación al grupo comunitario al que

perteneces? Es decir, hay jóvenes universitarios que se están formando: ¿cómo intervienen en esto?, ¿cómo están trabajando?, ¿cómo están desarrollándose? ¿Hay un proyecto nuevo?

- En cuando a Ladislao: ¿qué pasa con los conocimientos locales?, ¿cómo entretejen esta relación?, ¿qué tipo de modernidad o desarrollo persiguen? y ¿qué pasa con los jóvenes que, como tú, se están preparando en la universidad y qué relación tienen más allá de defenderse del extractivismo? Algo que también me llamó la atención, el modelo Montessori que se está aplicando en la primaria: ¿en los tres niveles se está aplicando? ¿Sabes si también están interviniendo conocimientos locales? ¿Cómo se entretejen y hacia dónde va la comunidad con el proyecto?
- A la compañera Wendy Zitlali, yo soy de Acatlán, muy cerquita de Tixtla Guerrero. Sabemos que en todo Guerrero está la narcoviolencia. ¿Cómo está interviniendo la CRAC en el barrio El Fortín en Tixtla para que los jóvenes no caigan en eso?
- Muchas gracias a los compañeros porque están aquí compartiendo sus experiencias en primera persona, porque muchas veces nos habla un académico en tercera persona y es diferente escucharlos. Tengo una pregunta a Ladislao: ¿qué piensan de esos proyectos de ecoturismo, comercio justo, etc.? Porque no sólo es el Estado que promueve ese desarrollo turístico, como el de Cuetzalan que es la “ciudad mágica”, sino también son algunas ONG que traen proyectos con mucha plata, incorporan a las poblaciones indígenas y a veces promocionan muy buenas ideas, pero después pasa que son las mismas poblaciones indígenas que no consumen sus productos, que todo lo que producen lo envían a Europa o Estados Unidos. ¿Qué opinan de eso?
- Una pregunta para los tres, sabemos que la autoadscripción es un acto político, entonces ¿cómo es vivir en esta condición o con esta etiqueta que conocemos de ser “indígena”?

RESPUESTAS

ANA LAURA: Bueno, en Iztapalapa tenemos un sistema tradicional de pueblos originarios y es a partir de eso que varios hermanos nos hemos conocido y a pesar de que tenemos una brecha lingüística y tal vez cultural, no podemos esperar a que nuestros problemas en nuestras comunidades los resuelva el

Estado. Nosotros, como pueblos indígenas lo que debemos hacer es organizarnos como comunidad fuera de nuestros espacios de origen, entonces aprovechando esta relación, fue que empezamos con esta idea en los centros comunitarios.

También, hay que decir que en nuestros pueblos de origen existe una preocupación porque nuestros jóvenes se eduquen, nos mandan a nosotros a las universidades de aquí de la ciudad. Ahorita sí hay una involucración de jóvenes indígenas paisanos triquis aquí en la Ciudad de México, entonces lo que tratamos de hacer son vínculos para que cada uno, a partir de sus conocimientos, pueda aportar algo. Cabe mencionar que los centros comunitarios buscan atender las demandas de comunidades y que nosotros nos adaptemos también a los horarios y los espacios de las comunidades.

Hubo un intento de gestionar bibliotecas, de hecho, varios centros comunitarios se ubicaron en museos, algunos tuvieron una buena comunicación con la comunidad y los administradores del museo, sin embargo, el problema era la poca asistencia porque sí estaban retirados de las comunidades. Es importante que los espacios como las bibliotecas estén cerca de la colectividad, es en zonas marginadas donde sí se deberían impulsar centros comunitarios y bibliotecas.

Así es como hemos venido haciéndolo, entonces como les decía, la convivencia de esos centros indígenas donde hemos venido trabajando ha ayudado mucho a que no solamente con comunidades triquis nos relacionemos, sino también por redes, eso es muy, muy importante. Muchos de estos jóvenes que se están incorporando a estos proyectos están muy preocupados por la violencia en la que estamos sumergidos y la modernización de este sistema económico, de modo que migran a las ciudades, donde encuentran discriminación, esto genera que abandonen sus tradiciones y su lengua. Entonces preocupados con esto, muchos empezaron a identificar las causas y preguntarse por qué nos sentíamos así.

También hay pláticas para que nosotros mismos nos escuchemos por medio de nuestras experiencias, así se fue formando este proyecto por medio de escucharnos entre nosotros. Estamos convencidos que es importante nuestra propia educación, porque los jóvenes que desertan están excluidos y son más propensos a la violencia, a la delincuencia y a las adicciones, y entonces es importante avanzar en este ámbito. Estamos presentes a pesar de que el proyecto empezó en 2006, yo me incorporé en 2009, no es mucho tiempo, pero pues seguimos aprendiendo y queremos empezar a hacer más formal esto.

Acercas de cómo es vivir siendo indígena, es que realmente yo siempre he sido y hablado *nánj nính-ĩnñani*, de Chichahuaxtla, Oaxaca. Universalmente soy triqui,

así es como se ha nombrado a mi comunidad, pero yo supe que era triqui o indígena hasta que vine a la ciudad. Dentro de mi comunidad nunca fui indígena, es decir, éramos hermanos, familia, hasta que llegué aquí fue que yo aprendí estos conceptos, que era indígena y triqui. En lo personal no veo como un problema que me digan indígena, sin embargo, sí sé que la connotación es de exclusión, sin embargo, mi comunidad y tradiciones las tengo tan arraigadas que no han sido un problema para mí. A lo mejor este concepto del “indígena” sí se tiene que utilizar para defender los derechos. Ahorita que lo pienso pues posiblemente sí tiene uno que asimilarse desde ahí para empezar a defender esos derechos, o sea universalmente en los convenios y todo. Entonces a partir de ahí tenemos que seguir caminando, no quiere decir que todos estén de acuerdo, es decir, yo como *nánj nình-ìññani* hasta aquí aprendí que soy indígena, sin embargo, para avanzar en la defensa de los derechos se puede usar.

LADISLAO: A la cooperativa Tosepan no le gusta meterse en cuestiones de política, pero fue necesario para poder buscar justicia, para que los productos y todo el capital se pudieran distribuir en las comunidades. Fue únicamente en esa ocasión y el candidato al presidente que estuvo en ese momento siempre se mantuvo fiel a los principios de la cooperativa. La Tosepan estuvo a cargo de la pavimentación de las calles, hizo como una nueva alianza con el gobierno que le autorizaba ser contratista constructor de estas calles y hubo un momento en el cual el gobierno quiso tomar decisiones dentro de la organización, fue cuando la Tosepan dijo “hasta aquí, rompo el contrato contigo y continúo con mi autonomía, porque tú persigues otros objetivos que no van con los míos y tú buscas un beneficio propio”. Hasta le llegaron a decir a la Tosepan que no trabajábamos como teníamos que trabajar y ahí fue cuando se rompió la relación que se tenía con el Estado, fue a mediados de la década de 1980.

En cuanto a la pregunta de la agricultura sustentable y de cómo nosotros mostramos resistencia para poder asegurar la salud alimentaria, como lo mencioné anteriormente, para la Tosepan es importantísimo poder fomentar que la gente se quede a producir y a cultivar las tierras que se tienen ahí, a mejorar los procesos de producción y en ese mejoramiento se necesitan nuevos métodos y estrategias para producir más y que ese producto que obtenemos nos sirva para alimentarnos y una parte que nos sobre la podamos distribuir. Nosotros consumimos lo que producimos, eso es lo que nosotros vemos, y también tratamos de aprovechar todos los sobrantes de los procesos de producción. Cuando se produce café se vuelve a utilizar para producir, por ejemplo, los

biofertilizantes, de hecho, la Tosepan tiene varios convenios con diferentes universidades, como la de Chapingo, la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, el Politécnico, la UNAM y la Universidad Autónoma de Guadalajara, con lo que se buscan nuevos métodos para mejorar la producción y el uso de sustancias orgánicas, como caldos sulfocálcicos para poder mejorar la producción, sin tener que utilizar agroquímicos. También hay una fundación en la Tosepan que fomenta la salud y la educación. Se hace mucho énfasis en que nosotros tenemos que ser autosustentables, no tenemos que depender de los productos que nos llegan del exterior, porque eso es una debilidad muy grande y puede afectar bastante.

El compañero pregunta en cuestión de la modernidad en la Cooperativa, se han tenido que renovar las técnicas para la transformación de la materia prima, el café, la cereza, y gracias a la contribución de las universidades hemos podido mejorar y reducir el impacto ambiental de los procesos productivos. Y eso es como mezclar tecnologías, pero al mismo tiempo encontrar un equilibrio entre la producción y la preservación del ambiente, eso es lo que nosotros estamos haciendo. También es importante que la juventud sea la encargada de preservar el trabajo que se ha hecho, pues puedo decirte que para mí ha sido difícil dejar mi casa, dejar todo lo que me rodea y venir aquí a la ciudad, sin conocer absolutamente a nadie. Lo único que sabía era que estaba estudiando esta licenciatura para cumplir con las cosas que yo siempre he soñado hacer. Entonces la misión para nosotros como jóvenes pertenecientes a nuestra cultura y a la Tosepan es adquirir estos conocimientos para mejorar nuestra calidad de vida como colectivo y retornar a nuestras comunidades. Perseguimos el objetivo de dejar a nuestros descendientes un mejor lugar, un entorno limpio, lo más cuidado posible, una mejor calidad de vida y también rescatar nuestras raíces culturales, nuestro idioma que es como nuestra bandera. Nosotros hacemos uso de nuestra lengua, de nuestros conocimientos y respeto a la tierra para poder seguir caminando.

El modelo Montessori se escogió en un principio y después se ha ido adaptando a las necesidades que tiene la comunidad, la población, el municipio, pues se han introducido ciertas modificaciones, por ejemplo, nuestro uniforme especial es la prenda tradicional que utilizamos ahí. La mayor parte de los niños allá hablan náhuatl. Otra forma también es la radio comunitaria llamada Tosepan Limaxtum que está en totonaku y en náhuatl.

Respecto a lo del ecoturismo y la exportación, la Tosepan llegó a ganar los sellos de Certimex por sus productos orgánicos y, obviamente, del comercio justo

también. Es importante mencionar que nosotros consumimos lo que estamos produciendo y sólo una parte de lo que nosotros hacemos, lo exportamos para poder así adquirir otros productos que nos hagan falta. También nos incomoda la cuestión de Pueblo mágico, para dar un panorama de cuando llega un turista a la iglesia y dice: “¡Ay Cuetzalan! Qué bonito está, la iglesia, las personas que están conviviendo, es muy hermosa la naturaleza y todo”, pero si realmente tú te sales de ese círculo y te vas a una comunidad y ves lo que está ocurriendo realmente, la desigualdad que hay ahí, entonces a nosotros esta etiqueta no nos beneficia tanto, porque como tal a nosotros no nos está enriqueciendo, sino a las personas que sólo tienen hoteles o comercios grandes, a las personas que están en el poder. Así, por ejemplo, recién se hizo un evento de “La Reina del Huipil” que, aparentemente, tenía el objetivo de fomentar la cultura y las tradiciones, cuando en verdad sólo fomentó el consumismo, los partidos políticos y otras sociedades, en vez de beneficiar a la comunidad. Sólo se benefician a sí mismos, mediante la explotación de nosotros.

En cuanto a cómo es vivir como indígena, pues para mí es difícil vivir este proceso con esta etiqueta, al principio, como lo mencionaba mi compañera Ana, es extraño que alguien que vive contigo te llame “indígena”, pues no te gusta que te generalicen. Es una palabra que trata de englobar a muchas culturas y no permite ver la diversidad de ideas que hay, la riqueza cultural que posee nuestro país. Como lo mencioné anteriormente, nosotros somos macehuales, nuestra lengua oficial es el náhuatl y llegar a la facultad el primer día de clases y presentarme: “Hola soy Ladislao, indígena de la Sierra Norte de Puebla”, ha traído como consecuencia la discriminación por parte de otros compañeros.

WENDY: Desde que llegué aquí a la ciudad, he ido poco a mi pueblo. El tiempo que estuve en mi organización, primero se buscaba que los jóvenes tuvieran otras alternativas, se realizaban diferentes actividades culturales, deportivas, etc. También se realizaban visitas domiciliarias cuando los jóvenes estaban a punto de caer en la delincuencia y otras veces la gente iba a ver a las autoridades comunitarias para que reeducaran a sus hijos, esa era la forma de trabajar para evitar que más jóvenes llegaran a la delincuencia.

En relación a cómo es vivir como indígena, en lo personal yo no siento que me haga inferior la etiqueta de ser indígena, al contrario, yo creo que muchas personas se burlan por considerarnos inferiores, pero es mayor la desinformación de ellos, porque no saben qué tan grande es esa palabra. Por ejemplo, allá en mi escuela, a todos mis compañeros les hablo de mi pueblo, porque a mí, me

enorgullece decirlo, porque siento que es mi pueblo, mi cultura, que es algo muy bonito pertenecer a estos pueblos que a veces ellos no tienen la oportunidad de conocer.

CARLOS ORTEGA: Para resumir los comentarios e inquietudes que se han vertido en esta mesa, se ha comentado mucho el tema de la autoadscripción. Si bien es un acto político, debemos considerar que es hacia alguien externo que no pertenece a la comunidad, porque justo es la lógica de reconocerse en un contexto de discriminación y racismo permanente. Uno no necesita pensar lo que es, hasta el momento en el que comienza a ser catalogado y clasificado por el otro, entonces eso ayuda también a pensarse y redefinirse. Justamente, crear proyectos educativos a partir de lo que se va canalizando, impregnándose de modelos productivos o incluso modelos alternativos de impartición de justicia que no tienen que pasar por encarcelamiento, sino a través de una lógica relacionada con la restauración del equilibrio.

Por último, deberíamos destacar la función de los espacios universitarios o académicos como lugares donde nos podemos escuchar, intercambiar ideas, pero, sobre todo, donde podemos combatir este pensamiento indigenista, es decir, aquellos que estén interesados por trabajar con pueblos indígenas deben cambiar su mirada y ver hacia quiénes y hacia qué se están acercando. Entonces, debemos analizar sus pensamientos y comprenderlos más allá del estereotipo. Hay que cambiar también la misma forma de trabajar con los pueblos indígenas, dejando atrás la mirada misericordiosa y caritativa de: “¡caray eres un buen cristiano!”, y esta connotación de que “lo indígena” no puede sostenerse por sí mismo. Les recomendaría a los universitarios desaprender lo aprendido y abrirse a escuchar lo que los sujetos indígenas nos puedan enseñar.

^[1] Carlos Ortega Muñoz es licenciado en Relaciones Internacionales FCPYS-UNAM. Actualmente se desempeña como Asistente de Investigación y Tutor Responsable Intercultural en el Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad de la UNAM (PUIC-UNAM). Correo electrónico: carloos_om@hotmail.com.

^[2] Revisar el video titulado “La Jornada de Lucía” (2012), Dirección URL: <https://www.youtube.com/watch?v=XxFJhlhzKsY>

^[3] “Video Institucional de la Cooperativa Tosepan Titataniske” (2011). En https://www.youtube.com/watch?v=OpNifrP1_Lk

Segunda parte

COMUNIDAD Y AUTONOMÍA

EXPERIENCIAS COMUNITARIAS URBANAS. LOS REYES LA PAZ, ESTADO DE MÉXICO

Fernando Cruz Santiago^[1]

INTRODUCCIÓN

Hablar de la experiencia del trabajo comunitario realizado por el Centro Cultural La Paz en Los Reyes La Paz, Estado de México, nos obliga a un breve recorrido por lo sucedido en el vecino municipio de Netzahualcóyotl y así establecer un contexto más amplio que nos permita entender el proceso de lo vivido: esto por diferentes razones, la primera es que ambos municipios se encuentran estrechamente vinculados por las similitudes del fenómeno migratorio, aun si sucede en diferentes tiempos, las causas y dinámicas de asentamiento son muy similares; otra es el trabajo de Comunidades Eclesiales de Base (CEB) que desarrollan diferentes órdenes religiosas, en especial la Compañía de Jesús, de vital importancia para el primer caso y cómo éste habrá de repercutir en el segundo.

CONTEXTO HISTÓRICO

Los acontecimientos políticos vividos en 1968 tuvieron efectos en los diferentes sectores de la sociedad mexicana. Neza, como que se le conoce y define a Netzahualcóyotl, pronto fue testigo de esto: estudiantes que habían participado en el movimiento universitario iniciaron diversos proyectos educativo-culturales en diferentes colonias del municipio. Las bibliotecas populares, grupos de alfabetización y talleres de música fueron los primeros esfuerzos de organización de estos jóvenes que, sin contar con una visión y misión clara, iniciaron sus trabajos ante las sentidas necesidades de los pobladores.

Los diferentes acontecimientos en los escenarios políticos, sociales y culturales en el país desempeñaron un papel importante para ir en entrecruce de distintos caminos. El Concilio Vaticano II (1962-1963), la II Reunión de la Conferencia

General de Episcopado Latinoamericano celebrada en Medellín (1968) y la III celebrada en Puebla (1968), así como el reconocimiento y ejercicio de la Teología de la Liberación (TL), se tradujo en uno de los cuestionamientos más fuertes al trabajo de catequesis que venía desarrollando la Iglesia: “la opción por los pobres”^[2] se traduce en una seria revisión de las formas de organización y reflexión en el trabajo pastoral.

El cisma que vivió la Iglesia en esos años no fue ajeno a la Compañía de Jesús, la cual ha sido identificada por mucho tiempo como la principal promotora de la TL en un plano internacional, y quedó de manifiesto al iniciar en 1971 el cierre de uno de sus colegios más importantes en un nivel nacional, ubicado en el Distrito Federal: el Instituto Patria, y concretarlo en 1973 para enfocarse en apoyar diferentes proyectos que venían realizando en lugares como Ciudad Netzahualcóyotl (estado de México), el Cerro del Judío (D.F.), el ejido de Belén (Jalisco) y los barrios populares en Torreón, Coahuila.^[3]

En Neza las CEB retoman la llamada “educación popular”^[4] para organizar grupos de alfabetización a su interior y, al mismo tiempo, motivan la organización y desarrollo de cooperativas (carpintería, cerámica, muñecas, alfabetización, corte y confección, enfermería y cultura de belleza) con el fin de construir una común-unidad^[5] regida por los principios de igualdad, amor, verdad, paz y justicia.^[6]

Después de haber impulsado diferentes centros culturales, proyectos educativos y cooperativas, los jesuitas deciden la creación de Servicios Educativos Populares A.C. (SEPAC), esto significó la posibilidad de formar futuros promotores comunitarios, los que se dedicarían a diversos proyectos que, por razones de interés y extensión, se omite mencionar en este trabajo. La creación del Centro Cultural Acomixtli es de importante significado, ya que será el antecedente de lo que después se desarrollará en Los Reyes, La Paz. El Acomixtli fue el primer centro cultural ya no coordinado por los jesuitas. De estos promotores se desprende el grupo que se trasladará a Los Reyes La Paz y serán los encargados de reproducir la experiencia.

