



PROCESOS DE RECONSTITUCIÓN COMUNITARIA

EN LA DEFENSA DEL TERRITORIO
CONTRA EL EXTRACTIVISMO
EN AMÉRICA LATINA

FABIOLA ESCÁRZAGA
LUCAS HENRIQUE PINTO
COORDINADORES



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades

PROCESOS DE RECONSTITUCIÓN COMUNITARIA EN LA DEFENSA
DEL TERRITORIO CONTRA EL EXTRACTIVISMO EN AMÉRICA LATINA



D.R. © 2020: Universidad Autónoma Metropolitana
UAM-Xochimilco
Calzada del Hueso 1100
Col. Villa Quietud
04960, Ciudad de México
[<http://dcsh.xoc.uam.mx/repdig/>]
[<http://www.casadelibrosabiertos.uam.mx/>]

Primera edición: diciembre de 2020.

Corrección y cuidado de la edición: Raúl Duque Luciano y Luz María Escalante Borreguín.
Diseño e imagen: Gabriela Alavez.
Diseño de interiores: Sandra Mejía De la Hoz.

ISBN 978-607-28-2047-0

Esta publicación de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, fue dictaminada por pares académicos externos especialistas en el tema. Agradecemos a la Rectoría de Unidad el apoyo otorgado para la presente edición.

Impreso y hecho en México.

Procesos de reconstitución comunitaria
en la defensa del territorio contra
el extractivismo en América Latina

Fabiola Escárzaga
Lucas Henrique Pinto
(coordinadores)



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Rector general, Eduardo Abel Peñalosa Castro

Secretario general, José Antonio de los Reyes Heredia

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-XOCHIMILCO

Rector de Unidad, Fernando de León González

Secretario de Unidad, Mario Alejandro Carrillo Luvianos

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Directora, Dolly Espínola Frausto

Secretaria académica, Silvia Pomar Fernández

Jefa del Departamento de Política y Cultura, Esthela Irene Sotelo Núñez

Jefe de la Sección de Publicaciones, Miguel Ángel Hinojosa Carranza

CONSEJO EDITORIAL

José Alberto Sánchez Martínez (presidente)

Aleida Azamar Alonso / Alejandro Cerda García

Gabriela Dutrénit Bielous / Álvaro Fernando López Lara

Jerónimo Luis Repoll / Gerardo G. Zamora Fernández de Lara

Asesores del Consejo Editorial: Miguel Ángel Hinojosa Carranza

Rafael Reygadas Robles Gil

COMITÉ EDITORIAL DEPARTAMENTAL

Eleazar Humberto Guerra de la Huerta (Presidente)

Clara Martha Adalid y Diez de Urdanivia / Carola Conde Bonfil

Nicte Fabiola Escárzaga / Tadeo Liceaga Carrasco

Eduardo Tzili Apango / Merarit Viera Alcazar

Héctor Manuel Villareal Beltrán

D.R. © Universidad Autónoma Metropolitana

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco

Calzada del Hueso 1100, colonia Villa Quietud

Alcaldía Coyoacán, Ciudad de México. C.P. 04960

Sección de Publicaciones de la División de Ciencias Sociales y Humanidades

Edificio A, 3.º piso. Teléfono 55 54 83 70 60

pubcsh@gmail.com

pubcsh@correo.xoc.uam.mx

<http://dcsh.xoc.uam.mx/repdig>

<http://www.casadelibrosabiertos.uam.mx/index.php/libroelectronico>

<http://dcshpublicaciones.xoc.uam.mx>

Los textos presentados en este volumen fueron revisados y dictaminados por pares académicos expertos en el tema y externos a nuestra Universidad, a partir del sistema doble ciego por el Comité Editorial del Departamento de Política y Cultura, de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.

Índice

Introducción	7
<i>Fabiola Escárzaga y Lucas Henrique Pinto</i>	
CAPÍTULO 1	
Procesos de reconstitución comunitaria en las luchas por la defensa de los bienes comunes en Perú: las rondas campesinas y la Conacami	25
<i>Fabiola Escárzaga</i>	
CAPÍTULO 2	
Movilizaciones comunales, subjetividades políticas y colonialismo en Cajamarca, Perú	53
<i>Donatto Daniel Badillo Cuevas</i>	
CAPÍTULO 3	
Chaparrí, resistencia campesina por los bosques, el territorio y la libre determinación	73
<i>Javier Ruiz Gutiérrez</i>	
CAPÍTULO 4	
Diversas generaciones ch'oles en la lucha por la tierra. El caso del ejido Tila	99
<i>María Gracia Castillo Ramírez</i>	
CAPÍTULO 5	
De la desposesión militar al despojo progresista: urbanización de la cuestión agraria y neoextractivismo en el Brasil contemporáneo	121
<i>Lucas Henrique Pinto</i>	

CAPÍTULO 6

Sarayaku: la lucha comunitaria por el *sumak kawsay* (buen vivir)
en la Amazonía ecuatoriana 149
Nayeli Moctezuma Pérez

CAPÍTULO 7

La Comunidad de Paz de San José de Apartadó: la lucha
por el territorio y el caminar de un pueblo con memoria 177
Betsy Malely Linares Sánchez

Semblanzas de los autores 205

Introducción

Fabiola Escárzaga

Lucas Henrique Pinto

La reestructuración productiva iniciada en la década de 1970 implicó la incorporación de mayor variedad de materias primas a la producción industrial, lo cual extendió de manera creciente los territorios de interés para el capital transnacional hacia regiones que hasta entonces habían permanecido al margen del mercado. En América Latina, esos espacios están habitados fundamentalmente por poblaciones indígenas y campesino-indígenas. Un alto porcentaje de recursos naturales se encuentran en esos territorios y por ello muchos de los conflictos generados por las concesiones otorgadas para la extracción de materias primas involucran a dichos grupos.

Generalmente, la discusión acerca de las luchas contra el extractivismo se centra en las formas organizativas y las estrategias políticas de los movimientos. Sin pasar por alto esa dimensión, en este libro nos proponemos enfocar el debate, sobre todo, en las particularidades de los actores de esas luchas y su condición de sujeto colectivo, así como en el modo de funcionamiento de sus comunidades.

Existen otros abordajes del problema, como el enfoque neoinstitucionalista de Elinor Ostrom y otros cercanos, los cuales no se centran en los conflictos, sino en las relaciones que, con la mediación del Estado, se establecen entre las comunidades afectadas por el despojo (que ocurre debido al asentamiento de proyectos productivos de empresas transnacionales en territorios indígenas) y las propias empresas. Tales abordajes analizan los procesos de negociación desarrollados por organizaciones no gubernamentales (ONG) que buscan reducir el conflicto entre las comunidades y las grandes empresas extractivas, así como dar continuidad a los proyectos de explotación de interés privado y gubernamental.

Nuestro interés no son los bienes comunes y su gobernanza, sino las comunidades que se organizan o reconstituyen para defenderse de las grandes empresas transnacionales y de los despojos de sus territorios —avalados por los gobiernos— y los recursos naturales que contienen, en cuanto que son la garantía de su

reproducción material y simbólica. Nos interesa abordar las experiencias desarrolladas por las comunidades que desafían el orden establecido, el cual avasalla sus derechos y expropia sus condiciones de reproducción, aunque dice reconocerlos. Nos importan esas comunidades y sus luchas —que unas veces se apoyan en la legalidad vigente, y otras, van más allá—, así como las formas de vida alternativa que reivindican o imaginan construir apoyándose en la recuperación de su memoria e identidad.

Entendemos a las comunidades indígenas (y campesino-indígenas) como el ámbito de la reproducción material y cultural de las poblaciones y, al mismo tiempo, como estructuras de organización y de lucha política. En este aspecto, existen diferencias significativas en el funcionamiento de las comunidades no sólo entre las grandes zonas geográficas que conforman América Latina, sino también entre países de una misma área y entre regiones de una misma nación. Estos contrastes están dados por distintas pautas establecidas en diferentes momentos de la historia, desde la época prehispánica hasta nuestros días, a partir de la manera en la que operan algunas variables sobre las formas locales de organización comunitaria.

Por ello nos parece pertinente preguntar sobre la relación entre la *historia larga* que marca a las comunidades indígenas en su devenir y los cambiantes contextos nacionales e internacionales en el presente. Asimismo, proponemos discutir cómo los espacios de las comunidades campesino-indígenas se insertan, de manera compleja y a partir de procesos largos de construcción territorial, en las dinámicas que caracterizan el reordenamiento espacial en las escalas nacional e internacional.

Desde otra perspectiva, los procesos en los niveles regional, nacional o internacional pueden entenderse como amenazas a la supervivencia de las comunidades o como oportunidades para desarrollarse, por lo cual las preguntas acerca de cómo las comunidades se adaptan a las condiciones cambiantes a partir de su propia realidad y cómo modifican su funcionamiento, se vuelven centrales. En este sentido, afirmamos que la reactivación o creación de mecanismos que sostienen y reproducen la comunidad constituyen, a menudo, un recurso fundamental para defender los intereses como productores colectivos frente a las nuevas amenazas, y sobrevivir como cultura.

Presentación

Presentamos al lector siete textos que abordan las experiencias de lucha contra el extractivismo en el siglo XXI en cinco países de América Latina: Brasil, Perú, Ecuador, Colombia y México. En todos los casos, el camino para la defensa de la vida y de las condiciones de reproducción material de la existencia de las poblaciones frente al despojo o la amenaza de despojo de sus territorios y de los recursos que contienen ha tenido como base procesos de reconstitución comunitaria, en algunos de ellos, de recampesinización, y en otros más, de reindianización o afirmación de la identidad indígena. Dichos procesos han permitido algunas veces desarrollar formatos organizativos articuladores en los niveles regional o nacional.

Entre las décadas de 1990 y la primera del siglo XXI, los grandes movimientos y organizaciones indígenas tuvieron la mayor visibilidad y el protagonismo en la vida política de sus países, y en algunos, fueron el factor decisivo para la caída de gobiernos neoliberales y la llegada de otros antineoliberales. Sin embargo, en la década más reciente, la conflictividad real se dio en torno a la continuidad y el incremento de concesiones y facilidades por parte de gobiernos de izquierda o de derecha para la extracción de recursos minerales e hidrocarburos; la construcción de obras de infraestructura; la ampliación de la frontera agrícola para la producción agroindustrial de exportación en detrimento de la actividad agrícola de autoconsumo y el abastecimiento del mercado interno, con afectación de la capacidad de soberanía alimentaria de los países y el aumento de su dependencia.

En esta fase fueron los pequeños productores mestizos o indígenas los que enfrentaron a las grandes empresas extranjeras —apoyadas por los gobiernos nacionales— y, a veces, como en Perú, Ecuador y Brasil, lograron articulaciones de gran alcance supranacional; en otras, fueron los procesos de organización y lucha más locales o regionales, como los que aquí se presentan de Colombia y México. Todos los estudios de caso, tanto en escala local como en articulación nacional, representan la capacidad de las organizaciones y sujetos sociales comunitarios para reinventarse (al rescatar parte de sus tradiciones olvidadas, negadas y deslegitimadas por el racismo institucional y al innovar con categorías y simbologías nuevas).

Esta re-existencia se dio en el proceso de resistencia territorial y simbólica frente a los procesos de despojo y criminalización de sus modos y medios de vida. Así, en esta etapa de reflujos de la movilización se vivieron procesos de reconstitución comunitaria, que son formas de resistencia.

El despojo y el despeje de territorios por el crimen organizado en articulación con los capitales transnacionales y el paramilitarismo son parte de las estrategias de desterritorialización comunitarias que estos sujetos enfrentan. Además de encarar la violencia estatal oficial, debido a un accionar autorizado por fallos judiciales cómplices, o por el despotismo explícito visualizado en los procesos de quiebres institucionales castrenses y autogolpes cívico-militares, como los relatados principalmente en los estudios de caso de Brasil y Perú (tanto dictaduras clásicas como golpes parlamentarios).

En todos estos estudios de caso hay países con gobiernos de derecha y de izquierda que tienen tanto marcadas diferencias como contradictorias similitudes. Las primeras tienden a configurarse en las políticas sociales adoptadas por los gobiernos que llegan al poder a partir de las crisis económico-sociales del neoliberalismo y los procesos de resistencia indígena campesina organizada desde la década de 1990 y principios de la del 2000. Estos gobiernos considerados de izquierda o de centroizquierda, en algunos casos, rompen con el discurso neoliberal y se proponen reconfigurar el papel redistributivo de los Estados nacionales o construirlos donde no los había. Con ello, amplían, incluso desde lo simbólico, sus constituciones políticas y agregan elementos identitarios (reconocimiento de su base social plurinacional) y discursivos a las ya desgastadas democracias representativas privatizantes de la década de 1990.

Las similitudes se encuentran en el patrón de desarrollo de las economías nacionales y regionales que no sufren quiebres estructurales significativos con los cambios de ciclo político-partidarios. Por ende, lo que se observa en los trabajos del presente libro es una continuidad de los procesos de despojo y avance de la frontera extractiva en los países estudiados. Los distintos signos políticos tienden a replicar la misma lógica productiva primario-exportadora-extractiva.

Con los gobiernos progresistas, la legitimidad del avance minero, del agronegocio y la construcción de grandes puertos e hidroeléctricas se sustenta en el argumento redistributivo. El discurso busca la legitimidad en la generación de empleos y en el aumento del ingreso de divisas que posteriormente serán redistribuidas a la población en forma de políticas públicas y programas sociales focalizados. Las externalidades (despojo y contaminación) son males necesarios y soportables según esta perspectiva, dado el fin propalado de la justicia social.

Por otro lado, los gobiernos de derecha justifican su proyecto en la libre competencia, en el aprovechamiento de nuestras ventajas comparativas y en la teoría del derrame (“algo llegará a los más pobres”). Estos gobiernos, al cambiar los fines sin modificar los medios, más allá de sus diferencias, reproducen la lógica

eurocéntrica del desarrollo, la cual legitima la existencia de enclaves y comunidades “de sacrificio” que son necesarios para intentar una vez más la inserción económica subordinada de los Estados nacionales en la economía mundial.

La centralidad del conflicto entre la política extractivista de los gobiernos de derecha o izquierda y los campesinos e indígenas poseedores de los espacios en los que desarrollan sus actividades está presente en todos los casos, pues es en los territorios indígenas donde se concentran los recursos. Sin embargo, es más evidente en aquellos países en los cuales la población indígena es mayoritaria o ésta tiene una considerable presencia demográfica y la actividad económica es principalmente agrícola; mientras que en las naciones más industrializadas como Brasil o México, o aquellas en las que la población indígena es poca o está presente sólo en algunas regiones, como Colombia, las acciones extractivistas son menos visibles.

En los países con largos conflictos armados las condiciones de lucha son adversas y los campesinos y/o indígenas han tenido poca notoriedad y apoyo de la opinión pública nacional. Casos como el de México, en el que el actor de un conflicto regional como el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) pudo constituirse como tal y alcanzar una repercusión nacional e incluso internacional, son excepcionales, pero ahora los zapatistas han pasado a una fase de resistencia e invisibilidad que intentan conjurar cada tanto mediante diversas estrategias, básicamente defensivas, para asegurar su supervivencia y la persistencia de su proyecto alternativo.

La experiencia de los países que han debido enfrentar conflictos armados puede ser relevante para los procesos actuales en México y Centroamérica, donde los campesinos e indígenas se enfrentan al fuego del crimen organizado y a los vínculos de éste con empresas e intereses transnacionales; así también, a la acción u omisión de los gobiernos nacionales en apoyo de tales intereses.

El argumento del reconocimiento internacional de los derechos indígenas

La adhesión al Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) por parte de los diversos Estados en la década de 1990 ha sido un recurso jurídico y un argumento político del cual las organizaciones indígenas y campesinas han podido hacer uso para defenderse del despojo al acudir a un frente de derecho.

Lo anterior aporta legalidad y legitimidad a sus luchas, en especial cuando se apela al acceso a una consulta libre e informada, como se expresa en los casos de Sarayacu, Chaparrí y la Comunidad de Paz de San José de Apartadó.

Los resultados no siempre han sido favorables porque la reglamentación de tal derecho ha sido tardía y limitada; más bien parece una trampa, ya que pueden ser procesos largos y tortuosos. La vía jurídica es una estrategia que en general se combina con los movimientos sociales como un soporte para evitar la criminalización, aunque ésta ha sido la constante. Lo anterior varía en función de la pauta dominante en los distintos gobiernos, si son de represión o de negociación.

La relación entre lo comunitario y las identidades étnicas es particular en cada caso. La recomunalización se da tanto entre poblaciones indígenas como entre las campesinas no indígenas. También se observan procesos de reindianización en algunos países; especialmente en aquellos con una presencia indígena significativa como México, Perú, Bolivia y Ecuador, las reformas agrarias del siglo xx tuvieron propósitos y efectos desindianizadores variados.

En México, la desindianización fue muy eficaz porque fue parte del proyecto posrevolucionario de construcción nacional en torno a la identidad mestiza y de industrialización por sustitución de importaciones que requería de mano de obra asalariada y calificada en abundancia. Por ello los incentivos para la desindianización fueron grandes: derecho al reparto agrario en forma de ejidos (que no eran propiedad comunal, sino social, lo cual impedía la parcelación), derecho a la educación, trabajo en las ciudades, en síntesis, la integración a la nación. En los países andinos, en cambio, todos estos elementos quedaron en promesas, porque la destrucción del sistema oligárquico fue más limitado y tardío. Sin embargo, en Perú la desindianización fue eficaz en términos de eliminar la autoidentificación de los sujetos como indígenas, aunque no en términos de la pérdida de sus características étnicas como su condición de comunidades y la persistencia en el uso de la lengua propia y el ejercicio de su cultura.

La posibilidad señalada de apelar al Convenio 169 de la OIT ha favorecido procesos de reindianización en varios casos como en México, Perú y Bolivia, con diferentes alcances y resultados. La revaloración de las identidades étnicas y el reconocimiento jurídico de la diversidad existente en los diferentes países dio fin o atenuó los mecanismos de desindianización compulsiva contruidos por los Estados nacionales durante el siglo xx, los cuales atribuían a la población indígena la responsabilidad por el atraso en el desarrollo capitalista. El consentimiento de la dominación y explotación extremas debido a la diferencia cultural que es

parte de la condición colonial de nuestros países ha sido cuestionado jurídica, formal y discursivamente, pero poco se ha avanzado en términos reales para eliminarlo.

No se puede considerar la reindianización como una decisión meramente instrumental, sino que es parte de un proceso político más complejo que resulta de varios factores. Uno de ellos es el incumplimiento de la promesa de integración a la sociedad nacional a cambio de la desindianización; otro, la persistencia del racismo y sus mecanismos sutiles o explícitos de exclusión. La reindianización como estrategia política en Perú no avanzó como lo pretendía la Coordinadora Nacional de Comunidades Afectadas por la Minería (Conacami) porque para los campesinos la autoidentificación como indígena era más una pérdida que una opción política.

En el caso de Ecuador, la autoidentificación censal es mínima respecto de la presencia demográfica real de grupos étnicos, y de las capacidades organizativas y de movilización mostradas en las últimas décadas por las poblaciones indígenas.

En Bolivia, el uso de dicha autoidentificación como recurso político para reivindicar los derechos formalmente reconocidos, pero no instrumentados, se expresó en la reactivación de un potente discurso indianista-katarista, y en organizaciones indígenas y movilizaciones radicales que llevaron a la caída de gobiernos neoliberales y a su reemplazo por el de Evo Morales, aunque durante este último se observó una drástica disminución en la citada autoidentificación.¹

La explicación que dieron las autoridades bolivianas fue que la mejora en las condiciones de vida de los sectores populares durante la administración de Evo Morales favoreció la movilidad social y el tránsito étnico. El tema de la identidad indígena es central, porque para apelar al Convenio 169 de la OIT, al ejercicio de los derechos territoriales reconocidos en él, a la consulta libre e informada, al resarcimiento de daños y otros, se debe ser indígena, y los gobiernos nacionales se arrojan el derecho de decidir quién lo es para conceder tales merecimientos: en muchos casos los reclamos quedan en nada al negarse esa condición a los reclamantes.

Otro proceso que se observa en los estudios de caso son los recurrentes ciclos de campesinización y descampesinización en Brasil y Colombia, donde el avance de las fronteras agrícola, energética y minera muchas veces se despliega

¹ Que bajó de 62% en el censo de 2002, a 42% en el de 2012.

sobre los territorios de las comunidades campesinas, que pueden ser tanto afrodescendientes como indígenas o mestizas. Brasil tiene la particularidad de que nunca ha realizado ningún tipo de reforma agraria, por consiguiente, esas comunidades siempre han padecido la falta de titulación de sus territorios, en muchos casos, ancestrales.

El avance de la urbanización junto con la industrialización por sustitución de importaciones, en las décadas de 1960 y 1970, han desterritorializado esas comunidades, expulsándolas del campo hacia las filas de desempleados urbanos, con lo que se propicia la concentración de la tierra en grandes latifundios en el campo y la formación de gigantescas áreas metropolitanas marginales sobrepobladas. Tal proceso, tanto por la multiplicidad de sujetos sociales afectados como por su carácter centrado en la desposesión, ha creado una nueva categoría de sujeto social rural, el *Sin Tierra*. Unificados por el despojo y el saqueo, estos sujetos sociales diversos: indígenas, mestizos, criollos, afros y *población urbanizada* han creado uno de los movimientos sociales más importantes de Brasil y América Latina. De esa manera se reconstituyen comunitariamente en la lucha por la soberanía alimentaria y la reforma agraria popular, y buscan así la recampesinización desde su autonomía política e identitaria por el territorio y por el derecho a vivir de manera digna en la ruralidad.

Las autonomías

En México, el derecho a la autonomía se convirtió en la gran demanda de los pueblos indígenas desde siempre, pero sobre todo a partir del levantamiento del EZLN, en 1994. Ello se explica por la capacidad de control estatal que se fue construyendo desde el comienzo de la posrevolución como mecanismo legitimador, el cual permitió la subordinación de los campesinos e indígenas a la hegemonía del centro durante décadas con la mediación del Partido Revolucionario Institucional (PRI). Las reformas neoliberales en materia agraria fracturaron gradualmente tal control y los campesinos e indígenas quedaron a la deriva, sin los dones del Estado y sin capacidad de organización autónoma, la cual se desarrolló de manera paulatina.

En los países andinos y otros, la ruptura con el orden oligárquico no fue radical y los campesinos e indígenas no fueron incorporados a la construcción de la nación, quedaron marginados y debieron resolver gran parte de sus necesidades por su cuenta. Los mecanismos comunitarios les permitieron hacerlo, por ello

mantuvieron una independencia material frente al Estado y, como consecuencia, una autonomía política. Por tal razón, no fue ésta su reivindicación central, lo era más bien el reclamo por la ausencia estatal ante la necesidad de resolver sus requerimientos de infraestructura y de servicios de educación y salud. De manera que esto sólo aparece como una reivindicación en el caso mexicano, y como un recurso de lucha disponible en otros países en los que las comunidades son autónomas, sobreviven por sus propios medios, se regulan por sus propias reglas, se gobiernan por sus propias instituciones y sostienen materialmente sus propias organizaciones de lucha; tales comunidades están muy alejadas del control estatal y buscan preservar esa autonomía.

La autonomía política se expresa también en la elaboración de proyectos, ideologías y discursos propios, como el pensamiento indianista en sus diversas formulaciones, el *sumak kawsay* (buen vivir) ecuatoriano y el indianismo-katarismo boliviano.

Las estrategias comunitarias para la autodefensa

La comunidad indígena, campesina o como se denomine en cada país, involucra una forma de propiedad colectiva de la tierra reconocida por el Estado y parcialmente protegida por la ley de las presiones del mercado de tierras. Derechos reconocidos en virtud de la posesión ancestral de los descendientes de la población originaria, es decir, de las poblaciones indígenas, y que el Convenio 169 de la OIT ha formalizado. La propiedad y organización comunitaria persisten, porque mediante formas variadas de cooperación en el trabajo garantizan la reproducción material de la vida de la población y, al mismo tiempo, la reproducción de su cultura. El control y conocimiento del territorio que tienen los pueblos indígenas, y la creación y continuidad de técnicas productivas apropiadas a las condiciones ecológicas diversas y hostiles para la vida humana (como las de las punas y selvas) son recursos que se trasladan al campo organizativo y al de las estrategias de lucha.

En las comunidades indígenas que enfrentan la embestida de las empresas extractivas se aprovecha la capacidad productiva de todos sus integrantes —mujeres, jóvenes y viejos por mencionar algunos—, así como sus capacidades para la lucha, tal como se reseña para el caso de Sarayaku, donde las mujeres organizan las “ollas comunes”, los niños cumplen la tarea de *chaskis* (mensajeros) y todos participan en la vigilancia nocturna de las comunidades, como ocurre

también en las rondas campesinas peruanas. También se aprovechan las características del territorio, su conocimiento y capacidad de moverse en él, como en Sarayaku, cuando los indígenas imitaban los sonidos de los animales para atemorizar y ahuyentar a los trabajadores de las empresas petroleras.

Los aliados: iglesia progresista y organizaciones no gubernamentales

Las capacidades y recursos para la organización y la movilización de los distintos sectores indígenas son variables. Por ejemplo, aun dentro de un mismo país, las condiciones para las poblaciones indígenas de tierras altas son más favorables, en general, que para los de la Amazonía. La construcción de los pueblos indígenas como inferiores —que hicieron los grupos dominantes blancos y después los mestizos— se sustentó en el proceso de despojo de sus recursos culturales y de la apropiación de su riqueza natural mediante el uso del poder, que inició con la Conquista, prosiguió apropiándose de su fuerza de trabajo durante la Colonia y la República, y no ha cesado desde entonces.

Para remontar su precarización secular, los pueblos indígenas contaron con algunos apoyos de sectores no indígenas. Los más significativos fueron los grupos religiosos orientados por la teología de la liberación durante las décadas de 1960 y 1970, los cuales valoraron la forma de vida comunitaria de los pueblos y contribuyeron a la adquisición de variados recursos técnicos del mundo occidental para fortalecer sus capacidades organizativas y sus luchas. Desde México o Brasil hasta Ecuador, este tipo de actor ha sido fundamental en los inicios de los procesos de recomunalización y, especialmente en México y Ecuador,² de revaloración de la propia identidad para revertir el estigma de ser indígena, lo cual ha favorecido mecanismos de reindianización y de afirmación de los pueblos originarios.

Otros actores fundamentales que han acompañado los procesos organizativos de los pueblos indígenas han sido las ONG: en el soporte organizativo; en el campo jurídico del área de la defensa y la recuperación de la tierra; en la mediación con el Estado y con las instituciones internacionales; en la vinculación entre países para el intercambio de experiencias, discursos indianistas y programas; así como

² Recordemos la labor del obispo Samuel Ruiz en San Cristóbal de Las Casas como un importante antecedente del proceso organizativo zapatista en México, la de Leónidas Proaño en la sierra ecuatoriana y la de varios sacerdotes en el caso de los *Sin Tierra* en Brasil.

en la provisión de recursos económicos necesarios para afrontar estas tareas, de los cuales las poblaciones indígenas generalmente carecen. Como veremos en el caso de Perú, una ONG deviene en organización social.

En algunos casos la relación con estos actores no indígenas tiene elementos conflictivos debido a los objetivos particulares que la orientan: la evangelización por un lado, y el asistencialismo, por el otro. Estos no son los mismos fines de las poblaciones indígenas, que buscan la defensa de sus intereses y su afirmación como sujetos políticos autónomos; se establecen, entonces, relaciones paternalistas entre desiguales. Ocurre que los grupos campesinos o indígenas beneficiados toman durante un tiempo lo que les es útil, fortalecen sus capacidades y, más adelante, afirman su autonomía y deciden sus propios fines.

El aprendizaje de otras experiencias, el diálogo y la imitación

En varios de los casos analizados podemos observar los diversos resultados en el empeño de imitar pautas y estrategias eficaces en otros países y procesos de lucha. En Perú, los obstáculos que impiden la formación de un movimiento indígena, pese a la presencia significativa de esa población, ha hecho a este país más proclive a la imitación. Se propuso e intentó desde la Conacami replicar las experiencias de organización eficaces de los países vecinos, en particular la estrategia de la autoidentificación indígena que permitiera apelar a sus derechos reconocidos internacionalmente; unos sectores lo aceptaron y otros no, lo cual responde al particular proceso identitario vivido por las distintas poblaciones: cuando éste era resultado de la propia decisión, se avanzó en ello; cuando no correspondía a su historia y condición actual, fue rechazado.

Se han replicado incluso formatos organizativos y denominaciones de otros países: en Perú se creó un Pacto de Unidad como en Bolivia; el formato de la Conacami se ha imitado en Guatemala y en México; la autonomía zapatista es fuente de inspiración de la experiencia de la Comunidad de Paz, en Colombia, la cual se incluye en este libro. Ecuador y Bolivia han tenido recorridos paralelos en varios temas, como en la idea de construir un Estado plurinacional que reconozca la diversidad existente, no sólo formalmente sino en la realidad. La formulación del *buen vivir* es común a los procesos de Bolivia y Ecuador; en ambos países esta propuesta se integró en las nuevas constituciones que formularon los gobiernos progresistas, y se introdujo como representación de los sectores indígenas, lo cual, con el correr del tiempo, ha sido cuestionado por los supuestos beneficiados.

Los resultados de las luchas, los alcances organizativos, los ciclos de ascenso y declive

Como señalamos al inicio, luego de una fase de ascenso de la movilización indígena y popular que llevó a la ingobernabilidad, a la caída de gobiernos neoliberales y al ascenso de los progresistas por la vía electoral —acciones sustentadas todas por actores indígenas, campesinos y populares—, hoy vivimos el reflujo de la movilización y el repliegue de la defensa local frente al despojo, la resistencia que se expresa en la recomunalización, la reindianización y la recampesinización por parte de grupos sociales que son privados de sus posibilidades de reproducción material y para los que no existen otras posibilidades de supervivencia, pues la marginación y la exclusión son el papel asignado para ellos por el capital transnacional y los gobiernos nacionales. Por eso, identificamos las resistencias expresadas en los casos que presentamos como una fase necesaria de acumulación de fuerzas, de formulación de nuevas estrategias y de preparación para los retos futuros.

En el mismo sentido, los aportes de esta obra se destacan por mostrar diferentes escalas de resistencia en distintos contextos sociopolíticos y económicos, con lo cual se posibilita el análisis introductorio de las similitudes y diferencias de los procesos de despojo y extractivismo en los niveles regional, nacional y subcontinental.

Fabiola Escárzaga nos presenta el texto “Procesos de reconstitución comunitaria en las luchas por la defensa de los bienes comunes en Perú: las rondas campesinas y la Conacami”, en el cual analiza la evolución de las formas de organización y movilización campesinas e indígenas creadas para enfrentar el despojo de sus territorios y otros efectos perversos derivados de la expansión acelerada del capital extranjero en Perú. Estas luchas se han acompañado por mecanismos de reconstitución comunitaria y de reindianización que potencian su capacidad de resistencia.

La existencia de legislaciones internacional y nacional que reconocen derechos indígenas ha favorecido tales cursos. El texto nos muestra cómo han ocurrido esos procesos de recomunalización y de reindianización en una incesante transformación y adaptación de las rondas y comunidades campesinas a las complejas y cambiantes circunstancias que ha vivido la sociedad peruana.

La autora problematiza el proceso vivido por los sectores campesinos a partir de la desindianización impulsada por la reforma agraria de 1969 y, paradójicamente, la persistencia de las formas comunitarias de reproducción de la vida que

más tarde se recrearán e instrumentarán como “rondas campesinas” para la defensa frente al abigeato (1976) y, luego, como bases contrainsurgentes para enfrentar al Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso (PCP-SL) con la conducción del Ejército. Lo anterior les permitiría obtener gradualmente el reconocimiento jurídico del Estado como *rondas*, equiparables a las comunidades indígenas.

Ya pacificado el país, la expansión minera consolidará la organización de campesinos e indígenas en las rondas campesinas mencionadas, con reconocimiento jurídico, legitimidad, armamento y capacidad de autodefensa, y las llevará a su ensamblaje nacional a partir de la creación de la Conacami en 1999, como un formato articulador nacional de las luchas que se enfrentaban localmente en diversas regiones del país. La Conacami surgió como ONG y después se convirtió en un movimiento social que buscó ser indígena, pero en un país donde la autoidentificación indígena fue eliminada, no lo logró.

Donatto Daniel Badillo Cuevas, en el texto “Movilizaciones comunales, subjetividades políticas y colonialismo en Cajamarca, Perú”, presenta una propuesta de análisis de las movilizaciones comunales, la configuración de subjetividades políticas y las formas de colonialismo heterogéneo en las últimas dos décadas en la zona central de los Andes de Cajamarca, Perú.

El trabajo se enfoca en las prácticas, significaciones y horizontes internos que se manifiestan cuando las comunidades andinas luchan por formas de vida propias —amenazadas por la megaminería— y que configuran entramados contra-coloniales observados en las movilizaciones comunales contra la megaminería mencionada, en las provincias de Cajamarca, Bambamarca, Celendín y La Encañada, en la zona central de los Andes de Cajamarca, Perú. Tal disputa es también con y por las subjetividades en contra de un colonialismo que amenaza la profundidad de las relaciones comunitarias, las cuales son la base de la reproducción y lucha por la vida de los pueblos andinos.

En las últimas dos décadas, la capacidad deliberativa de las comunidades contra la megaminería ha abierto posibilidades de transformación del modelo extractivista-neoliberal; en un primer ciclo —entre 2000 y 2009—, para reorganizarse y disputar derechos perdidos como consecuencia del conflicto armado interno, y en una segunda fase —iniciada desde 2009—, para retejer una red diferenciada de compartición y colaboración no sólo frente a la contingencia que representa la minería, sino para reconstituir sus propias formas de vida desde sus intereses, lo cual representa un proceso de relativa autonomía política frente al Estado y de formas de organización horizontales, además del reconocimiento de la pluralidad y la semejanza de las luchas en el país.

Dicho proceso encuentra un vínculo inseparable entre las movilizaciones comunales y un tipo de subjetividad que subyace a la ruptura de lo cotidiano, en el que se formulan y perciben posibilidades comunes que trastocan las relaciones de dominación y explotación; más aún, en la transformación social se intergenera la configuración cotidiana de subjetividades políticas y la posibilidad de quiebre con esa cotidianidad.

Javier Ruiz Gutiérrez, activista del Frente de Defensa Salvemos Chaparrí, nos presenta su experiencia militante en el texto “Chaparrí, resistencia campesina por los bosques, el territorio y la libre determinación”. Chaparrí es la primera área natural protegida en la categoría de Área de Conservación Privada (ACP) de Perú, creada en 2001 por iniciativa de los campesinos de Chongoyape, por resolución de la Asamblea y por unanimidad de los integrantes de la comunidad que decidieron convertir 80% de su territorio en reserva ecológica. Es un territorio comunal que desde milenios ha sido considerado un lugar sagrado vinculado al culto a los ancestros en el norte de Perú.

Los comuneros de Chongoyape apostaron por la recuperación de su identidad cultural expresada en la propiedad colectiva del territorio, también por fortalecer su organización interna, obtener su reconocimiento legal y el registro oficial de su territorio ante el gobierno, situación que muy pocas comunidades campesinas o nativas en Perú han podido lograr. Se destacan sus esfuerzos por la revitalización de prácticas ancestrales de trabajo comunitario, especialmente para obras estratégicas de beneficio colectivo, como la instrumentación de canales, caminos, escuelas y centros de salud. Siendo la mayor parte de sus integrantes campesinos migrantes de la región altoandina de Cajamarca, introdujeron prácticas ligadas a la vigilancia y la justicia comunitaria como las rondas campesinas. Estas prácticas comunitarias serían vitales para la gestión y buena marcha de la Reserva Ecológica de Chaparrí.

A partir de las estrategias de autogestión desarrolladas por los campesinos, se han aplicado exitosos programas de conservación de especies animales globalmente amenazadas y se impulsa el turismo de naturaleza, lo cual convierte a la reserva de Chaparrí en modelo y referente nacional. Actualmente, Perú ya tiene 144 ACP, la mayoría creadas por otras comunidades campesinas y nativas, las cuales se enfrentan a la agresiva privatización de recursos y paisajes naturales que se lleva a cabo en el país, en el supuesto de que una vez producida ésta, se capitalizaría a la gente pobre y, sobre todo, a la rica, que una vez con la seguridad jurídica de la propiedad podría invertir en la generación de empresas productivas. En particular, Chaparrí se enfrenta a una estrategia de despojo por supuestos

comuneros que buscan allanar el camino para desarrollar el Proyecto Integral de Desarrollo Hidráulico de la Región Lambayeque por parte del gobierno regional. Una lucha desigual que se reseña en este texto.

María Gracia Castillo Ramírez nos presenta el texto “Diversas generaciones ch’oles en la lucha por la tierra. El caso del ejido Tila”, el cual analiza la experiencia del municipio ubicado en el norte del estado mexicano de Chiapas. Dentro de dicho municipio se encuentran el ejido y el pueblo que llevan el mismo nombre. Desde antes de la invasión europea esa zona ha sido habitada por ch’oles, pueblo maya que conserva su lengua y particularidades culturales. Ahí se da actualmente una lucha por la defensa de ciento treinta hectáreas que el ayuntamiento quiere expropiar al ejido. Alrededor de la mitad de ese territorio está destinada al cultivo de cafetales, platanares y la milpa; en el resto se ubica el pueblo de Tila y en él las sedes de la parroquia, la casa ejidal y, hasta diciembre de 2015, las oficinas del ayuntamiento.

El texto reflexiona sobre la interacción de ancianos, adultos y jóvenes ch’oles que se ha dado en el ejido Tila en la lucha por defenderse de ese despojo. Un pueblo que está “luchando por sus tierras, su vida, su cultura y su dignidad como seres humanos” (Manca, 1997, p. 4). Algunos retos a los que se enfrentan estas comunidades han sido ocasionados por arbitrariedades cometidas por la autoridad agraria o los gobiernos municipales y estatales. En la ejecución de los trámites y en la lucha han intervenido varias generaciones que incluyen a la actual, pero también a las de sus ancestros y, desde cierta perspectiva, a las de sus futuros hijos.

El proceso, con todo y sus contradicciones, se torna complejo, rico y liberador gracias a las experiencias de vida de los diversos grupos que participan en el colectivo. Mientras a los viejos les tocó vivir la sujeción como peones en las fincas y hacer los primeros trámites relacionados con la dotación, los actuales jóvenes no la vivieron y han sido educados en los intrínquilos de la burocracia.

A muchos de ellos los une el hecho de ser adherentes a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona del EZLN, proyecto político independiente de partidos y organizaciones oficiales que impulsa la organización autónoma de las personas. Con diversas características, todos aportan a la lucha interna por fortalecer al grupo, para avanzar en la autonomía y en la lucha externa frente a las diferentes instancias del Estado.

Lucas Henrique Pinto, en el texto titulado “De la desposesión militar al despojo progresista: urbanización de la cuestión agraria y neoextractivismo en el Brasil contemporáneo”, debate cómo en ese país el lulismo (2003-2016) y sus políticas públicas focalizadas buscaron atenuar el conflicto entre clases (y sus

intereses antagónicos) y, por lo tanto, las históricas desigualdades socioraciales y de condición económica en Brasil, en el despojo de los recursos naturales del país (neoextractivismo), en un momento de alza extraordinaria de precios de los productos primarios.

El texto compara el periodo lulista con el momento del “milagro económico” de la dictadura militar (1964-1985), al relatar que el mantenimiento estructural de un contingente extraordinario de población sobreempobrecida ha sido una marca reiterada del proceso de desarrollo del capitalismo brasileño (por no realizar la reforma agraria en ningún momento de su historia) desde fines del periodo colonial esclavista.

El gran crecimiento económico del país durante la dictadura no hizo más que profundizar esas características, y lo mismo pasó con el reformismo débil del lulismo. Tal lectura se procura desarrollar en la argumentación del texto, haciendo hincapié en la lucha por la tierra por parte del Movimiento de los Sin Tierra (MST), el cual busca de distintas maneras resistir, de forma comunitaria y a partir de la recampesinización de los Sin Tierra, a los procesos de extractivismo vividos en los dos periodos históricos analizados.

El autor muestra también cómo los límites estructurales y estructurantes del proceso de “reformismo débil” del lulismo que gobernó al país por trece años explican el ocaso —a partir de un golpe parlamentario institucional liderado por exaliados coyunturales de *Lula da Silva*— de los gobiernos de coalición encabezados por el Partido del Trabajo (PT) en 2016. Asimismo señala que gran parte de los avances sociales realizados durante ese periodo vayan en rápido retroceso desde las políticas asumidas por la administración de Michel Temer (2016-2018) del Partido del Movimiento Democrático Brasileño (PMDB) y vicepresidente en la lista de Dilma Rousseff. Y que la llegada de Temer, primero, y de Jair Bolsonaro (2019-2022), después, a la presidencia fueron, en parte, fruto directo de los límites y contradicciones del presidencialismo de coalición, del cual el PT, en general, y Lula, en particular, fueron fieles impulsores y beneficiarios hasta 2014.

Nayeli Moctezuma Pérez nos ofrece el texto “Sarayaku: la lucha comunitaria por el *sumak kawsay* (buen vivir) en la Amazonía ecuatoriana”, en el cual analiza el proceso vivido por el pueblo Kichwa de Sarayaku en la Amazonía, centro de Ecuador; un referente de la lucha por el territorio y por la construcción del *sumak kawsay*. Además, este pueblo defendió su territorio de la extracción petrolera mediante la lucha comunitaria que, por un lado, logró la expulsión de la Compañía General de Combustible (CGC) en 2002, y por otro, construyó un plan de vida para el *sumak kawsay* y fue de los primeros en formular una propuesta que quedaría

plasmada en la Constitución ecuatoriana de 2008. El pueblo de Sarayaku ganó una batalla, pero continúa su lucha contra el proyecto de desarrollo nacional basado en el extractivismo.

El *sumak kawsay* nace de la experiencia histórica de la comunidad andina cuya prioridad es la producción y reproducción de la vida, y la búsqueda de armonía y plenitud entre los seres humanos y la naturaleza. Así, ante la crisis del capital, los pueblos indígenas parten de su matriz civilizatoria comunal para mantener la resistencia, defender su territorio y sistema de vida, a la vez que construir caminos para la emancipación.

Si bien en la Constitución ecuatoriana de 2008 se establece el *sumak kawsay* o buen vivir como horizonte para la sociedad ecuatoriana, el proyecto impulsado por el gobierno de Correa (2007-2017) tuvo como ejes económicos la expansión de la frontera petrolera, la minería a gran escala y la agroindustria; y como eje de dominación, la ciudadanización excluyente. Lo anterior se contrapone a la propuesta del movimiento indígena que aglutina varias demandas históricas como la tierra y el territorio, la autodeterminación, los derechos colectivos y el Estado plurinacional.

Betsy Malely Linares Sánchez nos presenta el texto titulado “La Comunidad de Paz de San José de Apartadó: la lucha por el territorio y el caminar de un pueblo con memoria”. La autora recupera la experiencia de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó, ubicada en el Urabá antioqueño, escenario del conflicto armado colombiano, y que desde 1997 decidió colectivamente impulsar el carácter no violento de la neutralidad activa de su territorio, que implica la construcción autónoma y de poder alternativos. Esta comunidad se ha consolidado poco a poco, pese a los continuos desplazamientos forzados, las amenazas, persecuciones y masacres en contra de sus integrantes. Desde su conformación hasta hoy, han perdido la vida más de trescientas personas, como resultado de intereses económicos y geoestratégicos en la zona.

Si bien en el Urabá se ha impuesto una geografía de la acumulación con agresiones promovidas por el Estado, los actores del conflicto interno y las transnacionales, también se han desarrollado alternativas de organización autónomas gestadas por comunidades en movimiento y sujetos rebeldes indígenas, afrocolombianos y campesinos, que defienden la vida. A diferencia de los pueblos indígenas colombianos, quienes lograron su autonomía constitucionalmente, el campesinado aún no resuelve su acceso a la tierra y la cuestión agrícola sigue pendiente ante la inexistencia de una verdadera reforma agraria.

La Comunidad de Paz de San José de Apartadó no sólo constituye una apuesta política que desafía las formas de despojo territorial del capitalismo agroindustrial, sino que estructura relaciones sociales alternativas desde formas de economía comunitaria y autogobierno popular, que permiten pensar la posibilidad de un futuro proyecto de perfil anticapitalista, articulado en torno a experiencias de resistencia civil contra la guerra y la violencia política. En Colombia existen más de cincuenta comunidades de paz gestadas desde las bases sociales como respuesta al impacto del conflicto armado. Se fundamentan en la resistencia civil no violenta y en el principio de la neutralidad activa para evitar que los actores armados (guerrilla, paramilitares y ejército) actúen en sus territorios y que las comunidades se mantengan al margen del conflicto y, de ese modo, promuevan su autonomía.

Procesos de reconstitución comunitaria en las luchas por la defensa de los bienes comunes en Perú: las rondas campesinas y la Conacami

Fabiola Escárzaga*

Presentación

Desde fines del siglo xx, pero de manera más contundente a partir del siglo xxi, en Perú, como en otros países latinoamericanos con población indígena, la organización y la movilización de ese sector han sido las respuestas a los despojos de sus territorios y a otros efectos perversos derivados de la expansión acelerada del capital extranjero. Estas luchas se han acompañado de procesos de reconstitución comunitaria y de reindianización que han potenciado las capacidades de organización y de movilización de las poblaciones indígenas. La existencia de legislaciones internacional y nacional que reconocen sus derechos han favorecido tales procesos, pero el mayor estímulo ha sido la generalización del despojo de sus tierras y territorios, lo cual ha afectado las condiciones de su reproducción material y cultural.

Ambos hechos son resultado de la implantación del neoliberalismo. Mostraremos cómo han ocurrido esos procesos de recomunalización y de reindianización en Perú, mediante una incesante transformación y adaptación de las rondas y comunidades campesinas a las cambiantes circunstancias que ha vivido la sociedad peruana desde la reforma agraria de 1969, la guerra interna y la *pax neoliberal* fujimorista y la posfujimorista.

La reforma agraria de 1969 produjo, como en ningún otro país andino, un acelerado proceso, más que de desindianización, de negación de la autoidentificación indígena por parte de la población campesina. Más adelante, en 1976, debido a la necesidad de enfrentar el problema del abigeato en el norte del país, producido por el vacío que dejó la reforma agraria, se crearon de manera espontánea las “rondas campesinas” en una región donde no existían comunidades indí-

* Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco (UAM-X).

genas (Cajamarca). La aparición de la insurgencia armada de Sendero Luminoso en 1980 mostró la capacidad de dichas rondas para evitar la penetración de la organización armada en su territorio.

A fines de la década de 1980, el gobierno entendió la potencialidad contrainsurgente de las rondas campesinas y aprovechó su legitimidad para extender los Comités de Autodefensa (CAD) a todo el país y obligar a los campesinos a pelear desde la contrainsurgencia. Primero sin armas y luego armados por el gobierno y jurídicamente reconocidos, los ronderos pelearon esa guerra que también era suya, conquistaron derechos colectivos y tuvieron acceso a recursos estratégicos como armamento, entrenamiento militar y legitimidad en el uso de la fuerza. Medios que más tarde emplearon en la defensa de sus territorios frente a las empresas mineras que se han apoderado de Perú.

En 1999 se constituyó la Confederación Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería (Conacami) como un formato articulador nacional de las luchas que se enfrentaban localmente en diversas regiones del país. La Conacami no creó a las organizaciones de base y sus luchas, surgió porque esas luchas ya existían. Se originó como una organización no gubernamental (ONG) y después se convirtió en un movimiento social que buscaba ser indígena, pero en un país donde la autoidentificación de esa población fue eliminada, no lo logró. Con recursos técnicos y financieros propios, la Conacami potenció la capacidad organizativa y la movilización de las comunidades y rondas campesinas. En este texto mostraremos las contradicciones y conflictos en la relación de la Conacami con sus bases en las distintas regiones del país, hasta su desaparición en 2013.

No daremos, sin embargo, seguimiento puntual a las luchas concretas que las rondas y comunidades campesinas de distintas regiones del país desarrollaron contra la minería, sino señalaremos los formatos organizativos que instrumentaron para esos fines, la manera como se conformaron y los contextos políticos y jurídicos que tuvieron como sujetos colectivos.

Las modalidades de las comunidades: persistentes, reconstituidas, recreadas e implantadas

Si bien todas las formas comunitarias tienen características generales semejantes, es útil matizar sus diferencias de acuerdo con los contextos nacionales y los procesos históricos en los cuales se enmarcan. Establecer tales particularidades resulta útil para entender la lógica de su funcionamiento y la forma de sus movilizaciones

actuales. Para ello propongo considerar cuatro tipos de comunidades indígenas identificables en los países latinoamericanos: las persistentes, las reconstituidas, las recreadas y las implantadas.

Las *comunidades persistentes* son aquellas que manifiestan una significativa continuidad con las formas de organización colectiva, el uso de la lengua y las prácticas culturales que las anteriores generaciones desarrollaron en el mismo territorio.

Las *comunidades reconstituidas* corresponden a aquellas en las que las formas comunitarias desaparecieron o se redujeron durante un largo tiempo debido a la acción de fuerzas externas: el mercado, el Estado o por la propia decisión de la población que asumió de manera voluntaria procesos de desindianización, pero que recientemente, ante la necesidad de defenderse de amenazas externas o al encarar nuevas tareas, desarrolla estrategias para recuperar tales formas comunitarias al echar mano de su memoria colectiva y elaborar relatos que justifican su nueva forma de vida.

Las *comunidades recreadas* se establecen en nuevos espacios de colonización, generalmente selváticos; son poblaciones que migran desde tierras altas y trasladan al nuevo espacio sus formas de organización colectiva ancestral, adaptándolas a las nuevas condiciones geográficas y reglas de uso del suelo establecidas por el Estado. También podemos identificar como comunidades de este tipo a las formas de organización popular en las periferias urbanas, donde los habitantes de asentamientos irregulares, migrantes del campo, se organizan para resolver las necesidades de legalización de la propiedad y producción colectiva de los servicios públicos que el Estado no provee; de ese modo recuperan sus formas comunitarias rurales.

Las *comunidades implantadas* se crean en espacios y entre poblaciones que en el pasado no vivieron de forma comunitaria, pero que al ver los buenos resultados obtenidos por otras poblaciones cercanas o lejanas, al enfrentar los mismos problemas de despojo y al contar con la nueva legislación multicultural disponible, deciden asumir formas de organización comunitaria. Puede haber procesos en que sólo dos o las tres circunstancias se combinen de alguna manera.

Identificaremos también algunos de los tipos de comunidades propuestos con los procesos de transformación vividos por las rondas y comunidades campesinas en Perú.

Lo comunitario y la identidad indígena en Perú

La ausencia de autoidentificación indígena entre la población campesina peruana es producto de varios factores,¹ pero el más importante es el decreto de su desaparición como consecuencia de la reforma agraria de 1969, la cual reconoció a las comunidades indígenas existentes, pero en su carácter de campesinas.² La eliminación de la denominación de “indígenas” por otros y por el Estado, y la no autoidentificación como tales no significa que los campesinos de la sierra no lo sean, pues en muchos casos hablan la lengua quechua, viven en comunidades, practican una cultura diferente a la mestiza, visten distinto y se parecen mucho a sus vecinos de Ecuador y Bolivia.

En Perú, la mayor parte de la población indígena no se autoidentifica como tal, a diferencia de los grupos étnicos de países vecinos —independientemente de cual sea su denominación en cada país y/o región³—. En cambio, la identificación como “comunero” ha permanecido, y ante la amenaza del despojo y la afectación de las condiciones de producción de sus tierras y, por tanto, de reproducción de su vida, ocurren procesos extendidos de reconstitución comunitaria. El caso peruano nos permite observar el curso separado de dos elementos, lo comunitario y la identidad indígena.

¹ Entre ellos, la disposición regional del país, que separa el ámbito serrano (indígena) y el costeño (criollo); la hegemonía de unas izquierdas modernizadoras y desindianizadoras que desde 1930 se alejaron de los planteamientos étnicos de Mariátegui, pese a reivindicarse desde 1960 como sus herederas; la insurgencia senderista, beneficiaria de esa lectura modernizadora y desindianizadora de las izquierdas; los intensos procesos migratorios y la apuesta de los propios campesinos indígenas por dejar de serlo para escapar del extremo racismo ejercido contra ellos.

² Tanto en Bolivia (1953) como en Ecuador (1964, 1973) se promulgaron reformas agrarias desindianizadoras que eliminaron la denominación “indígena”, pero de formas muy diferentes entre sí. Se desarrollaron procesos de reindianización y de recomunitarización que llevaron al establecimiento de importantes organizaciones y movimientos indígenas con formatos diversos, que han tenido un gran peso en la política nacional (Escárzaga, 2016).

³ Los censos incluyeron recientemente la autoadscripción. En el siglo XXI y sólo en Bolivia, ésta fue muy alta (62% en 2002), producto de un proceso político de autoafirmación indígena que se originó en la formulación del discurso indianista de Fausto Reinaga en 1970, que el autor plasmó en su libro *La Revolución india*, y que junto con el movimiento katarista de la década de 1980 inspirado en ese texto, permitió a los indígenas alcanzar su autonomía política. En 2012, ya durante el gobierno de Evo Morales, la autoadscripción bajó a 42%. En Ecuador es muy baja (6.8%), pese a que el movimiento indígena ha sido muy fuerte.

Ramón Pajuelo (2014) explica que la no autoidentificación étnica peruana se debe al establecimiento, durante el último siglo, de un estilo de dominación diferente al que se conformó en el resto de los países andinos, el cual ha impedido una activación de la conciencia étnica en el plano público-político. Pajuelo desmiente que en Perú no existan identidades indígenas. Siempre las hubo, pero los campesinos indígenas fueron sometidos durante décadas a un estilo de dominación tan feroz, tan violento y racista, que ha generado el repliegue de las identidades y la omisión de su reivindicación en el ámbito público; ha reservado el orgullo étnico al ámbito familiar y comunitario. Señala también la falta de condiciones en el nivel nacional para su aparición en el espacio público: la identidad indígena siempre se mantuvo reservada al ámbito privado.

Pajuelo encuentra que los campesinos indígenas tienen un profundo orgullo étnico por la pertenencia a sus comunidades debido al hecho de ser campesinos quechuas, pero el racismo ha impedido que estos elementos de orgullo pudiesen sustentar reclamos políticos y reivindicaciones de diversa índole. De manera que las luchas por la igualdad durante todo el siglo xx y las que se dieron por el acceso a la educación y a la tierra se desvincularon de la reivindicación explícita de lo étnico (Pajuelo, 2014).⁴

Para entender lo que permanece y lo que ha cambiado en las comunidades indígenas peruanas actuales, considero útil recuperar la caracterización detallada del funcionamiento de las comunidades indígenas andinas que José Matos Mar hiciera en 1965, antes de la reforma agraria de 1969. Matos señala que son tres los rasgos que las definen:

1. La propiedad colectiva de un espacio rural de gran extensión —a pesar de la depredación de que han sido objeto estas comunidades—, que les permite acceder a los productos de la tierra y que es usufructuado por sus miembros de manera individual y colectiva.

⁴ El censo de 2017 fue el primero por autoadscripción en Perú, en el cual 60.2% de la población se autoidentificó como mestizo (13 965 254 personas); 5.9% (1 366 931 personas), como blanco, y 3.6% (828 841 personas), como afrodescendiente. Frente a ello, apenas una cuarta parte de la población se autoidentificó como originaria. En este último grupo, 22.3% (5 176 809 personas) se autoidentificó como quechua y 2.4% (548 292 personas), con un origen aymara. Asimismo, 79 266 personas dijeron ser nativas o indígenas de la Amazonía (Organización Nacional de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas del Perú [Onamiap] 2018).

2. El mantenimiento de una forma comunal de disposición de los recursos, que es la base de un orden socioeconómico interno fundado en el sistema de parentesco y en la reciprocidad de prestaciones, y que aun dentro de límites estrechos permitió a sus componentes participar en el poder local.
3. La preservación de rasgos socioculturales, definidos de cierta manera como indígenas tradicionales o andinos.

En cuanto institución, dice Matos, la comunidad indígena se conformó en el siglo XVI como resultado de la reestructuración del espacio andino para su adecuación al nuevo orden establecido por la dominación española, y tiene como antecedentes tanto al ayllu andino como a la comuna ibérica. El primero aporta el núcleo de su estructura, y la comuna, el patrón externo de referencia que la hizo posible. Señala que las dos vías más importantes para su constitución fueron las reducciones creadas por la administración colonial y la evolución de los propios ayllus, condicionadas ambas por los enclaves mineros y el desarrollo del sistema de haciendas a los que el indígena debía aportar su mano de obra. En donde no hubo ni uno ni otro, las poblaciones indígenas pudieron mantener una relativa autonomía en el desarrollo del ayllu, que de cualquier manera quedó inserto en la maquinaria colonial convirtiéndose en comunidad (Matos, 1976, p. 182).

Señala Matos que las comunidades indígenas no fueron sólo fruto de la imposición, sino el resultado de un juego dialéctico entre los intereses de los conquistadores y la resistencia de los conquistados. El sistema de comunidad fue un reducto económico, social y cultural que permitiría a la población indígena mantener parte de sus recursos y preservar rasgos tradicionales de la sociedad andina: organización social, lengua, tecnología, creencias y valores. Fue la superposición de una estructura socioeconómica dominante sobre la base cultural e ideológica de otra, cuya característica había sido su desarrollo autónomo e independiente en múltiples espacios, débil o fuertemente articulados por el Estado inca. Subraya que tales circunstancias propiciaron un pluralismo de situaciones agrupadas en los distintos desarrollos desiguales que, desarticuladamente, conformaron la sociedad colonial y republicana (Matos, 1976, pp. 183 y 184).

Considero que para entender las posibilidades de persistencia de lo comunitario indígena y su reconstitución en el presente, debe observarse su función productiva dual e integrada a los diferentes momentos en que ha sido parte subordinada de una estructura productiva mayor: las épocas prehispánica, colonial y contemporánea. En las comunidades “se produce” de manera colectiva y sin una

separación de tiempo ni de espacio, tanto para la reproducción de la vida como para la generación del excedente, que históricamente ha cambiado de forma y nombre, y del que se han apropiado las instancias dominantes.

Se produce en el territorio colectivo y con el control de la comunidad. Y en el mundo andino se hace con la tecnología elaborada ancestralmente en el proceso de adaptación humana a condiciones muy hostiles para la producción y reproducción (entre los 2000 y 4000 msnm), que los sectores hegemónicos externos y locales no han sido capaces de reemplazar. Lo anterior ha permitido un mayor margen de autonomía material, que se traduce en autonomía política.

En el juego dialéctico que propone Matos entre dominantes y dominados, imposición y resistencia, la población indígena ha tenido que acatar los formatos jurídicos que el Estado en sus distintas etapas históricas le ha impuesto para mantener la posesión y/o propiedad colectiva de la tierra, pero se las ha arreglado para usarlos de acuerdo con sus propios fines de reproducción material y cultural.

La reforma agraria y el surgimiento de las rondas campesinas

La persistencia del poder de los sectores oligárquicos sobre el campesinado indígena y la permanencia de relaciones serviles buscó resolverse mediante una tardía y limitada reforma agraria, en 1969. El gobierno del general Velasco Alvarado se propuso modernizar el campo dentro de un paquete más amplio de reformas, pero no se planteó satisfacer las reivindicaciones del campesinado indígena descontento y movilizad ni le permitió a éste tener una participación política activa en el proceso.

La reforma agraria expropió a los hacendados y estableció varias formas de propiedad agrícola: las Cooperativas Agrarias de Producción (CAP), las Sociedades Agrarias de Interés Social (SAIS), las comunidades campesinas y las empresas de propiedad privada o individual. La modalidad más apoyada fue la de las CAP, por su ubicación en el sector orientado a la exportación. Para quienes diseñaron la reforma agraria, la modernización que se proponían significaba desaparecer a los indígenas, considerados un obstáculo para el progreso.