LOS INICIOS DE LA COMUNIDAD EN LOS REYES LA PAZ

Como se ha mencionado, Los Reyes La Paz es uno de tantos municipios periféricos de la Ciudad de México que va a ser poblado por una gran cantidad de migrantes del interior del país, la mayoría de ellos provenientes de los estados de Oaxaca, Guerrero, Puebla, Veracruz e Hidalgo, así como de migrantes

avecindados en los municipios aledaños, uno de ellos Neza. El primer caso fue motivado principalmente —al menos así lo ha afirmado la mayoría de las personas con quienes se habló de la causa que los orilló a abandonar sus lugares de origen— “por falta de recursos económicos para seguir sembrando o cuidando a los animales”, mientras que otro sector aseguraba que había migrado “por que buscaban mayores oportunidades de desarrollo para sus hijos”. El segundo caso fue porque buscaban hacerse de una propiedad, ya que la mayoría de ellos rentaban o vivían con algún familiar que les había ofrecido recibirlos en lo que obtenían la deseada estabilidad económica, de ahí que tanto Los Reyes como Neza son considerados “zonas dormitorio”, pues en la mayoría de los casos solamente se llegaba allá por las noches a dormir para al día siguiente, a las primeras horas, salir con dirección a la gran ciudad a trabajar en diversos empleos. El paisaje de Los Reyes La Paz, va a ser modificado de forma acelerada, la diferenciación entre la cabecera municipal a la que siempre se le ha referido como “el pueblo”, esto por haber sido el asentamiento originario, y las colonias donde las problemáticas sociales y las necesidades urbanas han sido una constante por varios años.

Inicia la década de los noventa y con ella el trabajo por parte de los promotores comunitarios que habían formado parte del Centro Cultural Acomixtli y habían decidido asentarse en una de las colonias de Los Reyes La Paz. Los primeros proyectos que se desarrollaron fueron: una cooperativa de bordado con mujeres de Veracruz, cursos de alfabetización para los hijos de las integrantes de la cooperativa, un comedor y un taller de música popular con énfasis en música andina, el cual será integrado por jóvenes de diferentes colonias que, como se ha mencionado con anterioridad, vivían problemáticas muy similares a las de Neza dos décadas antes: vandalismo, alcoholismo, drogadicción y desintegración familiar eran las constantes en la zona, además de la carencia de espacios de enseñanza-aprendizaje y esparcimiento, y los pocos que existían eran controlados y utilizados por organizaciones afines a intereses partidistas o electorales.

En 1991, se logró conseguir el espacio que albergó al Centro Cultural La Paz. Vale mencionar que quienes conformaban el taller de música fueron los más activos en la discusión del nombre para la denominación del espacio, así como en su acondicionamiento. Las actividades que se desarrollaron en el Centro Cultural La Paz se diversificaron al igual que la población asistente, se inició la campaña de donación de libros con los asistentes a los talleres, para después hacerla más extensa y así conformar lo que resultó la Biblioteca. Las mesas, sillas

y otros muebles fueron donaciones de los vecinos, las frases como: “aunque sea una silla... está un poco maltratada, pero con una pintadita queda bien...”, comenzaron a llenar los salones; los cursos de primeros auxilios, cultura de belleza, talleres de payasos, danza y teatro se sumaron a los iniciales de música, alfabetización y a la cooperativa de bordado.

Como ya se ha mencionado, todo esto fue sucediendo en condiciones sociales adversas, pues las bandas juveniles (las pandillas) generaban un ambiente de constante agresión e inseguridad, a eso se añadían el alcoholismo, la drogadicción, el clientelismo político, los problemas derivados de un mal servicio de transporte público y los abusos por parte de los cuerpos policiacos que provocaban una desconfianza generalizada.

El trabajo fue estableciendo sus propios ritmos e identificando sus necesidades: en la medida en que se diversificó la población asistente al Centro Cultural La Paz fue necesario establecer los principios básicos de convivencia. Así, la preocupación de que no se excluyera a nadie, respetando ideologías políticas y religiosas, fue una de las máximas para los nuevos promotores, quienes comenzaron a abreviar en la historia reciente generada por las diferentes experiencias sucedidas en Neza. La música que se escuchaba e interpretaba sirvió como material de reflexión para todos los asistentes, desde niños hasta personas de edad, los vínculos que se fueron estableciendo a partir de acompañamientos, así como las reflexiones colectivas sobre temas de preocupación o interés común o conceptos como la justicia, la paz, la verdad, la igualdad, el amor, fueron el antecedente de las celebraciones donde éstos se debían de poner en práctica para así ir definiendo la común-unidad.

TESTIMONIOS

Los siguientes testimonios provienen de mi experiencia personal vivida en el centro cultural y a cada uno de ellos les antecede una pequeña reflexión que después habré de retomar en una final.

Los promotores culturales, enfrentados a las necesidades urgentes, en varias ocasiones tuvieron que hacer uso de los recursos posibles para solucionar las situaciones adversas que se fueron presentando.

Los Martínez. Una familia de migrantes de la que el papá y los hijos mayores trabajaban como cargadores en la Central de Abastos^[7] y los más pequeños de 10, 11 y 12 años en los tianguis, vendían bolsitas de ajo o cajas de cerillos, no sabían leer ni escribir. Cuando fueron integrados al grupo de alfabetización sorprendió verlos llegar acompañados de sus hermanos menores, quienes tenían la edad

escolar y debían estar asistiendo al sistema educativo, pero eso no era posible porque no contaban con el acta de nacimiento, ni la cartilla de vacunación o cualquier otro documento oficial: en términos sencillos ellos no existían para los programas gubernamentales. Se realizaron las gestiones ante el registro civil para la regularización de la familia, pero entre los innumerables requisitos se pedía un número de testigos, fue prácticamente todo el centro cultural a testificar, el regreso se convirtió en una verdadera fiesta.

Entre las dinámicas de integración que se desarrollaron, la reflexión constante en torno a problemas de conducta y corresponsabilidad fueron de los más sucedidos.

En una ocasión decidimos realizar una pequeña excursión y asignamos tareas y responsabilidades a cada uno de los asistentes. “Goyo”, uno de los muchachos del taller de guitarra, fue responsable de llevar el carbón para cocinar, pero abandonó su encargo y cuando llegó el momento de preparar los alimentos acusó al otro del extravío. Por consenso se decidió buscar ramas para encender el fuego y al mismo tiempo se sancionó a “Goyo”, no se le invitó a comer, pues su actitud había puesto en riesgo a todos los demás.

Existen necesidades que normalmente son las sentidas, pero no siempre las únicas, hay otras más profundas, más de fondo que requieren primero hacerse conscientes para salir a flote y sentir la urgencia de solucionarlas.

Cuando se logró tener un número considerable de libros para formar la biblioteca, se llevó a cabo una junta para ver quién podía hacerse responsable de organizarla y atenderla. Fueron cuatro los voluntarios quienes habrían de asumir dicho compromiso, pero cada uno de ellos tenía una idea diferente de cómo organizar el acervo: la primera propuesta fue organizar los libros por tamaño, la segunda por color y una tercera por tema y orden alfabético. Sobra decir que los primeros dos intentos fueron caóticos, mientras que el tercero fue más funcional, aunque también se requirió buscar asesoría para hacerlo más eficiente. Después de un tiempo, en otra junta en la que se evaluó el trabajo que se realizaba desde la biblioteca y la importancia de ésta, se recordaba entre risas lo equivocado de las dos primeras propuestas de catálogo y al mismo tiempo lo significativo que había sido poder decidir y confrontar en la práctica las ideas.

La comunidad va a responder a las necesidades que siente, no a las que perciben y sienten los promotores.

El taller de música estaba compuesto por diferentes secciones: Guitarra “música popular”, Quena y zampoñas (instrumentos andinos), Guitarra “Música clásica”. La sección de “música popular” consistía en aprender guitarra de forma práctica, mientras que el de “música clásica” implicaba aprender tecnicismos de rítmica-métrica, solfeo y lectura de partituras. Al principio los alumnos que asistían a este segundo taller eran muy pocos, contrario al primero, y cuando comenzamos a indagar la razón, nos dimos cuenta de que lo que la mayoría de ellos deseaba era interpretar canciones de forma más inmediata, mientras que lo otro era más tardado además que desconocían a que se refería eso que se nombraba como “música clásica”.

Destaca el papel de la mujer como sujeto articulador de la comunidad.

Doña Margarita de 80 años de edad llegó preguntando si ahí enseñaban a leer y escribir, en medida que se le fue dando la información necesaria ella se emocionaba más. Cuando llegó la pregunta obligatoria de quién era el que deseaba aprender a leer y escribir, dijo llena de orgullo que era ella. Fue la alumna más puntual, participativa y dispuesta en el grupo, además de decirles siempre a los más jóvenes que si ella podía y quería por qué los demás no. Conforme pasaba el tiempo y nos íbamos conociendo más, supe que vivía sola, que sus hijos se habían casado y se habían ido a vivir a otro lado, que por mucho tiempo ella había resuelto el no saber leer ni escribir, guiándose por colores, dibujos y preguntando a los demás, y aunque algunos eran groseros con ella, siempre hubo alguien que con amabilidad le ayudaba, pero eso ya le había cansado y ahora estaba decidida a aprender a leer y escribir. Sobra decir que todos terminamos aprendiendo de ella. El día que nos leyó su nombre y dirección todo el centro cultural festejó.

La comunidad se forma en el proceso autogestivo de resolver las necesidades vitales de cada día en autonomía de los partidos políticos.

Cuando se habló de un comité de abasto y el cómo podíamos organizarnos para hacer compras en común, bajar costos y evitar abusos por parte de los comerciantes, todos se mostraron emocionados. La reunión que en un principio pensamos sería de unos cuantos nos exigió trasladarnos al salón más amplio. Cuando se comenzó a correr la voz de lo que estaba sucediendo en el centro cultural, comenzaron a llegar miembros de los partidos políticos: primero solicitaron su incorporación al comité para después empezar a hacer proselitismo. Uno de los principios de convivencia fue que se respetarían credos e ideologías, pero no se podía hacer propaganda o proselitismo, así que los mismos integrantes les pusieron un alto. Después llegaron a ofrecer financiamiento, también fueron rechazados y, por último, comenzaron a ofrecer las despensas a mitad de precio... Una de las señoras les reclamó sus actitudes, diciendo que esto no se trataba de un simple negocio de compra-venta, sino de organizarnos, de apoyarnos, pero, sobre todo, de conocernos, de aceptarnos de trabajar juntos.

CONCLUSIÓN

En junio de 2010 se inició un proceso de evaluación del trabajo del centro cultural que concluyó en diciembre del mismo año. Fue un proceso difícil, pero necesario. Lo primero fue definir un método para dicho ejercicio: contexto, experiencia, reflexión, acción y evaluación fueron los pasos en los que se enumeró el ejercicio pues, concluimos, había sido el método con el que se originó e inició el trabajo.

Hacer un recorrido por las historias personales más significativas nos permitió construir la memoria colectiva: gestos de solidaridad de la mano con la búsqueda de lo justo y de la justicia, historias de exclusión, atropellos y abusos que pudieron tener desenlaces diferentes, los afectos que sucedieron en la medida de irnos reconociendo como sujetos transformadores, cuando dejamos de ser desconocidos para ser un colectivo independientemente de credos, ideologías o edades

Que los promotores hubieran entendido el porqué denominarnos así en vez de “profesores”, que las actividades culturales ya no fueran vistas como algo extraño y, por el contrario, se consideraran necesarias, se exigiera que la organización de actividades o colectivos empezara a trabajar ya no necesariamente en el local del centro cultural, pero sí de manera coordinada, y como desde el principio, y al igual que los primeros promotores llegados a la zona en 1991, ahora otros decidieran iniciar trabajos similares en otros puntos, ha sido emocionante.

En la actualidad el centro cultural sigue funcionando. La comunidad está en constante construcción y las pequeñas común-unidades que nos desprendimos de la matriz seguimos construyendo-proponiendo-trabajando.

^[1] Fernando Cruz Santiago fue promotor cultural de 1992 a 1998 y de 1999 a 2010 coordinador general del Centro Cultural La Paz, de 1995 a la fecha es coordinador del proyecto de música *Tempestad I'llampu*. Es licenciado en Estudios Latinoamericanos por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

^[2] Cfr. Jon Sobrino, “Opción por los pobres” en Floristán-Tamayo, *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid, Trotta, 1993.

^[3] Cfr. Nota aparecida en *La Jornada*, el lunes 8 de mayo de 2000 con motivo de la reapertura del Instituto Patria. En www.jornada.unam.mx/2000/05/08/soc1.

^[4] Partimos de conceptos de la obra de Paulo Freire, *La educación como práctica de la libertad*, México, Siglo XXI, 1989.

^[5] La “común-unidad” es el principio articulador de lo que después vamos a denominar “comunidad”. En otros casos las fiestas religiosas, los ciclos agrícolas y los usos y costumbres son algunos elementos de cohesión; podemos decir que la comunidad tiene un trazo histórico y, aun cuando presenta cambios en su dinámica interna, estas características le permiten la definición, mientras que en casos como el que aquí se aborda la unidad en común parte de las necesidades, pero también de los valores rectores (principios éticos) que se han de constituir a partir de lo colectivo, que regulan las conductas al interior y exterior de ella y que nos van a permitir identificarnos.

^[6] Cfr. *Pedagogía Ignaciana. Un planteamiento práctico*, Santa Fe de Bogotá, D.C. Pontificia Universidad Javeriana, 1993.

^[7] Punto destinado para la comercialización de alimentos en la Ciudad de México; por las cantidades que llegan a éste es necesario el empleo de personas que descarguen los grandes camiones, así como para distribuir los productos a las bodegas para que después puedan ser comercializados. Estas personas son conocidas como “diablos” o “cargadores” (la mayor parte de ellos son migrantes). Los alquiladores de “diablos” (carros de carga) no tiene ninguna responsabilidad laboral con ellos.

HÁBITAT POPULAR BOLIVIANO EN BUENOS AIRES. IDENTIDADES ESTRATÉGICAS MÁS ALLÁ DEL ESTADO NEOLIBERAL

Héctor Parra García^[1]

INTRODUCCIÓN

En las últimas dos décadas se observa a una gran parte de Latinoamérica como el epicentro de las mayores movilizaciones populares que han interpelado las políticas neoliberales (que incluso derrocaron gobiernos nacionales), varias han sucedido en barriadas y villas de las periferias de las ciudades. Estas acciones colectivas muestran el protagonismo de nuevos sujetos políticos cuyas estrategias más relevantes son la autogestión, el comercio informal y la asamblea callejera.

Paradójicamente, algunos de estos actores sociales que interpelaban la globalización y las políticas neoliberales han logrado insertarse en los intersticios^[2] de la globalización (aprovechando la organización popular y los lazos de reciprocidad que existen en algunas villas y asentamientos), facilitando el consumo popular de mercancías a un sector muy amplio de la población de las periferias urbanas. Estos actores populares ¿son víctimas pasivas de la globalización o han sabido apropiársela y negociarla en sus intersticios? ¿Se está gestando al interior de las periferias urbanas un hábitat popular^[3] donde prevalecen recursos comunitarios para su construcción cotidiana?

Estas preguntas nos permiten analizar las paradojas que subyacen de un fenómeno tan reciente como es la inserción popular al mercado global, por parte de algunos colectivos en las periferias de las ciudades latinoamericanas durante la crisis del neoliberalismo. La progresiva expansión urbana de la población latinoamericana, que ha pasado de 40 % en 1950 a 82 % en 2012,^[4] y la continua degradación y segregación social^[5] en las periferias de sus ciudades,^[6] hace que miremos a los habitantes de estas periferias como sujetos políticos

claves en los procesos de resistencia popular e identidad urbana que interpela el Estado neoliberal de siglo XXI. Analizar los procesos de la periferización urbana en Latinoamérica nos remite a una delimitación espacio-temporal para dar cuenta de la complejidad de este fenómeno en la realidad concreta.

En este sentido, la migración boliviana en la provincia de Buenos Aires resulta muy significativa para comprender los actuales procesos de la periferización urbana y del auge económico popular en la región. Esto por dos razones: por un lado, supone una migración transnacional de larga duración (más de ochenta años de continuas migraciones rurales y urbanas) que ha logrado insertarse en los intersticios más marginales de la economía bonaerense, configurando ciertas identidades que surgen de su situación de discriminación y de cierto capital cultural comunitario.^[7] Por otro lado, los autoemprendimientos de los migrantes bolivianos fueron favorecidos por una “estructura de oportunidades políticas” en Argentina^[8], operando como una red de enclaves étnicos^[9] a lo largo de esta geografía, articulando mercados globales de mercancías y de trabajo que permiten acceder a un consumo popular que no es posible a través del mercado formal. Dicho fenómeno ha sido denominado “globalización desde abajo”^[10] o “neoliberalismo desde abajo”^[11] y da cuenta, entre otras cosas, de las nuevas formas de explotación y sobrevivencia que subyacen de las prácticas económicas en las periferias urbanas en la era de la globalización.