Para ello eliminaron la autoidentificación de los campesinos indígenas como tales, y lo hicieron cambiando el nombre a sus comunidades, que fueron reconocidas jurídicamente por la reforma agraria bajo la denominación de “campesinas”,

así los indios dejaron de serlo por decreto.⁵ Los campesinos aceptaron tal cambio de nombre e identidad, y asumieron que ser indígena era un estigma de efectos muy negativos y que su situación mejoraría al dejar de serlo y abandonar su lengua. Pero la desaparición del nombre no eliminó la discriminación y el racismo hacia ellos.

Al final de la década de 1970 la reforma agraria se agotó, evidenció su fracaso a causa del endeudamiento de los campesinos (pues debieron pagar por la tierra recibida), la corrupción de los funcionarios encargados de la gestión de las empresas estatales, los bajos rendimientos, por mencionar algunos aspectos. La crisis en el campo se expresó de dos formas: el inicio de la lucha armada en 1980 con la dirección de Sendero Luminoso y la reconversión espontánea de grupos de campesinos organizados en cooperativas de comunidades, asimismo campesinas, que demandaban del gobierno su reconocimiento como tales a mediados de la misma década. Esto ocurrió sobre todo en el Departamento de Puno, en el cual se asienta la población aymara, que ha mantenido procesos de autoidentificación étnica sólidos.⁶

Aparece así una contratendencia al proceso de privatización que señala Matos Mar, el cual se inició a fines del siglo XIX y se aceleró a mediados del siglo XX: comenzó por un proceso de recomunalización y, a pesar de la falta de apoyo gubernamental, las comunidades campesinas crecieron, porque la reproducción material de los campesinos indígenas no la resolvía el gobierno ni otros sectores productivos urbanos a los que ellos pudieran incorporarse, pues no tenían la capacidad para aprovechar su fuerza de trabajo. Eran las mismas comunidades, con sus formas colectivas de producción y distribución, las que garantizaban su propio sustento y el de otros sectores a los que abastecían con su mercancía agrícola y artesanal. Lucharon así por seguir siendo comunidades, no se autoidentificaban ya como indígenas, pero sí como comuneros, los cuales, aunque en muchas

⁵ En la región amazónica los indígenas de tradición cazadora-recolectora fueron denominados “nativos”, y sus comunidades, reconocidas jurídicamente también como nativas.

⁶ Los aymaras se asientan en una zona del altiplano fronteriza con Bolivia, alejada del centro del país, donde las condiciones ecológicas propias de los 4000 metros de altura son más hostiles para la sobrevivencia humana que las de la sierra. La vecindad con los aymaras bolivianos, que han protagonizado procesos de afirmación identitaria y producido discursos y proyectos políticos como el indianismo katarismo y grandes luchas, han influido favorablemente en la persistencia de la autoidentificación de los aymaras peruanos como indios.

regiones perdieran su lengua, mantuvieron sus formas colectivas de organización de la producción,⁷ conjugando en una selección propia, de acuerdo con sus necesidades, memoria e innovación.⁸

Las *rondas campesinas* nacieron en 1976, en Chota, Cajamarca, de manera espontánea, como una instancia colectiva para enfrentar el abigeato que afectaba a los caseríos de la región. Surgieron debido al vacío político y la falta de control social provocados por la reforma agraria, la cual eliminó las haciendas y, con ellas, a las guardias rurales que controlaban a los campesinos en el interior de éstas. Las autoridades locales no tenían la capacidad para enfrentar a los ladrones, la policía era pasiva, permisiva o cómplice de ellos, y ante el vacío estatal los campesinos asumieron en sus manos la defensa de sus intereses.

Olano (2001) cita a Mallon (1990) al señalar que en la región no existía tradición comunitaria ancestral; predominaba un campesinado libre en condición de aparcerero y la pequeña propiedad era la forma principal de tenencia de la tierra, los campesinos no se identificaban como indígenas. La reforma agraria les impuso el formato cooperativo que no correspondía a sus aspiraciones.

Las rondas iniciaron como un sistema de relevos para la vigilancia nocturna, en la cual participaban todos los hombres adultos de las comunidades, y pronto se extendieron a todo el departamento e incluso a otros, formando estructuras organizativas de articulación mayor llamadas comités zonales, provinciales y regionales. Zarzar propone como modelo para su funcionamiento: “las guardias de las haciendas por su función, la comunidad campesina, por su organización, y el servicio militar obligatorio, como requisito para ejercer algunos roles” (1991). Lo cual nos coloca frente a la hipótesis de que el formato aplicado para su operación provino de la imitación de las comunidades existentes en otras regiones del país, por lo que, de acuerdo con la tipología propuesta, podríamos considerarla una comunidad implantada. Es decir, un formato de organización colectiva creado por los campesinos para satisfacer necesidades no resueltas por el Estado ausente o

⁷ En la década de 1970, Guillermo Camero Hoke formuló un discurso indianista para Perú, en el cual reconoció como una identidad política la condición de comuneros que mantenían los indios peruanos y propugnó por una organización denominada Movimiento Comunero Peruano (Escárzaga, 2014).

⁸ En 1979, había casi 3 000 comunidades campesinas reconocidas, poseedoras de un total de 18 millones de hectáreas de las peores tierras (Pásara, 1982, pp. 117 y 118). En 1987, había cerca de 5 000 comunidades campesinas, reconocidas y sin reconocer, que integraban alrededor de 20% de la población total peruana, y sus jefes de familia representaban 50% de la población económicamente activa (PEA). Poseían 14% del territorio nacional, cerca de 19 millones de hectáreas de las peores tierras. Para 2002-2003, de acuerdo con el cálculo de Diez Hurtado (2012, p. 29) había 7163 comunidades en Perú, de ellas 5818 correspondían a la sierra y 1345 a la Amazonía.

por el terrateniente desaparecido, y cuya única forma de resolverlas fue de manera colectiva. No se trataba de reemplazar la propiedad privada de las tierras por una colectiva, sino de crear un ámbito colectivo sobre un territorio articulado por la suma de las propiedades privadas de sus integrantes.

Como señala Piccoli (2008), el objetivo inicial de la ronda era sólo detener a los abigeos y entregarlos a la policía, pero en la mayoría de los casos los detenidos salían libres sin ser juzgados. Por ello, al poco tiempo los ronderos concluyeron en la necesidad de que ellos mismos administraran la justicia; la ronda se fue constituyendo en un sistema de justicia alternativo, un sistema de justicia comunal que funcionaba a partir de la deliberación de las asambleas y que ampliaba su competencia más allá de los robos. Además, fue asumiendo otras tareas, lo cual explica su arraigo: la construcción de una autoridad local que llenaba el vacío estatal en los caseríos, provocado por el abandono de las autoridades competentes. Así las rondas organizaban los trabajos comunales o faenas, y más tarde fueron intermediarias entre las comunidades y el Estado, las ONG o las empresas mineras.

La guerra interna y los Comités de Autodefensa Civil (1980-2000)

En mayo de 1980 comenzó la insurgencia armada del Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso (PCP-SL), organización de ideología maoísta que incorporó en su lucha a las comunidades indígenas quechuas de los departamentos de Ayacucho, Huancavelica y Apurímac, los más pobres del país. Hasta fines de 1982, los campesinos de esa región pelearon al lado del PCP-SL, identificados con su llamado a la lucha armada. La represión indiscriminada aplicada sobre ellos por parte de los Sinchis, cuerpo de élite de la policía, favoreció el apoyo campesino a Sendero. Dado el crecimiento de la insurgencia, en enero de 1983, el gobierno del presidente Fernando Belaúnde decidió la entrada del Ejército a la guerra y estableció el estado de emergencia, con lo que se exacerbó la represión y se aisló la región del resto del país.

Los senderistas se ocultaban entre los campesinos, de quienes no se distinguían étnicamente, y con ello cumplían la metáfora de Mao de ser “pez en el agua”. El Ejército era incapaz de distinguir entre un campesino y un subversivo y no le interesaba hacerlo. Por ello decidió resolver el problema al “envenenar el agua” para que no sirviera como refugio a los senderistas. Para ello aplicó, desde mediados de 1983, la misma estrategia contrainsurgente probada exitosamente en Vietnam y en Guatemala: la creación de los CAD.

Los CAD eran organizados por exsoldados y policías ligados a los terratenientes, quienes concentraban poblaciones campesinas en *aldeas estratégicas*, campamentos controlados por las fuerzas armadas. La estrategia contrainsurgente era racista, colonial y en extremo violenta, buscaba reducir al mínimo las bajas militares y cargar a la población civil los costos de la guerra. Era una lucha de blancos contra indios, que utilizaba a éstos sin armarlos por el temor de que se volvieran en su contra.

Los CAD fueron expandiéndose rápidamente como mecanismo de control castrense de la población civil en las zonas de emergencia, militarizando la vida de las comunidades campesinas. No se pretendía ganar a los campesinos, sino neutralizarlos al impedir su contacto con la insurgencia. La eficacia que los CAD alcanzaron se debe no tanto a la capacidad de las fuerzas armadas para organizarlas, sino a la legitimidad que las rondas campesinas tenían previamente en otras regiones del país y a su capacidad organizativa.

El reconocimiento jurídico de las rondas campesinas y su uso contrainsurgente

En el norte, las rondas campesinas fueron un eficaz muro de contención que impidió al PCP-SL penetrar a las comunidades. No obstante, el gobierno era reticente a reconocer legalmente a las rondas, pues éstas, a diferencia de los CAD, eran autónomas. Finalmente, el 6 de noviembre de 1986, diez años después de su nacimiento, durante el primer gobierno de Alan García (1985-1990) fueron reconocidas legalmente, equiparándolas con las comunidades campesinas. El Congreso promulgó la ley 24571 de Reconocimiento de las Rondas Campesinas, que en su artículo único dice:

Reconózcase a las Rondas Campesinas pacíficas, democráticas y autónomas, cuyos integrantes están debidamente acreditados ante la autoridad política competente, como organización destinada al servicio de la comunidad y que contribuye al desarrollo y a la paz social sin fines políticos partidarios. Tiene además como objetivos la defensa de sus tierras, cuidado de su ganado y demás bienes, cooperando con las autoridades en la eliminación de cualquier delito. Su estatuto y reglamento se rige por las normas de las comunidades campesinas que establecen la constitución y el código civil. (Laos *et al.*, 2003, p. 68)

Se las reconoció jurídicamente como parte de la estrategia contrainsurgente, pero el gobierno no les proporcionó armas todavía, por el miedo de que éstas pasaran a la guerrilla.⁹ Fue hasta 1988 cuando las fuerzas armadas cambiaron su estrategia y establecieron otro trato a la población de los departamentos serranos en guerra, se enviaron soldados que provenían de las mismas zonas y eran quechuahablantes, y se estableció un programa de acción cívica a cargo del Ejército,¹⁰ que pretendió establecer una nueva relación entre el Estado y la población rural.

A partir de 1990, con el gobierno de Fujimori las rondas campesinas y los CAD se volvieron parte de una misma estrategia contrainsurgente conducida por el Ejército, y se convirtieron en actores protagónicos de la extrema violencia que se impuso en el campo. El Estado peruano les entregó armas, les adiestró y dio apoyo logístico. Los decretos legislativos 740 y 741 del año 1992 establecieron que todas las organizaciones de rondas campesinas debían adoptar la denominación oficial de Comités de Autodefensa (CAD), por lo cual, toda organización que tuviera la finalidad de brindar seguridad y vigilancia en el sector rural debía contar con la autorización del Comando Político Militar de la zona. Se reconoció a los CAD como órganos de control social que brindaban auxilio a la labor de las fuerzas armadas y policiales en su lucha contra el terrorismo, y con ello, las rondas campesinas perdieron su autonomía política, situación que se mantuvo hasta el año 2000 (Rodríguez, 2007, p. 10).

Con el reconocimiento oficial, las rondas campesinas se extendieron a la sierra central y sur del país. La predominancia de la forma comunitaria de organización de la vida de los campesinos en esas zonas facilitó su expansión acelerada, no sólo hacia las comunidades campesinas así identificadas, reconocidas y no reconocidas, sino a otros centros poblados conocidos como parcialidades, pagos, pueblos, anexos o ayllus, que tienen formas de organización política, social y económica colectiva.¹¹

⁹ En 1985 apareció otra organización armada en Perú: el Movimiento Revolucionario Tupac Amaru (MRTA), menos violento que el PCP-SL, dada su orientación guevarista, pero con menos eficacia política y militar.

¹⁰ El programa incluía medidas como la entrega de útiles escolares a los niños de las comunidades campesinas, la construcción de caminos y escuelas, la alfabetización de adultos y el reparto de alimentos que se preparaban y consumían en comedores comunales.

¹¹ Degregori y Del Pino señalan, respectivamente: “A principio de los años 1990 en la sierra norte, en Cajamarca y Piura, existían más de 3500 rondas que aglutinaban alrededor de 280 000 ronderos” (Degregori, 1992, p. 431). “Para 1993, Ayacucho tenía 1564 CAD y 61450 ronderos; Junín, 525 CAD y 34537 ronderos; Huancavelica, 198 CAD y 10658 ronderos, y Apurímac, 63 CAD y 3616 ronderos;

Pese a sus fines y contenido dictatoriales, el gobierno de Fujimori mantuvo las formas democráticas para garantizar el apoyo estadounidense. Por ello, en consonancia con la pauta multicultural impuesta a los Estados nacionales desde las instituciones internacionales, la Constitución de 1993, promulgada por esa administración para legalizar su política contrainsurgente que violentaba sistemáticamente los derechos humanos, estableció como contraparte legitimadora el reconocimiento formal de derechos a los pueblos indígenas. Entre estos, la vigencia del derecho consuetudinario (artículo 149) y la competencia de las rondas campesinas para aplicarlo:

[...] la autoridad de las comunidades campesinas y nativas, con el apoyo de las rondas campesinas, pueden ejercer las funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial de conformidad con el derecho consuetudinario, siempre que no violen los derechos fundamentales de la persona. La ley establece las formas de cooperación de dicha jurisdicción especial con los juzgados de paz y con las demás instancias del poder judicial. (Bernales, 1998, p. 682, citado por Rodríguez, 2007)

Así, paradójicamente, la experiencia contrainsurgente contribuyó a la reconstitución y al reconocimiento jurídico de instancias comunitarias como las rondas campesinas y a la delegación en ellas de las funciones policíacas y judiciales que el Estado no podía cumplir. Tal reconocimiento no obedeció a una alta estima, sino a la necesidad: sólo ellas pudieron realizar eficazmente tales funciones. Y en el proceso, las rondas adquirieron, además del derecho al ejercicio de su autonomía jurídica, los recursos para consolidar su autonomía material. En ese sentido, la experiencia contrainsurgente fue provechosa para las comunidades en la medida que permitió a los actores la recuperación de lo comunitario desde sus propios fines y sin que el Estado pudiera objetarlo, lo cual favoreció la reelaboración de su autonomía política.

Consideramos que el término *autonomía* no puede emplearse de manera general en todos los países. En cada caso se es autónomo en condiciones concretas y con respecto a diferentes instancias. La autonomía de las rondas campesinas es tal en relación con el Estado, dada la ausencia de éste. Más adelante lo será respecto

en suma, 4 205 CAD y 235 465 ronderos en todo el país, quienes contaban con 16 196 armas, principalmente fusiles Winchester, Mauser, FAL, Kalashnikovs, metralletas y revólveres de todo tipo, además de escopetas de fabricación casera llamadas *hechizas*" (Del Pino, 1996, p. 181).

del Ejército, que dirige la contrainsurgencia. Porque lo que comenzó siendo una circunstancia impuesta externamente y a la que debían adaptarse y sobreponerse, se convirtió en un atributo valorado y asumido como reivindicación.

La autonomía política que las rondas campesinas pudieron desarrollar parte de la habilidad para resolver sus necesidades por sí mismas, la capacidad para satisfacer sus necesidades de reproducción material a través de la agricultura y la cría de animales en comunidad y de su participación en el mercado. Su autonomía material permite a las comunidades o a las rondas campesinas ejercer y mantener formas de gobierno propio, y relacionarse con otros actores como el Estado, de manera relativamente soberana; es decir, ejercer su autonomía política.

Recapitulemos lo expuesto mediante el planteamiento de Rodríguez, quien establece la existencia de cuatro tipos de rondas campesinas en Perú:

1. Las que surgen sobre la base de los caseríos, donde no han existido comunidades campesinas. Se observan en los departamentos de Cajamarca, San Martín y Amazonas, en el norte del país.
2. Las que surgen dentro de las comunidades campesinas en los departamentos de Piura, Ancash, La Libertad y del sur andino. Cumplen el papel de órgano auxiliar de las comunidades y dependen de éstas.
3. Las rondas campesinas de comunidades nativas de la selva peruana.
4. Los denominados Comités de Autodefensa, creados por el Estado para la lucha contrainsurgente al interior de las comunidades campesinas y de parcialidades o caseríos donde no hay presencia de comunidades campesinas (Rodríguez, 2007, pp. 17 y 18).

Las primeras son las rondas iniciales y no son comunidades campesinas, tampoco son indígenas. Sus miembros son propietarios privados de las tierras, pero en un momento dado, y con la necesidad de enfrentar los problemas de seguridad y ejercicio de la justicia consuetudinaria, crearon un mecanismo colectivo para resolverlos al replicar formas de organización colectiva existentes en otras regiones. Serían comunidades implantadas.

El segundo y tercer tipo son rondas campesinas que surgieron dentro de las propias comunidades campesinas existentes, inicialmente por imposición del Ejército para cumplir con las tareas contrainsurgentes, pero que se convirtieron en un mecanismo para afirmar legalmente su condición comunitaria que estaba siendo vulnerada por las reformas neoliberales en relación con la propiedad de la tierra

y que el estatus de ronda campesina permitía compensar. Se trataría de comunidades reconstituidas. Diez Hurtado (1999) dice: “donde no hay comunidades, la Ronda la reemplaza y ocupa sus funciones; donde existen, la Ronda la completa dándole un mecanismo para ejercer una coerción sobre los campesinos” (p. 48).

Al finalizar la década de 1990, las funciones contrainsurgentes de las rondas campesinas y los CAD se habían agotado, entonces estos últimos desaparecieron y las primeras persistieron y asumieron nuevas tareas no menos importantes, convirtiéndose en las instancias de defensa de los intereses de los campesinos frente a sus enemigas inéditas, las empresas mineras, que los despojaban de sus recursos y contaminaban el ambiente. Las rondas también fueron los agentes policiales encargados de la erradicación forzada de hoja de coca en los valles cocaleros. La capacidad de control territorial de las rondas sería fundamental para la defensa y el enfrentamiento violento con las empresas mineras, lo cual implicaría el ejercicio de la autodefensa.

La conversión de Perú en un país minero

Durante las décadas de 1970 y 1980, Perú vivió prácticamente fuera del mercado mundial debido a la política de nacionalización del gobierno de Velasco Alvarado (1968-1975), y más tarde, por la insurgencia armada del PCP-SL. La presidencia de Alberto Fujimori (1990-2000) cambió drásticamente la situación. Esa dictadura despejó el terreno para la reinserción del país al mercado mundial al establecer las bases legales y militares para derrotar a la insurgencia, así como al estimular y garantizar la seguridad jurídica y política de las inversiones extranjeras en un nuevo contexto internacional de reestructuración productiva que asignó nuevamente a la periferia la tarea exclusiva de proveer de materias primas a los países desarrollados. Alimonda (2014) habla de una refundación del Estado peruano a partir de la reestructuración de las relaciones con el gran capital.

En 1992, Fujimori promulgó la Ley General de Minería, la cual sigue vigente hasta hoy. En ella se establece que el Estado protege la pequeña y mediana minería, promueve la grande y le otorga condiciones privilegiadas tales como la libre disposición de divisas y el envío de remesas al exterior, la devolución anticipada del impuesto general a las ventas (IGV) y la irrevocabilidad de las concesiones otorgadas, con lo que se dio mayor seguridad jurídica a los inversionistas. A cambio, las empresas pagarían 2% de sobretasa por concepto de “goce de estabilidad jurídica”. Este programa de reformas fue impulsado por el proyecto Energy and

Mining Technical Assistance (EMTAL), financiado por el Banco Mundial (BM) con el fin de generar condiciones para la atracción de inversión extranjera y crear regímenes tributarios favorables al capital exterior. De esta manera se otorgaron líneas de crédito especiales para la inversión en minería (Arellano, 2013).

Entre 1990 y 2014, las concesiones mineras en Perú pasaron de 2.3 millones de hectáreas a 26 millones de hectáreas, y con ello cubrieron más de la mitad del territorio del país. La minería dejó de ser una actividad concentrada en las zonas altoandinas y se expandió a toda la nación, con consecuencias devastadoras para la vida de las poblaciones afectadas por la pérdida de recursos hídricos, la contaminación ambiental y el deterioro de sus medios de vida, lo cual ha generado numerosos conflictos entre éstas y las empresas mineras. Ya en el inicio del siglo XXI, ello implicó que de las 5680 comunidades campesinas legalmente reconocidas en el país, 3326 tenían que enfrentar la presencia de empresas mineras en sus territorios (De Echave, 2009, citado por Alimonda, 2014).

La Constitución de 1993 eliminó la imprescriptibilidad, inembargabilidad e inalienabilidad de las tierras comunales, y con ello facultó a las comunidades campesinas y nativas para disponer de sus tierras en la forma que ellas creyesen conveniente, y cuidó, simplemente, que la decisión fuera tomada en asamblea general. La Ley de Tierras de 1995 y la de Titulación de Comunidades Campesinas de la Costa abrieron la propiedad de la tierra al mercado, e incluyeron en sus edictos a los terrenos eriazos de propiedad estatal y las tierras de las comunidades campesinas, con lo que se legalizó el despojo.

El régimen de Fujimori terminó abruptamente en noviembre de 2000 con su renuncia a la presidencia, emitida durante una gira por Japón, luego de su fraudulenta segunda reelección en abril y del inicio de su tercer periodo presidencial, el 28 de julio. La protesta contra el fraude cometido en la elección del candidato Alejandro Toledo se expresó mediante una gran movilización popular denominada Marcha de los Cuatro Suyos, que proveniente del interior del país llegó a la capital y mostró la magnitud del descontento popular frente a las deterioradas condiciones económicas y la falta de libertad política, que no habían podido expresarse durante diez años. Para contener el descontento se estableció una mesa de diálogo con el gobierno, coordinada por la Organización de Estados Americanos (OEA), en la que se discutieron los términos de una “transición a la democracia”. Para ello se convocó a los partidos políticos, las centrales sindicales y algunas ONG, pero no a las organizaciones sociales.

Los sectores populares estaban excluidos de la toma de decisiones, luego de diez años de represión indiscriminada, carecían de representación política,

de programa, de instancias de organización y de estrategias de lucha, y el temor a ser señalados como terroristas y ser reprimidos era muy fuerte. La izquierda partidaria estaba prácticamente extinguida, lo que quedaba de ella estaba asimilado precariamente al reconstituido sistema político y carecía de una estrategia, así como de proyecto alternativo y de representatividad.

El conflicto minero y la Conacami

El *boom* minero se hizo visible a mediados de la década de 1990 y su resultado fue el desplazamiento de la producción agrícola y el despojo de territorios mediante nuevas leyes. La población rural fue marginada de los beneficios de dicho *boom* y se empobreció, lo cual generó un creciente descontento en muchas localidades que no recibieron los beneficios prometidos por el neoliberalismo, sino sus perjuicios, con lo que se favoreció la polarización social y el rechazo a la minería. Entre 2001 y febrero de 2006 ocurrieron setenta y cinco conflictos de distinta intensidad entre las poblaciones rurales y las empresas mineras, tanto en comunidades andinas como amazónicas.

Con la nueva legislación neoliberal, las comunidades campesinas y nativas ya no podían reclamar por el despojo de sus tierras; tenían libertad para venderlas, y al hacerlo, perdieron sus derechos de propiedad y sus medios de vida, pues lo que obtuvieron por la transacción se esfumó en sus manos. Pero ahora reclamaban por los efectos contaminantes que la minería provoca, acogiéndose a los derechos indígenas establecidos en la legislación internacional.

No sólo las comunidades campesinas se enfrentaron a las empresas mineras, sino un conglomerado amplio y heterogéneo de poblaciones afectadas por sus instalaciones. En amplias regiones, los campesinos exigían el cumplimiento o la modificación de la ley y la cancelación de las concesiones otorgadas, casi siempre, de manera irregular. Las poblaciones presentaron amplios pliegos petitorios, y se movilizaron de diversas maneras: “marchas de sacrificio” a la capital, bloqueos de caminos, paros regionales, huelgas de hambre, organización de referendos sobre la autorización de la presencia de las minas; fueron apoyadas por la Iglesia católica, las autoridades locales y/o por las ONG.

El núcleo de la organización y la movilización frente a los efectos de la minería fueron las comunidades campesinas y las nativas, que como propietarias de la tierra y como la población más pobre directamente afectada —y sobre todo como

instancia organizativa reconocida jurídicamente por el Estado como comunidades campesinas, rondas campesinas y CAD—, eran el sector con mayor capacidad de organización y fuerza.

En condiciones que aún son de persecución militar hacia prácticamente todas las formas de organización popular bajo la acusación de terroristas, la posibilidad de ostentar una personería jurídica reconocida por el Estado y sancionada por la legislación internacional significó un recurso útil para la acción reivindicativa que las comunidades supieron aprovechar. Adicionalmente, las rondas campesinas y los CAD contaban con otros recursos para defender sus derechos: su experiencia organizativa adquirida en la guerra interna, el armamento entregado por el gobierno o adquirido por ellos y una deuda moral que cobrar al Estado, pues ellos fueron los vencedores de la guerra, los artífices de la derrota del PCP-SL.

Otro actor significativo en el nuevo escenario son las ONG ambientalistas, que cuentan con un reconocimiento formal por parte del gobierno y de las empresas mineras; asimismo sostienen vínculos internacionales que les proporcionan recursos materiales y técnicos, y una plataforma legal para intervenir en los conflictos. Esto les ha permitido ser el mecanismo de intermediación entre gobierno, empresas y comunidades campesinas o poblaciones locales, con lo cual suplen la ausencia de reconocimiento formal y de procesos participativos regulares en los que las comunidades expresan sus intereses. Algunas ONG se pusieron al servicio de estas últimas, les aportaron el conocimiento técnico para la elaboración de sus denuncias políticas y jurídicas, y les apoyaron en la organización de las acciones reivindicativas.¹²

Un recurso fundamental para la articulación de las luchas de las comunidades campesinas contra los proyectos mineros que las afectaban fue la creación de la Coordinadora Nacional de Comunidades Afectadas por la Minería (Conacami), como un formato de articulación nacional. Concebida en octubre de 1999, en un congreso nacional con la participación de 324 delegados que representaban a 1200 comunidades afectadas por la minería en 9 regiones del país,¹³ la Conacami recuperaba la experiencia de las luchas realizadas por las comunidades en esa década. Nació como una ONG y gradualmente se convirtió

¹² Las orientaciones político-ideológicas de las ONG en América Latina son muy diversas, pero en general, su actuación busca mediar en los conflictos entre las poblaciones y las grandes empresas transnacionales para evitar estallidos sociales.

¹³ La información puntual sobre la trayectoria y los planteamientos de la Conacami ha sido tomada de Luis Vittor (2006, 2009 y 2013).

en una organización social o mantuvo siempre una composición mixta, lo cual le trajo complicaciones posteriores.¹⁴ Su primer presidente fue Miguel Palacín Quispe, proveniente de la comunidad Vicco, provincia de Pasco, donde dirigió desde 1994 la lucha en contra de la usurpación de sus tierras por la empresa minera Brocal.

La Conacami fue una novedad en América Latina por los sujetos que representaba y el formato mixto de su composición: una amplia y heterogénea base de comunidades y rondas campesinas de las diversas regiones del país (norte, centro y sur), las organizaciones regionales que las integraban, una dirección representativa de las comunidades y un equipo técnico altamente especializado que los asesoraba. Con estos elementos la Coordinadora estableció, en un nuevo contexto económico y político en Perú, un también nuevo concepto de lucha, organización y estrategias de movilización, así como un nuevo programa. Mediante su ejemplo se intentaría replicar el modelo en otros países, pues la problemática de la expansión minera y del extractivismo se generalizó en toda América Latina.

El programa inicial de la Conacami era meramente ambientalista: resguardar el medio ambiente y el medio social comunitario que la explotación minera indiscriminada destruye, y visibilizar así los conflictos surgidos por esa actividad que, no obstante, el gobierno negaba. La Conacami cuestiona el discurso gubernamental, el cual pretendía que Perú fuera un país eminentemente minero; reivindica el carácter agrario del país y su diversidad productiva, y rechaza la imposición de la monoproducción minera por las empresas transnacionales, que no beneficia al conjunto de la población.

Como ONG, la Conacami asumió la tarea de informar y capacitar a las comunidades sobre sus derechos, denunciar los conflictos que las enfrentaban con las mineras (para visibilizarlos nacional e internacionalmente) e intentó articular las diversas luchas locales y llamar al diálogo con posibles aliados en los niveles nacional e internacional. Con ello contribuyó a abrir un debate social y político, y fracturó la hegemonía del discurso oficial prominero. También se propuso establecer mecanismos de diálogo con el gobierno y las empresas para incidir en la formulación de nuevas políticas públicas reguladoras de la actividad y de sus impactos socioambientales.

En su estrategia de lucha y su discurso, la Conacami se apoyó en los instrumentos legales internacionales vigentes en el país. Por ello denuncia la violación

¹⁴ Las ONG que trabajaban con ella eran CooperAcción y Oxfam América (Vittor, 2009).

sistemática al Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) —el cual señala que las actividades económicas con un fuerte impacto sobre el entorno deben realizarse coordinadamente con los habitantes de la región— y exige su cumplimiento. La Conacami reivindica la creación de mecanismos que permitan a las comunidades definir sus propias prioridades de desarrollo, el ejercicio de su libre determinación y la búsqueda de un desarrollo integral de las regiones. También denuncia que la explotación minera viola en muchos casos las normas internacionales que protegen los derechos de las comunidades residentes; afecta el equilibrio del ambiente y altera la calidad y cantidad de los cursos de agua, con lo cual afecta el derecho a la vida de las poblaciones, desplazándolas de su territorio comunal; modifica la cultura y el modo de subsistencia de las poblaciones, y afecta su derecho a la salud; además contamina el agua y el aire con mercurio, arsénico, plomo y otros metales pesados.

En diciembre de 2000, la Conacami organizó una marcha de los afectados por las empresas mineras a Lima; éstos llevaron animales y plantas, y mostraron las aguas contaminadas. También participaron los comuneros desplazados de sus tierras por la minería. En esa ocasión, el gobierno ni siquiera recibió el pliego de demandas.

En 2002, la Conacami organizó otra marcha denominada Marcha Nacional por la Vida, la Tierra, el Agua y el Agro, entonces las comunidades mostraron y reivindicaron las identidades étnicas de las diversas regiones del país que representaban. Esta vez sí lograron la firma de un acta de compromiso del gobierno para instalar una “Comisión Nacional Tripartita de alto nivel”, integrada por el gobierno, las comunidades y las empresas mineras. Por primera vez el gobierno reconoció la problemática y los conflictos, la respuesta favorable se dio cuando las comunidades apelaron a su condición étnica, que en los países vecinos se convertía en el eje de grandes movilizaciones antineoliberales.

Nuevas movilizaciones lograron triunfos importantes. En Tambogrande, Piura, una prolongada movilización regional contra la minería ganó luego de tres años, y obligó al gobierno a dejar sin efecto, a finales de 2003, la concesión a la empresa Manhathan para explotar Tambogrande. Este triunfo popular colocó el tema de la minería en el centro del debate nacional y estimuló otras luchas contra esa actividad en Perú y el resto de América Latina, con lo que se aportó una estrategia eficaz. Más adelante, comunidades de Cajamarca, Huancavelica, Apurímac, Ancash, Moquegua y Lima siguieron su ejemplo.

La institucionalización e indianización de la Conacami

En 2003, el II Congreso Nacional de la Conacami ratificó a Miguel Palacín en la presidencia y se inauguró una nueva fase en la que se buscó su institucionalización, es por ello que cambió su nombre de coordinadora a confederación. Otra modificación más importante aún es su autoafirmación como organización indígena, lo que implicaba un cambio en el programa y la estrategia. De ese modo asumió la defensa de los derechos de sus pueblos y la intención de participar activamente en la política nacional como su representante; con ello intentó convertirse en el movimiento indígena que no existía en Perú.

Este giro se explica, por una parte, debido a la posibilidad de aprovechar la existencia de legislaciones nacional e internacional favorables a la defensa de los derechos indígenas, así como al ejemplo de los procesos organizativos indígenas de los países vecinos Ecuador y Bolivia, que lograron construir partidos indígenas con presencia nacional a partir de poderosas organizaciones sociales capaces de representar electoralmente la fuerza social y demográfica de esa población.

La asunción de una identidad indígena permitiría a la Conacami reivindicar el derecho a la consulta previa, libre e informada. Pero una cuestión es declararlo en sus documentos y otra es concretarlo en las bases, y que el Estado reconozca esa identidad. Los cambios en el programa y la estrategia se decidieron desde la dirección, de acuerdo con sus propios objetivos políticos y sin consultarlos a las bases. Estos implicaron priorizar el trabajo de la dirección en Lima y en el exterior, y el abandono del trabajo de base, el apoyo a las luchas locales de las comunidades y rondas contra la minería (la Conacami carecía de la capacidad para atender ambos frentes), lo cual estableció una separación entre la dirección nacional y las bases. Las luchas locales avanzaron a partir de sus propios formatos de organización local y regional, alejándose de la dirección (Padilla, 2009).

Por su parte, las empresas mineras, el gobierno, el Congreso y los medios de comunicación llevaron a cabo una campaña permanente de desprestigio contra la Conacami, acusándola de provocar movilizaciones, con un llamado a desaparecerla. Se negaron al diálogo que ésta proponía y le negaron la condición de interlocutor válido. El segundo gobierno de Alan García (2006-2011) canceló el registro de la Agencia Peruana de Cooperación Internacional (APCI) de la Conacami como ONG, para bloquear su fuente de ingresos; criminalizó las pro-

testas sociales contra la minería y militarizó las zonas con tal actividad; desarrolló una represión selectiva: asesinó a varios dirigentes y enjuició a centenares de ellos.¹⁵ La represión no cesó.¹⁶

Más tarde, las empresas desarrollaron las llamadas *estrategias de responsabilidad social empresarial, la política del buen vecino* y otros discursos que intentaron presentar a la minería como sustentable, para lograr su aceptación social. Los espacios de negociación entre empresas, gobierno y comunidades permitieron mayor conocimiento de las comunidades y sus organizaciones, para cooptarlas. Con ello lograron dividir y debilitar a las organizaciones sociales (Padilla, 2009).

Desde el año 2002 las organizaciones locales y regionales realizaron consultas vecinales en las que convocaban a las poblaciones a decidir sobre la presencia de los proyectos mineros, y se logró que tales consultas fueran vinculantes para los gobiernos locales y regionales.

Hacia el año 2011, el gobierno de Ollanta Humala promulgó la ley de consulta previa, largamente demandada por la movilización. Pero ella no se ajustaba a lo esperado. Uno de sus mecanismos era la creación de una base de datos oficial sobre pueblos originarios que definía los criterios acerca de qué sujetos podían ser considerados como indígenas, lo cual atravesaba por aspectos lingüísticos, de continuidad histórica y de autenticación, que resultaban restrictivos porque el Estado decidía quiénes cumplían con esta condición y podían ser beneficiados por los derechos amparados en el Convenio 169 de la OIT, y asimismo, reclamar estos derechos frente a las empresas mineras (Pajuelo, 2016). La trampa se cierra en este punto, pues como vimos, la legislación vigente no reconoce a las comunidades como indígenas y los comuneros tampoco se autoidentifican con esa población.

Hacia finales de 2012, la Conacami dejó de tener presencia en la vida política peruana como resultado de varios factores y conflictos internos: el acoso por parte de las autoridades mediante la criminalización de la protesta, las diferencias en la concepción sobre el tema de la identidad entre las distintas regiones, la diversidad de demandas y problemas a lo largo del país, el distanciamiento entre la

¹⁵ La criminalización de la protesta es un grave problema enfrentado por las organizaciones sociales en un país que vivió una guerra interna de gran violencia, y en el que el fujimorismo mantuvo su hegemonía. Con frecuencia, el gobierno acusa de terrorismo a los participantes en las movilizaciones (Escárzaga, 2019).

¹⁶ Para 2010, la Conacami agrupaba a más de mil setecientas comunidades en diecinueve de los veinticinco departamentos de Perú.

dirección y las bases, la aspiración a la acción política a más altos niveles (lo cual no era un deseo de las bases) y la disputa entre los liderazgos de Miguel Palacín y Magdiel Carrión.

Otro factor muy importante fue el desplazamiento del interés de las luchas contra la minería a la disputa por el poder político en los ámbitos local y regional, que las reformas descentralizadoras abrieron (Escárzaga, 2019). Así, el formato articulador que representaba la Conacami se colapsó y diluyó, pero quedaron los sujetos que luchaban en dichos ámbitos.

Conclusiones

La evolución vivida por las rondas campesinas demostró la capacidad de adaptación a las cambiantes circunstancias que enfrentó la población campesina y campesino-indígena en una larga fase de crisis y transformaciones sociales (incluida la guerra interna), y mostró, asimismo, su vitalidad y capacidad de iniciativa. En las transiciones políticas experimentadas en Perú, las rondas campesinas fueron asumiendo nuevas funciones sin dejar de ejercer las que las caracterizaban: proporcionar seguridad y administrar la justicia consuetudinaria.

Es importante resaltar que estas tareas las asumieron antes de que fuera reconocido internacionalmente el derecho de las poblaciones indígenas a administrar la justicia comunitaria. Más adelante, a medida que tal reconocimiento se produjo, pudieron contar con el apoyo, asesoría y financiamiento de las ONG especializadas en el tema. Pero fueron los ronderos, por propia iniciativa, quienes comenzaron a organizarse y echaron mano de los recursos tácticos que su memoria o la observación les proveía.

La relación que se establece entre rondas campesinas y los CAD es fundamental en este proceso, pues se hacen visibles dos dinámicas complementarias: el Estado, que trata de legitimar a los CAD frente a los campesinos que deben incorporarse a ellos obligadamente, identificándolos con las rondas campesinas; y la disposición de los campesinos para aprovechar los objetivos contrainsurgentes del Estado con el fin de obtener el reconocimiento jurídico de las rondas y de sus funciones de seguridad y justicia, y con ello cumplir sus propios fines.

El modelo de las rondas se expandió a otras regiones —como el centro y sur andino— donde sí existían comunidades campesinas que se aprestaron a organizar sus propias rondas para desarrollar las mismas funciones de seguridad y justicia, y aprovechar así el reconocimiento jurídico que estas habían obtenido debido

a su función contrainsurgente. Lo anterior mostró que la ejecución de dicha tarea no fue sólo imposición del Estado y del Ejército, sino también la decisión de los ronderos de ser sujetos activos y deliberantes en su autodefensa. En este proceso, las comunidades campesinas recuperaron la autonomía política perdida con la reforma agraria.

Resulta revelador el proceso de conformación y decadencia del formato de articulación nacional de las luchas de las rondas y comunidades que representó la Conacami. Su contribución fue sin duda indispensable y sin ella los alcances logrados por las luchas locales y regionales no habrían sido los mismos. Al proveer a estas luchas de recursos técnicos y jurídicos, la Conacami facilitó su expansión hacia otras regiones del país a partir del ejemplo y reconocimiento de los triunfos alcanzados, lo cual permitió su resonancia nacional, vale decir, ser conocidas en Lima por sectores de izquierda y por la opinión pública para revertir el discurso satanizador de las empresas, el gobierno y los medios de comunicación, a favor de la defensa legal de los comuneros y dirigentes encausados y encarcelados.

Por otro lado, la conformación de la Conacami manifiesta las grandes limitaciones de los procesos organizativos en Perú en el contexto de una muy larga represión de la movilización social por el régimen fujimorista y los gobiernos subsecuentes.¹⁷ Tales limitaciones se expresan en la tentación siempre presente de la suplantación de las bases por la dirección; la centralización y concentración del poder; la imposición a las bases de objetivos ajenos a sus propios intereses, desde la lectura e intereses políticos de la dirección, la cual pretendía representar a un movimiento indígena inexistente o muy fragmentario y pequeño respecto del peso demográfico indígena en Perú para posicionarse individualmente en la política nacional y decidir desde arriba en qué partido colocar su fuerza electoral; y, por último, la pretensión de replicar o imitar programas y estrategias eficaces en los países vecinos, desde la lectura de las ONG, para imponer la indianización a las bases.

En todo lo mencionado podemos ver una sucesión de ciclos de organización y de lucha que alcanzaron triunfos relativos y temporales, pero luego se desgastaron y apagaron. El ciclo iniciado al terminar el siglo XX, que coincidió con la caída de Fujimori, se apagó en 2012. En la coyuntura reciente, los procesos electorales se convirtieron en la tumba de la movilización social, los fines colectivos fueron reemplazados por metas individuales y muchos de los actores que participaron en

¹⁷ Como revela el informe de la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos (2017).

la dirección de las luchas pasadas buscan ahora obtener la recompensa a su contribución mediante la ocupación de un cargo de gobierno en alguno de los distintos niveles, o un escaño en el Congreso.

Referencias

- Alimonda, H. (Coord.). (2011). *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*. Buenos Aires: Ciccus-CLACSO.
- _____ (2014). Oro y esclavos, la alegoría profética de Bolívar (minería, gobernabilidad y resistencias populares en Perú). En C. Composto y M. L. Navarro. (Comps.), *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*. México: Bajo Tierra Ediciones.
- Arellano, J. (2013). Industrias extractivas, descentralización y desarrollo local: economía política de políticas fiscales y redistributivas en Perú y Colombia. En *Actas del I Congreso Internacional de Estudios del Desarrollo*. Consultado el 18 de agosto de 2018. Recuperado de <http://congresoreedes.unican.es/actas/PDFs/60.pdf>
- _____ (2008). Resurgimiento minero en Perú: ¿una versión moderna de una vieja maldición? *Colombia Internacional* 67 (enero-junio) 2008, 60-83.
- Arias, C. (2002). Asalariados agrícolas y neoliberalismo en los años noventa. *Investigaciones Sociales*, vi(10), diciembre.
- Carrión, M. (2014). La riqueza minera es la pobreza de las comunidades. En F. Escárzaga, R. Gutiérrez, J. J. Carrillo, B. Nehe y E. Capece. (Coords.), *Movimiento indígena en América Latina: Resistencia y transformación social*. México: UAM-BUAP-CIESAS-CEAM.
- Comisión de Derechos Humanos. (16 de julio de 2012). *Ley de Consulta Previa y su Reglamento en el Perú. Análisis desde la perspectiva del Derecho Internacional de los Derechos Humanos*. Documento de Trabajo. CDH. Lima. Consultado el 18 de agosto de 2018. Recuperado de <https://www.google.com.mx/search?q=ley+de+consulta+previa+peru&oq=ley+de+consulta+previa+&aqs=chrome.0.69i59j69i57j0l4.8388j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8>
- Coordinadora Nacional de Derechos Humanos (2017). Criminalización de la protesta y la situación de los defensores y defensoras. En *CNDH, Informe Anual*, 15-16. Consultado el 14 de noviembre de 2019. Recuperado de <http://www.cepes.org.pe/apc-aa/archivos-aa/4a15e4303d8c0>

- Diez-Hurtado, A. (1999). *Comunidades mestizas, tierras, elecciones y rituales en la sierra de Pacaipampa (Piura)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- _____. (2012). Inversiones privadas y derechos comunales. En *Tiempo de opinión*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Degregori, C. I. (1992). Campesinado andino y violencia: Balance de una década de estudios. En *Perú: El problema agrario en debate*. Lima: SEPIA IV.
- De Echave, J., Hoetmer, J. R. y Palacios M. (Coords.). (2009). *Minería y Territorios en el Perú: Conflictos, resistencias y propuestas en tiempos de globalización*. Lima: Programa Democracia y Transformación Global-Conacami-CooperAcción-UNMSM.
- Del Pino, P. (1996). Tiempos de guerra y de dioses: ronderos, evangélicos y senderistas en el valle del río Apurímac. En C. Degregori et al. *Las Rondas Campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Escárzaga, F. (2009). Venciendo el miedo: retoños de movimientos sociales en el contexto de la recuperación democrática en Perú (2000-2006). En M. Favela y D. Guillén. (Coords.), *América Latina. Los derechos y las prácticas ciudadanas a la luz de los movimientos populares*. Buenos Aires: CLACSO.
- _____. (2014). Enfrentar indios contra indios, pueblos contra pueblos y pobres contra pobres, una peligrosa estrategia en los países andinos. En F. Escárzaga, R. Gutiérrez, J. J. Carrillo, B. Nehe y E. Capece. (Coords.), *Movimiento indígena en América Latina: Resistencia y transformación social*. México: UAM-BUAP-CIESAS-CEAM.
- _____. (2014b). *Indianismos. La correspondencia de Fausto Reinaga con Guillermo Carnero Hoke y Guillermo Bonfil Batalla*. La Paz: CEAM-Fundación Amáutica Fausto Reinaga.
- _____. (2016). ¿Construcción del Estado plurinacional o reconstitución del Estado-nación en Ecuador y Bolivia? En J. J. Carrillo, F. Escárzaga y G. Günther. (Coords.), *Ascenso y crisis de los gobiernos progresistas latinoamericanos*. México: UAM-X-Itaca.
- _____. (2017). *La comunidad indígena insurgente. Perú, Bolivia y México (1980-2000)*. Ciudad de México-La Paz: Plural-UAM-X.
- _____. (2019). Movilización social y participación electoral en Perú (2000-2016). En B. Ortega y K. Pirker. (Coords.), *Dilemas de la acción colectiva en América Latina: Entre la incidencia institucional y la protesta social*. México: Instituto Mora-UNAM.
- Escárzaga, F., Gutiérrez, R., Carrillo, J. J., Capece, E. y Nehe, B. (Coords.). (2014). *Movimiento indígena en América Latina: Resistencia y transformación social*, vol III. México: UAM-BUAP-CIESAS-CEAM.

- Hoetmer, J. R. (2013). Bienes comunes. Saqueo y resistencias. Reflexiones sobre movimientos sociales, democracia y minería en Perú. *Revista Contrapunto*, (2), 143-154.
- _____ (2015). Esta democracia ya no es democracia. Siete hipótesis exploratorias sobre biopolítica extractivista, la criminalización de la disidencia y alternativas. Consultado el 30 de septiembre de 2018. Recuperado de http://economiassolidarias.unmsm.edu.pe/sites/default/files/Hoetmer_Biopol%C3%ADtica%20Per%C3%BA.pdf
- _____ Castro, M., Daza, M., De Echave, J. y Ruiz, C. (2013). *Minería y movimientos sociales en el Perú. Instrumentos y propuestas para la defensa de la vida, el agua y los territorios*. Lima: Programa Democracia y Transformación Global.
- Laos, A., Paredes, P. y Rodríguez, E. (2003). *Rondando por nuestra ley*. Lima: RID-SER.
- Mallon, F. (1990). Coaliciones nacionalistas y antiestatales en la guerra del Pacífico: Junín y Cajamarca, 1879-1902. En S. Stern. (Comp.), *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. Siglos XVIII al XX*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Matos, J. (1976). Comunidades indígenas del área andina. En J. Matos. (Comp.), *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Olano, A. (2001). Rondas campesinas y organizaciones insurgentes en Perú. *Análisis político* 44, 1-15.
- Organización Nacional de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas del Perú (Onamiap). (2018). *Resultados de los Censos Nacionales: los y las indígenas somos muchos más*. Consultado el 10 septiembre de 2018. Recuperado de <http://onamiap.org/2018/09/resultados-de-los-censos-nacionales-los-y-las-indigenas-somos-muchos-mas/>
- Padilla, C. (2009). El caso CONACAMI en el contexto latinoamericano. En J. De Echave, J. R. Hoetmer y M. Palacios. (Coords.), *Minería y Territorios en el Perú: Conflictos, resistencias y propuestas en tiempos de globalización*. Lima: Programa Democracia y Transformación Global-Conacami-CooperAcción-UNMSM.
- Pajuelo, R. (2014). El despertar del movimiento indígena en Perú. En F. Escárzaga, R. Gutiérrez, J. J. Carrillo, B. Nehe, E. Capece. (Coords.), *Movimiento indígena en América Latina: Resistencia y transformación social*, vol. III. México: UAM-BUAP-CIESAS-CEAM.
- _____ (2016). *Un río invisible. Ensayos sobre política, conflictos, memoria y movilización indígena en el Perú y los Andes*. Lima: Ríos Profundos Editores.
- Palacín, M. (2014). Los alcances y el proyecto de la articulación indígena en la región andina. En F. Escárzaga, R. Gutiérrez, J. J. Carrillo, B. Nehe y E. Capece. (Coords.), *Movimiento indígena en América Latina: Resistencia y transformación social*, vol. III. México: UAM-BUAP-CIESAS-CEAM.

- Pásara, L. (1982). *Perú 1980: cuenta y balance*. Lima: CEDYS.
- Pérez, J. (1996). *Rondas Campesinas: poder, violencia y autodefensa en Cajamarca central*. Colección Talleres 6. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Piccoli, E. (2008). El pluralismo jurídico y político en Perú: el caso de las rondas campesinas de Cajamarca. *Iconos*, 27-41.
- _____ (2009). Las rondas campesinas y su reconocimiento estatal, dificultades y contradicciones de un encuentro: un enfoque antropológico sobre el caso de Cajamarca, Perú. *Nueva Antropología*, 71(xxii), julio-diciembre, 93-113.
- Rodríguez, C. (2007). *Las rondas campesinas en el sur andino*, Lima: PROJUR-SER.
- Servindi (11 de julio, 2013). La crisis de Conacami. Liderazgos en conflicto convocan a dos eventos paralelos. Consultado el 12 de enero de 2015. Recuperado de <http://servindi.org/actualidad/90305>
- Toche, E. (2003). Perú: una democracia sin rumbo. *Observatorio Social de América Latina*, 11, 135-144.
- Vargas, S. y Montoya, L. (1993). Crisis, poder y rondas campesinas. *Alma Mater. Revista de Investigaciones de la UNMSM*, 4, 71-78.
- Vittor, L. (2006). *CONACAMI: resistencias comunitarias frente a la minería*. Recuperado de <http://www.alainet.org/es/active/13156>
- _____ (2009). CONACAMI: 10 años tejiendo resistencias a la minería. *América Latina en movimiento* (20 de mayo de 2009). Recuperado de <http://www.alainet.org/es/active/30470>.
- _____ (2013). Las consultas vecinales sobre la minería: experiencias y desafíos. En J. R. Hoetmer, M. Castro, M. Daza, J. De Echave y C. Ruiz. *Minería y movimientos sociales en el Perú. Instrumentos y propuestas para la defensa de la vida, el agua y los territorios*. Lima: Programa Democracia y Transformación Global.
- Zarzar, A. (1991). Las rondas campesinas de Cajamarca: de la autodefensa al ¿autogobierno? En L. Pásara, R. Valdeavellano y A. Zarzar. (Eds.), *La otra cara de la luna. Nuevos actores sociales en el Perú*. Buenos Aires: CEDYS.

Movilizaciones comunales, subjetividades políticas y colonialismo en Cajamarca, Perú

Donatto Daniel Badillo Cuevas*

Introducción

Este texto es el resultado de una síntesis crítica y relacional de un trabajo más amplio que construí a partir del diálogo con distintas comunidades andinas de Cajamarca y variados espacios académicos, del año 2013 al 2016 (Badillo, 2017). El conjunto de movilizaciones desplegadas por múltiples organizaciones comunitarias originario campesinas y populares constituyeron una fuerza social de colaboración, compartida y rotativa contra la megaminería, y prefiguraron una relativa autonomía política frente al Estado y las corporaciones transnacionales.

Lo que presento a continuación es un intento por entender las movilizaciones comunales a partir de la comprensión de ciertas “subjetividades políticas” frente a las renovadas formas de colonialismo heterogéneo que gravitan en el presente.¹

* Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México (PPELA-UNAM).

¹ En el presente se asienta un espacio-tiempo de dominación que no es coetáneo, tiene que ver con la reactualización de acontecimientos que tienen su genealogía, por lo menos, en la Conquista castellana de las tierras andinas. En palabras de Rivera Cusicanqui (2018), se trata de reconocer al colonialismo como una forma de cultura, un *ethos* y una estructura que se reproducen día a día en sus opresiones y silenciamientos. El colonialismo también es contemporáneo porque se gesta a través de una ideología que es el desarrollo.

La idea de *colonialismo heterogéneo* se ancla en las propuestas de colonialismo interno que ha planteado González Casanova (2006). Este colonialismo está ligado a los fenómenos de la Conquista, en los que los pueblos indígenas u originarios forman parte del Estado, ya sea colonizador, socialista o neoliberal, y sufren condiciones semejantes al colonialismo de nivel internacional: habitan un territorio sin gobierno propio; se encuentran en situación de desigualdad frente a las etnias dominantes y clases que las integran; se les sobreponen marcos jurídico-políticos dominantes, generalmente ligados a las burguesías y oligarquías centralizadas; son excluidos del sistema político y militar del gobierno central, además de que sus derechos y su situación económica, política, social y cultural son regulados e impuestos por este mismo; se les inferioriza y distingue racialmente de la cultura hegemónica en el gobierno nacional.

En las últimas dos décadas, la capacidad deliberativa de las comunidades contra la megaminería ha abierto posibilidades de transformación del modelo extractivista-neoliberal:² en un primer ciclo —entre 2000 y 2009—, para reorganizarse y disputar derechos perdidos a consecuencia del conflicto armado interno; en un segundo ciclo —que inicia desde 2009—, para re-tejer una red diferenciada de compartición y ayuda, como base no sólo frente a la contingencia que representa la minería, sino para reconstituir sus propias formas de vida desde sus intereses, lo cual muestra un proceso de relativa autonomía política frente al Estado, el ejercicio de formas de organización más horizontales y el reconocimiento de la pluralidad y semejanza de las luchas en el país.

En el segundo ciclo de movilizaciones, en el nivel nacional se presentaron protestas en contra de proyectos extractivos de la minería, entre las cuales destacan las que sucedieron en Bagua —en la selva Amazónica— en el año 2009, contra un paquete de inversiones promovido por el gobierno como parte del Tratado de Libre Comercio (TLC) pactado con Estados Unidos; las protestas que se hicieron contra la minera Majaz en San Ignacio, Jaén —departamento de Cajamarca—; las demandas en Huancabamba y Ayabaca —departamento de Piura— en 2010; las movilizaciones contra el proyecto Conga en Celendín y Bambamarca —departamento de Cajamarca— entre 2011 y 2012; en esos mismos años, las protestas antimineras en Puno; en Chumivilcas, Cusco, contra el Plan Anabi en 2016, y en Cotabambas, Apurímac, contra el proyecto Las Bambas; además de las movilizaciones juveniles y feministas en la capital del país.

Por otra parte, las formas de dominación o heterogeneidad colonialista se han reactualizado con el neoliberalismo, y una de sus principales estrategias ha sido la desarticulación de comunidades, con el objetivo de que sus territorialidades sean incorporadas al mercado capitalista mundial. En este sentido, la pregunta subyacente es ¿cuáles y cómo son las situaciones que fragmentan las amplias

González Casanova ha señalado la reactualización de las antiguas y nuevas formas de dominación y apropiación del excedente, que dieron lugar a formaciones sociales en las que prevaleció el trabajo asalariado frente al servil, pero sin que ni éste ni las labores esclavas desaparecieran.

² En términos territoriales, de 1991 a 2012 la expansión minera en Perú había sido superior a 1000 %, y las concesiones pasaron de 2.26 millones de hectáreas en 1991, a más de 15 millones en 1997; De Echave, Hoetmer y Palacios (2009) señalan que en seis años los lotes mineros sobrepasaron 680 %. Esa tendencia ha ido en aumento en todos los “recursos” naturales de Perú. Por ejemplo, en 2004, en la Amazonía, las exploraciones de hidrocarburos eran de 13 %, y para fines de 2008 ya alcanzaban un 70 %. En términos porcentuales y absolutos, Perú ha sido el país que ha otorgado más concesiones para la explotación de hidrocarburos en la Amazonía del Cono Sur, como lo afirma Pinto (2009).

redes comunitarias de lucha? Identifico que la exacerbación de la violencia por parte del Estado se ha convertido en la regla, pero esta situación se conjuga con un aparato —igualmente estatal— de mediación biopolítica para la configuración de un cuerpo social *ad hoc* al discurso desarrollista, y que se complejiza con la existencia de una cultura política de izquierda que ha reproducido vicios y ha sido proclive a la ruptura del tejido comunitario.

Fundamentación del problema

A continuación expongo una síntesis estratégica para la comprensión de las movilizaciones comunales en contra de la megaminería en las provincias de Cajamarca, Bambamarca, Celendín y La Encañada, en la zona central de los andes de Cajamarca, Perú; asimismo, en contra de un colonialismo que amenaza la profundidad de las relaciones comunitarias, que son la base de la reproducción y la lucha por la vida en los pueblos andinos.

Por síntesis estratégica me refiero a la “producción práctica y reflexiva de personas situadas socialmente, que asumen determinadas intencionalidades políticas sean éstas explícitamente señaladas o implícitamente asumidas. La estrategia [...] auspicia la comprensión práctica del acontecimiento social de quiebre, resistencia e impugnación al orden social por aquellos que lo producen” (Gutiérrez, 2008).

Cuando hablo de “movilizaciones comunales” me refiero al despliegue de una fuerza social en forma de redes de colaboración y compartición rotativa que actúan de manera interdependiente en los ámbitos material, simbólico y afectivo; reconfiguran nuevas subjetividades políticas que se encuentran en una historicidad de larga duración. Éstas hacen referencia a significaciones y afectividades móviles y contrastadas, por estar en relaciones contenciosas y refractarias que se superponen y contaminan en el habitar real (Rivera Cusicanqui, 2010); son comportamientos abiertos a las posibilidades del hacer en la ruptura con la vida cotidiana y en la reinención de las prácticas comunitarias andinas (Mariátegui, 2010; Flores, 2008; Arguedas, 2011; Gutiérrez, 2008).

La figura de lo político en la comunidad es propia de los seres humanos. Según la propuesta de Bolívar Echeverría (2012) es la capacidad de decidir, “de fundar y alterar la legalidad que rige la convivencia humana, de tener a la socialidad de la vida humana como una sustancia a la que se le puede dar forma”. Lo político se concentra en el trabajo: ya sea al reproducir la forma social establecida o al preparar la acción transformadora de la institucionalidad social; se cumple cuando

acontece el momento extraordinario de la existencia humana, reactualiza “el replanteamiento y restauración de la forma social en cuanto tal, su interrupción y reanudación, su fundación y refundación” (pp. 77 y 78).

De acuerdo con la reflexión de Bolívar Echeverría, la toma de acuerdos colectivos es la actividad de gestión que no actúa dentro de las instituciones del Estado, y que apunta hacia toda la multiplicidad de figuras que puede adoptar la presencia del pueblo en su propio gobierno; esta toma de acuerdos se da en lo que Echeverría describe como “la base de regulación o donación, de forma que afecta las relaciones más elementales de los cuerpos de las personas de los miembros que forman parte del cuerpo colectivo de la sociedad” (Echeverría, pp. 84 y 85). Lo que él llama comunidad natural constituye las interacciones básicas sociales en el nivel de las pulsiones de los cuerpos, “en el lenguaje de la afectividad”, y que están conectadas a la procuración de la reproducción comunitaria de la vida.

En ese sentido, el presente planteamiento proviene de dos objetivos generales: 1) comprender las prácticas comunitarias en el campo político, sus significaciones y medios en los tiempos de revuelta social en las comunidades cajamarquinas de agricultores llaucas de Bambamarca y Celendín; 2) buscar la inteligibilidad de sus propuestas y horizontes internos de lucha que prefiguran formas de vida autónoma, distintas a las dominantes implantadas por el capitalismo.³

Hay un vínculo inseparable entre las movilizaciones comunales y un tipo de subjetividad que subyace a la ruptura de lo cotidiano, en donde se formulan y perciben posibilidades comunes que trastocan las relaciones de dominación y explotación. Más aún, la transformación social se intergenera entre la configuración cotidiana de subjetividades políticas y la posibilidad de quiebre con esa cotidianidad.⁴

³ Se puede partir de la idea general de que el capitalismo es un sistema social mundial dominante, y que su objetivo es la acumulación de la riqueza privada mediante el despojo, la apropiación, la explotación intensiva y extensiva de los medios de producción y la fuerza de trabajo. La minería es un eje fundamental en la reproducción del capital, al igual que la extracción de hidrocarburos, biomasa, agua o la producción industrial de alimentos, entre otros, que ha llevado a una crisis irreversible de la vida misma en el planeta, la cual se acompaña, además, de otras crisis: civilizatoria, económicas recurrentes, política y ambiental irreversible.