ANTECEDENTES HISTÓRICO-GEOGRÁFICOS DE LA MIGRACIÓN BOLIVIANA EN ARGENTINA

La migración de bolivianos hacia Argentina se remonta desde tiempos virreinales. Sin embargo, no es hasta fines del siglo XIX cuando esta migración cobra relevancia demográfica. En el periodo de 1890 a 1930, la geógrafa Susana Sassone describe la migración estacional de los bolivianos como “fronteriza”: una demanda estacional de mano de obra masculina para cosechas en el norte argentino (principalmente Jujuy y Salta), provenientes de comunidades de no más de 200 km de distancia (próximos a Tarija) y que se radicaban para realizar tareas por plazos no superiores a los dos meses.^[12]

Años más tarde, se suman nuevas cosechas (también estacionales) a la labor agrícola de los migrantes. Entre 1930 y 1960 el creciente sector agroexportador argentino fue incorporando a cada vez más migrantes bolivianos en regiones cada vez más alejadas de las localidades fronterizas. De esta manera, comenzaron a figurar distintos asentamientos de bolivianos en los cinturones

hortícolas del norte argentino. Según Benencia y Karasik, la revolución verde que en los años sesenta experimentarían los cinturones hortícolas de las ciudades de Córdoba, Rosario y Buenos Aires, encontraría en estos flujos migratorios la fuerza de trabajo clave para su expansión.^[13]

A decir de Sassone, en los años sesenta la migración boliviana se regionaliza^[14] debido a una mayor demanda de trabajadores agrícolas en regiones que van más allá del norte argentino. Pero, además, estos grupos migrantes conformarían un amplio conjunto de trabajadores estacionales agrícolas que complementan sus rentas con otros empleos en las ciudades, principalmente en el sector doméstico y de la construcción. De esta manera, las migraciones estacionales dan paso al paulatino asentamiento urbano de bolivianos en villas miseria^[15] de las ciudades nordestinas y del Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA). Se refuerza la dedicación de los hombres a la construcción, coincidiendo con la demanda de infraestructura gubernamental y al auge inmobiliario. Las mujeres, en cambio, se dedicaban a la venta callejera, al comercio minorista de verduras y al servicio doméstico.^[16]

A finales de la década de los ochenta, y en consonancia con la liberalización económica, comienza una etapa “transnacional” donde los flujos migratorios bolivianos reproducen continuos e imperceptibles movimientos entre Bolivia y Argentina. Será durante los años noventa, cuando la presencia de migrantes bolivianos se intensifica en el territorio argentino. Dos terceras partes de los migrantes bolivianos residirán en el AMBA, intensificando la densidad demográfica de las villas y asentamientos irregulares; mientras que el resto se distribuye en prácticamente la totalidad de las provincias. En relación a lo laboral, consolidan su presencia en los cinturones hortícolas de las principales ciudades del norte^[17]; a la vez que se evidencia el protagonismo de la mujer boliviana en la economía, siguiendo el patrón global de feminización del trabajo^[18] y la sobreexplotación de la fuerza laboral.

A comienzos del siglo XXI, ya con la presencia de la inmigración boliviana en casi todo el territorio argentino, se hace visible una reconfiguración del espacio socioterritorial de los migrantes bolivianos. En primer lugar, la capacidad de movilidad geográfica y sus estrategias de autogestión han constituido una red de economías de enclave étnico que, a lo largo de los años, se han consolidado como hegemónicas en un plano local. En segundo lugar, adquieren cada vez mayor visibilidad las acciones religiosas como las *challas* masivas a la virgen de Urkupiña “patrona de los migrantes”, las ferias, como La Salada, y también las fiestas, como Alasitas en Parque Avellaneda; esto ha eclipsado el espacio público del

AMBA ya que ha permitido visibilizar su actuación social, ayudando a su vez a superar la discriminación y la exclusión de la que han sido víctimas durante años.

En el año 2003, la cancillería boliviana estimaba en 947 503 el número de bolivianos en Argentina,^[19] mientras que algunas federaciones y asociaciones bolivianas calculaban una población migrante de dos millones en el año 2002.^[20] Hoy en día, dos terceras partes de los migrantes bolivianos residen en el AMBA. La distribución poblacional de migrantes bolivianos responde a dos dimensiones significativas: por un lado, se observan comunidades según departamento de origen, es decir que se identifican agrupamientos de cochabambinos, paceños, potosinos, cruceños, por ejemplo en Villa Lugano, Barrio Samoré, Villa Soldatti, Barrio Charrúa en el área conocida como el Bajo Flores en el CABA, o en asentamientos más precarios encontramos la Villa 1-11-14, Villa 6, Barrio Calacita, Villa 20 y Villa 15,^[21] mientras que fuera del AMBA los bolivianos habitan, desde hace décadas, en los partidos del Gran Buenos Aires como Escobar, Pilar y Luján. Pero, además, las áreas de residencia de bolivianos se ligan íntimamente con los espacios de trabajo, comercio y esparcimiento de la misma colectividad. Esto ha supuesto una reconfiguración urbana también dentro de los barrios migrantes. Los negocios dentro de los barrios y villas donde habitan los bolivianos responden a las necesidades de consumo de los connacionales; una modalidad de enclave étnico que responde, de forma innovadora, a las necesidades de inserción económica frente a la reconversión urbana posindustrial^[22] de Buenos Aires.

TRABAJO ESCLAVO, AUTOEMPREDIMIENTOS ÉTNICOS Y FEDERACIONES CULTURALES

En algunos hogares bolivianos se montan talleres textiles que incorporan estrategias familiares y de vecindad, nunca exentas de relaciones de solidaridad y de explotación. Tal como apunta Verónica Gago, podríamos ver como en las periferias urbanas latinoamericanas, existe un abigarramiento^[23] cultural de sus barrios, donde la dinámica de sus relaciones de trabajo se ancla sobre una mezcla de explotación y comunitarismo. El mercado de trabajo informal de los bolivianos se basa, por ejemplo, en una amalgama de relaciones de familiaridad y proximidad que se imbrican con expectativas individuales de autoemprendimiento, muy proclives a la explotación laboral.^[24]

Esta dinámica de hogar-fábrica ha sido denunciada en los tribunales argentinos como una forma de “trabajo esclavo”. Es notable como las supuestas

víctimas niegan que se trate de una forma de trabajo esclavo, argumentando más bien, que ellos mismos son “autoemprendedores” en busca de lograr montar su propio taller.^[25] La aspiración de los talleristas chicos, cuentapropistas y asalariados es “trabajar duro” a fin de ahorrar y “poder independizarse y convertirse en empresarios”, teniendo como ejemplo a sus propios patrones.^[26]

Además, la producción de estos talleres también impacta en la forma en cómo se configura el territorio. La realización de la mercancía pirata o “trucha”^[27] que se fabrica en los talleres textiles, es luego puesta a la venta en las ferias de La Salada y Avenida Avellaneda, lugares donde los minoristas compran para revender las mercancías en otras ferias de la ciudad y del país. Más que una reproducción de las marcas como símbolo de estatus, encontramos en estas actividades informales una fuente instituyente de creación de nuevos sentidos sociales por parte de los migrantes bolivianos, que facilitan el consumo popular de mercancías a las clases bajas. Esta dinámica informal reinventa las formas de intercambiar, producir y relacionarse entre sus distintos actores al brindar circuitos de trabajo y redes de consumo locales diferentes a los intercambios en el comercio formal.^[28]

Diversos estudios como los realizados por Carlos Vega (Ciudad de México-Los Ángeles, Estados Unidos, 2015), Nico Tassi (comercio popular aymara, Bolivia, 2013) o Fernando Rabossi (Ciudad del Este, Paraguay, 2003),^[29] nos muestran como una enorme cantidad de pequeños emprendimientos informales han ido conformando a lo largo de las últimas décadas un ensamblaje transnacional de mercancías, mismas que articulan distintos mercados y ferias populares tan distantes como la 16 de Julio en El Alto, La Salada en Buenos Aires o la Guangzhou “La fábrica mundial de mercancía copia” en China.^[30] Por otra parte, el punto de reunión entre oferentes y demandantes de trabajo boliviano en Buenos Aires se encuentra en las federaciones culturales, como la Federación de Asociaciones Folklóricas Culturales Bolivianas (FAFCB) o la Colectividad Boliviana en Argentina. Estas federaciones condensan cierto “saber hacer” comunitario boliviano, ya que extendiendo el poder de gueto que da la adscripción a estas mismas, se validan como los legítimos intérpretes de las tradiciones bolivianas.^[31]

Como anteriormente vimos, la migración de bolivianos en Argentina es muy antigua, por lo que ha experimentado distintas reconfiguraciones a partir de flujos de trabajo. En el actual modelo de Estado neoliberal argentino, estos migrantes han consolidado distintos territorios y actividades económicas a partir de su fuerte raigambre cultural y familiar.

Comencemos con apuntar que no recurrimos al término “identidad estratégica” desde una acepción individual o selectiva, sino como un concepto que da cuenta de los repertorios de acción e imaginarios, siempre colectivos, con los que cuentan los sectores populares para asumir, negociar o negar la globalización hegemónica, adecuándola a sus especificidades de vida cotidiana. Sugerimos abordar este complejo entramado de acciones colectivas a partir de cinco dimensiones: la migratoria, la espacial, la económica de reproducción, la política y la de género. A pesar de su tratamiento por separado, hay que considerarlas de manera integral, dado que, en el fenómeno del hábitat popular y las identidades estratégicas, convergen distintas densidades sociohistóricas que no se agotan desde un enfoque unidisciplinario.

La *dimensión migratoria* propone múltiples perspectivas teóricas que centran su mirada en el análisis de los principales actores de la migración: los migrantes, las asociaciones que desarrollan y la sociedad de acogida. De ahí, existen distintas perspectivas que dan prioridad a múltiples comportamientos de estos tres actores: la psicología del migrante, el papel de la legislación migratoria y los impactos culturales hacia la sociedad receptora, son algunos ejemplos.

En este artículo, sostenemos una perspectiva marxista cultural que analiza las migraciones desde una dialéctica sociohistórica y que considera la movilidad de las personas bajo condicionamientos económicos, culturales e ideológicos de la sociedad de procedencia. Los repertorios culturales de la sociedad de origen son “resignificados” por los inmigrantes condicionando sus prácticas y sus representaciones. Es importante resaltar el papel que juega la discriminación y el rechazo de la sociedad argentina de acogida en la conformación de ciertos esencialismos identitarios e invisibilizaciones estratégicas por parte de los migrantes bolivianos.

Según Pizarro, las federaciones y asociaciones bolivianas han superado la condición de gueto que supuso la primera etapa de enclave étnico para articular espacios sociales múltiples en toda Argentina, donde “comparten la experiencia de residir en el extranjero, articular un sentimiento de pertenencia y de devenir de una nación, región o etnia”^[32]. Es en el seno de estas federaciones donde se logran desplegar: “las estrategias propias de la diversidad cultural andina: la religiosidad popular, las fiestas, los bailes, las comidas y el asociacionismo. Todas ellas se traducen en prácticas que organizan la vida cotidiana y la secuencia de

las actividades a lo largo del año calendario, con tiempos lineales y tiempos circulares”.^[33]

Revisar las trayectorias constitutivas de la ciudad neoliberal del siglo XXI resulta clave para comprender la *dimensión espacial* de este “ensamblaje popular” de los migrantes bolivianos en Buenos Aires. La ciudad neoliberal, basada en la policentralidad y la fragmentación urbana, vino a reestructurar el modelo de ciudad fordista orientado a la verticalización industrial y el resguardo del mercado interno, dirigido a partir de políticas económicas keynesianas. Algunos autores como Harvey consideran que más que un reemplazo, la ciudad neoliberal es la última marca del palimpsesto de la ciudad fordista, en tanto que se superpone a las estructuras del pasado sin borrar del todo las huellas del mismo.^[34] Por tanto, en las ciudades del siglo XXI coexisten vastos territorios autoconstruidos y marginales, conjuntos habitacionales que nos recuerdan el proyecto obrero de planificación urbana, y los incipientes enclaves de residencias y *clusters* en los que se basa la mercantilización de la ciudad neoliberal.

Las tendencias más significativas de los procesos de urbanización latinoamericana en la era neoliberal son la búsqueda de plusvalía urbana, la desestructuración de los regímenes laborales, el abandono de la planificación urbana orientada al conjunto de intereses de la población, la proliferación del *city marketing* y la policentralidad urbana.^[35] Esta policentralidad, fragmentación y mercantilización de la ciudad han permitido la proliferación de prácticas informales en los múltiples intersticios que subyacen de este *western* económico neoliberal.

Las ciudades neoliberales latinoamericanas han abandonado la planeación urbanística de la mayor parte de sus barriadas y villas, dejando que la especulación inmobiliaria se encargue del ensanche incontrolado del suelo urbano y la autogestión vernácula de los sectores populares vea por la dotación de los servicios públicos al interior de sus barrios. Este fenómeno que se presenta como “irreversible” puede comprenderse desde la noción de “desborde popular con que José Matos describía el desarrollo urbanístico de Lima, pero consiste en la acelerada e irrefrenable ocupación de todos los “espacios vacantes” de la ciudad, por parte de los sectores populares, de tal modo que lo formal queda “inundado” por un mar de villas y asentamientos irregulares. Cada vez más, las ciudades latinoamericanas adquieren la forma de pequeñas manchas de espacios concebidos para la reproducción del capital global, rodeadas por un océano de espacios vividos por la mayoría de su población, desbordantes y moldeadores de la cotidianidad popular.^[36]

En los intersticios de la ciudad de Buenos Aires se inserta la ocupación urbana de los bolivianos, con tal dinamismo que podemos hablar de una emergencia económica popular. Según Zalles Cueto, podemos entender estas territorialidades socioculturales bolivianas como un “enjambramiento cultural” que potencia los capitales comunitarios, permitiendo los emprendimientos migratorios estacionales de los bolivianos en Argentina.^[37] Dicha red de relaciones de solidaridad, parentesco y explotación tienen en la feria (espacio de intercambio informal), la villa (espacio de asentamiento y organización territorial), el taller (espacio de trabajo y producción) y la fiesta (espacio de frenesí e intermediación cultural) los lugares de realización y reproducción de su vida cotidiana.

De ahí que proponemos considerar la categoría de “hábitat popular” más allá de su mero sentido habitacional, para tratar de problematizar, en cambio, cómo los sectores populares de las periferias urbanas logran combinar lógicas de solidaridad y explotación, para colocarse, siempre de manera liminal, dentro de los intersticios de la ciudad neoliberal. En muchas ocasiones dicho hábitat se presenta como la única vía para obtener bienestar social para una gran parte de la población.

La *dimensión económica de reproducción* nos permite observar cómo las prácticas de reciprocidad y solidaridad que predominan en el comercio popular de las ciudades bolivianas, son resignificadas en el contexto del comercio informal, el arrendamiento popular y los emprendimientos agrícolas de los migrantes en Buenos Aires. Estas prácticas generan instituciones emergentes, legítimas para ellos, aunque muchas veces no reconocidas por la legalidad oficial argentina. Tenemos por ejemplo los estudios de Roberto Benencia, que desde los años noventa (1994) ha analizado el auge comercial boliviano en el sector hortícola del norte argentino. Este autor, propuso el concepto de “escalera boliviana” para referirse al: “conjunto de organizaciones de base campesina que paulatinamente va ocupando distintos eslabones de la cadena de producción y distribución hortícola a partir de la construcción de oportunidades de negocio por medio de redes de información basadas en la vecindad y el parentesco”.^[38]

Estos emprendimientos comienzan con una parcela trabajada por dos o tres familias y terminan incluso ocupando un lugar protagónico en el mercado hortícola que abastece a la ciudad de Buenos Aires. La finalidad última de estos emprendimientos de base comunitaria es alcanzar los eslabones más altos de la cadena de valor de la producción: construir su propio mercado de distribución

minorista y mayorista de hortalizas, conformado por puesteros bolivianos y por verduleras ambulantes bolivianas.^[39]

Otra estrategia económica muy recurrente en el comercio popular boliviano es el financiamiento comunitario *pasanako* (“pasa entre nosotros”), que consiste en aportes económicos que realiza una colectividad con la finalidad de disponer de un “fondo en dinero” para ser aprovechada por sus miembros a través de una asignación por turnos. También utilizado por distintos comerciantes para cubrir los costos de importación de las mercancías con la misma modalidad de aportes colectivos. Esta estrategia económica de origen aymara está presente en toda la red transnacional de comercio boliviano y, a juicio de Tassi y Medeiros,^[40] permite el funcionamiento de las importaciones de mercancías bolivianas provenientes de los puertos chilenos de Arica, Iquique y Antofagasta, pero también de Ciudad del Este en Paraguay, y de Córdoba, Rosario y Buenos Aires en Argentina.

El *ayni* o reciprocidad del “te doy y me devuelves cuando puedas, lo que puedas” es parte de la vida cotidiana de los migrantes en sus distintas etapas de adaptación. En diversas ferias bolivianas los pequeños comerciantes que no logran vender sus mercancías son ayudados por otros colegas que las compran con la única finalidad de lograr “compensar el mal día” de venta. Otra práctica recurrente de *ayni* es la cooperación para lograr “fondos de emergencia” para comerciantes que se encuentran en situación de vulnerabilidad. Tenemos, por ejemplo, como la mayoría de los intercambios entre comerciantes con los prestadores de servicios de guarderías, policlínicas y comedores que se encuentran dentro de las ferias y villas bolivianas, pasa por este tipo de intercambios basados en la proximidad.^[41]

De estas prácticas de solidaridad es comprensible cómo la acumulación del comercio informal que se adscribe a este tipo de relaciones de reciprocidad y proximidad responde más a “una forma fractal de acumulación de capital”^[42] que a la tradicional forma vertical e infinita de acumulación. Formas de acumulación que muchas ocasiones fenecen en el frenesí de una fiesta, la construcción de una vivienda o el complemento de rentas a los familiares en el país de origen.

Los migrantes bolivianos desarrollan además un repertorio de acciones que, desde su *dimensión performativa*, generan respuestas colectivas a situaciones de vulnerabilidad. El término “bolita”, por ejemplo, usado peyorativamente para discriminar a los bolivianos, ha sido reapropiado por ellos mismos, dotándolo de un sentido de identidad positivo,^[43] al autoidentificarse con ese calificativo y

usarlo para nombrar cariñosamente a los más allegados. También desde las fiestas patronales y la conformación de grupos teatrales, los bolivianos, principalmente la primera generación argentina de origen boliviano, usan el *performance* de sus danzas no sólo para reconstruir permanentemente su identidad, sino también para proyectar imágenes que se contrapongan a los estereotipos que frecuentemente los estigmatizan. A través de sus danzas, “tratan de superar el modelo instrumental que pretende sujetar sus cuerpos en el mercado de trabajo para mostrar su corporalidad con una agencia creativa y activa”.^[44]

La *dimensión política* nos permite atender a las federaciones culturales y colectividades bolivianas que lograron tener reconocimientos tanto en Argentina como en Bolivia a partir de la visita de la cancillería boliviana a Buenos Aires en 2004. En ese año se logró el pleno reconocimiento migratorio de los bolivianos y existió toda una agenda cultural que permitió su visibilidad como colectividad histórica que participa en la pluricultural nación argentina.^[45]

Sin dejar de lado el ambiente de distensión y cooperación que se generó tras la apertura de la agenda diplomática por parte de los gobiernos progresistas de ambos países, la colectividad boliviana ha logrado mantener un alto grado de cohesión a partir de cierta resignificación de las formas horizontales de participación rotativa y deliberativa. Estas características son muy recurrentes en algunas organizaciones políticas de base radicadas en Bolivia, tales como la Federación de Juntas Vecinales de El Alto (Fejuve) o la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB).