⁴ La ruptura con la vida cotidiana es un momento autocrítico de la reproducción comunitaria andina, que sólo se hace visible cuando se destaca la relación contenciosa que mantiene (de sujeción-resistencia); la capacidad política es exigida al máximo al tomar decisiones radicales para mantenerse o transformarse. En las actuales luchas socioambientales la comunidad puede entrar en un proceso de rescate vía disminución cualitativa de su socialidad, de regresión salvadora, o caer en el temor del desmoronamiento de las prácticas comunitarias o en la reconfiguración de éstas (Echeverría, 2010).

De esta manera, una primera respuesta o hipótesis al planteamiento anterior es que entre las prácticas comunitarias en los tiempos de movilización contra la megaminería se reinventan formas de *mita* (forma de organización comunitaria en la cual las distintas familias deberán ocupar un cargo o autoridad a lo largo de su ciclo vital, como parte de los servicios y deberes hacia su colectividad) y de *mink'a* (trabajo colectivo hecho desde y a favor de la comunidad). Es obvio que no son las únicas formas de relaciones comunitarias, también se movilizan otras, por ejemplo: los usos y destinos de los productos obtenidos en las chacras; la deliberación y autoregulación asamblearia; la memoria reactualizada en canciones, poemas y narrativas; la producción de rutas de intercambio de información en conjunto con el intercambio de productos locales; las expresiones de fuerza con bloqueos carreteros, toma de plazas y marchas. Todas estas acciones son parte de la lucha comunal, pero el análisis que tejió esta investigación se concentra en la reciprocidad, colaboración y rotación como ejes que articulan la base de las fiestas, las tradiciones en el habitar, el cultivo de la tierra, la comunicación y la lucha por los bienes comunes.

Estas prácticas tienen como significado hacer respetar el ciclo de la vida y disfrutar a plenitud la existencia, por la autonomía alimentaria y un nuevo orden societario en armonía con la naturaleza en el que se garantice justicia y equidad.

Estrategia metodológica

Este trabajo se inscribe en un horizonte latinoamericanista inter y transdisciplinario de análisis y comprensión de la sociedad andina;⁵ parte de la apuesta de producción del ámbito comunitario campesino e indígena que se vincula con

⁵ Plantear una estrategia metodológica es asumir una postura política provisional que permita avanzar en los procesos investigativos de corte científico, y al mismo tiempo, que deleve una concepción de la realidad que está intrínsecamente vinculada con formas específicas de proceder. Si bien la metodología central de esta investigación podría inscribirse en el materialismo dialéctico, mantiene una relación orgánica de encuentros diversos de saberes, una forma de transdisciplinariedad que busca romper los acotados y mistificados márgenes disciplinarios, lo cual constituye un reto para lograr una construcción e interacción dinámicas entre distintos campos de conocimiento y epistemes que puedan aplicarse a campos de transformación social, de constitución y configuración de conocimiento nuevo. Brevemente, el método dialéctico marxista que pongo en juego tiene como principales características: 1) el núcleo relacional para comprender las movilizaciones comunales —consideradas como totalidad— es revelar su transitoriedad, el estudio de su génesis, desarrollo y caducidad; 2) un segundo despliegue relacional es revelar su continuidad y permanencia. Ambos núcleos desplegados en esa totalidad, en prácticas, significaciones y afectividades situadas en una historicidad específica, síntesis de múltiples determinaciones y relaciones (Marx, 2004).

procesos históricos, económicos, políticos y culturales continentales. Según Vilar (1997) los prefijos *inter* y *trans* aluden a relaciones recíprocas, de cooperación, interpenetración e intercambio; hacen referencia a una fertilización cruzada de métodos y conocimientos específicos o disciplinares hacia una integración ampliada del saber, para la creación de nuevas propuestas abiertas a un porvenir-devenir; se promueve una confluencia de unos conocimientos con otros o de sensibilidades diversas.

Esta investigación es resultado del vínculo entre distintos campos de conocimiento: la historia, como pauta básica para fundar el estudio de los procesos de movilización comunitaria contra el despojo de los bienes comunes y establecer las determinaciones que ocurren en los procesos y formaciones económicas mundiales. Frente a esto se estudian las alternativas políticas, sociales y culturales en la región, y las prácticas cotidianas de las comunidades que resultan estratégicas en la lucha. Se busca aportar a la construcción de la categoría *comunitaria* frente al antagonismo social del despojo capitalista de los bienes naturales, en y desde la región andina; apuesta que se construye principalmente en las prácticas, significaciones y herramientas reinventadas de quienes luchan por una vida digna y prefiguran horizontes de autonomía y comunidad.

Para sustentar estas hipótesis, se usó una estrategia metodológica que subyace al interpelar a la idea de uno de los aportes centrales del discurso de Marx para la comprensión de la sociedad moderna. Este aporte consiste en el descubrimiento y análisis crítico de un comportamiento estructurador de la vida social en el plano básico de la economía: el concepto de *producción en general*, considerado como proceso completo de reproducción social, el cual es un principio particular de organización de la vida que le otorga a una sociedad su peculiaridad como figura concreta o identidad, pero incompleta y entregada a la libertad. La vida social o el sujeto social “consiste así en la capacidad de construir la concreción de la socialidad” (Echeverría, 2012, p. 167), de fundar y re-fundar ese principio de organización.

Tomando en cuenta las movilizaciones comunitarias como principio particular de organización de la vida, como un proceso de producción —organizada o espontánea—, que da forma con sus múltiples intenciones transformativas a su socialidad, entonces, las acciones llevadas a cabo en la colectividad son prácticas de carácter político que crean posibilidades de instrumentalizar la lucha; es decir, que perduran, dan forma y continuidad a la socialidad histórica de su existencia.

Así, en las movilizaciones comunitarias, consideradas como proceso de producción social, se manifiesta una dimensión semiótica, un producir y consumir

significaciones, producir es comunicar y consumir es interpretar; la movilización produce significaciones e interpretaciones. La dimensión propiamente semiótica en la movilización social, como en el proceso práctico de producción en general, se encuentra en el lenguaje.

La guía concreta de investigación consistió en recabar datos de las prácticas comunitarias que subyacieron en los tiempos de quiebre social en las movilizaciones contra la megaminería en Cajamarca, desde 2001 hasta 2014, así como las significaciones-interpretaciones propias del campo semiótico de comunicados, declaraciones y entrevistas de los campesinos en resistencia. La plataforma documental consistió en tres tipos: 1) los diarios de campo, archivos fotográficos, entrevistas y notas periodísticas de las acciones directas en los tiempos de movilización; 2) los comunicados y declaraciones de las organizaciones sociales y campesinas de la región de Cajamarca que se realizaron en los momentos de movilización y preparación de la acción (publicados en diarios locales y regionales), y 3) la semiótica que se produjo en los tiempos de reflujo y que funcionó como balance de la lucha (entrevistas colectivas y talleres de sistematización del movimiento).

El tratamiento de los datos se realizó a partir del esquema de explicación de la producción en general de Marx. Las prácticas comunitarias se inscriben en dicho proceso, que es parecido a la reproducción de la materia viva de un organismo: la comunidad es una totalidad parcial que se relaciona con una global de la naturaleza, y recibe de ella una respuesta favorable para su organización.

En toda esta experiencia fue apremiante convivir de forma cotidiana con las comunidades, hacer un diario de campo, un cuerpo documental fotográfico, conversar con distintos sujetos-organizaciones, reconocer acciones en la vida cotidiana y en los momentos de revuelta social para la comprensión semiótica de las prácticas comunitarias. La investigación se realizó en campo, en un tiempo social de descanso y de evaluación de la lucha; cuando las movilizaciones, los principales comunicados y declaraciones públicas de las organizaciones ya se habían realizado. En ese sentido, la labor metodológica consistió en recabar aquellos documentos, ordenarlos y hacer un análisis microscópico de datos en referencia a la estrategia teórica.

El plano básico de interpretación semiótica de la movilización comunitaria en este trabajo parte de la construcción de una estrategia teórica que permitió sistematizar las prácticas comunitarias presentes en las movilizaciones, sus significaciones y plantear prefiguraciones al reconocer los horizontes internos en los movimientos sociales.

El planteamiento teórico inicial parte de las prácticas de resistencia comunal, y de aquellas que se inscriben como nuevas prácticas de vida que prefiguran y contienen horizontes de emancipación, u otras formas de vivir experiencias con la Madre Tierra.

La estrategia teórica en este trabajo se detiene a revisar los contenidos de las prácticas, significaciones y horizontes interiores comunitarios para comprender los momentos de movilización social en Cajamarca, Bambamarca y las lagunas de altura, luchas y levantamientos sucedidos entre 2011 y 2014, tiempos que son parte de una historicidad de quiebres sociales. Las premisas, conceptos y argumentos que construyen la matriz explicativa que se presenta no se inscriben en un canon de pensamiento teórico, pero sí atienden a propuestas colectivas que han deseado, producido y pensado críticamente la emancipación social en Perú.

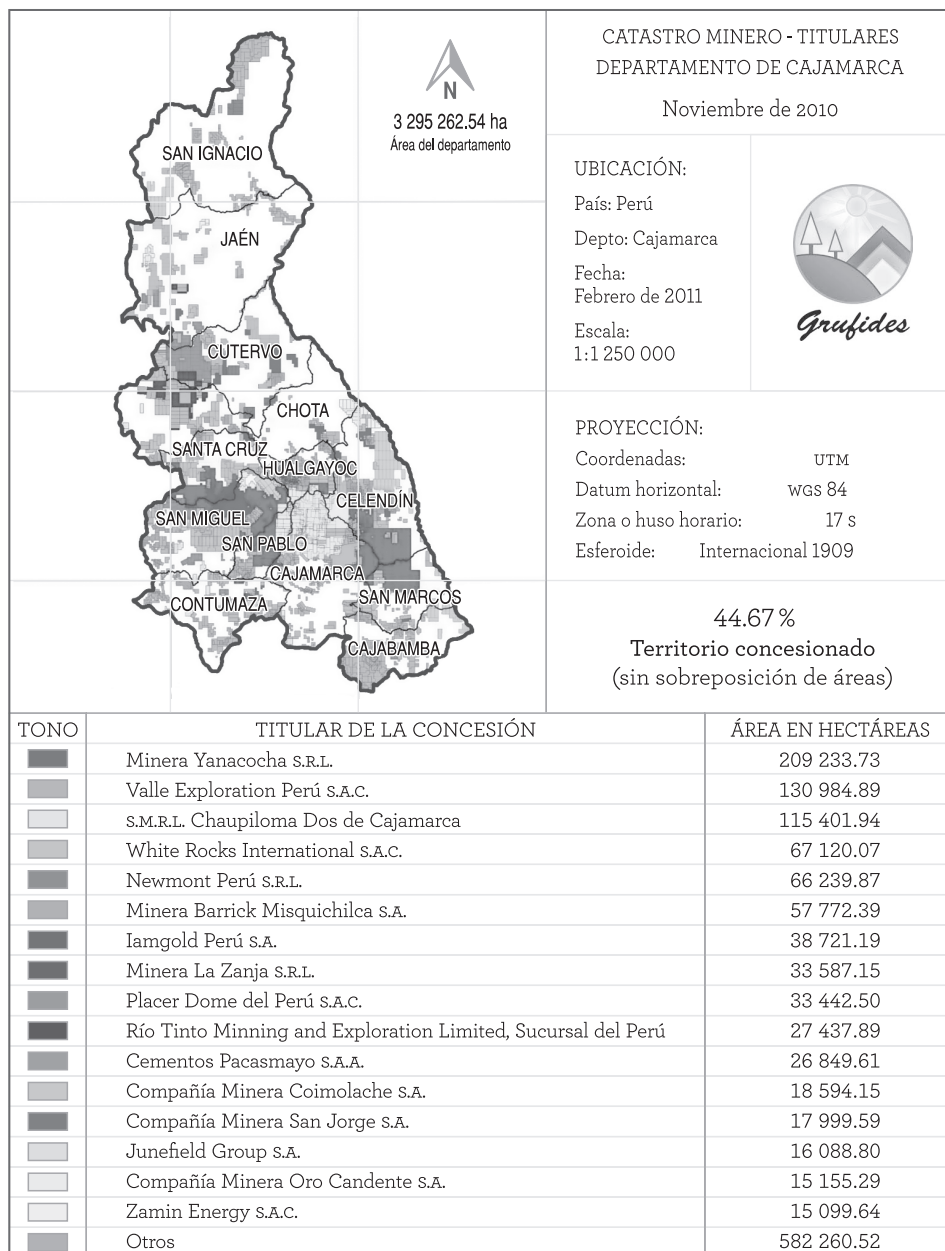
Resultados y discusión

La minería en Perú es un polo estratégico para la acumulación ampliada de capital. Yanacocha es una empresa de extracción de oro y plata, una de las más grandes en América Latina (ver figura 1), constituida principalmente por capital estadounidense de la empresa Newmont Mining Corporation, aunque aproximadamente una tercera parte de su patrimonio proviene de la Corporación de Financiamiento Internacional del Banco Mundial (BM) y la empresa Minas Buenaventura, del magnate peruano Roque Benavides.⁶

La minera Yanacocha es un buen ejemplo para hacer un planteamiento general de las nuevas formas de acumulación capitalista, principalmente basadas en proyectos de dominación, control, extracción y sobreexplotación intensiva y extensiva de bienes sociales y naturales: minerales, hidrocarburos, agua, biomasa, alimentos, agroindustria y aire, sin mayor valor agregado y demandados cada vez más por países centrales y emergentes, desde la organización espacial de infraestructuras físicas y sociales en todo el Sur global (Svampa, 2011; Harvey, 2004), considerado éste como objeto-arrabal surtidor de materia prima para el placer hedonista de un Norte que busca representar el desarrollo tecnológico e industrial.

⁶ Este dato se puede corroborar en la página oficial de la empresa: <http://www.yanacocha.com/quienes-somos/> Consultado el 14 de septiembre de 2019.

Figura 1. Concesiones mineras en el departamento de Cajamarca, 2011



Fuente: Instituto Geológico Minero y Metalúrgico (INGEMMET).

En los países latinoamericanos, las nuevas formas de acumulación capitalista se organizan y dirigen en gran medida, con reformas estatales, orquestadas generalmente por el Banco Mundial (BM) y el Fondo Monetario Internacional (FMI), para favorecer la inversión extranjera masiva y la privatización de empresas estatales. Dicha acumulación también se concreta al instaurar normas legales inconstitucionales para “robar” organizada y sistemáticamente los fondos públicos provenientes de las privatizaciones —tal como pasó con el gobierno autoritario de Alberto Fujimori, instrumentado por un autogolpe de Estado—. Así también, se materializa al dejar la toma de decisiones de la vida social en manos de un grupo de poder en el Estado y, por supuesto, mediante la abrumadora concentración y destrucción de tierras campesinas e indígenas como mercancías reservadas en el ciclo de reproducción capitalista.⁷

Sin embargo, estas formas de acumulación y continuidad neoliberal tienen como estrategia central el uso monopolístico de la violencia ordinariamente exacerbada, de ese modo, la guerra contrainsurgente, la represión y la criminalización de la protesta social funcionan como una avanzada para que se lleven a cabo las inversiones privadas. En esta estrategia, la militarización resulta fundamental, así como los componentes paralegales de crimen organizado y corrupción generalizada.⁸

⁷ Tales cambios fueron impulsados con mayor ahínco desde el Consenso de Washington, aunque este proceso inició con las reformas que se aplicaron después del golpe de Estado del militar Velasco Alvarado, es decir, la reforma agraria de 1969, que pretendió bloquear el movimiento autónomo material y político de las comunidades, pues se reemplazó el poder de los hacendados por funcionarios del Estado y se fomentó la gran propiedad al mantenerse la distribución desigual de tierras y la decisión asimétrica del Estado de dividir los territorios en propiedades privadas o en pequeñas cooperativas (Flores, 2008; Hobsbawm, 1977). También se negó la condición indígena de las comunidades, a las que se les denominó “campesinas” para minimizar sus diferencias y convertirlas en clase proletaria, lo cual resultó en la actual denegación de derechos autonómicos políticos y culturales, como es el no aceptar oficialmente a las comunidades campesinas como pueblos originarios, con el argumento de que no cumplen con la vinculación entre lengua y territorio. En el sentido del avance del capitalismo y del proceso modernizador adoptado por el Estado, resulta necesaria la proletarianización del campesinado para la producción y circulación de las mercancías. Otorgar propiedades individuales a los campesinos permite la subsunción formal de su fuerza de trabajo, la industrialización de los alimentos que servirán como materia prima para Estados Unidos y Europa, pero principalmente, abre la puerta a la privatización de grandes extensiones territoriales.

⁸ Desde 2002 se han promulgado leyes que apuntalan estas estrategias “de guerra”, por ejemplo, el aumento de las penas de prisión en delitos de disturbios y por entorpecer el funcionamiento de los servicios públicos y de puntos críticos vitales, o el consentimiento de la intervención de las Fuerzas Armadas en apoyo de la Policía Nacional (D.S. 060-PCM-2007) con el uso de armas de fuego (ley 29166) y de la fuerza letal para proteger la propiedad privada en cumplimiento de “la misión asignada” y defensa

Un despotismo que está en la base del sistema capitalista es la reactualización incesante del colonialismo. Por una parte, tal reactualización puede ser vista como una aceptación en el cuerpo social de una visión dominante de desarrollo, que tiene como fin la acumulación económica considerada como principal factor de bienestar; genera un orden discursivo “superior” adoptado como opción política y civilizatoria, que se combina con una violencia dirigida por un diagrama de poder de una supuesta superioridad sobre otra supuesta inferioridad. Es la negación y deshumanización de los pueblos andinos mediante la imposición de una identidad vertical inicialmente afirmada como mano de obra barata, con el objetivo de extracción de su valor, pero también para debilitar las formas comunales de organización de la vida andina.

El colonialismo presente es una reactualización de un largo proceso de enajenación de los medios y formas de vida propios de los pueblos campesinos e indígenas, lanzada desde una red de complicidad y corrupción que atraviesa los distintos órdenes de gobierno en el Estado y las corporaciones empresariales enmarcadas en relaciones altamente jerarquizadas. Desde ahí se proyectan sistemáticamente estrategias para la configuración social de identidades *ad hoc* al discurso desarrollista, muchas veces por medio de las políticas de combate a la pobreza y territorializadas en créditos, el clientelismo y la imposición de la urbanización desbocada como una forma de vida superior y deseable.⁹

En Perú, el proyecto político de descentralización iniciado por el Estado desde 2001 (después de que terminó el conflicto armado interno y se colocó como proceso de *democratización*) ha funcionado como un dispositivo de reactualización colonialista. Ha resultado en un reordenamiento del poder estatal para con-

propia (12-2008-DE/CFFAA Reglamento de la ley 29166); además del otorgamiento de fuero a las Fuerzas Armadas y la Policía Nacional en caso de lesión o asesinato a la población (ley 2009-2008). Al respecto, véase Vásquez (2013).

⁹ En este contexto, la entrada temprana a mediados de siglo XX de la industria capitalista de leche en la región llamada Corredor Económico Jequetepeque, ubicado al sur del departamento de Cajamarca, incentivó la proletarianización de las actividades agropecuarias, la mercantilización y concentración de la tierra. Las ONG, principalmente europeas y estadounidenses, fueron el vehículo para introducir toda una maquinaria nueva de control del trabajo a través del crédito internacional, lo cual fue generando un conflicto interno en la vida comunitaria que posicionó la importancia cuantificable de su economía sobre sus cualidades de reciprocidad y trabajo colaborativo. Así se fortaleció una tendencia que posteriormente puede traducirse en la aceptación de algunas comunidades a la intromisión de la empresa minera a cambio de empleos e infraestructura en su localidad.

trolar órganos de gobierno locales y ámbitos biopolíticos más específicos,¹⁰ con un orden discursivo de combate a la pobreza para tratar de configurar facultades y funciones de decisión en los aspectos políticos, económicos y administrativos impuestos del centro a la periferia; es decir, subordinar los ámbitos de la vida social a un aparato estatal patricentrado, para facilitar la acumulación capitalista mediante la idea de desarrollo. La política de descentralización desde el Estado es una correa de transmisión de nuevos centros de comando, es un proyecto de sociedad que se quiere imponer como *inevitable*. No es en ningún momento el respeto y reconocimiento a las formas cualitativas diversas de vida, de ser y hacer en sociedad, no se toma en cuenta la capacidad social histórica de autogestión, ni de autonomía ni los horizontes culturales de cada pueblo y región.

El colonialismo se moviliza en la exacerbación del individualismo y la internalización fetichista del dinero, así como en las estrategias para configurar la creencia de que la capacidad de decidir los asuntos de la vida en sociedad pertenece, en calidad de monopolio, a una clase política centrada principalmente en el Estado y en los varones, para someter a la sociedad a prácticas estatales desarrollistas. Para Raúl Zibechi (2010) estas políticas sociales implican cuatro grandes problemas para los movimientos antisistémicos: 1) instalan “la pobreza” como conflicto y sacan a “la riqueza” del campo visual, ocultando el problema central que es la acumulación de capital y de poder de un polo; 2) eluden los cambios estructurales, congelan la desigualdad y consolidan el poder de las élites; 3) bloquean el conflicto para facilitar la acumulación de capital: todas las políticas sociales están enfocadas a mostrar que sólo se pueden conseguir demandas sin pugna, y privilegian dar beneficios a quienes están más ligados al Estado y a las empresas; así fortalecen el clientelismo, cooptan a los movimientos y organizaciones, y reducen su potencial de lucha.

Constantemente se ha reconfigurado un colonialismo que le disputa los pueblos andinos al ámbito comunitario de la vida. Las formas que utiliza dicho colonialismo, y que se agudizaron del año 1970 al 2000, han sido la proletarianización y la fragmentación territorial de las comunidades, por ejemplo, mediante la instalación de un orden jurídico en la tenencia de la tierra, centrado en los hombres y en el Estado. Esta situación que generaliza una noción de patria potestad y patrimonial

¹⁰ La modalidad propia del ejercicio del biopoder es “hacer vivir y dejar morir”, que Michel Foucault (1976) señaló como la vida al servicio del poder, este último, entendido como dispositivo estatal y relación social; y “hacer morir y dejar vivir” como fenómeno que se multiplica y deviene en una vida que se corroe perpetuamente, disminuida y debilitada.

del territorio como política excluyente de las mujeres y de las diferencias disidentes ha constituido históricamente una clase patricentrada con una racionalidad mercantil. Cuando se suspenden las relaciones de colaboración y compartición extensas, se segrega y aísla a los miembros de la comunidad.

Sin embargo, el colonialismo como dispositivo de dominación no alcanza para agotar totalmente las nuevas formas de acumulación capitalista, el poder económico y político está girando hacia un punto de extremismo tendente a la ideología fascista.¹¹ Las resistencias y subversiones contra este sistema son habilitadas de manera potente, aunque no en pocos casos, contradictoria.

He identificado, en las movilizaciones sociales en contra de la avanzada de los nuevos modelos de acumulación capitalista en Cajamarca, un horizonte democrático-representativo, yuxtapuesto a otro de entramado comunitario; ambos se revuelven y modifican en el contexto real y concreto de las luchas, pero son distinguibles uno del otro.

El horizonte democrático-representativo se volvió nítido en las movilizaciones de 2001 y 2004 contra la minera Yanacocha y el proyecto de Conga de 2011 y 2012 en Cajamarca. Dicho horizonte surgió como estrategia de lucha para la regionalización política y económica frente al gobierno central, mediante la ocupación de estructuras estatales departamentales generalmente dirigidas por una clase en la vanguardia que, quiero remarcar, está atravesada por una idea de desarrollo privado en el sector agropecuario.

Señalo lo anterior porque más de una vez en este horizonte se han vislumbrado comportamientos ortodoxos, los cuales han contribuido no sólo a reducir la capacidad comunitaria de los pueblos y las movilizaciones en defensa de la vida, sino que desde ese lugar muchas veces se ha insistido en instaurar personajes ilustres o gobiernos prodigiosos que, por su cercanía a la idea desarrollista y su vulnerabilidad con respecto al gobierno central, han terminado —aunque no siempre o no en todos los casos— por adoptar prácticas poco éticas con las comunidades. Estos gobiernos configurados como órganos reducidos con importante labor directriz, que sirven como agentes de formación de cuadros en tiempos coyunturales, buscan a través de un plan estratégico elevar la conciencia y acción de

¹¹ De manera general, la ideología fascista se caracteriza históricamente por un nacionalismo totalitario o autoritario, antidemocrático y dirigido por ideas racistas; impuesto mediante la opresión de minorías étnicas y culturales; tendente hacia la militarización total de la sociedad, y que elimina el disenso a través de un rígido orden jerárquico dirigido por un mando militar que despliega una violencia exacerbada contra quienes considera sus enemigos (Polanyi, 2012).

las comunidades campesinas a fin de que se constituyan en órganos superiores para consolidar partidos políticos, y así disputar un cuerpo social en el Estado; pero crean como consecuencia nuevas divisiones al interior de las comunidades, específicamente, al generar conflictos en la toma de decisiones y actualizar el peligro del desgarramiento de ellas mismas.

Este horizonte democrático ha llevado a una especie de centralización que resulta funcional a la reactualización del colonialismo, porque para conseguir el poder en el Estado se llega a una competencia de liderazgos muy acotados en participación y marcadamente masculinos, como el grupo directivo de profesionales de partidos políticos y frentes, con una composición organizativa jerarquizada en la ocupación de cargos y permeada por las políticas públicas centrales.

Frente a la avanzada de las nuevas formas de acumulación capitalista, considero necesario reforzar otro lugar de enunciación y resistencia. El horizonte comunitario se puede reconocer a partir de la relación intrínseca entre las subjetividades políticas —ubicadas en extensas redes comunitarias— y las movilizaciones que se produjeron en los últimos veinte años en la región, en una relación de complementariedad. A partir de estas últimas se han abierto nuevos caminos para la transformación social, lo que ha sido posible gracias al cultivo crítico que las comunidades andinas campesinas han hecho de sus subjetividades políticas: las movilizaciones comunales han sido momentos importantes en los cuales se han producido nuevos horizontes intersubjetivos.

Las movilizaciones comunales, bloqueos, marchas, acampadas, protestas, asambleas, reuniones, conferencias (por mencionar algunas acciones), que se han desplegado en la defensa de las territorialidades andinas —lagunas, bojedales, ríos, chacras, puquios, montañas, así como significados, afectos y demás medios de vida campesina— contra la minería e hidroeléctricas, son una energía social con una fluidez que reta al orden social dominante, al Estado peruano, a las empresas capitalistas y al colonialismo contemporáneo. Aunque resulte paradójico, esta misma fluidez pone en riesgo las prácticas de existencia social de las propias comunidades que luchan, y por esa circunstancia abre un abanico de transformación social, específicamente para desmontar ciertos diagramas de dominación que cruzan por las relaciones comunitarias.

Tanto las subjetividades políticas de los pueblos andinos en lucha como las tramas de movilización comunal tienen por lo menos cuatro campos de entendimiento: *a)* las prácticas comunitarias de compartición, colaboración y rotación; *b)* las significaciones que desde las amplias redes comunitarias les otorgan a esas prácticas, que se hacen tangibles en el ámbito discursivo y anuncian

horizontes de deseo diferenciado; c) las herramientas que son usadas para darle permanencia y continuidad a dichas prácticas, y d) los entramados afectivos que se van tejiendo entre sentidos, sentimientos y emociones, con ciertos ámbitos discursivos. Estos cuatro campos son la expresión diferenciada de un mismo acontecimiento y experiencia, su relación es complementaria y codependiente (Echeverría, 2010 y 2012).

De esta manera, las subjetividades políticas a las cuales hago referencia en las movilizaciones comunales, son prácticas-significaciones-herramientas-afectividades de colaboración, compartición y rotación, con capacidades de dar forma a la propia vida con autonomía, para construir la concreción de la vida social, aunque con efectividad inmediata, transitoria y entregada a la libertad.

En este punto hago referencia a una relativa autonomía de las redes comunitarias frente al Estado y las corporaciones capitalistas, como un despliegue de lo político comunitario mediante acciones directas sostenidas por dichas redes, en las que el centro articulador es la lucha de las mujeres: sus campamentos rotativos, sus “ollas comunes”, el cultivo de la chacra, por decir algunas.

La figura de lo político comunitario es la capacidad de decidir, de fundar o alterar la legalidad que rige la convivencia humana, darle forma, preparar la acción transformadora de la institucionalidad social, y todo ello acontece en el momento extraordinario de la vida social (Echeverría, 2012).

Para Echeverría (2010) el *momento extraordinario* es una temporalidad que se diferencia del rutinario. En este momento, la capacidad política es exigida al máximo con el fin de tomar decisiones radicales para mantenerse o transformarse; puede caer en la revolución o en la barbarie, puede entrar en un proceso de rescate vía la disminución cualitativa de su socialidad, de regresión salvadora, o caer en el temor de desmoronamiento de las prácticas comunitarias o en la reconstitución de esas prácticas. En el *momento rutinario* sólo se da el cumplimiento de las normas establecidas en la comunidad, pero al mismo tiempo se va preparando el momento de quiebre. En el tiempo extraordinario se cuestionan estas prácticas, en la vida cotidiana también puede existir una rutinización del momento extraordinario o un simulacro de éste; es decir, las instituciones que son resultado de ese momento de quiebre van reconstruyendo una identidad inerte o detenida en aquel momento. Para Echeverría, en las comunidades originarias no hay una distinción clara entre el momento extraordinario y el cotidiano, pues cuando el momento extraordinario subordina al cotidiano, tanto la realización plena como la catástrofe están en juego, lo cual hace a las comunidades estar en permanente espontaneidad, emergencia, arriesgue y creatividad.