El conjunto de actividades económicas y culturales que hemos descrito hasta ahora, queda institucionalizado por sus propios actores a través de las asociaciones y las federaciones culturales, que resaltan la identidad cultural como un recurso estratégico que les permite reproducir sus actividades económicas y, a su vez, constituirse como un canal de intermediación política con el gobierno local.^[46] Dichas asociaciones han sabido apropiarse cultural y simbólicamente del despertar político y la “política callejera”^[47] que se vive en algunas ciudades bolivianas, y trasvasar parte de esa ciudadanía popular al interior de sus organizaciones radicadas en Argentina. Estas organizaciones de base han ido incorporándose a la política callejera bonaerense, producto del cúmulo de luchas y resistencias que, en los últimos quince años, han protagonizado organizaciones villeras, piqueteras y sindicales. De este modo, han logrado consolidar un espacio de disputa territorial respecto a los proyectos de ciudad del neoliberalismo argentino.

Por último, es importante considerar la *dimensión de género* que sitúa la migración boliviana en Argentina como emblemática de los patrones globales de “feminización del trabajo migratorio transnacional”. De acuerdo a las estimaciones del Censo Nacional de Población, las mujeres bolivianas migrantes pasaron de ser 18 % en los años setenta, a representar 50 % en el 2001.^[48]

Un nuevo modelo migratorio femenino, enclavado en el trabajo informal del servicio doméstico, ha permitido modificar la tradicional estructura migratoria masculina. Si bien se preservan las estructuras asimétricas entre géneros, la presencia del trabajo inmigrante femenino ha transformado las relaciones de convivencia y de la reproducción cultural de la colectividad,^[49] ya que la política cotidiana de los cuidados y de la identidad cultural de la comunidad de origen vuelve a situarse en el centro de las asociaciones.^[50] El predominio de los valores de uso en la vida organizativa cotidiana aparece estrechamente ligado al papel de las mujeres.^[51] Allí donde la lógica doméstica y de cuidado del espacio logra expandirse en las organizaciones populares, prevalece una visión cíclica de la vida y una mayor horizontalidad política.

REFLEXIONES FINALES

El caso de la migración boliviana en Buenos Aires resulta un laboratorio social sumamente útil para comprender los recursos con los que cuentan las organizaciones populares de las periferias latinoamericanas para enfrentar la exclusión y la segregación social que sufren y que se intensifican con el proyecto de ciudad neoliberal. Los recursos comunitarios con los que cuentan los migrantes bolivianos abren una veta muy fecunda para analizar la economía informal más allá de los fenómenos que evoca, presentando el lado subjetivo de los actores que la protagonizan.

Este anclaje económico-popular de los migrantes nos permite problematizar las injerencias y el papel que desempeñan la hegemonía de estados latinoamericanos, mismos que abandonaron desde fines del siglo XX la rectoría económica y la planeación popular de sus núcleos urbanos. La coacción y el ostracismo social del Estado en las periferias urbanas han potenciado la autogestión y la política plebeya de sus habitantes, lo que nos abre nuevos procesos de subjetivación política de los sectores subalternos, mismos que ya han tenido resonancias en los ciclos rebeldes sudamericanos de comienzos del siglo XXI.

De ahí que la categoría de hábitat popular se presenta como una herramienta de análisis que nos permite comprender el complejo y molecular proceso de conformación de contradicciones de clase que se gestan en el interior de las diferenciaciones de etnia, género y acceso a la ciudad, principalmente en las metrópolis de segundo orden,^[52] como las de América Latina.^[53] Es importante mostrar las prácticas económico-populares de los migrantes bolivianos desde una perspectiva integradora, donde las trayectorias históricas de la migración, la resignificación tanto de las identidades culturales como de las organizaciones políticas originarias, la formación de cadenas de cuidados y las relaciones de solidaridad e invisibilidad económica, suponen repertorios de acción con las que los migrantes bolivianos cuentan para apropiarse, negociar y resistir la globalización hegemónica y el modelo de ciudad neoliberal que las soportan.

BIBLIOGRAFÍA

- Arbona, Juan, “Ciudadanía política callejera: apropiación de espacios y construcción de horizontes políticos”, en Antonio Ziccardi [comp.], *Procesos de urbanización de la pobreza y nuevas formas de exclusión social: los retos de las políticas sociales de las ciudades latinoamericanas del siglo XXI*, Bogotá, Clacso, 2008.
- Benencia, Roberto y Karasik, Gabriela, “Bolivianos en Buenos Aires: Aspectos de su integración laboral y cultural”, en *Revista de Estudios Migratorios Latinoamericanos*, vol. 9, núm. 27, 1994, pp. 261-299.
- _____, *Inmigración limítrofe: los bolivianos en Buenos Aires*, Buenos Aires, CEAL Biblioteca Política Argentina, 1995.
- Benencia, Roberto, “Participación de los inmigrantes bolivianos en espacios específicos de la producción hortícola argentina”, en *Revista Política y Sociedad*, vol. 49, núm. 1, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2012.
- Butler, Judith, *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2007.
- Canevaro, Santiago y Gavazzo, Natalia, “Cuerpos migrantes, comunidades creativas. Reflexiones en torno a las identidades y performances bolivianas y peruanas en Buenos Aires”, en Marcela Ameztoy [coord.], *Buenos Aires boliviana: migración, construcciones identitarias y memoria*, Buenos Aires, Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2009.
- Davis, Mike, *Planeta de ciudades miseria*, Madrid, Akal, 2007.

- Federici, Silvia, *Revolución punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2013.
- Gago, Verónica, *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2015.
- Gavazzo, Natalia, “Formas de organización y participación social de los migrantes latinoamericanos en la Argentina. Aportes del enfoque de estructuras de oportunidades políticas”, en *IX Congreso Argentino de Antropología Social*, Posadas, Universidad Nacional de Misiones, 2008.
- _____, “El uso de la investigación en la gestión cultural: la puesta en valor de lo boliviano en un museo de Buenos Aires”, en Marcela Ameztoy [coord.], *Buenos Aires boliviana: migración, construcciones identitarias y memoria*, Buenos Aires, Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2009.
- Gutiérrez, Raquel, “Modernidades alternativas. Reciprocidad y formas comunitarias de reproducción material”, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2011 (mimeo).
- Harvey, David, “Mundos urbanos posibles”, en Ángel Ramos [ed.], *Lo urbano en veinte autores contemporáneos*, Barcelona, Universitat Politècnica de Catalunya, 2000.
- INDEC, “Tamaño y composición de la población no nativa según país de origen”. En https://es.wikipedia.org/wiki/Inmigraci%C3%B3n_en_Argentina#La_gran_1950.29, 2010 (fecha de consulta: 6 de diciembre, 2016).
- _____, “Porcentaje de mujeres en el total de inmigrantes por país de origen”. En http://www.mininterior.gov.ar/poblacion/pdf/Diagnostico_de_las_poblacion_2001 (fecha de consulta: 12 de diciembre, 2016).
- Lefebvre, Henry, *La producción del espacio*, Madrid, Capitán Swing, 2013.
- Lins, Gustavo, “La globalización popular y el sistema mundial no hegemónico”, en Gustavo Lins, Carlos Alba y Gordon Mathews [coords.], *La globalización desde abajo, La otra economía mundial*, México, FCE/Colegio de México, 2015.
- Magliano, María José, “Migración de mujeres bolivianas hacia Argentina: cambios y continuidades en las relaciones de género”, en *Amérique Latine Histoire & Mémoire*, núm. 14, 2008.
- Matos, José, *Desborde y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década de los ochenta*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1984.
- Mattos, Carlos, “Modernización capitalista y transformación metropolitana en América Latina: cinco tendencias constitutivas”, Inés Geraiges [coord.],

- América Latina: cidade, campo e turismo*, São Paulo, Clacso, 2006.
- Mugarza, Susana, “Presencia y ausencia boliviana en la ciudad de Buenos Aires”, en *Revista de Estudios Migratorios Latinoamericanos*, vol. 1, 1985, pp. 98-106.
- ONU-HÁBITAT, *Estado de las ciudades de América Latina y el Caribe 2012. Rumbo a la nueva transición urbana*, Recife, CEPAL, 2002.
- Parra, Héctor, *El auge económico popular de El Alto: Debates en torno a la construcción de modernidades alternativas*, México, 2013 (Tesis de maestría en Estudios Latinoamericanos, UNAM).
- Pizarro, Cynthia, “Organizaciones de inmigrantes bolivianos en áreas periurbanas argentinas: entra la demanda contra la discriminación y la reproducción de la subalternidad”, en *XXVIII Congreso Internacional de la Asociación de Estudios Latinoamericanos*, Río de Janeiro, LASA, 2009.
- _____, “Espacios socioculturales bolivianos transurbanos en el Área Metropolitana de Buenos Aires”, en Marcela Ameztoy [coord.], *Buenos Aires boliviana: migración, construcciones identitarias y memoria*, Buenos Aires, Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2009.
- Portes, Alejandro, “La informalidad como parte integral de la economía moderna y no como indicador de atraso: una respuesta a Klein y Tokman”, en Patricio Solís [ed.], *Estudios Sociológicos*, vol. VII, núm. 20, México, Colegio de México, 1989.
- _____, *Sociología económica de las migraciones internacionales*, Barcelona, CIDOB/Anthropos, 2012.
- Rabossi, Fernando, *En las calles de Ciudad del Este: Una etnografía del comercio de frontera*, Asunción, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, 2003.
- Sassen, Saskia, *La ciudad global: Nueva York, Londres, Tokio*, Buenos Aires, Eudeba, 1999.
- Sassone, Susana, “Migraciones ilegales y amnistías en la Argentina”, en *Revista de Estudios Migratorios Latinoamericanos*, vol. 6, 1987, pp. 249-290.
- _____, “Geografías bolivianas en la gran ciudad: acerca del lugar y la identidad cultural de los migrantes”, en Pedro Pérez [ed.], *Buenos Aires. La larga formación del presente*, Quito, OLACCHI, 2009.
- Sassone, Susana, “Breve geografía histórica de la migración boliviana en la Argentina”, en Marcela Ameztoy [coord.], *Buenos Aires boliviana: migración, construcciones identitarias y memoria*, Buenos Aires, Comisión para la Preservación

- del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2009.
- Tassi, Nico y Carmen Medeiros, *Hacer plata sin plata: El desborde de los comerciantes populares en Bolivia*, La Paz, Programa de Investigación Estratégica de Bolivia, 2013.
- Vega, Carlos, “La política local y la globalización desde abajo. Los líderes de los vendedores ambulantes de las calles del centro histórico de la Ciudad de México”, en Gustavo Lins, Carlos Vega y Gordon Mathews [eds.], *La globalización desde abajo. La otra economía mundial*, México, FCE/Colegio de México, 2015.
- Verbitsky, Bernardo, *Villa miseria también es América*, Buenos Aires, Sudamericana, 2003.
- Zalles, Alberto, “El enjambramiento cultural de los bolivianos en la Argentina”, en *Revista Nueva Sociedad: Transnacionalismo, migración e identidades*, núm. 178, 2002, pp. 89-103.
- Zibechi, Raúl, *Territorios en resistencia. Cartografía política de las periferias urbanas latinoamericanas*, Madrid, BALADRE-CGT-Ecologistas En Acción-Zambra, 2008.

^[1] Héctor Parra García es maestro en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente es doctorante en Estudios Latinoamericanos por la misma casa de estudios. Correo electrónico: hparra_garcia@hotmail.com

^[2] Del mismo modo que en biología se utiliza el término “intersticio” para dar cuenta de la compleja biodiversidad que puede haber en un resquicio de algún ecosistema, retomamos este concepto para entender cómo en las pequeñas hendiduras del capitalismo existe un universo de intercambios y relaciones sociales basadas en el sentido común, la proximidad y las necesidades más elementales de los sectores populares, funcionando acorde a los requerimientos de la globalización.

^[3] La categoría de hábitat popular da muestra de la diferenciación entre “hábitat” como mera condición habitacional, y “habitar” que recoge la condición esencial del ser humano de darse forma al construir su propio mundo. En este sentido, el hacer la ciudad desde prácticas populares (en este caso, de los migrantes bolivianos) debe considerarse como una apropiación del espacio urbano donde prima el valor de uso centrado en la reproducción de la vida popular, en detrimento de la construcción del espacio geométrico necesario para la valorización del valor del capital. Para más detalle véase: Henri Lefebvre, *La producción del espacio*, Madrid, Capitán Swing, 2013.

^[4] Para un estudio cuantitativo más detallado de los procesos de expansión, segregación y desigualdad urbana véase: ONU-Hábitat, *Estado de las ciudades de América Latina y el Caribe. Rumbo a la nueva transición urbana*, Recife, CEPAL, 2012.

^[5] En este trabajo utilizamos el término “segregación social” desde una dimensión espacial. A partir de distintas marcas liminales tales como la diferenciación étnica o de ingresos, las ciudades se van conformando por zonas residenciales, conjuntos habitacionales y barriadas, con accesos muy desiguales a servicios básicos como salud, educación, trabajo, etc.

^[6] Mike Davis, *Planeta de ciudades miseria*, Madrid, Akal, 2007.

^[7] Cynthia Pizarro, “Organizaciones de inmigrantes bolivianos en áreas periurbanas argentinas: entra la demanda contra la discriminación y la reproducción de la subalternidad”, en *XXVIII Congreso Internacional de*

la Asociación de Estudios Latinoamericanos, Río de Janeiro, LASA, 2009.

^[8] Natalia Gavazzo, “Formas de organización y participación social de los migrantes latinoamericanos en la Argentina. Aportes del enfoque de estructuras de oportunidades políticas”, en *IX Congreso Argentino de Antropología Social*, Posadas, Universidad Nacional de Misiones, 2008.

^[9] Por “enclave étnico” podemos entender el conjunto de personas pertenecientes a una misma colectividad étnica o nacional que, por sus especificidades identitarias, logran insertarse en una ciudad o país distinto al de su procedencia. Si bien existe una amplia investigación sobre los enclaves étnicos desde comienzos de los setenta, en la época de la globalización este fenómeno ha cobrado relevancia dadas las numerosas ventajas sociales que supone la inserción migratoria por la vía de estos enclaves. También utilizaremos, a lo largo de este trabajo, el concepto de “enclave étnico” para referirnos a los procesos asociativos de la migración transnacional que se colocan desde núcleos identitarios de exaltación de algunos rasgos de la cultura nacional para constituir federaciones y mercados propios. Desde la teoría económica, dichos enclaves étnicos han sido estudiados como ejemplos exitosos en la adaptación de los sectores marginales al mercado globalizado. Para más detalle véase Alejandro Portes, *Sociología económica de las migraciones internacionales*, Barcelona, CIDOB/Anthropos, 2012.

^[10] Alejandro Portes “La informalidad como parte integral de la economía moderna y no como indicador de atraso: una respuesta a Klein y Tokman, Patricio Solís [ed.], *Estudios Sociológicos*, vol. VII, núm. 20, México, Colegio de México, 1989.

^[11] Verónica Gago, *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2015.

^[12] Susana Sassone, “Breve geografía histórica de la migración boliviana en la Argentina”, en Marcela Ameztoy [coord.], *Buenos Aires boliviana: migración, construcciones identitarias y memoria*, Buenos Aires, Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2009.

^[13] Roberto Benencia y Gabriela Karasik, “Bolivianos en Buenos Aires: Aspectos de su integración laboral y cultural”, en *Revista de Estudios Migratorios Latinoamericanos*, vol. 9, núm. 27, 1994, pp. 261-299.

^[14] En este contexto entendemos la “migración regional” como el conjunto de desplazamientos de una población a una región específica de otro país, debido a una expansión económica o a una mayor demanda de trabajo, temporal o permanente.

^[15] A pesar de que los asentamientos urbanos irregulares se remontan a comienzos del Siglo XX, el término “villa miseria”, que toma su nombre de la novela *Villa miseria también es América* (1957) de Bernardo Verbitsky, es quizá el que mayor carga simbólico-política connota a los fenómenos de “desborde” urbano popular en la Argentina.

^[16] Susana Sassone, “Migraciones ilegales y amnistías en la Argentina”, en *Revista de Estudios Migratorios Latinoamericanos*, vol. 6, 1987, pp. 249-290.

^[17] Susana Sassone, “Geografías bolivianas en la gran ciudad: acerca del lugar y la identidad cultural de los migrantes”, en Pedro Pérez (ed.), *Buenos Aires. La larga formación del presente*, Quito, OLACCHI, 2009.

^[18] Entendemos “feminización del trabajo” como el proceso global por el cual se feminiza la precariedad de las vidas de migrantes y otros trabajadores. En América Latina y, en especial, en el caso de las migrantes bolivianas que nos ocupa, la feminización del trabajo es consecuencia del tipo de vida de muchas mujeres que asumen solas la carga (económica y reproductiva) familiar. Para más detalle véase Silvia Federici, *Revolución punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2013.

^[19] Sassone, “Breve geografía histórica...”, p. 397.

^[20] Alberto Zalles, “El enjambramiento cultural de los bolivianos en la Argentina”, en *Revista Nueva Sociedad: Transnacionalismo, Migración e Identidades*, núm. 200, 1998, pp. 103-119.

^[21] Sassone, “Breve geografía histórica...”, p. 398.

^[22] Por reconversión urbana posindustrial entendemos la conversión del espacio urbano que experimentaron las principales metrópolis del mundo, basada en privatización de empresas públicas, la externalización de los procesos productivos a otros países. Esto ocasionó el desplazamiento del modelo “Le Corbusier” de ciudad basado en cubrir las necesidades espaciales de los trabajadores a uno bipolarizado

donde se intensifica la población pauperizada en zonas marginales que rodean exclusivas áreas residenciales, mismas que son la punta de lanza de un proyecto de ciudad basado en la mercantilización del suelo urbano.

^[23] Retomando el concepto de lo abigarrado de Bolívar Echeverría, encontramos que los sectores subalternos latinoamericanos han desarrollado desde la conquista formas peculiares de hacer vivible el hecho capitalista. Comportamientos colectivos o “ethos” que sincretizan formas vernáculas de vida comunitaria con los mecanismos más brutales de coacción que permiten la explotación en las periferias del sistema mundial capitalista.

^[24] Gago, *La razón neoliberal...*

^[25] *Ibid.*, p. 170.

^[26] Sassone, “Breve geografía histórica...”, p. 405.

^[27] No existe una definición consensuada de mercancía pirata o trucha, como coloquialmente se le conoce en Argentina. Hay autores que consideran una mercancía pirata aquella que utiliza logos y etiquetas de marcas originales, mientras que otros consideran como pirata a toda aquella mercancía que no pasa por controles fiscales o aduanales. Lo cierto es que las mercancías piratas han tenido un aumento exponencial conforme se incrementa la globalización formal. Esto se debe a las mismas razones por las que ha tenido tanto éxito la industria del *lowcost*: la producción basada en la sobreexplotación de la fuerza de trabajo (principalmente femenina) puede realizarse en cualquier lugar y en las mismas condiciones, abriéndose paso por los cada vez más abiertos canales de distribución internacional. Incluso las mercancías piratas tienen la ventaja de encontrar un cada vez mayor mercado informal debido a la expansión de mercadillos y ferias en las extensas zonas periféricas del tercer mundo.