Las redes comunitarias en Cajamarca por lo regular están articuladas en rondas campesinas, su unidad básica es una comunidad y cada centro poblado o caserío tiene una base rondera que incluso puede tener su propio estatuto (amparado legalmente en la Ley de Rondas 27908); sus máximas autoridades son la asamblea comunal y la junta directiva, y su articulación con otras bases ronderas conforma federaciones o centrales únicas que pueden abarcar varias provincias y regiones en el país.

Las redes comunitarias representan vínculos extensos que constituyen unidades prácticas, técnicas, semióticas y afectivas en un espacio común: el hogar, la chacra y la jalca; un espacio integral donde se cuida de los medios de producción y bienes de consumo a través de un control codependiente y recíproco en distintos pisos ecológicos. Estas redes han puesto límites a la mercantilización de la tierra e incentivan ciclos de movilización; generan espacios de autoafirmación, autodelimitación y autodisposición organizativa complementaria y rotativa concreta en sus formas de vida; mantienen actividades de intercambio de alimentos e información entre los distintos pisos ecológicos del territorio. La organización de mujeres en estas redes y mercados interzonales son factores claves que permiten su extensión (figura 2).

Figura 2. Rondas campesinas compartiendo una olla común organizada por mujeres



Estas redes comunitarias configuran una política del cuidado, una forma de deliberar colectivamente y hacer justicia campesina basada en la estima y la confianza comunal para defender el derecho a la vida, que tiene como base una economía y una ética de subsistencia que garantiza a la colectividad el comer, habitar, aprender, sanar e intercambiar.

De esta manera, la transformación social se gesta en el seno de la comunidad campesina y en el flujo de la movilización social, es un deseo de reconstitución y restitución con horizontes contenciosos y refractarios. En el contexto de las movilizaciones contra la minería en Cajamarca —aunque generalizable para todo el país— se pueden notar dos horizontes yuxtapuestos, contrastados, en donde las significaciones son móviles, pero se superponen y contaminan en el habitar real, algo parecido a la idea *ch'ixi* que propone Rivera Cusicanqui (2018): 1) la utopía andina, como horizonte de deseo de organización comunitaria que gravita en el presente y se propone la derrota del colonialismo; 2) el mesianismo andino, como un horizonte de deseo que espera al hombre providencial y salvador, en donde se corre el riesgo de centralizar la fuerza social.

En el horizonte comunitario en Cajamarca se prefigura la autoafirmación colectiva como comunidades campesinas; se propone la construcción alternativa de un desarrollo propio a partir del fortalecimiento de las redes comunitarias a través de ferias, turismo sustentable, fiestas, encuentros, asambleas, radios comunitarias, escuelas, casas ronderas y culturales; también se procura la sensibilización para la autoadscripción como pueblos originarios, entre otros. En este sentido se fomenta la creación extensa de vínculos entre distintas comunidades y redes agroecológicas conducidas principalmente por compromisos de colaboración y protección intercomunitaria. Este horizonte reafirma la autodisposición organizativa basada en la complementariedad del otro, donde la fuente es el comer, habitar, aprender, sanar e intercambiar, y para eso es fundamental la protección de los pisos ecológicos mediante el trabajo rotativo y colaborativo.

Finalmente, las movilizaciones en el horizonte comunitario configuran prácticas contracoloniales, entendidas también como significaciones y afectos capaces de resistir a la dominación del cuerpo; es moverse del sitio que expropia, niega, saquea y mercantiliza; son experiencias y aprendizajes que reorganizan los vínculos sociales desde la misma colectividad e historia; es una producción práctica microscópica que quiere vivir su red comunitaria como materia fulgurante, en un instante de peligro que significa el sistema capitalista.

Reflexiones finales

Un aprendizaje desde el breve caminar con ronderas y ronderos, campesinos y campesinas en las montañas cercanas a la laguna Mamacocha, en la provincia de Hualgayoc, Bambamarca, así como desde las reflexiones colectivas que han posibilitado este trabajo, es que existe la reorganización de la capacidad de intervenir en los asuntos de la vida, de la capacidad colectiva de digerir diversos elementos culturales para crear propuestas y significantes con contenido autónomo, autogestivo y libertario, en la vida de las comunidades de las jalcas cajamarquinas.

Para el capitalismo neoliberal no es suficiente la instrumentalización de reformas para aumentar la acumulación y dominación, sino que esta estrategia viene aparejada con el uso monopólico y exacerbado de la violencia dirigida a toda la población, pero en específico, a las resistencias y rebeldías frente al sistema dominante. El colonialismo contemporáneo como instrumento de dominación se finca en un orden de verdad marcado como superior, que niega y deshumaniza la diferencia subalternizada, que requiere de aspectos visibles como la instalación de una identidad acorde con el discurso dominante, y de la extensión de dispositivos estatales que lo establezcan.

Las movilizaciones frente a la minería no han sido homogéneas, se han identificado dos horizontes yuxtapuestos, pero que se revuelven en el habitar real; el horizonte democrático-representativo, que debido a su acotada y patricentrada participación ha reactualizado algunas formas de colonialismo interno, creando riesgos de desgarramiento comunitario. Sin embargo, en las movilizaciones sociales, la fluidez que dicho horizonte disputa al orden dominante, también busca desmontar los diagramas de poder internalizados en la comunidad. Las redes comunitarias que tejen la política del cuidado, la colaboración y la complementariedad reafirman la reproducción de la vida como horizonte de emancipación, y para eso es fundamental la protección a la Madre Tierra, de la que proviene todo el sustento comunitario.

Referencias

- Arguedas, J. M. (2011). *Los ríos profundos*. Lima: Horizonte.
- Badillo, D. D. (2017). *Movilizaciones comunales y horizonte autónomo en Cajamarca, Perú (2001-2014)*. México, Tesis de maestría en Estudios Latinoamericanos. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- De Echave, J., Hoetmer, R. y Palacios, M. (2009). *Minería y territorio en el Perú. Conflictos, resistencias y propuestas en tiempos de globalización*. Lima: Programa Democracia y Transformación Global-Conacami-CooperAcción-Acción Solidaria para el Desarrollo-Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, Unidad de Posgrado, UNMSM.
- Echeverría, B. (2010). *Definición de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica-Itaca.
- _____. (2012). *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI editores.
- Flores, A. (2008). *Obras Completas III (I). Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes*. Lima: Sur.
- Foucault, M. (1976). *Genealogía del racismo*. La Plata: Altamira.
- González Casanova, P. (2006). Colonialismo interno (una redefinición). En A. Borón, J. Amadeo y S. González. (Comps.), *Marxismo hoy. Problemas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Gutiérrez, R. (2008). *Los ritmos del Pachakuti: movilización y levantamiento indígena-poblular en Bolivia (2000-2005)*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Harvey, D. (2004). Nuevo Imperialismo: acumulación por desposesión. En L. Panitch y C. Lyles. (Eds.), *El nuevo desafío imperial*. Buenos Aires: CLACSO.
- Hobsbawm, E. (1977). Ocupaciones de tierras en el Perú. En *Análisis*, 2-3, 1977.
- Mariátegui, J. C. (2010). El hombre y el mito. En *La tarea americana*, Buenos Aires: Prometeo-CLACSO.
- Marx, K. (2004). *Introducción general a la crítica de la economía política (1857)*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Pinto, V. (2009). Reestructuración neoliberal del Estado peruano, industrias extractivas y derechos sobre el territorio. En J. De Echave, R. Hoetmer y M. Palacios. (Coords), *Minería y territorio en el Perú. Conflictos, resistencias y propuestas en tiempos de globalización*. Lima: Programa Democracia y Transformación Global-Conacami-CooperAcción-Acción Solidaria para el Desarrollo-Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, Unidad de Posgrado, UNMSM.

- Polanyi, K. (2012). La esencia del fascismo. En *Textos escogidos*. Buenos Aires: CLACSO-Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- _____ (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón.
- Svampa, M. (2011). Extractivismo neodesarrollista y movimientos sociales. ¿Un giro ecoterritorial hacia nuevas alternativas? En M. Lang y D. Mokrani. (Coords.), *Más allá del desarrollo*. Quito: Fundación Rosa Luxemburgo/Abya Yala.
- Vásquez, M. (2013). La criminalización de la protesta social como estrategia de desarticulación del movimiento social en el Perú. En R. Hoetmer, M. Castro, M. Daza, J. De Echave y C. Ruiz. *Minería y movimientos sociales en el Perú. Instrumentos y propuestas para la defensa de la vida, el agua y los territorios*. Lima: Programa Democracia y Transformación Global-CooperAcción-AcSur-Las Segovias-EntrePueblos.
- Vilar, S. (1997). *La nueva racionalidad: comprender la complejidad con métodos transdisciplinarios*. Barcelona: Kairos.
- Zibechi, R. (2010). *Política y miseria. Relación entre el modelo extractivo, los planes sociales y los gobiernos progresistas*. Buenos Aires: LAVACA.

Chaparrí, resistencia campesina por los bosques, el territorio y la libre determinación

Javier Ruiz Gutiérrez*

Introducción

El presente artículo trata acerca de la defensa del territorio comunal de un grupo de campesinos del norte de Perú. Si bien se escribe casi como un testimonio en primera persona, se hace relevante como caso particular para entender los procesos de resistencia comunitaria ante los embates de las políticas desarrollistas y extractivistas en América Latina, en la medida en que los hechos reflejan el *modus operandi* de una elaborada estrategia de despojo que crea condiciones de crisis internas en las organizaciones comunales, reduce su capacidad de respuesta al cambiar o crear una nueva normatividad que debilita la intangibilidad del territorio y alimenta el surgimiento del tráfico de tierras como un nuevo fenómeno social y criminal. Esta estrategia, en su accionar conjunto, está determinando un acelerado proceso de enajenación de las tierras de las comunidades campesinas en la costa peruana.

Al dar a conocer los hechos, se busca visibilizar que las actuales crisis que viven las comunidades tienen una sospechosa coincidencia con el *boom* de la agroexportación, que a renglón seguido de la minería, se ha convertido en una de las principales cartas del Estado peruano para promover el crecimiento económico nacional. En la práctica, tal crecimiento implica políticas de fomento, flexibilización de los derechos laborales e inversión en grandes proyectos de infraestructura hidráulica que benefician fundamentalmente a los grupos empresariales ligados a las agroexportadoras, mientras que desde los sectores campesinos se registra un acelerado proceso de pérdida de su territorio y, en general, nuevos procesos de acumulación de tierras que inclusive superan hoy la distribución previa a la reforma agraria en Perú.

* Frente de Defensa Salvemos Chaparrí.

Además, se pone en evidencia a la corrupción como elemento articulador de esta estrategia de despojo que, por un lado, involucraría a la clase política y al empresariado, inclusive, del más alto nivel, evidenciado hoy por el escándalo (*Lava Jato*, por ejemplo); pero, por otro, termina captando para sus propósitos a líderes comunales, organizaciones criminales, funcionarios públicos e inclusive a organizaciones no gubernamentales (ONG).

Finalmente, la relevancia del caso de los defensores de los bosques de Chaparrí es que, a pesar de los escenarios cada vez más elaborados y complejos para arrebatar la tierra a las comunidades campesinas, sí existe capacidad de respuesta. Sin embargo, ésta implica un reto a la comunidad para encontrar nuevas formas de organización, incidencia, comunicación, alianzas y articulación con otros actores para equilibrar la balanza frente a los que en la práctica tienen como propósito despojarlos de su patrimonio principal: la tierra.

Contexto

La comunidad campesina muchik Santa Catalina de Chongoyape está ubicada en las regiones de Lambayeque y Cajamarca, en el norte de Perú, en las estribaciones occidentales de los Andes. Cuenta con un territorio de 42 412.60 hectáreas, debidamente reconocido y asentado en los registros públicos nacionales.

A una distancia de unos sesenta kilómetros de Chiclayo, que es la capital de la región, esta comunidad campesina casi ocupa la totalidad del distrito de Chongoyape, por lo que se entiende que este nombre sea parte de su denominación. La comunidad rodea las márgenes del río Chancay —el más importante de la zona— y se encuentra dentro de su cuenca, donde las mejores tierras del valle son propiedad de empresas agroindustriales, mientras que los terrenos eriazos y boscosos, con pampas casi planas que llegan hasta las faldas de los cerros, son territorio comunal. Las tierras eriazas se caracterizan por la cobertura vegetal particular del bosque seco ecuatorial, que varía desde chaparral hasta bosque arbustivo y bosque denso, mientras más se avanza del valle a los cerros. Su clima es propio del bosque seco, con temperaturas templadas que varían entre 32 y 15 °C durante el año. Este ecosistema boscoso es hábitat de importante fauna, algunas de cuyas especies son endémicas. Estudios han determinado que la fauna ayuda a regular el flujo de agua hacia la cuenca durante todo el año.

Por su ubicación, prácticamente en las estribaciones de la cordillera, esta zona es parte central de los sistemas hidráulicos que desde épocas inmemoriales

han permitido a los habitantes del territorio ganar tierras al desierto y hacer del Chancay uno de los valles más ricos e importantes de la región. Tanto es así, que los antiguos mochicas (100 d.C. a 700 d.C.) y culturas posteriores lograron unir al río Chancay con los demás afluentes de la región a través de una red de canales, con una proeza de la ingeniería hidráulica prehispánica, que aún hoy no ha sido superada.

Por esta razón, en la zona se priorizó el establecimiento de modernos sistemas hidráulicos, como el Reservorio de Tinajones, construcción realizada entre las décadas de 1960 y 1980 para atender la demanda hídrica de las haciendas, base de la agroindustria azucarera de la región, después de una reforma agraria que, aunque fallida, ayudó regular el acceso al agua para los pequeños y medianos agricultores de todo el valle.

La paradoja para la comunidad campesina de Santa Catalina de Chongoyape es que, a pesar de que su territorio rodea toda esta gran infraestructura hidráulica del Tinajones, sólo un pequeño número de sus comuneros puedan acceder de manera formal al recurso hídrico para cultivar unas seiscientas hectáreas de su amplio territorio, mientras que otras cuatrocientas hectáreas se benefician con el agua de manera informal, es decir, extraen el líquido de los canales que pasan por su territorio, con equipos de bombeo, sin contar con los permisos del Estado. Además, también aprovechan pequeños cuerpos de agua existentes, como arroyos y manantiales, por lo que la economía campesina se complementa con actividades pecuarias, que aprovechan los recursos del bosque.

La comunidad campesina muchik Santa Catalina de Chongoyape

La comunidad campesina muchik Santa Catalina de Chongoyape fue fundada el 5 de enero de 1975, y se consolidó de manera legal poco a poco, en un proceso en el cual sus primeros directivos tuvieron la tarea de lograr el reconocimiento oficial del Estado, hecho que quedó plasmado en la Resolución SINAMOS 353-OEA-ORAMS II-1977. En esta resolución no sólo se definió su registro como comunidad campesina, sino también se aprobó su plano perimétrico, es decir, se le reconoció como asentada en un territorio.

Sin embargo, fue a partir de la promulgación de la Ley General de las Comunidades Campesinas (ley 24656G) cuando realmente se avanzó en la titulación del espacio comunal reconocida a través de la Resolución Directoral 278-91-REND-DSRA II-L del 20 de junio de 1991. En esta resolución se autorizó el plano de la

comunidad con una superficie total de 42 412.60 hectáreas, ubicadas en los distritos de Chongoyape (Lambayeque), Llama y Miracosta (Chota-Cajamarca), y finalmente se logró que los títulos de propiedad del territorio comunal fueran inscritos en los registros públicos, hecho que se publicó en el *Diario Oficial El Peruano*, con fecha de 16 de septiembre de 1992.

El proceso de formalización y búsqueda del reconocimiento legal del territorio es fundamental en la historia de esta comunidad. El Estado tiene la responsabilidad de regularizar la propiedad de estas localidades desde la década de 1920, y para facilitar ese proceso ha dictado una serie de normas, entre las cuales la más reciente es la ley 24657, Ley de Deslinde y Titulación de Comunidades Campesinas de 1987, jurisprudencia que declara de necesidad nacional e interés social la formalización de las comunidades campesinas. No obstante, en la actualidad, según el *Directorio de Comunidades Campesinas del Perú* (DCCP), todavía está pendiente la formalización de la propiedad de 2 130 comunidades, de las 7 267 existentes, y de estas últimas, unas 6 248 ya han sido reconocidas por el Estado peruano (Tipula y Alvarado, 2016).

En el caso de Lambayeque, de las veintiocho comunidades campesinas existentes, dieciocho están reconocidas y tituladas, y diez se encuentran reconocidas pero pendientes de titulación (Tipula y Alvarado, 2016, pp. 266-269). Y por otro lado, de las 1423 000 hectáreas que comprende la región Lambayeque, las comunidades son propietarias de unas 448 000 hectáreas, es decir, 31.5% del territorio regional.

La primera comunidad campesina ecológica de Perú

Aproximaciones a una gestión ecológicamente responsable

Los comuneros de Chongoyape, ante la realidad de poseer un amplio territorio (en relación con el número de comuneros), pero sin acceso al recurso hídrico, durante los primeros años de constitución se enfocaron en lograr el escaso acceso al agua para el desarrollo agrícola. Tanto es así, que para finales del año 1993 pusieron en marcha la construcción de un canal, El Mirador, con el cual lograron que se irrigaran unas seiscientos cincuenta hectáreas de su territorio eriaz; hecho que generó entre los campesinos un proceso de construcción de identidad comunitaria, ya que su origen no provenía de una tradición ancestral, debido a que esta

comunidad fue constituida al amparo de la reforma agraria: miles de campesinos sin tierra se organizaron en comunidades campesinas y aprovecharon la oportunidad que ofertaba el Estado.

Así, la comunidad de Chongoyape, integrada por campesinos de diversa procedencia étnica (la mayoría de las provincias andinas de Chota, Cutervo y Bambamarca, de la vecina región de Cajamarca), encontró en su gestión de iniciativas y/o proyectos un eje articulador que hizo viable a la comunidad, además de facilitar el funcionamiento institucional mediante la realización regular de asambleas generales, faenas comunales, creación de caseríos o anexos.

En ese contexto, los campesinos de Chongoyape, deseosos de continuar con el desarrollo comunal, se reunieron en el año de 1999 en asamblea general y acordaron unánimemente declararse “comunidad ecológica” con la finalidad de cuidar los bosques secos naturales, proteger la fauna silvestre existente en su territorio y, de esa manera, desarrollar proyectos sostenibles con el objetivo de conservación y turismo, y con ello, mejorar el nivel de vida de los comuneros.

Estas acciones promovieron el interés de personas e instituciones defensoras del ambiente, y dieron paso a la firma de varias alianzas y convenios. Entre ellos, los concertados con el fotógrafo y conservacionista local Heinz Plenge, el doctor Bernard Peyton (experto internacional en el estudio de los osos), la Asociación Cracidae Perú, el Consejo Nacional de Camélidos Sudamericanos (Conacs), el Ministerio de Agricultura (Minagri), la Fundación Backus, el Programa de Pequeñas Donaciones del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y la Asociación Naylamp, que impulsaron programas para la conservación de la fauna, como el del oso andino (*Tremarctos ornatus*) y la reintroducción de especies como la pava aliblanca (*Penelope albipennis*) y el guanaco (*Lama guanicoe*); de esta forma se avanzó en el objetivo de ser la primera comunidad ecológica de Perú.

En un hecho sin precedentes, los comuneros y sus nuevos aliados iniciaron la gestión de destinar parte de su territorio a una reserva ecológica autogestionaria. En una decisión histórica, en Asamblea General Extraordinaria decidieron por unanimidad convertir 80% de su territorio en reserva ecológica, a la cual dieron el nombre de “Chaparrí”, en honor a una montaña que allí se localiza y es considerada desde épocas inmemoriales un lugar sagrado vinculado al culto de los ancestros, en todo el norte de Perú.

Así, se fue gestando lo que sería la primera reserva ecológica de propiedad y administración de una comunidad campesina. Hasta ese momento, todas las áreas naturales protegidas (ANP) en Perú eran de propiedad y gestión estatal. Por ello se

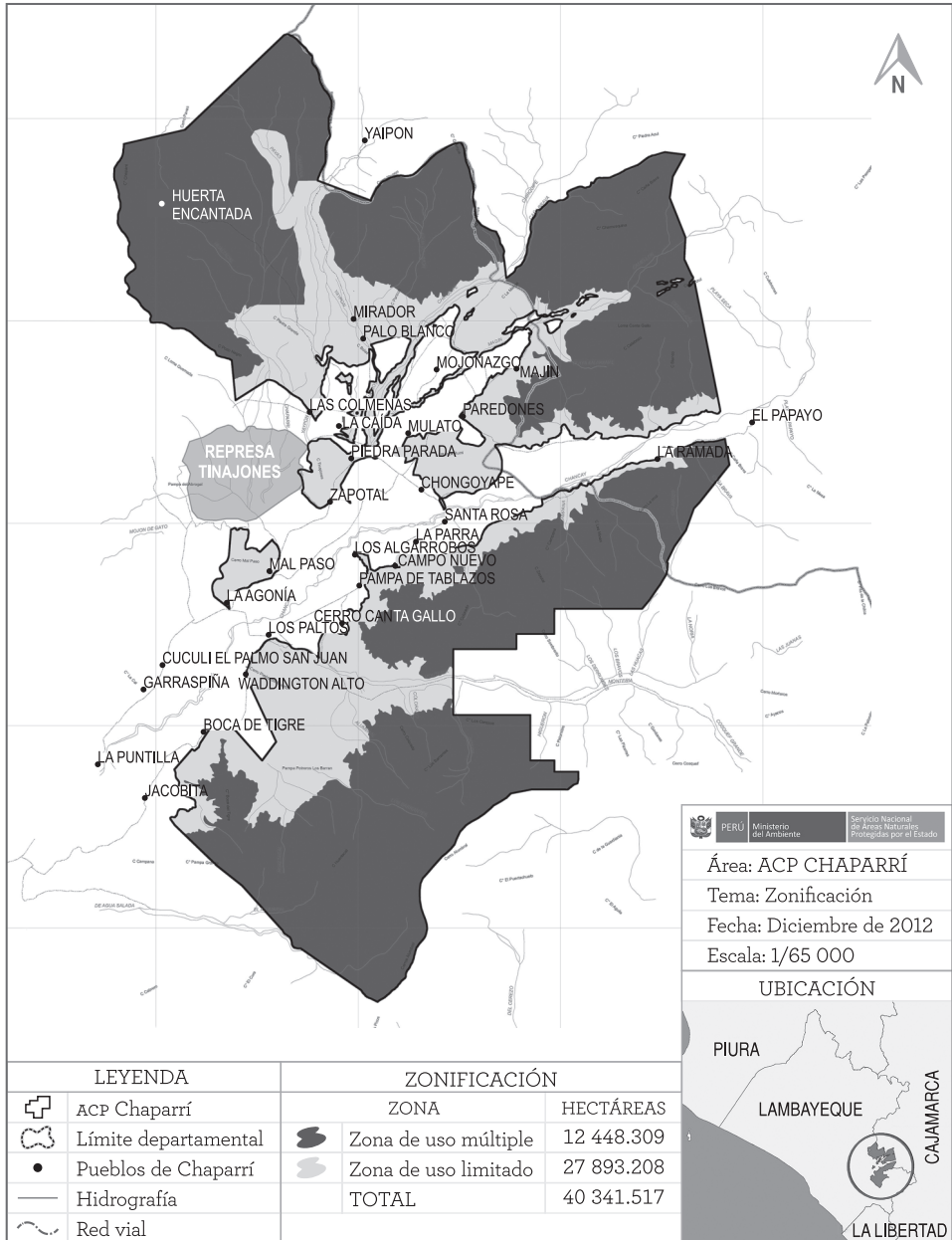
optó por la categoría de Área de Conservación Privada (ACP) —que les permitiría regentar una ANP, pero sin perder la titularidad sobre el territorio—, no sin antes vencer una compleja burocracia, que no veía la importancia del modelo a pesar de estar reconocido oficialmente.

El objetivo se logró en 2001, cuando de manera oficial se reconocieron las 34 412 hectáreas destinadas a la conservación, mediante la Resolución Ministerial (RM) 1324-2001-AG, espacio denominado Área de Conservación Privada (ACP) Chaparrí (figura 1), la primera en Perú cuyo propietario no era el Estado, sino la comunidad campesina, y que además se adscribe como parte del Sistema Nacional de Áreas Naturales Protegidas por el Estado (Sinanpe). Esta iniciativa pionera implicó para los comuneros de Chongoyape el uso de su derecho de autodeterminación en la decisión de reordenar su territorio, en un contexto de tráfico de tierras y de enajenación de las mismas, que ya se perfilaba como el principal problema para las comunidades campesinas de la costa peruana.

Entre 2002 y 2006 la comunidad desarrolló una serie de alianzas con empresas y las ONG en atención a que el financiamiento de sus programas de conservación había concluido. En esa ruta integraron al conservacionista Heinz Plenge a la comunidad y decidieron venderle un área para el impulso del ecoturismo, donde se crearía el ACP La Huerta del Chaparrí en los años siguientes, y el cual se asociaría posteriormente al ACP Chaparrí. Sin embargo, a pesar de sus adecuadas iniciativas de conservación, recibieron escasa cooperación técnica para su propuesta autogestionaria, por lo que solicitaron y lograron apoyos de la fundación Ayuda en Acción (España), la ONG Centro de Investigación y Promoción del Desarrollo Sostenible (Cipdes), la Sociedad Zoológica de Fráncfort (Alemania) y el Zoo Bioparc (Francia).

Entre 2009 y 2010, las iniciativas de conservación y autogestión con base en el turismo de naturaleza comenzaron a ser muy valoradas en los contextos nacional e internacional. Tanto es así que, en ese periodo, desde la comunidad de Chongoyape se lideró una propuesta de articulación de dieciséis comunidades campesinas, en el corredor de conservación birregional Lambayeque-Cajamarca. Al considerar que su licencia como reserva ecológica vencía en 2010 (las ACP en Perú tienen que renovar su registro ante el Estado cada 10 años), nuevamente, en asamblea general, los comuneros decidieron solicitar al Estado peruano que se les reconozca a perpetuidad su condición de reserva, hecho que lograron en 2011 a través de la RM 153-2011-MINAM; hasta la fecha es la única ACP con esa prerrogativa.

Figura 1. Mapa geográfico del Área de Conservación Privada (ACP) Chaparrí



Fuente: Sistema Nacional de Áreas Naturales Protegidas por el Estado (Sinanpe/Sernanp).

Ese año también recibieron una serie de reconocimientos y premios nacionales por sus logros en conservación y turismo, sin sospechar la crisis que enfrentarían en los años siguientes.

A partir de las estrategias de autogestión desarrolladas por los campesinos de Chongoyape desde su reserva ecológica —que implicó exitosos programas de conservación de especies globalmente amenazadas y el impulso del turismo de naturaleza—, ésta se convirtió rápidamente en modelo y referente, tanto, que en la actualidad Perú ya tiene 144 ACP, la mayoría creadas por otras comunidades campesinas y nativas. A decir de los expertos, “Chaparrí es el buque insignia de la conservación privada en Perú”.

Sin mucha sofisticación, los campesinos de Chongoyape construían alternativas para la revaloración de la propiedad colectiva y nuevas estrategias de gestión comunitaria, en un contexto en el que el llamado “síndrome del perro del hortelano”, propuesto por el gobierno del expresidente Alan García (2006-2011), impulsaba una agresiva privatización de recursos y paisajes naturales del país, la cual, en la práctica, implicaba que los recursos debían ser transables, tanto los de dominio público como los privados y colectivos, vale decir, las tierras comunales (Chirif, 2007).

a) Importancia estratégica del Área de Conservación Privada Chaparrí para el Sistema Regional de Áreas Naturales Protegidas

Las ANP de Lambayeque son seis (cuadro 1), todas orientadas a la protección del ecosistema de bosque seco propio de la costa norte de Perú, de las cuales dos son de administración nacional (Santuario Histórico Bosque de Pómac y Refugio de Vida Silvestre Laquipampa), otras dos son Áreas de Conservación Regional (Huacrupe-La Calera y Moyán-Palacios) y las dos restantes tienen categoría de ACP (Chaparrí y La Huerta del Chaparrí), las cuales, desde sus orígenes, constituyeron una servidumbre ecológica y una alianza estratégica de conservación y ecoturismo, por la que, en conjunto, se promocionaron con el nombre de Reserva Ecológica de Chaparrí.

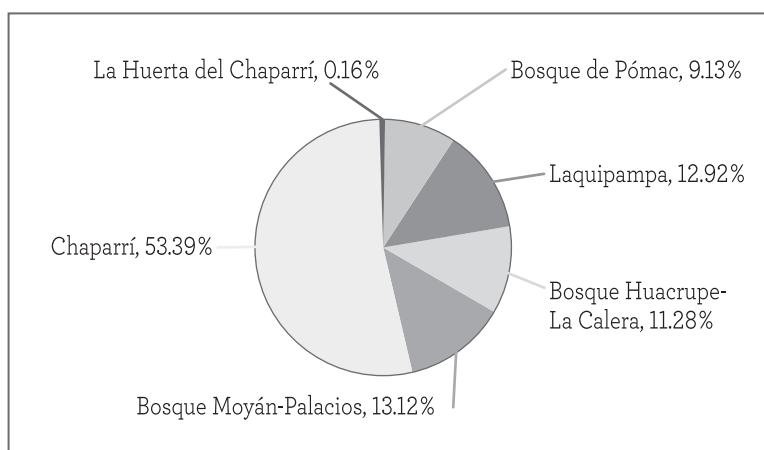
El ACP Chaparrí, con sus 34 412 hectáreas, es la más grande de Lambayeque, la cual representa 53.39% del total de la superficie protegida en esa región (gráfica 1). Además, es la segunda en extensión en esa categoría (ACP), después de Los Chilchos (región Amazonas).

Cuadro 1. Extensión de las Áreas Naturales Protegidas (ANP) de la región Lambayeque

Región	Nombre del ANP	Categoría	Extensión en hectáreas
Lambayeque	Bosque de Pómac	Santuario Histórico (SH)	5 887.38
	Laquipampa	Reserva de Vida Silvestre (RVS)	8 328.64
	Bosque Huacrupe-La Calera	Área de Conservación Regional (ACR)	7 272.27
	Bosque Moyán-Palacios	ACR	8 457.76
	Chaparrí	Área de Conservación Privada (ACP)	34 412.00
	La Huerta del Chaparrí	ACP	100.00
	Superficie total de las ANP en Lambayeque		

Fuente: Elaboración propia a partir de información oficial del Sernanp.