^[28] Tomemos, por ejemplo, el caso de los artículos de consumo que los bolivianos traen, desde sus países, a Buenos Aires. Si esperásemos a que estos bienes fuesen ofrecidos por canales de comercialización formales, en el mejor de los casos, supondrían artículos de importación con un valor de interés folclórico para las clases medias, dados los costes de transporte y aranceles. En cambio, al ser ofrecidos por comerciantes bolivianos a precios populares, éstos se han convertido en parte de la canasta básica no sólo de los bolivianos, sino también de un sector popular argentino cercano a la colectividad boliviana.

^[29] Carlos Vega, “La política local y la globalización desde abajo. Los líderes de los vendedores ambulantes de las calles del centro histórico de la Ciudad de México”, Gustavo Lins, Carlos Vega y Gordon Mathews [eds.], *La globalización desde abajo, La otra economía mundial*, México, Fondo de Cultura Económica/Colegio de México, 2015; Nico Tassi y Carmen Medeiros, *Hacer plata sin plata: El desborde de los comerciantes populares en Bolivia*, La Paz, Programa de Investigación Estratégica de Bolivia, 2013; Fernando, Rabossi, *En las calles de Ciudad del Este: Una etnografía del comercio de frontera*, Asunción, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, 2003.

^[30] Hoy en día no podríamos concebir el acceso a ciertos bienes y servicios para la mayor parte de la población mundial sin la participación de los canales de distribución popular que se forman en los intersticios del comercio formal y que se articulan a través de redes de vecindad, familiaridad o parentesco.

^[31] Gago, *La razón neoliberal...*, p. 146.

^[32] Cynthia Pizarro, “Organizaciones de inmigrantes bolivianos en áreas periurbanas argentinas: entre la demanda contra la discriminación y la reproducción de la subalternidad”, en el XXVIII Congreso Internacional de la Asociación de Estudios Latinoamericanos, Río de Janeiro, LASA, 2009, p. 11.

^[33] Sassone, “Geografías bolivianas en la gran ciudad...”, p. 172.

^[34] David Harvey, “Mundos urbanos posibles”, Ángel Ramos [ed.], *Lo urbano en veinte autores contemporáneos*, Barcelona, Universitat Politècnica de Catalunya, 2000.

^[35] Carlos Mattos, “Modernización capitalista y transformación metropolitana en América Latina: cinco tendencias constitutivas”, en Inés Geraiges [coord.], *América Latina: cidade, campo e turismo*, São Paulo, Clacso, 2006.

^[36] José Matos *Desborde y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década de los ochenta*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1984.

^[37] Alberto Zalles, “El enjambriamiento cultural de los bolivianos en la Argentina”, en *Revista Nueva Sociedad: Transnacionalismo, Migración e Identidades*, núm. 178, 2002, pp. 89-103.

^[38] Roberto Benencia, “Participación de los inmigrantes bolivianos en espacios específicos de la producción hortícola argentina”, en *Revista Política y Sociedad*, núm. 1, vol. 49, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2012.

^[39] *Ibid.*, p. 167.

^[40] Nico Tassi y Carmen Medeiros, *Hacer plata sin plata: el desborde de los comerciantes populares en Bolivia*, La Paz, Programa de Investigación Estratégica de Bolivia, 2013.

^[41] Héctor Parra, *El auge económico popular de El Alto: Debates en torno a la construcción de modernidades alternativas*, 2013 (Tesis de maestría en Estudios Latinoamericanos, UNAM).

^[42] Según Gutiérrez, la economía popular de base comunitaria produce un sistema de acumulación fractal que funciona de tal modo que, llegando a cierto punto, desplaza la acumulación de capital hacia otros núcleos asociativos (familiares, vecinales, amistosos) cuya función es altamente vincular, siguiendo “bucles M-D-M asociativos”. Esta forma de acumulación supone, en potencia, la capacidad de imprimir al capitalismo temporalidades basadas en la cotidianidad de los actores populares. Para más detalle véase Raquel Gutiérrez, “Modernidades alternativas. Reciprocidad y formas comunitarias de reproducción material”, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2011 (mimeo).

^[43] Una operación similar a la apropiación del insulto “*queer*” (raro, marica, puto) descrita por Judith Butler en su obra *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2007.

^[44] Santiago Canevaro y Natalia Gavazzo, “Cuerpos migrantes, comunidades creativas. Reflexiones en torno a las identidades y performances bolivianas y peruanas en Buenos Aires”, en Marcela Ameztoy [coord.], *Buenos Aires boliviana: migración, construcciones identitarias y memoria*, Buenos Aires, Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2009.

^[45] Desde el 2001 existe una agenda cultural muy intensiva desde la Secretaría de Cultura de la Nación con el proyecto “Cruzando Fronteras”, cuya finalidad es la promoción de la diversidad y el profundo carácter multicultural de la Argentina actual. No obstante, las propuestas culturales de dichos proyectos se acercan más a las expresiones artísticas de la “alta cultura” boliviana o a la presentación icónica y museográfica de las piezas de “valor artístico”. Ello termina por alejar la posibilidad de visibilizar la resignificación de la cultura popular boliviana en el contexto migratorio argentino. Para más detalle véase Canevaro y Gavazzo, *op. cit.*

^[46] Por ejemplo, en la Villa 1.11.14 de mayoría paraguaya y boliviana, los censos de la población, planos de callejuelas, número de viviendas y locales educativos y sanitarios son de conocimiento exclusivo de las organizaciones vecinales de sus pobladores. Por lo que es más viable el diálogo entre las autoridades locales y estas organizaciones para gestionar la política de salud, vivienda y obra pública.

^[47] Juan Arbona, “Ciudadanía política callejera: apropiación de espacios y construcción de horizontes políticos”, en Antonio Ziccardi [comp.], *Procesos de urbanización de la pobreza y nuevas formas de exclusión social: los retos de las políticas sociales de las ciudades latinoamericanas del siglo XXI*, Bogotá, Clacso, 2008.

^[48] INDEC, “Porcentaje de mujeres en el total de inmigrantes por país de origen”. En http://www.mininterior.gov.ar/poblacion/pdf/Diagnostico_de_las_poblaciones_de_inmigrantes_en_Argent_2001 (fecha de consulta: 12 de diciembre, 2016).

^[49] Roberto Benencia y Gabriela Karasik, *Inmigración limítrofe: los bolivianos en Buenos Aires*, Buenos Aires, CEAL Biblioteca Política Argentina, 1995.

^[50] María José Magliano, “Migración de mujeres bolivianas hacia Argentina: cambios y continuidades en las relaciones de género”, en *Amérique Latine Histoire & Mémoire*, núm. 14, 2008.

^[51] Raúl Zibechi, *Territorios en resistencia. Cartografía política de las periferias urbanas latinoamericanas*, Madrid, BALADRE-CGT-Ecologistas en Acción-Zambra, 2008.

^[52] Entendemos como “segundo orden” el papel que desarrollan las metrópolis latinoamericanas: Bogotá, São Paulo, Buenos Aires, Ciudad de México, etc., como gestoras de la mano de obra y los servicios necesarios para realizar la producción global. Por su parte, las metrópolis de “primer orden”: Londres, Nueva York, Tokio, etc., son aquellas encargadas de la gestión estratégica de la tecnología y la promoción de los nuevos patrones de consumo global.

^[53] Saskia Sassen, *La ciudad global: Nueva York, Londres, Tokio*, Buenos Aires, Eudeba, 1999.

La deriva de la autonomía indígena en Bolivia. Más allá de la retórica estatal de la “plurinacionalidad”^[1]

Pabel C. López Flores^[2]

INTRODUCCIÓN

Ha pasado ya una década en Bolivia desde que se debatía y disputaba en la Asamblea Constituyente la posibilidad de desmontar el Estado-nación de raigambre neocolonial, monocultural y excluyente, y de superar un sistemático desconocimiento multiculturalista, mononacionalista y estadocéntrico de la pluralidad de sociedades y formas políticas que coexisten en Bolivia, es decir, su “condición multisocietal”^[3]. En este tiempo, lejos de haberse asumido materializar estatalmente dicha posibilidad que surgió como un mandato del ciclo de rebelión y movilización social popular (2000-2005) y que fue incorporada en el debate constituyente (2006-2008), pese a los varios momentos de negociación con los poderes constituidos de entonces, particularmente por parte de los representantes de movimientos sociales comunitarios, se hace evidente y contundente en los últimos años que se han acentuado los dispositivos de un Estado-nación con rasgos monológicos y acaso más autoritarios del que se pretendía desactivar mediante una transformación y “descolonización plurinacional”.

Sin duda, una de las modalidades que se proyectaron y constitucionalizaron como las más innovadoras para avanzar en un posible horizonte de transformación, plurinacionalización/descolonización, se expresaba en el reconocimiento e implementación de autonomías indígenas como uno de los ejes más transformadores de la estructura político-territorial del nuevo Estado “plurinacional”. Sin embargo, desde la promulgación del actual texto constitucional en 2009 hasta ahora, sobre todo en los dos últimos gobiernos del Movimiento al Socialismo (MAS), se asiste al despliegue de un proyecto estatal que

en la práctica, tanto en el conjunto de normas como en sus políticas concretas, no sólo ha operado un retroceso en lo más “transformador” de la Constitución y una negación de las posibilidades reales de descolonización y ha acabado con las condiciones de construcción de un Estado plurinacional, sino que además resulta innegable el modo grosero con el que desde la institucionalidad estatal, acaso en una versión anacrónica de un nacionalismo estadocéntrico e hiperpresidencialista, se promueve un nuevo ciclo de expansión capitalista sobre territorios comunitarios ancestrales (en su mayor parte reconocidos como colectivos) y sobre áreas protegidas y ecosistemas de gran vulnerabilidad.

En ese sentido, el tránsito hacia un Estado plurinacional y con autonomías (específicamente de tipo étnico-originario) implicaba romper con el monopolio y la pretensión del “monopolio de la política” presente en toda la historia del Estado en Bolivia, es decir, abría la posibilidad constitucional de instauración y desarrollo de una pluralidad de espacios y formas de autogobierno que se concretarían a través de autonomías indígenas. No obstante, en el actual decenio se ha pasado de un proceso constituyente generado por movimientos indígenas, en los que éstos estarían subordinados o ausentes, a un periodo en que el gobierno a la cabeza de Evo Morales, tempranamente empezó a desplegar una política de expansión extractivista sobre territorios indígenas que, en muchos casos, ya contaban con el carácter de reconocimiento como propiedad colectiva, como fueron las Tierras Comunitarias de Origen (TCO), hoy constitucionalizadas en la figura de Territorio Indígena Originario Campesino (TIOC).

En lo que respecta a las Autonomías Indígenas Originarias Campesinas (AIOC) establecidas en el texto constitucional, se ha traducido en toda una apuesta gubernamental, *ergo* estatal, ya sea por limitarlas, minimizarlas/marginalizarlas, obstaculizarlas, tutelarlas y/o subordinarlas en relación al proyecto estatal que prioriza la recolonización estatal de territorios mediante proyectos extractivistas de expansión e intensificación de acumulación capitalista, muy a pesar de los efectos de despojo y destrucción socioterritorial que estos procesos producen y producirán.

Se pasó así a un momento en que se rompió la alianza campesina-indígena en Bolivia, así lo evidenciaron varios conflictos territoriales, principalmente en las tierras bajas de este país. Esto implicó que se fueron cerrando las condiciones materiales e históricas de construcción de un Estado plurinacional desde las propias estructuras estatales, haciéndose evidente una re-articulación de una condición neocolonial que define la reorganización estatal en la región.^[4] Así, un horizonte realmente contrahegemónico al Estado-nación y al capitalismo salvaje,

hoy, se está articulando fundamentalmente en torno a las resistencias territoriales de pueblos, movimientos y organizaciones indígenas y comunitarias contra la expansión de un modelo económico-territorial de carácter extractivista, que predomina en las políticas estatales impulsadas por el actual gobierno boliviano y que afecta directamente a territorios y territorialidades y a poblaciones y culturas comunitarias rurales e indígenas, las mismas que reivindican la lucha por la vida, proclaman manifiestamente una defensa de sus territorios y demandan el respeto y ejercicio de sus derechos colectivos de autodeterminación, autogobierno y/o de consulta previa.

En ese sentido, la ola de expansión del horizonte contrahegemónico y el ciclo de movilizaciones sociales populares que abrió la coyuntura fundante (o redundante) a inicios del siglo XXI y produjo una asamblea constituyente y reformas estructurales del Estado en Bolivia, en la actualidad está volviendo a replegarse, en particular en las tierras bajas, a los núcleos territoriales de resistencia indígena.

El presente escrito se propone abordar, desde una perspectiva crítica, algunas experiencias de resistencia socioterritorial por parte de sujetos comunitarios indígenas en las tierras bajas de Bolivia, en torno al proceso de disputa por las autonomías indígenas y en un contexto de acentuación de las políticas extractivistas del actual gobierno del MAS a la cabeza de Evo Morales, donde a la vez se viene colocando en profunda cuestión e interpelación el supuesto proyecto “plurinacional” que retóricamente aquel gobierno decía impulsar, el que quedaría desmentido en la realidad, por una parte, en las modalidades de restauración y relanzamiento del Estado-nación y de monopolio de la política centrada en el partido gobernante y, por otra parte, en el entramado de normas y políticas que desde el Estado están intensificando y expandiendo las formas de acumulación y ocupación capitalista en los territorios. En particular se problematiza la deriva y los horizontes del proceso de autonomías indígenas en la región del Chaco boliviano, donde se manifiestan algunos conflictos socioterritoriales en torno a la explotación de recursos naturales a gran escala, lo que permite pensar los procesos de reivindicación y defensa territorial y el debate de los derechos colectivos frente al despliegue de un proyecto estatal extractivista, capitalista y neocolonial.

Una de las principales innovaciones de la actual Constitución Política del Estado (CPE) tiene que ver, en parte, con el rediseño político-territorial que se instituyó a partir del régimen de autonomías en la nueva estructura y organización territorial del Estado Plurinacional, lo que implicaría, por lo menos en proyección y potencialidad, un proceso de desconcentración, democratización y redistribución del poder político en el territorio. Así, en el marco de la reforma del Estado establecida en el actual texto constitucional, éste cambiaría sustancialmente su carácter, ya que su diseño involucra diversos niveles de administración con base territorial. En ese escenario, la Constitución boliviana incorporó la figura de Autonomía Indígena Originaria Campesina como un nivel autonómico y entidad territorial específica, al establecer que:

La autonomía indígena originaria campesina consiste en el autogobierno como ejercicio de la libre determinación de las naciones y los pueblos indígenas originarios campesinos, cuya población comparte territorio, cultura, historia, lenguas, y organización o instituciones jurídicas, políticas, sociales y económicas propias (CPE, Art. 289).

De esta manera, el actual texto constitucional coloca, como uno de sus núcleos de transformación político-territorial que trastoca la estructura misma del Estado, a la temática de las autonomías indígenas que en rigor se convierte en uno de los principales ejes de reorganización territorial del Estado y la propuesta que más le imprimen a éste su condición y horizonte de posibilidad “plurinacional”.

En ese sentido, el reconocimiento constitucional de las autonomías indígenas se presentaba, dentro del horizonte de transformación estatal boliviano, como uno de los puntales y más radicales planteamientos para la concreción del Estado plurinacional, ya que implicaba no sólo el reconocimiento de tipo cultural de autonomía territorial en un país de condición multisocietal, sino a la vez el desafío de descolonizar los históricos esquemas territoriales coloniales y neocoloniales (republicano y/o nacionalista) de poder y dominación en Bolivia. En suma, específicamente el carácter de “plurinacionalidad” del Estado constitucionalmente tendría como uno de sus ejes centrales el reconocimiento y el mandato de implementación de autonomías indígenas como una propuesta y modalidad concreta para la construcción plural de una estructura estatal y de la necesidad de desmontar esquemas históricos de “colonialismo interno”,^[5] que se reproducían desde la fundación del país y se recrearon durante el siglo XX mediante las modalidades del Estado-nación monocultural.

Sin embargo, desde estructuras gubernativas del actual Estado Plurinacional predominan visiones y políticas económicas basadas en modelos extractivistas que estarían contradiciendo y atentando contra el sentido y alcance de las autonomías político-territoriales de los pueblos indígenas establecidas en el actual texto constitucional de este país, afectando directa y dramáticamente territorios y comunidades indígenas, terminando de ese modo con las condiciones de posibilidad de hacer efectiva la construcción de un Estado plurinacional. Esto a su vez estaría generando e intensificando “conflictos socioambientales”^[6] y reactivando movimientos societales,^[7] de resistencia y defensa comunitaria de territorialidades y derechos colectivos, como ilustran los casos de las movilizaciones de resistencia territorial indígena en las tierras bajas de Bolivia, que estarían interpelando la orientación de la política estatal y disputando, en algunos casos desplazando, los sentidos de la “plurinacionalidad” como nuevo horizonte político de transformación estatal.

LA LEY MARCO DE AUTONOMÍAS:

AVANCE O RETROCESO PARA LAS AUTONOMÍAS INDÍGENAS

Después de entrar en vigencia la actual Constitución desde 2009, en julio de 2010 se promulgó en Bolivia la *Ley Marco de Autonomías y Descentralización* (LMAD), dirigida a desarrollar y regular el régimen de autonomías y establecer las bases para la organización territorial del Estado. En el momento de detallarse la nueva configuración estatal, la lucha en torno a las autonomías indígenas estuvo condicionada por la tensión que se dio entre el Estado, en particular el órgano ejecutivo bajo el control del MAS, y las organizaciones indígenas ya durante el contexto de la elaboración de dicha ley, es decir, se atravesó una dinámica de debate y querrela entre el Estado y organizaciones indígenas. En este escenario, en diciembre de 2009 once municipios, mediante referéndum, optaron por convertirse e instituirse como autonomías indígenas en Bolivia.

Es importante recordar que en ese contexto algunas organizaciones sociales comenzaron a elaborar propuestas para la *Ley Marco*, que fue promulgada en 2010.^[8] El proceso de elaboración de la ley resultó complejo y, como en las otras leyes fundamentales, los pueblos indígenas manifestaron su rechazo a la norma aprobada por no haber participado y porque sus propuestas no fueron incorporadas. Asimismo, este proceso estuvo lleno de tensiones y de un entramado de estrategias políticas por parte del gobierno del MAS dirigidas a controlar y tutelar completamente ese proceso. En ese sentido, en el camino de la

elaboración de la ley se podrían identificar al menos dos posiciones entre el gobierno del MAS y las organizaciones indígenas: de parte del primero se hace clara la voluntad de “reducir” los alcances de la autonomía indígena, mientras por parte de las organizaciones se demanda que su autonomía sea plena, es decir, que exprese su derecho de autodeterminación y autogobierno.

Fue en ese escenario de tensión y posturas encontradas en torno al proceso de elaboración de la LMAD que se instaló el debate en torno a la delimitación y alcance político-territorial de las autonomías indígenas. Así, los temas que generaron críticas y resistencias por parte de los actores indígenas, entre otros, fueron las condiciones y requisitos para la conversión a TIOC; el tema de la subordinación de la autonomía indígena bajo los límites y parámetros del municipio; la tendencia a sujetar y/o subordinar a las AIOC hacia otras autonomías como la departamental; la reducción del alcance de la noción de “territorio ancestral”; el debate sobre proceso de elaboración, aprobación y control constitucional para la “legalidad” de estatutos autonómicos indígenas; el tema de las competencias sobre los recursos naturales dentro de los territorios indígenas; el derecho de consulta a los pueblos indígenas y el cumplimiento de los convenios internacionales y de la propia CPE.

Así, lo que pudo haber visibilizado los debates y conflictos en torno a la LMAD acaso fue la puesta en juego de la conservación del orden territorial republicano frente a la posibilidad de trastocar “plurinacionalmente” dicho orden.^[9] En esa línea, el debate en torno a la delimitación territorial de la autonomía indígena estuvo relacionado con la posibilidad de afectar el ordenamiento territorial republicano y colonial. Dicha ley, según han afirmado varias de las críticas y observaciones por parte de organizaciones y de estudios especializados sobre el tema, introduce una serie de “candados”^[10] legales que limitarían y/o imposibilitarían el acceso a las AIOC a gran parte de los pueblos indígenas. En años recientes, ya durante el periodo posconstituyente^[11] (2009-2012), las principales organizaciones indígenas de Bolivia, sobre todo de tierras bajas, cuestionaron esos obstáculos y limitaciones para la autonomía indígena y una clara tendencia gubernamental de restricción de sus derechos como pueblos indígenas y naciones originarias dentro de la mencionada ley, ya que esta norma continúa manteniendo y facilitando la manutención de los límites territoriales del viejo Estado colonial y del restaurado Estado neocolonial republicano y del vigente Estado-nación.

Desde el periodo posconstituyente se reconfiguró nuevamente el campo político boliviano, que presentó desde entonces un escenario no sólo de conflicto

y contradicción, es decir, no sólo entre el gobierno de Evo Morales y las principales organizaciones indígenas del país, sino que se produjeron fisuras y rupturas al interior de las alianzas entre las más importantes organizaciones campesinas e indígenas, como fue la unificación en torno al Pacto de Unidad, como la expresión histórica más importante de articulación indígena-campesina de los últimos tiempos en Bolivia.

En ese sentido, lo que se puso en evidencia con el conflicto del Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro-Secure (TIPNIS) durante el 2011 y 2012 hasta hoy en día con las actuales medidas gubernamentales y normas aprobadas recientemente,^[12] fue una clara postura del gobierno actual con lógicas y formas de negación y bloqueo del sentido profundo y del carácter mismo de la autonomía indígena establecida en la actual CPE, que recoge el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y la Declaración de las Naciones Unidas sobre Pueblos Indígenas de 2007 y que reconocen el derecho fundamental de los pueblos y naciones originarias a su autodeterminación. Este principio es el que se habría vulnerado, también, en los recientes casos del proceso autonómico del pueblo guaraní en el Chaco boliviano y en los conflictos de resistencia y movilización por parte de este mismo pueblo en Takovo Mora,^[13] desconociendo las organizaciones históricas y representativas de los pueblos indígenas y sus procesos y formas de autoridad propia y finalmente desconociendo y vulnerando derechos colectivos fundamentales, al desplegar acciones represivas y autoritarias para la imposición de políticas gubernamentales extractivistas y de despojo socioterritorial.

LA AUTONOMÍA INDÍGENA GUARANÍ:

ENTRE LA AUTODETERMINACIÓN Y LA SUBORDINACIÓN

El tema de las autonomías indígenas, que fue uno de los más polémicos del proceso constituyente de la década pasada y del periodo posconstituyente, tuvo como uno de los protagonistas principales al pueblo guaraní y a su organización matriz, la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), en torno a la demanda por la reconstitución de su territorio a través de la autonomía político-territorial, pero, además, tuvo como trasfondo la tensión con el Estado por consolidar esa autonomía en un contexto de permanente conflicto en torno a los derechos territoriales, en particular el derecho de consulta previa, así como a tensiones con políticas gubernamentales extractivistas, principalmente de explotación de hidrocarburos en los territorios del Pueblo Guaraní, en diversas zonas de la

región del Chaco boliviano donde se encuentra la mayor cantidad de gas y petróleo del país. Así, una vez aprobada la nueva CPE en Bolivia y con la apertura del periodo posconstituyente a partir del año 2009, comenzó a emerger una creciente tensión entre el gobierno del MAS a la cabeza de Evo Morales y los movimientos sociales principalmente indígenas y campesino-indígenas en torno a las disputas por los territorios y los “recursos naturales”. En este escenario, resulta central destacar el papel que tuvo el pueblo guaraní en las movilizaciones del periodo posconstituyente, donde es posible observar cómo las acciones colectivas de este movimiento indígena habilitaron un proceso de su reconfiguración identitaria como pueblo.

La cuestión de la autonomía indígena apareció así como un horizonte concreto de las acciones colectivas por una parte importante del pueblo y organización guaraní y de sus bases comunitarias en sus territorios, como también se puede evidenciar en las demandas por el reconocimiento territorial y cultural, por la defensa de los recursos naturales y de un “Estado plurinacional”. Con esa demanda, la Nación Guaraní exigió no sólo autonomía territorial, sino que su visión presentó horizontes reivindicativos que tienen que ver, en cierta dimensión, con la reconstitución de su territorio ancestral, lo que involucra también un control comunitario sobre los recursos naturales que están en ese territorio. En ese sentido, junto a la demanda de autonomía político-territorial, el pueblo guaraní exigió al Estado el respeto al derecho a ser consultados sobre la explotación de recursos naturales (hidrocarburos), a ser “compensados” por los impactos socioambientales y a recibir y gestionar los beneficios directos por esta actividad.

Con el nuevo escenario político jurídico configurado en Bolivia a partir de la actual CPE, sobre todo en relación a la temática de organización territorial, y de un nuevo régimen autonómico con la aprobación de la LMAD (2010), en diciembre de 2009 once municipios manifestaron la voluntad de transitar a un régimen de autonomías indígenas, e iniciaron su proceso autonómico. Para el caso del territorio guaraní en el Chaco boliviano, los municipios Charagua (departamento de Santa Cruz) y Huacaya (departamento de Chuquisaca) comenzaron sus procesos autonómicos referidos específicamente a la elaboración de sus “estatutos” de autonomía indígena. Hechos que significaron intensos procesos de consulta y discusión en las comunidades y en sus instancias organizativas y donde a la vez se expresó un conjunto de principios, sentidos y su cosmovisión como pueblo.

En el caso específico del municipio de Charagua, que en la actualidad es el único municipio indígena con autonomía reconocida, el proceso para alcanzar esa condición a partir de sus “usos y costumbres” resultó en el proyecto de Estatuto Autónomo Guaraní de Charagua Iyambae, aprobado en julio de 2012 por la Asamblea Autonómica Guaraní de Charagua. Proceso que fue considerado por sus protagonistas como parte fundamental de la lucha autonómica del pueblo guaraní por la autonomía y un hito fundamental dentro del horizonte de reconstitución territorial como pueblo/nación. Así, este estatuto autonómico indígena, según normas estatales, fue sometido a un “referéndum aprobatorio” en el territorio de Charagua para que se comience a ejercer el autogobierno indígena aprobado por la mayoría de la población de este municipio. Este proceso autonómico indígena, habiendo cumplido con todos los requisitos exigidos por la CPE y la LMAD para ejercer su autogobierno, en el marco de lo legalmente exigido por el Estado Plurinacional, chocó con las modalidades, obstáculos y dilataciones de parte de las instancias estatales en relación con este proceso de autonomía indígena, que daría cuenta de una política estatal dirigida a subordinar, bajo una lógica institucionalista y un sistemático control burocrático desde instancias estatales, el carácter y los alcances de dicha autonomía indígena.

Aquí resulta fundamental considerar que en el caso de las AIOC es la propia Constitución la que establece como un principio central la “preeminencia de pueblos indígenas y naciones originarias”, así como de sus territorios ancestrales y la aplicación legítima de sus “normas y procedimientos propios” (usos y costumbres) en la definición de su autogobierno. Sin embargo, una resolución estatal por parte del Tribunal Constitucional Plurinacional declaró en 2014 incompatibles 22 artículos del entonces proyecto de estatuto autonómico de Charagua, a partir del denominado “control de constitucionalidad”. Dichas observaciones de 22 artículos por sus supuestas “incompatibilidades” con la CPE están referidas en su mayor parte a aspectos que cuestionan la definición y el ejercicio autónomo por “normas y procedimientos propios” del pueblo guaraní; en específico en lo referido a las formas institucionales o a la concepción de territorialidad que autodefine este pueblo para su autonomía. De ese modo, una lógica “legalista” del Estado será la que predomine y terminará por subordinar al proyecto de estatuto indígena a una concepción formalista y monocultural de la CPE, acaso más monológica que “plurinacional”.

En ese sentido, se puede afirmar que el proceso de elaboración y aprobación del Estatuto Autónomo Guaraní de Charagua que se desarrolló y concluyó

mediante los procesos de usos y costumbres del pueblo guaraní de Charagua, encontraría un momento de “retroceso” por parte del Estado. Esto llevaría a que se condicione una modificación del proyecto de estatuto autonómico indígena para lograr viabilizar la autonomía indígena guaraní. Así, se haría evidente un tipo de autonomía que después de un proceso de construcción “desde abajo”, retornaría a ser controlada y limitada “desde arriba” y subordinada al Estado. A pesar de todas estas dificultades, el Estatuto Autónomo Guaraní de Charagua fue aprobado por la gran mayoría de la población de este municipio (ahora Municipio Indígena Autónomo) en el referéndum autonómico realizado en septiembre de 2015. Así, actualmente la Autonomía Indígena en Charagua se encuentra en pleno proceso de implementación y tempranamente parece anunciar grandes limitaciones, pero también desafíos en torno a su real tránsito de una institucionalidad fuertemente heredada y sujeta a los esquemas del municipalismo, es decir, a las lógicas y estructuras del municipio liberal y marcadamente estatalizado, por otra parte, representa una suerte de experiencia piloto e inicial para el horizonte de construcción y ejercicio de una autonomía indígena que recupere y exprese los sentidos que fueron reivindicados por los mismos sujetos indígenas en Bolivia y, de particular modo, por el pueblo guaraní en el Chaco.

En suma, sin pretender agotar lo que se pueda interpretar o argumentar sobre esta experiencia específica de construcción autonómica, se puede señalar que una parte importante del pueblo guaraní fue asumiendo la responsabilidad de definir su propio destino y ha comenzado su proceso de autogobierno, al mismo tiempo, “quizás sin proponérselo, asumieron la responsabilidad de dar forma al Estado Plurinacional”^[14], así como de dotarle de nuevos contenidos a la democracia en un país tan diverso, pero también en un contexto mucho más amplio de lucha de los pueblos indígenas. Asimismo, el proceso de construcción de la Autonomía Guaraní de Charagua podría también leerse en un contexto de pugna entre distintos agentes por la definición y el control de espacios territoriales. En primer lugar y dedicado a la organización política del pueblo guaraní, como uno de los ejes centrales para la reconstitución territorial de la “nación guaraní”; en segundo lugar, la posición tradicional de las élites regionales y locales que, dentro de una visión más bien conservadora y neocolonial, que se oponen a que los “indios” gobiernen lo que siempre consideraron “su territorio”; y en tercer lugar, el Estado que, más allá del discurso sobre el impulso a las AIOC, en la práctica se orientó más bien a una priorización de exigencias burocráticas de ritualidad institucionalista.

Asimismo, podemos señalar que en relación al tema de los derechos territoriales, es recurrente la defensa de la territorialidad indígena guaraní, concretamente ante lo que de cierta forma es percibido por parte de las comunidades y organizaciones de este pueblo como la “invasión de las petroleras” que; de un lado, han significado en algunos casos ingresos de “recursos económicos” para un supuesto “desarrollo”; por otro lado, esos recursos, no siempre llegan a las bases de las comunidades, y han sido identificados como un factor de destrucción de su territorio y de la naturaleza, al afectar la propia vida de las comunidades e impedir el proceso de reconstitución territorial. Así, un tema concreto que ha sido reivindicado y exigido por el pueblo guaraní en el Chaco boliviano es el derecho a la “consulta previa” para toda actividad relacionada a la explotación de recursos naturales en su territorio.

Esta situación de permanente asedio e imposición autoritaria de una territorialidad extractiva en el Chaco boliviano y de vulneración sistemática de derechos colectivos reconocidos de las comunidades que lo habitan se hará evidente en el reciente conflicto de la Tierra Comunitaria de Origen (guaraní Takovo Mora, en el norte de la región del Chaco, en la provincia Cordillera del departamento de Santa Cruz, donde las comunidades guaraníes de esta zona se movilizaron en 2015 en la defensa de su territorio comunitario legalmente reconocido, frente a los recientes decretos gubernamentales que permiten la exploración y explotación de hidrocarburos en áreas protegidas del país, entre ellas este territorio indígena. Esta movilización de las comunidades y organización indígena guaraní de Takovo Mora demandará, al igual que en el caso del TIPNIS, la realización por parte del Estado y del gobierno de la respectiva consulta previa, como un derecho colectivo establecido en la actual Constitución boliviana y en normas internacionales, en relación a los proyectos de explotación petrolera (cuatro pozos de explotación hidrocarburífera que se encuentran en este territorio indígena) por parte de la empresa estatal Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos (YPFB). De ese modo, la gente de las comunidades indígenas de este territorio exigió y exige ser consultada sobre la exploración/explotación de recursos naturales y a la vez demandan un resarcimiento por los daños ambientales en su territorio.

En ese escenario, uno de los aspectos que volvió a causar la indignación y movilización de los pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia fue la brutal represión con la que el actual gobierno del MAS respondió a la movilización de las comunidades indígenas guaraníes de Takovo Mora, lo que desencadenó una escalada represiva por la violenta intervención policial con la que fue realizada,

mediante avasallamientos violentos a casas particulares de dirigentes y comunarios, maltrato y amedrentamiento a ancianos, de mujeres y niños, así como a activistas ecologistas y de defensa de derechos humanos, etc. Esta nueva acción premeditada y represiva por parte del gobierno reeditó lo sucedido cuatro años atrás (septiembre de 2011) con la brutal y planificada represión en la localidad de Chaparina a la VIII Marcha indígena en defensa del TIPNIS e hizo evidente, una vez más, la faceta autoritaria y la actitud antiindígena del gobierno del MAS, que abiertamente desplegó el uso y monopolio de la fuerza (policial) para aplicar su visión y su modalidad de “política territorial”, en este caso nuevamente para imponer de manera inconsulta, antidemocrática e, incluso, anticonstitucional, su política extractivista asentada en la explotación/exportación de hidrocarburos, de una manera predominante y feroz en la región del Chaco boliviano.

En ese sentido, las dificultades en el reconocimiento de los territorios indígenas se encuentran directamente asociados a estas disputas con las políticas extractivas; ya que las zonas estratégicas para la extracción de petróleo y gas se encuentran en el territorio ancestral de la Nación Guaraní del Chaco boliviano. Así, ésta es una de las principales razones por las cuales el tema de los derechos colectivos, en particular el derecho de Consulta Previa y el derecho de autodeterminación y el de la autonomía indígena, se presentan como los temas de mayor complejidad, tensión y disputa en la actualidad del país y a la vez como un desafío histórico para este pueblo y para el conjunto de los pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia.

AUTONOMÍA INDÍGENA Y DESCOLONIZACIÓN TERRITORIAL

En las experiencias de resistencia socioterritorial y construcción de autonomías en las tierras bajas de Bolivia, éstas surgen como una modalidad de reivindicación histórica de un territorio ancestral, en el caso de la visión de reconstitución territorial de la Nación Guaraní y por tanto de un imaginario socioterritorial anterior al Estado-nación, e incluso a la Colonia. En ese sentido esta reivindicación tiene una carga histórica que cuestiona explícitamente el diseño político-territorial colonial sobre el que fue estructurado y organizado el territorio estatal boliviano y sus consecuentes dinámicas de desterritorialización para este pueblo. Pese a ese cuestionamiento, como vimos en el desarrollo de esta experiencia, finalmente el pueblo guaraní termina accediendo y participando de los imaginarios territoriales del actual Estado en Bolivia. Sin embargo, lo hace,

precisamente, debido a que la nueva estatalidad “plurinacional” reconoce la autonomía indígena como un nivel territorial y un espacio para el autogobierno con la posibilidad de incorporar las formas de organización territorial, de autoridad y de prácticas socioculturales propias. Así, en la actualidad eso representa un tema no resuelto y en constante tensión entre este pueblo y el Estado y, en particular, en relación a las políticas extractivas que impulsa el gobierno del MAS.

De ese modo, ciertamente en varios aspectos, es posible señalar que el proceso de autonomía indígena que se presenta en la región del Chaco se expresa como una modalidad de descolonización político-territorial, ya que, por un lado, se recupera memoria anticolonial de resistencia sociocultural y de reivindicación de la reconstitución territorial de su pueblo como base para su efectiva autonomía y construcción de autogobierno y, por otro lado, se defiende una territorialidad con base en la exigencia del respeto al derecho de autodeterminación y a sus formas de ejercer su territorialidad. Así, es posible evidenciar que está implícita una lógica de desterritorialización donde emerge el elemento de cierta “colonialidad” estatal o de colonialismo interno del propio gobierno en la forma de entender el territorio; ya sea como esquema histórico según el cual se impone el Estado-nación territorial sobre otros imaginarios y construcciones socioterritoriales anteriores a éste, o como una actual política estatal y gubernamental desplegada sobre el territorio, a través de formas extractivas y/o de proyectos que viabilizan la acumulación capitalista y el despojo. En ese sentido, es posible dar cuenta de formas de resistencia socioterritorial que impugnan y que disputan una lógica de desterritorialización histórica de carácter colonial sobre sus territorios ancestrales y que en la actualidad podría estar mostrando señales de manifestarse bajo modalidades neocoloniales, en forma de “territorialidad extractiva” desde esferas estatales y a través de políticas y acciones gubernamentales.