Gráfica 1. Porcentaje (%) de superficie que ocupan las Áreas Naturales Protegidas (ANP) en la región Lambayeque



Fuente: Elaboración propia a partir de información oficial del Sernanp.

A partir de la experiencia pionera de Chaparrí como ACP se logró constituir en nuestro país un instrumento que permite involucrar directamente a personas, familias, comunidades, organizaciones, empresas y/o cualquier entidad privada que sea titular de un derecho de propiedad, en la conservación de la diversidad biológica.

En la actualidad, las 34 412 hectáreas de bosque seco ecuatorial del ACP Chaparrí son vitales para la protección de una importante biodiversidad, donde se registran 283 especies de aves, de las cuales 47 son endémicas; 14 especies de mamíferos; 19 de reptiles; 3 de anfibios, y 52 especies vegetales.

b) Del rescate de la identidad cultural al modelo de conservación

Otro objetivo de los líderes comunales de Chaparrí fue la recuperación y el fortalecimiento de la identidad cultural en su territorio, y para dejar explícito este propósito, decidieron renovar su estatuto comunal. En el artículo 1, se reconocen como herederos del pueblo mochica —pueblo prehispánico que habitó este territorio—, y de manera simbólica agregaron al nombre original de la comunidad la palabra *muchik*. Por tanto, en adelante se comenzó a denominar comunidad campesina *muchik Santa Catalina de Chongoyape* (2001).

Desde esa perspectiva se destacan los esfuerzos del ACP Chaparrí por la revitalización de prácticas ancestrales de trabajo comunitario, especialmente para obras estratégicas en beneficio colectivo, como la instrumentación de canales, caminos, gestión para la introducción de escuelas y centros de salud, así como para la construcción de su infraestructura inicial, entre otras. Además, con la mayoría de sus campesinos migrantes de la región altoandina de Cajamarca, se introdujeron prácticas ligadas a la vigilancia y la justicia comunitaria, como las rondas campesinas, las cuales han sido vitales para el control de la cacería furtiva y la buena marcha de la Reserva Ecológica de Chaparrí. Además de promoverse la conservación del abundante patrimonio arqueológico del territorio, dentro del ACP se recupera la tradición oral y otras expresiones culturales, cuya información se convirtió en parte del contenido de los guiones de explicación acerca de la reserva, que se ofertan a los turistas que la visitan.

De esta experiencia se rescata el hecho de que, a pesar de no contar con personal técnico especializado para el manejo de programas de conservación y/o turismo (ya que la comunidad sólo accede al apoyo intermitente de expertos internacionales y de un puñado de voluntarios, así como de un limitado apoyo financiero de las ONG), desde Chaparrí se lideran las experiencias de rescate y

conservación más exitosos del mundo; así también, se proponen iniciativas para el impulso del turismo en los bosques secos, o de la observación de aves, que hoy son muy valoradas en los programas oficiales de fomento al turismo en Perú.

Hay que recordar que a pesar de la importancia las ACP y a diferencia de otras ANP de gestión pública, éstas no reciben ningún financiamiento estatal. Tal hecho marcó de alguna manera el derrotero de la experiencia autogestionaria, en la cual los comuneros de Chongoyape encontraron en el turismo de naturaleza una oportunidad real y sostenible que les ha permitido conservar y mantener esta biodiversidad en forma organizada y planificada. Hoy, en Chaparrí se pueden visitar circuitos turísticos, conocer sus programas de conservación de especies y, como los propios comuneros expresan, compartir su historia y aprendizajes en cuanto comunidad ecológica.

Sin embargo, a pesar de los logros en aspectos de conservación y turismo, en 2012, el proceso normal de transición democrática de la directiva comunal se vio afectado por un nuevo escenario que ha puesto en riesgo a Chaparrí como ANP y, en general, a la propia continuidad de la comunidad campesina muchik Santa Catalina de Chongoyape.

Crisis en la comunidad campesina muchik Santa Catalina de Chongoyape

Paradójicamente, cuando los campesinos propietarios e impulsores de Chaparrí celebraban la renovación de la condición de reserva a perpetuidad, en otras instancias ya se venía negociando el cambio del uso de las tierras destinadas a la conservación. Esta nueva realidad comenzó a evidenciarse a finales de 2012, durante el proceso de transición democrática de la directiva comunal. Éste se vio afectado por la irrupción de un importante grupo de personas que pugnaban por ser parte del proceso electoral y que meses antes habían comenzado a promover una agresiva campaña de desprestigio desde las radios locales de la ciudad de Chongoyape.

Dicha campaña era un llamado textual para librar de corrupción a la comunidad campesina, expulsar a los “serranos” enquistados en ella y exigir que se repartiera la tierra a los verdaderos chongoyapanos a costa de reducir la Reserva Ecológica de Chaparrí, de 34 412 hectáreas a sólo 4 000. En la práctica, esta campaña xenófoba era un llamado a los pobladores de la ciudad de Chongoyape para despojar a los campesinos —migrantes en su mayoría—, quienes después de muchos años de organización y gestión habían logrado el reconocimiento de su

comunidad campesina, así como visibilizar al distrito y articularlo con las rutas turísticas regionales, gracias a la creación de la Reserva de Chaparrí.

Lo que vino después fue la irrupción en el proceso electoral de un grupo numeroso de personas que no eran campesinas ni nunca habían tenido una relación con la comunidad campesina, quienes mediante asambleas paralelas alteraron los padrones comunales y comenzaron a impulsar elecciones desde su liderazgo. En este proceso involucraron a un pequeño grupo de comuneros con escasa vida comunal, cuyas actividades laborales y sindicales estaban ligadas a las empresas azucareras agroindustriales. Lo anterior sucedió en una clara vulneración a la ley 24656, la Ley General de Comunidades Campesinas, y a los propios estatutos que norman a qué sujetos el Estado peruano y la propia comunidad les reconocen la condición de “comuneros”, es decir, campesinos copropietarios de una comunidad campesina en Perú. La ley 24656, entre otras cosas, establece: “Son comuneros los nacidos en la Comunidad, los hijos de comuneros y las personas integradas a la comunidad”.

Además, esta ley reglamenta que para ser un comunero calificado y poder participar en un proceso electoral se tiene que “Ser Comunero mayor de edad o tener capacidad civil. Tener residencia estable no menor de cinco años en la Comunidad. No pertenecer a otra Comunidad. Estar inscrito en el Padrón Comunal”.¹ A lo anterior se le suma lo que establece la comunidad en su estatuto que obliga como condición para ser integrado en ésta: “respetar los conceptos vinculados a la conservación y el adecuado manejo de los recursos naturales de la comunidad campesina muchik Santa Catalina de Chongoyape”.²

En la práctica, esto significó que los padrones comunales pasaran de registrar trescientos comuneros, a más de novecientos, quienes fueron convocados al proceso eleccionario de la directiva comunal. Se detalla detenidamente el proceso desde la perspectiva de este caso, ya que hace algún tiempo los líderes comunales de la región han denunciado que organizaciones criminales con este *modus operandi* están tomando el control de las directivas de sus comunidades para, posteriormente, proceder de manera impune a la enajenación de sus tierras.

Los líderes de las comunidades que viven tal problemática identifican esta estrategia de infiltración como “inflar los padrones” para crear una nueva mayoría, lo cual hace casi imposible que los comuneros retomen el control de sus comunidades a través de un proceso electoral, y pasan el problema a instancias judiciales

¹ Ley 24656: Ley General de Comunidades Campesinas.

² Estatuto de la propia comunidad.

en procesos largos que toman años, señalados por evidencias de corrupción del Poder Judicial. Estos procesos terminan por desgastar a los líderes defensores, mientras que el patrimonio territorial se reduce de manera acelerada y pasa a ser parte de proyectos inmobiliarios o de ampliación de las tierras de las agroexportadoras, que comienzan a crecer en la región.

En un contexto que se hizo caótico para los comuneros de Chongoyape, se efectuaron hasta cuatro procesos electorales entre 2012 y 2014, y sospechosamente, las entidades públicas encargadas de velar por éstos comenzaron a dar validez a las elecciones convocadas por la nueva mayoría de *falsos comuneros*. Ante la impotencia de los fundadores de esta emblemática comunidad campesina, se eligió una directiva integrada, en su mayoría, por personas que no eran comuneros, quienes con el control legal de la comunidad en sus manos realizaron una serie de acciones orientadas a desaparecer las iniciativas autogestionarias de conservación. Entre éstas se registró la repartición de las tierras de la reserva, la promoción de la toma de tierras con la consecuente deforestación, el regreso de los cazadores furtivos, la destrucción del patrimonio cultural —que protegía tanto a la Reserva de Chaparrí como a la comunidad— y la enajenación de tierras a favor de terceros.

Los comuneros afectados evidenciaron que en los nuevos padrones comunales se registraban empresarios, funcionarios públicos, líderes políticos y militantes de los partidos, familiares de funcionarios del Poder Judicial y del Ministerio Público, miembros de la Policía Nacional y hasta delincuentes.

La respuesta fue rápida y organizada a través de denuncias de los comuneros afectados por estos hechos fraudulentos, quienes a pesar de tener pruebas irrefutables del ardid, chocaron con la impunidad que protegía a estos nuevos actores, ya que una a una dichas denuncias fueron desestimadas o archivadas. Así, se consolidaba lo que se denunció como el “robo de su comunidad y su reserva”. Y para agravar la situación, en la primera Asamblea General que convocaron los nuevos directivos, se tomó la decisión de expulsar a ciento ochenta comuneros de su territorio (2015), entre quienes se encontraban sus líderes máximos y todos los comuneros implicados en las iniciativas de conservación y turismo.

Era claro que esa situación formaba un eslabón más de una elaborada estrategia de despojo, por la cual, un grupo de personas sin derecho legal a ser parte de una comunidad campesina tomaba el control de su directiva. De ese modo, se quitaba la condición de comuneros a propietarios colectivos y gestores, y sólo quedaba un pequeño grupo de fundadores integrados a las estrategias de enajenación de tierras, con la promesa de entregarles nuevas parcelas agrícolas o predios

urbanos, o bien, de expulsarlos de ser necesario, si se unían a cualquier estrategia de defensa o de protesta por sus derechos vulnerados.

Las denuncias de los comuneros por la vulneración de sus derechos comunales y territoriales, así como la comisión de evidentes delitos ambientales y culturales (por ejemplo, la toma y venta de tierras declaradas como patrimonio arqueológico) se ignoraron y archivaron reiteradamente. Los líderes comunales reconocidos y premiados por sus iniciativas de conservación y turismo sólo un par de años atrás, dejaron de serlo y se dio por sentado la legalidad de la nueva directiva. Es decir, se estaba perdiendo el ACP Chaparrí —representante del 53 % del ANP de Lambayeque— y ninguna autoridad competente tomaba acciones concretas para su protección ni mucho menos velaba por los derechos de los comuneros de Chongoyape.

El plan hidráulico para la gestión de riesgos de inundaciones y el territorio de las comunidades campesinas en Lambayeque

Gracias a investigaciones iniciadas por comuneros, voluntarios, prensa y Congreso de la República, en la actualidad se reconoce que aproximadamente en el año 2006, desde el gobierno regional y los gremios empresariales ligados a las grandes agroexportadoras, se comenzó a proponer el plan más ambicioso de infraestructura hidráulica en Lambayeque.

Este proceso fue avanzando a través de sus unidades técnicas especializadas hasta constituirse en el Proyecto Especial Olmos Tinajones (PEOT). Ante las lluvias generadas por el fenómeno El Niño (FEN) entre 2009 y 2010, dicho proyecto comenzó a ser prioridad en todos los cursos de planificación oficial como necesario para la gestión adecuada de los riesgos propios de las inundaciones que causa este fenómeno en Lambayeque. Así, de la propuesta original del plan de control hidráulico de las cuencas y ampliación de la frontera agrícola, el proyecto pasó a convertirse en la más importante iniciativa de gestión de riesgos en los planes regionales de gobierno.

En 2009, el PEOT elaboró la primera versión del Plan de Desarrollo Hidráulico Regional, el cual fue presentado ante las principales autoridades. El plan consideraba cuatro líneas de acción: regulación hídrica, prevención, desarrollo agrícola y desarrollo hidroenergético, entre las que se destaca la regulación hídrica, que planteó un conjunto de importantes megaobras, como la construcción de diecinueve represas.

Posteriormente, por el Acuerdo Regional 127-2010-GR.LAMB/C.R., el plan fue declarado de “interés regional” por el Consejo Regional de Lambayeque.³ Una segunda versión del plan se presentó en 2012, con mayor protagonismo de la Cámara de Comercio de Lambayeque, mediante un convenio de cooperación interinstitucional suscrito con el Gobierno Regional de Lambayeque. Para marzo de 2013, con los mismos actores, se tuvo una tercera versión del plan que incluía, entre otras cosas, el Proyecto Hidráulico Sicán (valle Chancay-Lambayeque).⁴

A manera de resumen, en la planificación y programación de la inversión, el gobierno regional y los gremios empresariales han puesto como prioritario el establecimiento de los reservorios del plan hidráulico para frenar los impactos del FEN. Sin embargo, poco se ha informado a la ciudadanía sobre el componente que implica la ampliación de la frontera agrícola. Inclusive, llama poderosamente la atención que hasta el cierre del presente informe y a pesar de lo avanzado del proceso para concretar el financiamiento y ejecución de los primeros reservorios, no se haya informado dónde estarán ni a quién pertenecen las tierras que serán afectadas por las obras, y/o las que se beneficiarán por la ampliación de la frontera agrícola.

Cabe agregar que geográficamente las tierras potenciales de beneficiarse con la ampliación de la frontera agrícola serían de propiedad de comunidades campesinas, las mismas que han denunciado en los últimos años haber sufrido el embate de mafias de tráfico de tierras, las cuales enajenan su territorio comunal.

Construcción de la represa La Montería en el Área Natural Protegida

Durante la sesión ordinaria del 11 de agosto de 2010, el Consejo Regional de Lambayeque escuchó los fundamentos que sustentan el ambicioso Plan Hidráulico de Lambayeque por parte de los técnicos del PEOT. En dicho sustento quedó claro que una de las zonas privilegiadas para la construcción de un reservorio hídrico era la quebrada La Montería, que se localiza dentro del territorio de la Reserva del ACP Chaparrí.

Terminada la sesión, en el Consejo Regional se aprobó por unanimidad declarar de interés regional el perfil técnico denominado Proyecto Integral de Desarrollo

³ Perfil técnico: Plan de Desarrollo Hidráulico de la Región Lambayeque. Chiclayo, mayo de 2013.

⁴ Véase <https://www.regionlambayeque.gob.pe/web/tema/detalle/12546?pass=MTA1Nw==>

Hidráulico de la Región Lambayeque.⁵ Ningún consejero observó o cuestionó el plan, a pesar de conocer el ACP Chaparrí, el cual visitaron en varias oportunidades e inclusive sesionaron en éste de manera simbólica (2008) como reconocimiento a la labor de los comuneros y su apuesta por la conservación.

Esta “declaratoria de interés regional” marcó el punto de partida para poner en marcha los procesos de levantamiento del perfil técnico y de gestión para el financiamiento de la primera represa planificada. En 2012 se tenía listo el perfil técnico del proyecto Construcción de la Presa de Embalse La Montería y Obras Conexas. En 2013 éste se declaró viable y se incluyó en el Sistema de Inversión Pública.⁶ Para 2015, la firma Queiroz Galvão presentó el proyecto ante Proinversión⁷ como una iniciativa privada cofinanciada, que tomaba como base el proyecto de la presa de embalse La Montería y le agregaba el de la presa Sicán para asumirlos como una sola iniciativa y contar con el visto bueno del Gobierno Regional de Lambayeque y del Ministerio de Agricultura.

En este esquema de asociaciones público privadas (APP), en Perú se ha dado preferencia, desde los últimos gobiernos, a casi la totalidad de las megaobras demandadas por el Estado, especialmente las asociadas con constructoras internacionales como las brasileñas. Esto en el supuesto de que el Estado disminuya sus riesgos y promueva la inversión del sector privado para la instrumentación de proyectos en los cuales se garanticen niveles de servicio óptimos a los usuarios.⁸

En tal esquema y con la concesión asegurada como proponente, la constructora brasileña Queiroz Galvão culminó las negociaciones para iniciar la construcción de las represas. Esto sin que ninguna institución pública dé constancia de que la localización “del ámbito de intervención del proyecto”, es decir, el territorio donde se pretendía construir la presa de embalse La Montería, era propiedad de la comunidad campesina muchik Santa Catalina de Chongoyape y el corazón del sector 1 del ACP Chaparrí.

Los perfiles técnicos sólo consignan como afectados por el proyecto a los comuneros asentados en la zona proyectada para el embalse y obras conexas, y

⁵ Tal como se cita en el acta de sesión ordinaria del 11 de agosto de 2010 del Consejo Regional de Lambayeque. Gobierno Regional de Lambayeque. P.00691-00701.

⁶ Véase código SNIP del Proyecto de Inversión Pública: 242860.

⁷ La Agencia de Promoción de la Inversión Privada (Proinversión) es un organismo técnico especializado del Estado peruano, adscrito al Ministerio de Economía y Finanzas, con personería jurídica de derecho público y autonomía técnica, funcional, administrativa, económica y financiera. Constituye un pliego presupuestal.

⁸ Véase <https://www.mef.gob.pe/es/obras-por-impuestos?id=3971>

propone mecanismos de compensación para ellos, sin considerar que, según la ley, la propiedad del territorio comunal es colectiva, es decir, los integrantes de una comunidad cuentan con certificados de posesión y no de propiedad. Con ese tipo de postulados, en los expedientes técnicos se obviaron los mecanismos de consulta previa amparados por el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), los cuales acuerdan que:

Los pueblos interesados deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural. Además, dichos pueblos deberán participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptibles de afectarles directamente. (Artículo 7, Convenio 169 de la OIT)

De igual manera, los perfiles técnicos no tomaron en cuenta que la comunidad venía impulsando con el propio Estado una propuesta para proteger y preservar el medio ambiente y que dicha comunidad ya estaba debidamente reconocida como un ANP en su categoría de ACP Chaparrí. Es decir, en ningún momento se habría evaluado la factibilidad de que la represa La Montería se pudiera construir dentro del ACP Chaparrí. Hecho, en otro contexto, imposible de pasar por alto, ya que cuando se elaboró el estudio, Chaparrí ya estaba reconocida en su condición de ANP “a perpetuidad” por parte del propio Estado (RM 153-2011-MINAM).

Si se pone en una línea de tiempo, el proceso de despojo denunciado por los comuneros de Chongoyape calza perfectamente con el avance de lo que vendría a ser el proyecto de infraestructura hidráulica más grande de Perú (Plan Hidráulico de Lambayeque). Llama poderosamente la atención la velocidad de las negociaciones y firmas de avales si se considera que, por ejemplo, otra obra hidráulica emblemática ejecutada poco tiempo atrás en la región, como es el proyecto Olmos, duró casi cien años en su negociación y realización.

Sin embargo, a pesar de que la proponente Queiroz Galvão avanzó sin trabas legales en su propósito de construir la represa, dicha negociación no logró cerrar sus contratos de ejecución por dos situaciones que coincidieron en el tiempo.

La primera es que desde 2016 se descubrió y avanzó en las investigaciones de una red de corrupción liderada por un conjunto de constructoras brasileñas, las cuales, a través de un sistema estructurado de pago de sobornos, aseguraban

la buena pro de los megaproyectos ofertados por lo menos en doce países de América Latina, entre ellos Perú, caso conocido como la *Operación Lava Jato*, la cual es considerada la mayor investigación contra la corrupción en la historia de Brasil. Sin duda también es la más grande en América Latina. La más conocida fue Odebrecht que, junto con otras cinco constructoras brasileñas, habría operado en Perú con el mismo sistema delictivo. Entre estas compañías constructoras, la Queiroz Galvão ha tenido que ceder, a finales de 2017, sus derechos de proponente para la presa de embalse La Montería debido a las investigaciones realizadas por el Ministerio Público, el Congreso de la República y la prensa.

Una segunda situación, y quizá la más relevante, fue la de las estrategias de movilización e incidencia política desplegadas por los comuneros afectados para identificar las negociaciones para la construcción de la represa La Montería como factor causal del “robo de su reserva ecológica y su comunidad”. Además, se expusieron ante la opinión pública los indicios de corrupción de un proyecto que pretendía construir una represa para mitigar las inundaciones, pero con una alta posibilidad de desaparición de los bosques de Chaparrí; con el supuesto objetivo de evitar un riesgo, pero a costa de una inversión excesiva, cuando en realidad esa protección ya la daban los bosques, sin coste alguno para el Estado.

Estrategias de resistencia en Chaparrí por la libre determinación, el territorio y la conservación de los bosques

Entre fines de 2012 e inicios de 2014, los comuneros prácticamente agotaron todos los mecanismos establecidos por la Ley de Comunidades Campesinas y sus propios estatutos para frenar la irrupción de un grupo de personas que tomaron el control de su comunidad. Además, con indignación, dieron constancia de que quienes fueron denominados como “falsos comuneros” no sólo habían tomado por la fuerza su local comunal, sino que eran reconocidos como directivos legales por las entidades públicas.

Los comuneros conservacionistas de Chaparrí testimoniaron que les parecía increíble cómo autoridades con la responsabilidad de preservar los bosques o los derechos comunales, y que meses antes los llenaban de halagos por sus logros en la conservación ambiental y el turismo de naturaleza, en ese otro contexto les daban la espalda y otorgaban legitimidad a una cuestionada directiva que promovía la parcelación de las tierras comunales, incluidas las del ACP Chaparrí.

En febrero de 2015, los comuneros fundadores de Chaparrí, con todo en su contra, decidieron oponer resistencia y defender su territorio, así que solicitaron el apoyo formal de una ONG local con la que habían trabajado los últimos años. Se dio constancia del grave peligro para la reserva y de la impunidad con la que se vulneraban sus derechos como comuneros y ciudadanos.

Con ese respaldo técnico se iniciaron las primeras acciones legales para cuestionar la validez de una directiva en la cual la mayoría de sus integrantes no eran comuneros o no estaban integrados a la comunidad. En respuesta a la resistencia, los cuestionados directivos expulsaron de la comunidad a ciento ochenta comuneros, quienes perdieron sus derechos a participar de la vida comunal y corrían el riesgo de ser privados de sus parcelas y viviendas. Ya se ha mencionado que entre los expulsados se encontraban los líderes de la comunidad y todos los comuneros implicados en las iniciativas de conservación y turismo. Esta expulsión masiva, a pesar de ser una situación sin precedentes en la historia de las comunidades campesinas del país y en la cobertura mediática, ninguna entidad pública en la región hizo eco de ellas.

Desde la ONG local se evaluó que la situación era preocupante, en la medida en que los niveles de impunidad sólo podían obedecer a grandes intereses aún no identificados que promovían y financiaban esta grave circunstancia. Su dirección organizó con voluntarios una unidad de investigación que se centró en identificar a los nuevos comuneros registrados en los padrones.

Mediante este esfuerzo se reconocieron claramente núcleos que poseían familiares directos con altos cargos en el Poder Judicial, el Ministerio Público, la Policía Nacional, funcionarios de alto rango del Gobierno Regional de Lambayeque y la célula organizacional de un partido, así como un importante grupo de empresarios que, por sus direcciones ubicadas en las zonas residenciales más exclusivas de Lima, sería imposible que figuraran en los padrones de alguna comunidad campesina de Perú. Esas investigaciones iniciales se entregaron a los líderes comunales, quienes hicieron llegar sus denuncias a la prensa local, al Ministerio Público y al gobierno regional.

Tales acusaciones tuvieron alta cobertura mediática en la región, sin embargo, también significó la recepción de las primeras amenazas hacia parte de los voceros del partido político en ciernes, un primer atentado contra la vida del director de la ONG local y, posteriormente, una fractura interna en esa institución que, a la postre, significó su disolución. Además, entre 2015 y 2016, desde la cuestionada directiva se iniciaron procesos de criminalización de los líderes comunales, en los cuales, paradójicamente, se denunció como delito ambiental toda iniciativa

de administración comunal y de la propia ACP (proyectos de reforestación, turísticos o de infraestructura comunitaria). Los cursos de tales delitos, de manera inexplicable, continúan hasta la actualidad, y con alto riesgo de terminar con el encarcelamiento de los creadores y gestores de la primera reserva ecológica de gestión campesina de Perú.

Para agravar el contexto, el principal aliado técnico de la reserva, la ONG local, dejó de brindar su apoyo por desavenencias internas, puesto que no todos los socios estaban de acuerdo con involucrarse en un conflicto que comenzaba a crecer y en el cual ya se veían claros indicios de una red de corrupción que protegía a los nuevos comuneros. Junto con la ONG también se perdió la cooperación internacional, a la par que aumentaron las agresiones y amenazas de expulsión para todo comunero que se opusiera a la reducción del ACP Chaparrí. Por otra parte, el turismo caía en picada gracias al impacto negativo del accionar de esos cuestionados directivos. Todo parecía perdido.

Sin derechos comunales vigentes —por su condición de expulsados— y con evidencia en mano acerca de cómo una red de corrupción estaría operando para que Chaparrí perdiera su condición de reserva ecológica, un pequeño grupo de comuneros, voluntarios (entre ellos algunos disidentes de la ONG disuelta) y conservacionistas decidieron organizar el Frente de Defensa Salvemos Chaparrí (septiembre de 2016), con el propósito de continuar con las investigaciones sobre lo que realmente provocaba la crisis y de dar respaldo a las denuncias que a partir de allí se originarían. Con el antecedente de un atentado fallido, así como el aumento de los actos de violencia y las agresiones a líderes comunales, se obvió la clásica organización piramidal y se optó porque cada integrante se convirtiera en un vocero del frente.

Así también, se inició, literalmente, una batalla legal para que los comuneros expulsados fueran reintegrados a su comunidad, lo cual se logró a fines de 2016. Pronto se armó una estrategia mediática contra la ya visible red de corrupción responsable de esta crisis, misma que incluyó el manejo de las redes sociales. Además, se organizó una serie de acciones de incidencia política como la colocación de carteles informativos en la ciudad de Chiclayo (capital de la región), protestas en las sedes de las entidades públicas que no atendían o archivaban las denuncias, entre otras.

En ese contexto, se decidió adoptar un sello que identificara y sensibilizara a la ciudadanía regional con respecto a la resistencia a favor de la causa de Chaparrí y

sus comuneros, y se tomó a un animal, al famoso oso de anteojos, como símbolo de la resistencia. De igual manera se creó una consigna movilizadora acuñándose el grito: ¡Salvemos Chaparrí!

Con una buena atención de la prensa local que tomó las denuncias y las amplió con sus propias investigaciones, el olor a corrupción se hizo evidente, así como el abuso y la impunidad con las cuales se pretendía hacer desaparecer a Chaparrí. Sin embargo, los niveles de violencia fueron en aumento contra los involucrados en el frente de defensa. A pesar de ello, desde el mismo frente se identificó y denunció una bien montada estrategia de despojo para lograr que Chaparrí perdiera su condición de reserva y se facilitara la construcción de obras hidráulicas. Dentro de este esquema, los traficantes de tierras —quienes habían tomado el control de la comunidad— sólo serían los operadores para limpiar de obstáculos la construcción de la represa La Montería. Este patrón se repetiría en otras comunidades campesinas “coincidentemente” localizadas en zonas de potencial intervención del Plan Hidráulico de Lambayeque.

Tal descubrimiento trajo consigo una revelación importante: el entender por qué, en un primer intento, el Congreso de la República investigó lo que sucedía en Chaparrí y sin embargo no hubo los efectos esperados. Esto evidenció que el congresista que aparentemente tomó la responsabilidad de dicha investigación, cuando se gestó el Plan Hidráulico, fue el gobernador regional.

Así, se inició un segundo y más cuidadoso esfuerzo de incidencia política, al lograr que desde el Congreso se emprendieran procesos de investigación y acciones de fiscalización que obligaron a muchas entidades públicas, que se “hacían de la vista gorda”, a atender el pedido de justicia por parte de los comuneros de Chaparrí. Esto fue vital para frenar los cinco intentos de las cuestionadas directivas de reducir la extensión del ACP Chaparrí durante todo 2016.⁹

Los avances de las investigaciones del Congreso dejaron más pruebas de la presencia de una red de corrupción que implicaría a los más altos funcionarios públicos y representantes de gremios empresariales. Además de acceder a información, como la declaratoria de interés regional del Plan Hidráulico, en la cual se registró que uno de los consejeros —quien aprobó la moción— era socio de la ONG supuestamente aliada a la comunidad y que terminó disolviéndose porque parte de sus socios insistían en ayudar a los comuneros en su búsqueda de justicia.

⁹ María Elena Foronda y Marco Arana, desde la Comisión de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos, Ambiente y Ecología, promovieron acciones de fiscalización e investigaciones sobre los hechos que pusieron en grave riesgo al ACP Chaparrí y a sus comuneros fundadores.

El inicio de 2017 también se acompañó con una apuesta por articular al grupo de defensores, fragmentado precisamente por esta elaborada estrategia de despojo; asimismo, arrancó con la búsqueda de otros aliados¹⁰ para mayor soporte tanto técnico como económico que permitirían una mejor movilización, al considerar que gran parte de la incidencia política se realizaría en Lima. Si bien el tablero se fue equilibrando para los comuneros fundadores de Chaparrí, la violencia aumentó contra quienes nos involucramos en su defensa. Especialmente con la llegada al territorio comunal de un grupo familiar con prácticas de sicariato, que promoverían agresiones contra comuneros, incendios forestales y la toma de tierras de la reserva. Una primera alerta de los niveles de violencia a los que llegaba el conflicto fue el intento de asesinato de los hermanos Plenge, jóvenes conservacionistas aliados de los comuneros defensores de Chaparrí (mayo de 2017).