En ese sentido, la mencionada experiencia de resistencia socioterritorial indígena en el caso del pueblo guaraní, a partir de reconocer una forma político-territorial estatal mediante una “autonomía otorgada por el Estado”^[15] supone, a la vez, en mayor o menor grado, un modo de reterritorialización comunitaria y una forma de resistencia socioterritorial anticolonial, ya sea como organización y construcción autonómica frente a la posibilidad de mantener y reproducir formas de territorialidad estatal de raíz colonial (si se piensa más bien en la propuesta de reconstitución del territorio guaraní más allá de los actuales procesos de constitución de autonomías por vía formal/legal), así como una expresión de resistencia comunitaria y de defensa del territorio ancestral

(reconocido como indígena y con condición de propiedad colectiva), con base en la exigencia del ejercicio del derecho de autodeterminación y del derecho de consulta previa. Estas dos formas de construcción y resistencia estarían configurando formas de reterritorialización, en tanto tienen como eje movilizador la defensa de territorialidades comunitarias/ancestrales como fundamento de sus imaginarios colectivos como pueblos, es decir, como “territorios de vida”.^[16]

En suma, en las tierras bajas de Bolivia, algunos procesos autonómicos reivindicados y protagonizados por sujetos indígenas, como en el caso del pueblo guaraní en la región del Chaco, constituyen experiencias de movimientos sociales anclados en el territorio, desde donde; por un lado, han venido desplegando dinámicas de resistencia frente a recurrentes procesos de desterritorialización en distintos periodos de la historia de Bolivia (colonial, republicano, nacionalista, neoliberal) y ahora, acaso, “plurinacional”; por otro lado, también han logrado configurar y desplegar movimientos disruptivos, articulándose políticamente. Es decir, devinieron en “sujetos políticos” capaces de cuestionar la “gramática del poder”,^[17] construyendo novedosas alternativas políticas y sociales desde sus territorios, o sea, han activado procesos de reterritorialización. En este sentido son movimientos socioterritoriales y a la vez movimientos societales, sin dejar de ser movimientos de carácter y con horizonte descolonizador,^[18] ya que en mayor o menor medida han cuestionado y/o impugnado esquemas de “neocolonialidad” territorial y están protagonizando en los últimos años algunos frentes de conflictos socioambientales y procesos de resistencia frente a modalidades de recolonización territorial desde el propio Estado y en particular desde políticas explícitas desde el Estado y “gobierno progresista” del MAS.

(IN) CONCLUSIÓN

Es posible afirmar que desde el periodo posconstituyente hasta la actualidad se han ido haciendo cada vez más evidentes y frecuentes modalidades de “desconstitucionalización”^[19] sistemática de los contenidos más transformadores de la CPE, o dicho de otro modo, las más radicales del potencial cambio plurinacional, sea tanto en la orientación, como en el cuerpo de las normas posteriores al texto constitucional, igual que con las políticas gubernamentales más concretas que afectan a los territorios, lo que estaría mostrando una clara tendencia por “desplurinacionalizar” el marco constitucional vigente desde esferas gubernamentales, vulnerarlo o manipularlo en favor de los intereses de la

actual orientación política/económica del partido gobernante y de sus aliados. Todo esto comienza a ser ya evidente puntualmente desde la promulgación de la *Ley Marco de Autonomías y Descentralización* (2010) y su posterior norma reglamentaria, pero también en un conjunto de otras normas centrales, como la *Ley Marco de la Madre Tierra y de Desarrollo Integral para Vivir Bien* (2012) la *Ley de Minería y Metalurgia* (2014), entre otras, o con el Decreto Supremo N° 2366 (2015) sobre el aprovechamiento de recursos hidrocarburíferos en áreas protegidas o la reciente Ley N° 696 que acaba con la intangibilidad del TIPNIS y relanza un proyecto claramente extractivista junto con la recolonización de un territorio indígena reconocido, por mencionar algunas. De esta forma, resulta innegable y por demás explícita la concepción y el carácter extractivista del gobierno del MAS, que más allá de alguna consideración meramente económica de su orientación, claramente alejado y a contramano del espíritu plurinacional, en particular referido al mandato constitucional de una “economía plural”, está teniendo impactos socioterritoriales brutales y con claras señales autoritarias, anticomunitarias y hasta de “racismo estatal”.^[20]

Es justamente este último aspecto el que muestra de forma más contundente una clara y temprana tendencia antiplurinacional o desplurinacionalizadora por parte del gobierno del MAS, que en los últimos años se fue acentuando de manera más grosera y con rasgos de autoritarismo estadocéntrico, antiindígena y antipopular. De ese modo, será precisamente ese carácter racista, además del componente claramente clasista del nuevo Estado que se viene desplegando por parte del gobierno de Evo Morales y que viene reconfigurando y definiendo la relación entre el Estado/gobierno y los movimientos y organizaciones indígenas, es decir, lo que René Zavaleta nombraba como las modalidades de la *forma primordial* en la Bolivia contemporánea. Esta situación se ilustra de manera clara en la negación del reconocimiento de parte del gobierno a las organizaciones y pueblos indígenas como sujetos políticos y en toda la reciente y actual ocupación recolonizadora de sus territorios.

En ese contexto, las autonomías indígenas que se proyectaron durante y después del proceso constituyente como una forma de materializar y concretizar el tránsito desde un Estado-nación monocultural y mononacionalista, puesto en crisis por los movimientos sociales y societales desde principios de este siglo, hacia un Estado plurinacional, como una propuesta y modalidad específica de descolonización del territorio, de la política y de la sociedad, *ergo* del propio Estado, hoy no es un tema de interés estatal más allá de una suerte de proceso burocrático/electoral, ni mucho menos constituye una prioridad para el actual

gobierno del MAS. Por el contrario, estas autonomías indígenas impulsadas por los mismos sujetos sociales comunitarios que abrieron y disputaron el proceso constituyente la década pasada y que, a pesar de haber logrado habilitar un proceso de elaboración y aprobación de estatutos autonómicos o generar la acción colectiva por la defensa de derechos colectivos reconocidos como pueblos, se presentarían hoy como procesos de resistencia y disputa frente a las actuales políticas y acciones desde esferas estatales y particularmente gubernamentales dirigidas a imponer de forma autoritaria, inconsulta y violenta una concepción del territorio (sobre todo de territorios comunitarios) como espacios a (re)colonizar y ser explotados como mera fuente de “recursos naturales” y en donde las poblaciones que los habitan o se suben al “tren del desarrollo” o son un estorbo para el mismo, en esta nueva concepción del Estado-nación travestido de “plurinacional”.

BIBLIOGRAFÍA

- Burguete Cal y Mayor, Araceli, “Autonomía: la emergencia de un nuevo paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina”, en Miguel González, Araceli Burguete y Pablo Ortiz [coords.], *La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, Quito, Flacso-Ecuador, 2010.
- Escobar, Arturo, *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*, Cauca, Universidad del Cauca, 2010.
- Garcés, Fernando, *Los indígenas y su Estado (pluri) nacional: una mirada al proceso constituyente boliviano*, Cochabamba, JAINA/FHYCE-UMSS/Clacso, 2013.
- Giarracca, Norma y Teubal, Miguel, “Democracia y neoliberalismo en el campo argentino. Una convivencia difícil”, H. Grammont [coord.], *La construcción de la democracia en el campo latinoamericano*, Buenos Aires, Clacso, 2006.
- González Casanova, Pablo, *Sociología de la explotación*, México, Siglo XXI, 1969.
- Mançano Fernandes, Bernardo, “Movimientos socioterritoriales y movimientos socio-espaciales”, en *Observatorio Social de América Latina*, núm.16, Buenos Aires, Clacso, 2005.
- Martínez Alier, Joan, *El ecologismo de los pobres: conflictos ambientales y lenguajes de valoración*, Barcelona, ICARIA/Flacso, 2004.
- Morell, Pere, *Etnografía de una autonomía indígena en construcción*, Barcelona, 2013 (Tesis de maestría, Universidad de Barcelona).

- Prada, Raúl, *Descolonización y transición*, Quito, Fundación Rosa Luxemburgo, 2012.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, *Ch'ixinakax utxiwa: Reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Ediciones Tinta Limón, 2010.
- Santos de Sousa, Boaventura, *Refundación del Estado en América Latina, Perspectivas desde una epistemología del Sur*, Lima, IIDS/PDGT, 2010.
- Tapia, Luis, *La condición multisocietal: multiculturalidad, pluralismo, modernidad*, La Paz, CIDES-UMSA/Muela del Diablo, 2002.
- _____, *Política salvaje*, Buenos Aires, Muela del Diablo/Clacso, 2008.
- _____, “La configuración de un horizonte contrahegemónico en la región andina”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana, Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, núm. 53, Caracas, Universidad del Zulia, 2011, pp. 119-125.
- _____, *Dialéctica del colonialismo interno*, La Paz, Autodeterminación, 2014.
- Zavaleta Mercado, René, *La autodeterminación de las masas*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores/Clacso, 2009.
- Zibechi, Raúl, “Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos”, en *Revista OSAL*, núm. 9, Buenos Aires, Clacso, 2003.

^[1] Una versión inicial de este artículo fue publicada bajo el título “¿Un proceso de descolonización o un periodo de recolonización en Bolivia? Las autonomías indígenas en tierras bajas durante el gobierno del MAS”, en *Religación, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, vol. II, núm. 6, Quito, Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina, junio de 2017, pp. 48-66.

^[2] Pabel C. López Flores es investigador social boliviano asociado al CIDES-UMSA (Bolivia). Doctor en Sociología por Scuola Normale Superiore (Italia). Cooordinador del Grupo de Trabajo *Territorialidades en disputa y r-existencia* del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso). Correo electrónico: velpalopezflo@gmail.com

^[3] Véase Luis Tapia, *La condición multisocietal: multiculturalidad, pluralismo, modernidad*, La Paz, CIDES-UMSA/Muela del Diablo, 2002.

^[4] Luis Tapia, “La configuración de un horizonte contrahegemónico en la región andina”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana, Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, núm. 53, Caracas, Universidad de Zulia, 2011, pp. 119-125.

^[5] Pablo González Casanova, *Sociología de la explotación*, México, Siglo XXI, 1969.

^[6] Joan Martínez Alier, *El ecologismo de los pobres: conflictos ambientales y lenguajes de valoración*, Barcelona, ICARIA/Flacso, 2004.

^[7] Luis Tapia, *Política salvaje*, Buenos Aires, Muela del Diablo-Clacso, 2008.

^[8] Fernando Garcés, “Los indígenas y su Estado Plurinacional”, Clacso/JAINA/FHYCE/UMSS, 2013. En <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/coediciones/20130702113538/LosIndigenasyEstadoPlurinacional>.

^[9] *Loc. cit.*

^[10] Dentro de esos “candados” y obstáculos para el acceso a las autonomías estarían, por ejemplo: la exigencia de un límite poblacional; la prohibición de afectar los límites territoriales de los departamentos y la necesidad de un “certificado de ancestralidad” (demostrable según parámetros “legales”) que garanticen a los pueblos indígenas gozar de los derechos como pueblos, etcétera.

^[11] Identificamos el periodo posconstituyente, para fines analíticos, desde la aprobación de la Constitución el 2009 al momento más tenso del conflicto del TIPNIS entre el 2011 y el 2012.

^[12] El 13 de agosto el presidente Evo Morales promulgó la *Ley 696 de Protección, Desarrollo Integral y Sustentable del Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro-Secure (TIPNIS)*, que entre sus principales disposiciones abroga la Ley N° 180 del 24 de octubre del 2011 (que establecía la intangibilidad de este territorio indígena y área protegida y que protegía el TIPNIS de la construcción de la carretera que venía impulsando el gobierno de Morales y que afectaría directamente el territorio comunitario-ancestral de los pueblos Yuracaré, Tsiman y Moxeño-trinitario), recordando que la Ley 180 fue el resultado de la masiva movilización de los pueblos indígenas del TIPNIS y de tierras bajas (la VIII Marcha Indígena en 2011) en contra del proyecto carretero. En ese sentido la actual aprobación de la Ley 696 no sólo vulnera una conquista de los pueblos indígenas de Bolivia sobre sus derechos colectivos reconocidos, sino que abre la puerta, esta vez con un marco legal promovido desde el gobierno para la infraestructura y actividades extractivistas en este territorio indígena y “área protegida”, promoviendo el despojo capitalista y la destrucción de territorios y pueblos.

^[13] El conflicto en la Tierra Comunitaria de Origen, Takovo Mora del pueblo guaraní, ubicado en la región del Chaco en el departamento de Santa Cruz, se hizo evidente por el rechazo, mediante una masiva movilización de las comunidades de este territorio contra la exploración petrolera de YPFB Chaco S.A en un área que corresponde a su territorio, y alcanzó su punto más alto en agosto de 2015 con la intervención policial al bloqueo que realizaban cerca de la localidad Yateirenda, en la vía Santa Cruz-Camiri, a partir de una brutal represión policial por parte del gobierno de Evo Morales no sólo en contra de los indígenas movilizados, sino contra los comunarios (familias enteras) que se encuentran en ese territorio. Las comunidades y la organización guaraní de Takovo Mora le exigen al gobierno del MAS la realización de una consulta previa en su territorio sobre los proyectos extractivos (hidrocarburíferos).

^[14] Pere Morell, *Etnografía de una autonomía indígena en construcción*, 2013 (Tesis de maestría, Universidad de Barcelona).

^[15] Araceli Burguete Cal y Mayor, “Autonomía: la emergencia de un nuevo paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina”, en Miguel González, Araceli Burguete y Pablo Ortiz [coords.], *La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, Quito, Flacso-Ecuador, 2010.

^[16] Arturo Escobar, *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*, Cauca, Universidad del Cauca, 2010.

^[17] Norma Giarracca y Miguel Teubal, “Democracia y neoliberalismo en el campo argentino. Una convivencia difícil”, en *La construcción de la democracia en el campo latinoamericano*, Buenos Aires, Clacso, 2006.

^[18] Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa: Reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Ediciones Tinta Limón, 2010.

^[19] Raúl Prada, *Descolonización y transición*, Quito, Fundación Rosa Luxemburgo, 2012.

^[20] Luis Tapia, *Dialéctica del colonialismo interno*, La Paz, Autodeterminación, 2014.

LA AUTONOMÍA INDÍGENA, UNA CONSTRUCCIÓN EN PROCESO. EL CASO PAMPA AULLAGAS, BOLIVIA

Omar Callisaya^[1]

INTRODUCCIÓN

El presente artículo esboza parte del proceso para la obtención de la calidad de autonomía indígena a partir de la transición del modelo municipal para el territorio aymara de Pampa Aullagas, actualmente un municipio boliviano cuyo espacio geográfico aterriza en la histórica Marka aymara (denominativo del pueblo aymara precolonial) que es parte de la provincia Ladislao Cabrera del departamento de Oruro.

El acompañamiento técnico del protocolo requerido para alcanzar la categoría de autonomía indígena fue posible gracias a un proyecto específico en el marco institucional de la ONG Agrónomos y Veterinarios sin Fronteras (Francia). Sin embargo, el camino hacia la autonomía, en el cual también se iniciaron otros diez municipios de Bolivia, no logró culminarse transcurridos seis años.

El sistema de autonomía indígena que se fomenta en Bolivia es un modelo híbrido que junta el sistema municipal con normas y procedimientos propios. Dentro de este modelo hay diferencias importantes entre una forma de autogobierno más liberal-municipal y la otra más comunitaria.^[2]

ANTECEDENTES

Desde la Colonia, luego durante la República, la Revolución agraria de 1952, el periodo de las dictaduras y el posterior restablecimiento de la democracia en 1982, los pueblos indígenas originarios practicaron subterráneamente las formas de gestión del territorio, manteniendo su forma de organizarse y adaptando su

estructura organizativa a los diferentes cambios. La década de los noventa es particularmente importante respecto a los derechos de los pueblos indígenas: se establecen leyes que se anclan en la ratificación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) como la Ley de la República N° 1257; en 1994 la Constitución Política del Estado (CPE) declara a Bolivia como país multiétnico y pluricultural, asimismo reconoce y legitima la existencia de los Pueblos Indígena Originarios (PIO). Además, la Ley de Participación Popular se constituye como una forma de acelerar de descentralización administrativa con base en la herencia territorial colonial: el municipio.

Los pueblos indígenas, según se define en el convenio 169 de la OIT:

son pueblos tribales en países independientes cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distinguen de los otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones, o por una legislación especial. Pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas o parte de ellas.^[3]

En concordancia con el Convenio, los pueblos indígenas, originarios y campesinos a través de sus representantes, insertan en la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, en vigor desde febrero de 2009, el Artículo 30 que define: “es nación y pueblo indígena originario campesino toda la colectividad humana que comparta identidad cultural, idioma, cosmovisión, cuya existencia es anterior a la invasión de la Colonia española”.

En Bolivia a pesar de los debates que se dieron a nivel preconstituyente, cuyos acuerdos sobre la denominación “indígena originario campesino” se reflejan a lo largo del texto constitucional, existe una discusión al parecer aún no superada sobre cómo se autoidentifican los diferentes actores en los territorios, cuyas expresiones responden al proceso histórico que han atravesado durante su conformación y que aún se encuentra presente.

Se autoidentifican como “pueblos originarios” principalmente aquellos que se encuentran en tierras alto andinas y cuya historia se remonta antes del periodo colonial e incluso antes del avance del imperio inca sobre los señoríos aymaras, pues existen estructuras organizativas y de gestión de los territorios recreadas y mantenidas a lo largo de los siglos, aún vigentes. En cambio, los pueblos de las tierras bajas se autoidentifican como “indígenas”, responden también a organizaciones prehispánicas que resistieron incluso el dominio incaico, entre ellos se encuentran pueblos que se mantienen nómadas. Varios de estos pueblos

indígenas viven de la recolección silvestre, caza y pesca, aunque en ciertos periodos cultivan sus alimentos, por lo que la gestión del territorio se liga a la gestión de La Casa Grande (el bosque), la cual se extiende en amplios territorios de tierras bajas. Finalmente, se encuentran los campesinos que son de origen indígena u originario, que fueron sometidos a tareas de pongueaje o semiesclavitud en las haciendas y ranchos, abolidas por la Reforma agraria de 1952. Los campesinos se organizaron en sindicatos después de la Guerra del Chaco en 1936, lo que dio origen a las federaciones campesinas. La importancia de tener claridad sobre esto gira en torno a la autoidentificación cultural, organizativa, jurídica y de cosmovisión, que avanzan hacia la reconstitución de los territorios.

Los cambios jurídicos de orden territorial, impuestos en diferentes momentos históricos, afectaron la identidad de los pueblos indígenas originarios, sin embargo, estos generaron estrategias de resistencia para mantenerse a través de los tiempos de manera subterránea casi clandestina. Sus luchas y planteamientos políticos, demandas sobre sus derechos a la autodeterminación, autonomía, tierra y territorio de los que fueron despojados, fueron persistentemente evidenciados desde la época de la Colonia.

CONTEXTO NACIONAL DE LA AUTONOMÍA

En el origen de la agenda autonómica encontramos diferentes eventos de los cuales los más importantes son:

- Marcha por el Territorio y la Dignidad de 1990, en la que los pueblos de tierras bajas de Bolivia (áreas de Chaco, pre-Amazonía y Amazonía) iniciaron una marcha de semanas hasta la sede de gobierno para exigir el reconocimiento de sus territorios de posesión histórica, hecho invisibilizado en la contemporaneidad boliviana.
- Convenio 169 de la OIT, reconocido en 1991 mediante la Ley N° 1257, hecho que inicia la agenda reivindicativa indígena.
- Guerra del Gas de 2003 que origina la agenda para el tema hidrocarburífero y la Asamblea Constituyente hacia la refundación del Estado en la que el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (Conamaq) demanda el reconocimiento de los territorios ancestrales basados en la historia de la expansión inka del siglo XIV, y que abarcarían hasta 25 % del occidente boliviano.

- Ley INRA (Instituto Nacional de Reforma Agraria) de 2006 que anuncia “la revolución productiva”.
- Programa de Apoyo a los Derechos de los Pueblos Indígenas (PADPI) de 2004-2010 que supone la transversalización de la dimensión indígena que elimina el viceministerio de asuntos indígenas.
- Demanda al Estado de casi 200 títulos de tierras en modalidad TCO (Tierras Comunitarias de Origen) en diversas escalas.
- Aprobación de la Constitución Política del Estado el año 2009 en la que se reconocen los Territorios Indígena Originario Campesinos (TIOC) en sustitución de las TCO.
- Elecciones nacionales y subnacionales de los años 2006-2009 y 2010-2015.
- Referéndums: por las autonomías de 2009 y por la reelección presidencial en 2016. Para constituir el marco nacional se establecen cinco niveles de gobierno: central, departamental, regional, municipal y de los territorios indígenas. Además, se reconocen cuatro tipos de autonomías: departamental, municipal, indígena y regional. Pampa Aullagas decide iniciar el proceso de tramitación para alcanzar su autonomía en la categoría indígena.
- Demanda autonómica en once de los 340 municipios para su conversión en Autonomías Indígenas Originarias Campesinas (AIOC). Sólo Charagua (Chaco boliviano) alcanza el referéndum que aprueba sus estatutos autonómicos y la convierte formalmente en autonomía indígena.

Si comparamos las características de las diferentes formas de autonomía reconocidas en Bolivia: la municipal y la indígena, principalmente en las tierras altas, encontramos los siguientes resultados:

<i>Autonomías municipales</i>	<i>Autonomías indígenas originarias campesinas</i>	<i>La gestión pública establecida</i>	<i>La construcción local</i>
Elección de los concejales y del alcalde vía partidos políticos (democracia representativa).	Elección de autoridades según usos y costumbres de los pueblos indígenas originarios.	Se propone que la elección sea por usos y costumbres locales, respetando la rotación territorial (<i>muyu</i>), y la duración del cargo sería de cinco años.	Actualmente las elecciones son por usos y costumbres y la gestión es de un año.
Concejales y el alcalde municipal pueden tomar decisiones sobre políticas públicas de gestión local.	En la reunión central de las comunidades (Jach'a Cabildo) que ocurre una vez al año se toman decisiones sobre políticas públicas y de gestión.	La autonomía debería ser acorde a la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia.	En el cabildo se toman decisiones sobre políticas públicas que se instruyen al Gobierno municipal, sin embargo, no siempre han sido vinculantes.
No tiene competencia para administrar justicia, por tanto no incide en la administración de la denominada justicia originaria o indígena.	Tiene competencia para administrar Justicia originaria. Asimismo, su fortalecimiento está definido en el estatuto autonómico.	La Ley de Deslinde Jurisdiccional establece las competencias y los alcances de las jurisdicciones: de la estatal y la local.	Administran justicia local con base en su cosmovisión y legislación construida.
No tiene competencia sobre la gestión territorial comunal lo que le impide tener tuición sobre la organización del uso del espacio productivo local.	Tiene competencia sobre gestión territorial. Puede generar políticas de organización del espacio productivo local apoyada en las normas comunales.	La gestión territorial deberá estar acorde a los lineamientos del Plan de Estado Central en la denominada agenda 2025.	Asumen competencias en unidades menores (comunidades) en los ámbitos de gestión del territorio, recursos naturales, tierra, ordenamiento territorial, educación, salud y producción.
Existe una instancia de control social pero está limitada por el gobierno municipal.	El control social pretende aglutinar a las representaciones de las fuerzas vivas del territorio.	Está en construcción, existen divergencias por la lucha de representación como son a nivel de las marcas aymaras.	El control social es con base en las autoridades locales.
El modelo de planificación es más urbano que rural.	El concepto del Suma Kamaña (Vivir Bien) está basado en la cosmovisión local.	El marco de planificación debe ser jerárquico desde el Estado central hasta la autonomía local indígena.	Las autoridades locales buscan utilizar la forma de gestión territorial ancestral debido a que con ella formalizan uno de los aspectos centrales del ámbito indígena: la forma de la complementariedad territorial.

Fuente: elaboración propia con base en *Agronomes & Veterinaires sans Frontieres AVSF*, 2016. En <https://www.avsf.org/bo>.

LOS ACTORES ORIGINARIOS Y SU CAMINO HACIA LA AUTONOMÍA EN BOLIVIA EN EL SIGLO XXI. PROCESOS INTERNOS Y EXTERNOS EN PAMPA AULLAGAS

El Conamaq agrupa 16 pueblos originarios, entre ellos al Suyu Quillaca, cuya subunidad es Pampa Aullagas de adscripción Urukilla, que hoy es uno de los once casos que continúan con el proceso de conversión del municipio a la autonomía indígena. En 2010 Pampa Aullagas instala su órgano deliberante y durante dos años elabora su estatuto autonómico de manera participativa en plenaria y en consulta con *ayllus* y cabildos, el mismo que es enviado a finales de 2012 al Tribunal Constitucional Plurinacional (TCP) en Sucre. En 2013 se

suscitan negociaciones intransigentes con dos excantones Bengalvinto e Ichalula, que buscan su denominativo ancestral territorial en la categoría de *markas* aymaras (unidad interna territorial de la nación andina). El 2014 son devueltas las observaciones del TCP que exige la corrección de diez artículos del estatuto. Una vez subsanadas las observaciones, se lleva su consulta en dos asambleas generales que son denominadas cabildos de la *marka*. En julio de 2015 se envía el Estatuto Pampa Aullagas ajustado al TCP Sucre y en abril de 2016 se recibe su opinión favorable, lo que permite iniciar el proceso del referéndum aprobatorio del mismo.

Se acepta la demanda de los excantones como *markas*, aunque la comisión plantea *Arquir marka*, después de análisis histórico, lo que provoca el descontento de los *ayllus*, entonces el proceso regular ante el gobierno central reanima los reclamos históricos ancestrales por el reconocimiento de la jerarquía territorial, en este caso el reconocimiento de una forma de territorio al nivel de *marka* establecería diferencias dentro de la misma *marka* de Pampa Aullagas.

Pampa Aullagas decidió avanzar en su proceso de conversión a la autonomía indígena por la vía municipal. En el siguiente cuadro se muestran los detalles del proceso.

<i>Gestión de gobierno autónomo municipal</i>	<i>Gestión de gobierno autónomo indígena</i>
POLÍTICO INSTITUCIONAL <ul style="list-style-type: none"> • Elección de autoridades por cinco años • Sistema de planificación propio con base en un regentor nacional SISPLAN • Normas nacionales • Justicia ordinaria 	POLÍTICO INSTITUCIONAL-SOCIO CULTURAL <ul style="list-style-type: none"> • Gobierno Autónomo Indígena Originario Campesino • Planificación: gestión Integral de Territorio • Producción: salud, educación, trabajo • Normas comunales en uso de las costumbres ancestrales e históricas de Pampa Aullagas • Justicia comunitaria
ECONÓMICO PRODUCTIVO <ul style="list-style-type: none"> • Apoyo a la conformación y consolidación de cadenas productivas • Articulación vertical • Economía plural: privado-público • Normas de exportación de régimen de calidad 	ECONÓMICO PRODUCTIVO-AMBIENTAL <ul style="list-style-type: none"> • Gestión de tierras y de territorio • Gestión de recursos naturales • Gestión de suelos • Complejos productivos • Economía plural: social-comunitaria • Planificación territorial
AMBIENTAL <ul style="list-style-type: none"> • Plan de aprovechamiento de recursos naturales • Normas nacionales • Competencia del Tribunal Agroambiental 	<ul style="list-style-type: none"> • Restablecimiento de las formas de gestión de los recursos naturales • Restablecimiento de las formas de uso de suelo para la producción ganadera y agrícola mediante instauración de dinámica de rotación, dinámica de descanso de suelo para la reposición de la fertilidad natural

Fuente: elaboración propia con base en AVSF, 2016.

En Pampa Aullagas se evidencian los siguientes cambios que se muestran de manera esquemática en el siguiente cuadro:

<i>Cambios</i>	<i>Momento político</i>	<i>Sistemas de producción</i>	<i>Gestión del acceso a la tierra</i>	<i>Observaciones</i>
1953	Reforma Agraria del mra para el sector significó la formalización de las áreas históricas.	Ganadería camélida extensiva en áreas de pampa en época seca y en laderas en épocas húmedas.	Acceso comunitario para la ganadería.	El modelo productivo local es de tipo complementario entre la ganadería y la agricultura.
1970	Resurgen los conflictos entre Oruro y Potosí por límites departamentales.			Inicio del boom de quinua expansivamente desde el sur del departamento de Oruro.
2006	Nueva reforma agraria. En Pampa Aullagas se motiva la forma de titulación tco. Se presentan problemas con la colindancia con Oruro por la competencia de nuevas áreas para cultivo de quinua.	La agricultura toma el lugar de la ganadería camélida. Las extensas áreas de pampa son laboradas para el cultivo de quinua de manera intensiva, sin considerar prácticas de gestión de la pradera ni rotaciones para la regeneración de la fertilidad del suelo.	A pesar de que el modelo sigue siendo comunitario, aparecen grupos de poder económico, principalmente residentes de las comunidades.	Existe desequilibrio entre el sistema ganadero y agrícola. Se presenta déficit de abono proveniente del rebaño camélido por la reducción de las tropas de animales.
2010	Proceso autonómico nacional. Pampa Aullagas avanza hasta una fase previa al referéndum municipal que finalmente no se lleva a cabo.			La calda abrupta en cinco veces del precio internacional de la quinua produce el abandono paulatino de la actividad agrícola.

Fuente: elaboración propia.

El proceso autonómico inconcluso en Pampa Aullagas también ha servido para intentar retomar los preceptos de administración ancestral del espacio productivo, repensar y poner en práctica la forma de gestión del poder local con base en los usos y costumbres, la ritualidad y la forma de ver la vida. El contexto político era favorable, sin embargo, apenas iniciado, el proceso fue frenado desde el gobierno central: las respuestas a los trámites presentados ante el Tribunal Constitucional retornaban después de mucho tiempo y con muchas observaciones.

El tema de la posesión de la tierra ha sido estratégico para Pampa Aullagas. En la actualidad la demanda mundial de la quinua para mercados del Norte pone en discusión forzosamente la identidad del territorio y las normas que en un modelo autonómico definirán el acceso, el uso, la conservación y los modos de herencia de la tierra.

Análisis de la experiencia	Lecciones aprendidas
<ul style="list-style-type: none"> • Seis años de la elaboración de estatutos autonómicos han desgastado el proceso y a sus actores. • Tribunal Constitucional se demoró en suma tres años y medio en dar respuesta constitucional al estatuto autonómico. • Los residentes "profesionales" y los grandes productores de quinua que participan en los cabildos son identificados como principales opositores a las AIOC. • Entre las causas que frenaron internamente los procesos autonómicos se encuentran las posiciones intransigentes de los actores. • La propiedad colectiva y la gestión territorial desarrollada por las comunidades es cuestionada en función de incrementar la producción de quinua. 	<ul style="list-style-type: none"> • La propiedad comunitaria en el ojo de la tormenta frente al nuevo enfoque individualista de "la tierra es de quien la trabaja" (1952-2002). • "Quinua o territorio". • Salinas de Garci Mendoza y Pampa Aullagas como autonomías sitiadas por la quinua. • El crecimiento de la demanda de la quinua en un plano mundial cambió el paisaje de uso del suelo en Pampa Aullagas. La meseta alta antes de los años setenta era de uso exclusivo ganadero, después la frontera agrícola que se expandió en 50 veces en la zona ha modificado el uso: la producción camélida es arrinconada en nichos de altura y la quinua se expande. Como otro fenómeno social reaparecen grupos de poder con economía capitalista que impulsan la agroindustria mediante el uso de maquinaria agrícola, semillas de mayor difusión en desmedro de variedades locales, se olvidan las formas ancestrales de uso de suelo aterrizando en el monocultivo quinuero. Las autoridades originarias rechazan esta forma expansiva, pretenden retomar los usos y costumbres ancestrales en la gestión de recursos para frenar esta forma de producción que resulta erosiva para el ecosistema de meseta y pampa.

Fuente: elaboración propia con base en AVSF, 2016.

JUSTICIA COMUNITARIA

En el ámbito de la justicia comunitaria, la Constitución Política del Estado ha reconocido su pertinencia, pero no ha logrado evidenciarla de manera práctica. El esperado deslinde de jurisdicción todavía no es ejercitado plenamente en el territorio y la justicia comunitaria sigue siendo subordinada a la justicia ordinaria. Es importante subrayar que el ejercicio de la normativa comunal con base en los usos y costumbres ancestrales es una expresión del ejercicio de la autonomía y de la gestión del poder local. Así, las comunidades y marcas de Salinas de Garci Mendoza y en un número más reducido en Pampa Aullagas tienen mayor certeza de administrar justicia, apoyados en las normas comunales y de marka. Para eso se precisa de un acompañamiento permanente para generar competencias necesarias en las autoridades comunitarias que toman decisiones sobre tierras y gestión de territorios, según sus propias normas que implican sanciones, a pesar de que estas últimas son penalizadas por la justicia ordinaria.

CONCLUSIONES

Las organizaciones indígenas originarias se han mantenido vigentes a lo largo de los periodos históricos, recreando permanentemente su forma de organización, la gestión de los conflictos y la justicia local, y en este momento nacional han llegado con una agenda propia no atendida.

En relación a la Autonomía Indígena Originaria Campesina en el Estado Plurinacional, como resultado del referéndum sobre el Estatuto autonómico del 29 de marzo del 2015, solamente el municipio guaraní de Charagua en el Chaco (departamento Santa Cruz) ha logrado consagrar su autogobierno indígena, para dejar atrás el sistema municipal provisorio que ha regido desde que su población decidiera en el referéndum vinculante del 6 de diciembre de 2009 encaminarse hacia la autonomía. Charagua se convierte de esta manera en la primera autonomía indígena de Bolivia, una ventana para que el proceso de conversión a la AIOC de otros municipios continúe.

Sin embargo, por ahora, la autonomía indígena como proceso nacional ha quedado truncada, debido al desgaste de las organizaciones y la burocratización del proceso: a pesar de que han sido seis años de incesantes trámites, el Estado no ha respondido positivamente, condiciona y atrasa el procedimiento desde sus instancias como el Tribunal Constitucional. Además, los ajustes a los estatutos autonómicos exigidos por el poder central que se dieron durante el proceso causaron conflictos en las comunidades, ya que su necesaria reconsulta tras estos cambios, al haber sido elaborados con una amplia participación social, genera desconfianza y desánimo en los actores locales. A ese proceso de conversión burocrático, largo y sujeto a voluntades políticas, donde las normas no son claras y dependen de las interpretaciones subjetivas de los funcionarios, hay que añadir el impacto nocivo de la Ley de Deslinde Jurisdiccional que coarta las decisiones, definiciones y sanciones que se dan desde las autoridades indígena originarias, debilitando sus poderes locales.

En el caso de la marka aymara de Pampa Aullagas el proceso autonómico indígena abría la opción de reforzar su autogestión territorial, sin embargo, los procesos internos igual que las trabas puestas por el gobierno central han frenado el proceso. A pesar de esto, en Pampa Aullagas el ejercicio comunal ancestral sigue funcionando y es visible en la gestión de los recursos naturales, en especial en el complejo productivo quinua-llama. En este sentido, observamos los peligros de la expansión de la frontera agrícola quinuera que en treinta años modificó drásticamente la forma de uso del suelo de la meseta andina. Esta modificación es sentida por las autoridades originarias y la sociedad de Pampa Aullagas como nociva para el medio ambiente y el establecimiento en los últimos años por grupos de poder económico de la forma de producción según el modelo agroindustrial de *commodities*, hace que el mercado se constituya en el organizador del territorio. Por ello, las autoridades locales ancestrales vieron en la autonomía indígena una oportunidad para restablecer el equilibrio ambiental, que en

Pampa Aullagas se basa en el equilibrio quinua-camélido con todo su sistema de interacciones: rotaciones temporales, aportes biofísicos entre sistemas (abono orgánico al cultivo), y el sistema de gestión de poder con base en el restablecimiento de los cargos de autoridades originarias.

Actualmente, su aspiración, más allá de una autonomía política, es la reivindicación de una historia propia, de sus normas, de los usos y costumbres locales con la identidad Quillaca. Una aspiración bastante compleja y no entendida por los operadores de gobierno “plurinacional” que, se supone, deberían impulsarla.

^[1] Omar Callisaya es ingeniero agrónomo de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), diploma en Geografía Humana. Trabaja en proyectos de desarrollo rural en el altiplano boliviano y Perú, en temáticas de derecho indígena y en sistemas de producción andinos.

^[2] Véase Fundación Tierra, “La construcción de la autonomía Indígena en Bolivia”, 21 de junio 2017. En <http://www.ftierra.org/index.php/opinion-y-analisis/747-la-construccion-de-autonomia-indigena-en-bolivia>

^[3] ORT, Convenio 169, 1989, Artículo 1, inciso a y b.