En diciembre de ese mismo año se perpetró el asesinato del líder campesino Napoleón Tarrillo Astonitas, quien se encontraba reorganizando las rondas campesinas, precisamente para frenar la violencia, las invasiones a las tierras de la reserva y los incendios forestales que comenzaban a multiplicarse. Y en un hecho sin precedentes, el propio presidente del Poder Judicial de Perú, el señor Duberlí Rodríguez —quien al atender el pedido de justicia del Frente de Defensa llegó a visitar Chaparrí y pudo constatar en el terreno la gravedad de la situación— también fue amenazado de muerte el mismo día que hizo una inspección *in situ* con otras autoridades regionales.

Después de este hecho, que fue difundido por la prensa nacional e internacional, las reiteradas denuncias de atentados, agresiones y amenazas contra veinticuatro líderes campesinos, voluntarios y conservacionistas del Frente de Defensa Salvemos Chaparrí tuvieron la atención del Ministerio del Interior, y junto con el Ministerio Público avanzaron en las investigaciones del asesinato de Napoleón Tarrillo. Este hecho devolvió poco a poco la tranquilidad a Chaparrí, así como la posibilidad de una mejor respuesta de la organización comunal; tanto es así, que en abril de 2019, mediante una elección judicial, los comuneros fundadores lograron retomar el control de su directiva y trabajaron para “limpiar” sus padrones.

En ese contexto, el acompañamiento de la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos (CNDDHH) ha sido muy importante, puesto que comenzó a identificar la creciente denuncia del despojo de tierras entre las comunidades campesinas del norte de Perú. Este análisis permitió al Frente articular y establecer una

¹⁰ Se destacan la Fundación Bioparc, las ONG Tu Tierra y SOS Faim.

estrategia de defensa conjunta con otras comunidades campesinas de la región que, con menor visibilidad, han sufrido situaciones similares o peores a lo sucedido en Chaparrí.

Se tiene el caso de la comunidad de Salas, donde la misma organización sicarial que operaba en Chaparrí habría asesinado a tres comuneros y se habría apropiado ilegalmente de más de dos mil hectáreas de tierras comunales. Por esta razón, la comunidad de Salas comenzó a establecer espacios de reflexión e incidencia política en conjunto con otras de la región, como las comunidades vecinas Piura y La Libertad, las cuales viven situaciones similares que evidencian una estrategia de despojo de las tierras, liderada por redes de corrupción que rozarían las instancias más altas del poder político y económico de Perú.

Si bien se avanzó notablemente en la defensa de Chaparrí y de los derechos de los comuneros de Chongoyape, el peligro se mantiene latente. Especialmente por los procesos de criminalización de los que han sido objeto estos defensores, enjuiciamientos que inclusive han implicado sentencias condenatorias a prisión¹¹ para voceros del Frente de Defensa.

Por otro lado, en una evidente contradicción, los avances de las investigaciones policiales y fiscales sólo se han centrado en quienes habrían cometido directamente el asesinato del líder campesino Napoleón Tarrillo, sin llegar a la identificación de los autores intelectuales; es decir, quienes habrían ordenado y financiado la presencia de sicarios en el territorio comunal. A pesar de que entre los elementos de convicción presentados por el Ministerio Público para solicitar la prisión preventiva de dicha organización sicarial se encuentran comunicaciones entre esta última y reconocidos empresarios agroexportadores de la región, la impunidad sigue presente.

El haber logrado, hasta hoy en día, frenar la construcción de la presa de embalse La Montería y el respeto a los derechos territoriales ha dado reconocimiento nacional e internacional a los defensores de Chaparrí. Sin embargo, el factor causal, es decir, el proyecto de la presa, sigue vigente, y Queiroz Galvão ha transferido sus derechos de proponente a una empresa hindú. En atención a todo lo vivido y sufrido, se puede asegurar que el peligro aún no pasa. Desde esta heroica comunidad sigue vigente el grito: ¡Salvemos Chaparrí!

¹¹ El autor de la nota (uno de los voceros del Frente de Defensa Salvemos Chaparrí) fue condenado, mediante un proceso de criminalización, a tres años y seis meses de prisión. Fue recluso en un penal, y gracias a la movilización de las organizaciones de derechos humanos, como la CNDDHH y abogados independientes, después de dos meses logró su absolución y su excarcelación.

Conclusiones

La comunidad campesina muchik Santa Catalina de Chongoyape nació al amparo de la reforma agraria. Se localiza en un territorio principalmente de eriazos, bosques y montañas. A pesar de su ubicación estratégica, pues allí se localiza el proyecto hidráulico más importante de la región, su acceso al recurso agua es mínimo. Esta realidad fue condicionante para que los comuneros decidieran hacer un ordenamiento territorial y dar origen a la primera reserva ecológica de propiedad y gestión campesina reconocida por el Estado peruano (2001) con el nombre de Reserva Ecológica de Chaparrí.

Desde el ACP Chaparrí, categoría con la que Perú ha reconocido a esta reserva ecológica, la organización comunal logró controlar la cacería furtiva y establecer el cambio de uso del suelo, además de posicionar sus programas de conservación de especies en peligro entre los más relevantes y reconocidos del país. El ACP Chaparrí encontró en el turismo de naturaleza su principal forma de autofinanciamiento, ya que, al poseer a perpetuidad la propiedad del territorio, el Estado no le asigna financiamiento público alguno a sus planes e iniciativas de conservación.

Esta apuesta por el ordenamiento del territorio, el énfasis en la conservación y la recuperación de la identidad comunal se constituyen en un buen modelo de ecologismo popular que inclusive, al ser reconocido por el Estado, ha servido para que otras comunidades de Perú encuentren en la constitución de una ACP una alternativa para la defensa de su territorio, no como una moda, sino como una necesidad de supervivencia frente al crecimiento del extractivismo impulsado desde el Estado. En la actualidad, se han reconocido 144 ACP en Perú, la mayoría propiedad de comunidades campesinas, quienes las gestionan.

El ACP Chaparrí se considera insignia de la conservación con protagonismo campesino, sin embargo, desde el gobierno regional y los gremios empresariales se fueron gestando planes para el cambio de uso de suelo protegido, con fines de construcción de una megaobra hidráulica y la ampliación de la frontera agrícola en una alianza público-privada. Para recuperar la inversión, la alianza promovió la privatización del agua y la venta de tierras a grandes empresas agroexportadoras nacionales e internacionales, a pesar de que en 2011 el propio Estado había reconocido “a perpetuidad” la condición de ANP a Chaparrí.

A pesar de la importancia del ACP Chaparrí, con sus 34 412 hectáreas que representan 53.39% del total de la superficie protegida en esta región, hoy se busca imponer la construcción de la presa de embalse La Montería en su territorio, ofertándose como una *obra de interés regional*, hecho que se inició en sospe-

chosa coincidencia con la presencia de una red de corrupción que de manera ilícita tomó el control de la comunidad, y desde 2012 ha promovido la desaparición de esta emblemática reserva ecológica campesina.

Los escándalos de la *Operación Lava Jato* descubrieron una red de corrupción liderada por un conjunto de constructoras brasileñas que a través de un sistema estructurado de pago de sobornos se aseguraban la buena pro de los megaproyectos en América Latina, entre ellos los de Perú. Estos grandes planes en la costa peruana están significando un crecimiento exponencial de la industria agroexportadora, y se genera, desde los gobiernos, una supuesta oferta de *desarrollo territorial* con proyectos hidráulicos que promueven la ampliación de la frontera agrícola. Esto en un esquema de inversión público-privada marcada por la corrupción. Los gobernantes habrían recibido sobornos significativos, especialmente para incrementar los costes de la intervención. Las empresas ganan la buena pro de las obras que, por otra parte, están incrementadas en sus costos y escasamente fiscalizadas en su calidad. Así también, logran el control y usufructo del recurso agua y la venta de tierras ganadas al desierto o a los bosques, como parte de las prerrogativas para recuperar su inversión. Finalmente, los grandes empresarios tienen la posibilidad de comprar la tierra que se oferta en lotes; así se fortalece un esquema de acumulación a escala sin precedentes en la historia de Perú.

La escasa protección estatal recibida por los campesinos de Chaparrí en la defensa de su territorio, su reserva ecológica, su derecho a la propiedad, e inclusive su gestión empresarial privada refrendada por la constitución peruana dejaría en claro que la tragedia vivida no es otra cosa que una elaborada estrategia de despojo del territorio comunal, que no respeta siquiera la condición de ANP. Tal estrategia incluye el avance de las negociaciones de la megaobra hidráulica, haciéndola ver como de interés público; la participación de redes de tráfico de tierras con operadores como falsos comuneros; la intervención de funcionarios públicos y sicarios que se encargan del despojo progresivo de la tierra y de frenar cualquier forma de resistencia al promover la criminalización y al usar diferentes grados de violencia, incluso el asesinato de sus defensores. Esa estrategia descubre el verdadero rostro del extractivismo agroexportador que se fortalece en Perú.

Lo que viven los campesinos de Chaparrí no es un caso aislado, pues otras comunidades campesinas comienzan a denunciar situaciones similares de despojo progresivo de la tierra. Sólo en el caso de Lambayeque existe una evidente congruencia entre el plan de construcción de diecinueve reservorios, las áreas potenciales de ampliación de la frontera agrícola y la propiedad de las comunidades campesinas, que día con día pierden su territorio de manera acelerada.

Las estrategias de resistencia generadas por campesinos, conservacionistas y voluntarios que se suman a la causa de la defensa del patrimonio territorial de Chaparrí, de sus modelos de gestión, su cultura y su reserva ecológica, con compromiso, creatividad e incidencia política se están convirtiendo en una lucha emblemática, desde lo organizacional, mediático y legal, ya que han frenado la construcción de la presa de embalse La Montería. Es decir, en un esquema desigual, han logrado parar la maquinaria extractivista que se disfraza de “desarrollo” para legalizar el robo de la tierra a las comunidades campesinas de la costa peruana.

Referencias

- Acta de Sesión Ordinaria del 11 de agosto del 2010 del Consejo Regional de Lambayeque. Gobierno Regional de Lambayeque, 2010. Lambayeque, Perú.
- Chirif, A. (2007). *Perú: Comentario al perro del hortelano*. Consultado el 4 de enero de 2020. Recuperado de <https://www.servindi.org/actualidad/2832>
- Espinoza, P. E. (2013). Perfil Técnico: Plan de Desarrollo hidráulico de la Región Lambayeque. Proyecto Especial Olmos Tinajones (PEOT). Chiclayo: Gobierno Regional de Lambayeque.
- Estatuto de la Comunidad Campesina Muchik Santa Catalina de Chongoyape, 2004, Perú.
- Ley 24656: Ley General de Comunidades Campesinas. (1987). Perú.
- Ministerio de Economía y Finanzas, Perú (2020). Consultado el 4 de enero de 2020. Recuperado de <https://www.mef.gob.pe/es/obras-por-impuestos?id=3971>
- OIT (2007). *Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*, Lima: OIT. Oficina Regional para América Latina y el Caribe.
- Plan de Desarrollo Hidráulico de la Región Lambayeque (2018). Consultado el 4 de enero de 2020. Recuperado de <https://www.regionlambayeque.gob.pe/web/tema/detalle/12546?pass=MTA1Nw==>
- Proyecto de Inversión Pública: Instalación de la Presa de Embalse La Montería y Obras Conexas (2012). Distrito de Chongoyape, Provincia de Chiclayo, Departamento de Lambayeque. Consultado el 27 de enero de 2017. Recuperado de <https://ofi5.mef.gob.pe/ssi/>
- Tipula, P. y Alvarado S., (2016). *Directorio de Comunidades Campesinas del Perú*, Lima: Sistema de Información sobre Comunidades Campesinas del Perú (SICCAM)-Instituto del Bien Común-Centro Peruano de Estudios Sociales (Cepes).

Diversas generaciones ch'oles en la lucha por la tierra. El caso del ejido Tila

María Gracia Castillo Ramírez*

Introducción

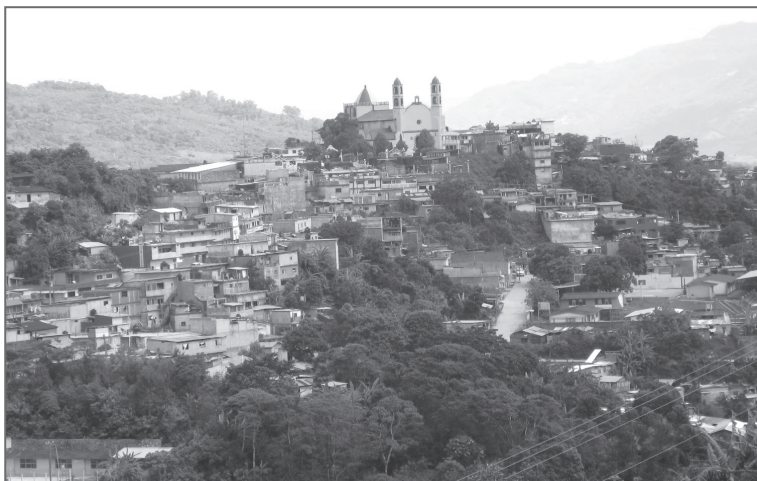
Tila es el nombre de un municipio ubicado en el norte del estado mexicano de Chiapas (figura 1). Dentro de él se encuentran el ejido y el pueblo que llevan el mismo nombre. Desde antes de la invasión europea, esa zona ha sido habitada por los ch'oles, pueblo maya que conserva su lengua y particularidades culturales; sin embargo, en la actualidad, en esta región se da una lucha por la defensa de ciento treinta hectáreas que el ayuntamiento quiere expropiar al ejido. Alrededor de la mitad de esas tierras están destinadas al cultivo de cafetales, plataneros y la milpa; en el resto se ubica el pueblo de Tila (figura 2) y en éste las sedes de la parroquia, la casa ejidal y, hasta diciembre de 2015, las oficinas del ayuntamiento.

Figura 1. Mapa geográfico con la ubicación del municipio Tila, en el estado de Chiapas, México



* Instituto Nacional de Antropología e Historia (Centro INAH-Jalisco).

Figura 2. Pueblo de Tila, Chiapas



Con el concepto de *generación* como punto de partida, en este trabajo se hace una reflexión sobre la interacción que se ha dado entre ancianos, adultos y jóvenes pertenecientes al ejido ch'ól de Tila en la lucha por defenderse del despojo.

Se entiende por generación “una relación de contemporaneidad de individuos; aquellos que en cierto modo crecieron juntos, es decir, tuvieron una infancia común, una juventud común...” (Marías, 1961, p. 60). Para que un grupo se considere generación, es necesario que se comparta una misma cosmovisión, independientemente del lugar social que ocupen las personas que lo integran. Por ello, en un mismo periodo pueden surgir generaciones diferentes, es decir, conjuntos de personas con perspectivas de vida e intereses disímiles (Ortega y Gasset, 1983, p. 146).¹ De ahí que en el caso del ejido ch'ól de Tila haya pugnas entre quienes defienden el territorio —que está directamente vinculado con su cultura, sus formas de vida y su sobrevivencia— y los advenedizos, quienes quieren despojar a los ejidatarios de la tierra para hacer negocio con ella.

¹ Es decir, en los diferentes periodos históricos existen distintas generaciones que son contemporáneas, de otra manera no se entenderían las posturas de clase o políticas. Las palabras textuales de Ortega y Gasset al respecto son las siguientes: “Una generación no es un puñado de hombres egregios, ni simplemente una masa: es como un nuevo cuerpo social íntegro, con su minoría selecta y su muchedumbre, que ha sido lanzado sobre el ámbito de la existencia con una trayectoria vital determinada” (Ortega y Gasset, 1983, p. 146).

La perspectiva de las generaciones distingue entre *contemporáneas* y *coetáneas*. Las primeras son grupos de personas que tienen cosmovisiones, experiencias e interpretaciones de la vida distintas, debido a que vivieron tiempos y contextos históricos diferentes —coinciden en el tiempo que viven, pero no en la edad—; las segundas coinciden en el tiempo y en la edad (Marías, 1961). Coetánea es cada una las generaciones de ancianos, adultos o jóvenes que participan en estos momentos en la defensa de la tierra; diferentes entre sí. Contemporáneas son los ancianos, adultos y jóvenes que se organizaron para luchar juntos en Tila a principios del siglo XXI.

Los contemporáneos viven “en el mismo tiempo y atmósfera”, pero contribuyen de diferente manera en los procesos en los cuales participan. Su “hoy” envuelve tiempos distintos, es decir, el presente es rico en “dimensiones vitales, las cuales conviven alojadas en él, quieran o no, trabadas unas con otras” (Ortega y Gasset, 1951, pp. 37 y 38). Así, aunque participen en la misma lucha, la perspectiva es diferente si se tiene ochenta, cincuenta o veinte años.

Para comprender la continuidad de la lucha de los ejidatarios ch'oles es importante entender cómo se encontraron y convivieron diversas generaciones que han formado parte del proceso, los mecanismos por los cuales los ancestros transmiten la cultura y saberes a “los nuevos”, así como la forma en que éstos los han recibido en circunstancias diferentes a las de sus abuelos. Pero también comprender cómo los modos de los jóvenes influyen en los viejos (Martin, 2008, p. 98). “Cuando la generación se está formando se apodera del patrimonio espiritual acumulado”, pero en el contexto que le ha tocado vivir (Dilthey citado por Marías, 1961, p. 58). Los significados e interpretaciones del movimiento son distintos para las diferentes generaciones, pero no necesariamente opuestos. Esto lleva a que su cosmovisión, lejos de ser estática, se actualice mediante los intercambios generacionales, adquiera historicidad.

Las nuevas generaciones se unen a la cosmovisión precedente mediante los usos y costumbres. Cada una de ellas vive dos dimensiones: una a través de la cual recibe las ideas, valores, instituciones, en pocas palabras, la concepción del mundo del grupo anterior, y otra en la que fluye lo propio. Hay generaciones que, en un proceso acumulativo, armonizan lo recibido con lo propio, como la mayoría de las del ejido Tila. Pero también hay otras que se deslindan y quieren romper con lo viejo; éstas, en el caso que nos ocupa, han intentado dividir y crear conflicto.

Los ejidatarios ch'oles forman parte de un pueblo que está “luchando por sus tierras, su vida, su cultura y su dignidad como seres humanos” (Manca, 1997, p. 4).

Algunos de los retos que han enfrentado los han ocasionado las arbitrariedades cometidas por las autoridades agrarias o por los gobiernos municipales y estatales.²

En la realización de los trámites y en la lucha han intervenido varias generaciones que incluyen a las actuales, pero también a las contemporáneas que incluyen a sus ancestros y, desde cierta perspectiva, a las de sus futuros hijos. El proceso, con todo y sus contradicciones, se torna complejo, rico y liberador gracias a las experiencias de vida de las diversas generaciones que participan en el colectivo. Mientras que a los viejos les tocó vivir la sujeción como peones en las fincas y hacer los primeros trámites relacionados con la dotación, los jóvenes de hoy no vivieron dicha sujeción y han sido educados en los intrínquilis de la burocracia.

A muchos de ellos los une el hecho de ser adherentes a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona,³ proyecto político independiente de partidos y organizaciones oficiales que impulsa la organización autónoma de las personas. Con diversas características, todos aportan a la lucha interna por fortalecerse, para avanzar en la autonomía, y a la lucha externa frente a las diferentes instancias del Estado.

La restitución oficial de la tierra

El 3 de febrero de 1922 un grupo de ch'oles de Tila y sus alrededores solicitaron formalmente la restitución de sus tierras.⁴ Después de doce años de realizar trámites ante las autoridades estatales y federales, el 30 de julio de 1934, el presidente Abelardo L. Rodríguez firmó la resolución que les concedió las tierras,

² El deslinde definitivo del ejido fue obstaculizado por problemas generalmente propiciados por autoridades locales y estatales en contubernio con agentes comerciales externos que, con miras a la construcción de caminos, bodegas y campos de aviación, pretendían apoderarse de terrenos ejidales en donde había cafetos en plena producción. Para ello no vacilaron en aliarse con ejidatarios y tratar de promover, a través de ellos, la división del ejido.

³ La Sexta Declaración de la Selva Lacandona es un documento signado en 2005 por el Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (CCRI-EZLN), en el cual se hace un análisis general del capitalismo en su etapa neoliberal, así también, de la situación política nacional y se invita a quienes lo deseen a organizarse desde “abajo y a la izquierda” en los espacios de la vida cotidiana para ir construyendo autonomía.

⁴ Este apartado se redactó con base en la revisión de los catorce legajos que conforman los dos expedientes sobre el ejido Tila en el Archivo General Agrario en la Ciudad de México, así como en documentos de la biblioteca de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) ubicada en la misma ciudad.

y el 16 de octubre del mismo año fue publicada en el *Diario Oficial de la Federación*. El documento de la dotación *no específica que se haya destinado una porción de terreno como fundo legal o núcleo urbano*.⁵

A la determinación presidencial siguieron veintisiete años de gestiones, dificultades y atención de peritos e ingenieros que realizaron mediciones y deslindes. Por fin, el 2 de junio de 1961 se otorgó el Acta de Posesión y Deslinde Total. Cinco años después, el 9 de noviembre de 1966, de manera mañosa, el Cuerpo Consultivo Agrario insertó en el plano definitivo una nota en la que se especificaba un supuesto fundo legal de ciento treinta hectáreas, justo donde se asienta el pueblo de Tila y sus alrededores.⁶ Fue así como, contrario a la ley, el ayuntamiento se asentó en territorio ejidal y empezó a disponer de la tierra común para beneficio individual.

Desde entonces, con diferentes argumentos, la alcaldía ha permitido una serie de irregularidades en el territorio ejidal —usufructo, venta, renta, cobro de derechos de piso y de otros impuestos locales—. Su propósito es quitar a los ejidatarios esas ciento treinta hectáreas a pesar de que *cuenta con ciento una hectáreas destinadas al fundo legal en el poblado de Petalcingo*,⁷ según la resolución presidencial que otorgó las tierras a ese ejido perteneciente al mismo municipio.⁸

Los ch'oles del ejido Tila han acudido a las instancias legales correspondientes para defender su territorio, y en 2008 obtuvieron una sentencia favorable que no fue ejecutada. El planteamiento a partir de entonces ha sido indemnizarlos. Por más de noventa años la lucha de los ejidatarios ch'oles de Tila ha sido atravesada por políticas gubernamentales agrarias, comerciales, desarrollistas, indígenas, que han provocado pugnas tanto entre los ejidatarios como con las autoridades municipales y estatales, así también con comerciantes y empresarios que se quieren apoderar de parte de sus terrenos.

Los ejidatarios saben que de otorgarse esas tierras al ayuntamiento, además de que algunos se quedarán sin los terrenos que les dan de comer, quienes viven en el pueblo tendrán que pagar impuestos y derechos sobre lo que original y legalmente era suyo. Y por si fuera poco, se les quitará un punto de referencia impor-

⁵ Las cursivas son nuestras.

⁶ Esto a pesar de que un mes antes el secretario general de Asuntos Agrarios había comunicado que la resolución presidencial no había incluido un fundo legal.

⁷ Las cursivas son nuestras.

⁸ El 11 de junio de 1934 se concedió la dotación de tierras al ejido tzeltal de Petalcingo, y se publicó el 11 de octubre. En dicha concesión sí se especifica un fundo legal para el Ayuntamiento de Tila.

tante para ellos: el santuario donde han honrado al Señor de Tila y donde realizan sus fiestas patronales. Con ello, la autoridad de los encargados tradicionales, los *tatuches* (ancianos o sabios), se reducirá aún más.

También temen que el gobierno municipal se apropie de las cuevas aledañas, que son otros de sus lugares sagrados. Están enterados de la existencia cercana de una mina de uranio, cuya explotación acarrearía transformaciones y nuevos residentes en el pueblo. Saben, también, que los trabajos que se les pudieran ofrecer serían mal pagados, que a los empleadores no les interesa el bienestar de la población, sino sólo incrementar sus ganancias y que en esas labores siempre serán discriminados. Pero, además, son conscientes de que el dinero que les pudieran dar como indemnización se acabaría, mientras que la tierra es una madre que, sabiéndola cuidar, siempre les proporcionará alternativas para alimentarse.

Así pues, en Tila nos encontramos con dos proyectos diferentes y opuestos en lo cultural, económico y político: uno enmarcado en la modernización colonizadora neoliberal, y el otro, en la tradición liberadora decolonial; uno encaminado al desarrollo capitalista y la subsunción de la periferia por el centro, y otro, que busca la autonomía y la soberanía alimentaria.

Las dinámicas relacionales históricas y las generaciones

Desde finales del siglo XIX hasta principios del XXI, se distinguen varias fases en el proceso histórico de los ejidatarios ch'oles de Tila, en las cuales coexisten distintas generaciones, cada una con experiencias propias que marcan diferencias, que no oposiciones, entre ellas, y que conducen al momento actual de su lucha por la tierra.

El siglo XIX

Las disposiciones para convertir la tierra en propiedad privada fueron una constante a lo largo del siglo XIX en la República mexicana. En Chiapas, muchos indígenas trasladaron su lugar de residencia permanente a sus parcelas con el objetivo de demostrar la posesión efectiva y conservar sus tierras. Frente a ello, en 1847, el gobierno del sureño estado aprobó una ley que obligaba a los campesinos a concentrarse en núcleos de población (De Vos, 1994, pp. 161-163).

Aunque algunos construyeron casas en solares de los pueblos, también mantuvieron pequeñas casas habitación en los campos de cultivo de cada grupo familiar.

Esta situación coexistió hasta fines del siglo XIX. Su economía se basaba en el cultivo del maíz y el frijol para autoabastecerse, pues la producción de café era escasa y había pocas relaciones salariales y comerciales.

Con el dinero obtenido de la venta de algún excedente agrícola los campesinos compraban mercancías como sal, machetes, hachas. Cultivaban terrenos nacionales que eran suficientes para su población y el criterio para poseerlos era la extensión que podían trabajar. El derecho de usufructo dependía de los varones jefes de familia. Las diferencias se establecían de acuerdo con el número de hijos varones, la calidad de las tierras y la capacidad del jefe de familia para organizar el trabajo. Las redes de apoyo mutuo eran relevantes en diversos aspectos de la vida. Todo esto sostenía las jerarquías de edad y de género en la localidad y respaldaba el papel de los “principales” y las mayordomías como autoridades religiosas y civiles. Si bien, como en cualquier grupo social debió haber conflictos, no se puede hablar de tensiones generacionales en esos momentos.

Hasta aquí tenemos entonces a una generación de ch'oles que ocuparon terrenos nacionales, en cuya lucha por la tierra se enfrentaron y resistieron a instancias y disposiciones gubernamentales, con todavía poca intromisión de intereses privados, dado lo inhóspito de la selva. Sus integrantes no participaron en la lucha por el ejido, sin embargo, referirnos a ellos es importante para comprender su historia y caracterizar a la siguiente generación.

El Porfiriato y la Revolución

Con la legislación sobre terrenos baldíos, por la cual se permitía solicitar tierras nacionales que no estuvieran poseídas o usufructuadas por otros, se facilitó que terratenientes se apropiaran de grandes extensiones a fines del siglo XIX, pues aunque estuvieran ocupadas por los indígenas, no había registro oficial de ello. Fue entonces cuando inmigrantes europeos, principalmente alemanes, llegaron a Chiapas. La colonización e inversión extranjeras promovieron el crecimiento de la cafeticultura. La región norte tuvo un auge económico apoyado en la reestructuración del capital en el nivel mundial y el progreso buscado por el gobierno porfirista.

En varias ocasiones las fincas invadieron tierras que eran cultivadas por pueblos y convirtieron a sus habitantes en “baldíos”⁹ o hicieron que migraran a otros espacios. Así, las comunidades indígenas fueron perdiendo sus tierras colectivas.

⁹ Campesinos sin tierras, que trabajaban para el finquero sin sueldo, a cambio de un lugar para vivir y una pequeña porción de tierra cultivable.

Para retener a los trabajadores se recurrió al sistema de enganche por deudas. De esta manera, buena parte del salario regresaba al patrón por medio de la tienda de la finca (Alejos García, 1996, pp. 4-9).

La modernización y la miseria avanzaron conjuntamente. Para los campesinos indígenas que vivieron aquellas condiciones laborales, se trata de un pasado de esclavitud y miseria: “El pueblo ch’ol, que había resistido al conquistador español, era esclavo, mozo, peón acasillado. De la prosperidad cafetalera nada recibían. Sólo los veían como bestias de carga y trabajo, que sabían cosechar el café. Hoy en día, los nietos de aquellos esclavos recuerdan con horror el tiempo en que éramos [sic] mozos: el *mosojüntel*” (Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, A. C. [CDHFBC], 1996, p. 15)¹⁰.

Tal situación afectó las relaciones tradicionales. Los cargos y la respetabilidad hacia los ancianos dejaron de funcionar como lo venían haciendo hasta entonces, pues la mayoría fueron a vivir a las fincas, donde la única autoridad era la de los dueños y capataces. Para los finqueros, los viejos o los jóvenes eran iguales, independientemente de que en las relaciones propias de los ch’oles hubiera ciertas consideraciones y reconocimiento para los abuelos.

En 1914 llegó el ejército federal a Chiapas e instauró un gobierno acorde con la Revolución. Una de sus primeras medidas fue poner en vigor la Ley de Obreros, que constituyó un ataque en contra del poder de los terratenientes. La respuesta de éstos condujo al estallido de la guerra entre las fuerzas federales y las regionales que defendían a los finqueros y a la oligarquía chiapaneca.

Los finqueros extranjeros en Chiapas gozaron de mucho poder hasta la segunda década del siglo xx. Si bien explotaron varios productos agrícolas, el café era el eje de sus negocios. Los enclaves cafetaleros del norte ocuparon el territorio ch’ol y dejaron a la mayoría de los indígenas sin espacios que cultivar. En la solicitud original de tierras que hicieron los ch’oles de Tila explican que el señor Maximiliano Doremberg se apoderó de una gran extensión en la que quedó incluido el poblado de Tila y los terrenos que cultivaban sus habitantes; ahí fundó la Finca Jolnopa, “encerrando a nuestros hogares, bosones [sic], ríos y arroyos, que poseíamos desde tiempo inmemorial... quedamos reducidos a sembrar milpas en el oriente y sur de la población en terreno estéril y rocalloso”.¹¹

¹⁰ *Mosojüntel* es la palabra con la que los ch’oles se refieren a la vida de esclavos que tuvieron en las fincas cuando fueron peones.

¹¹ Solicitud original de tierras realizada por campesinos ch’oles el 3 de febrero de 1922. Archivo del Registro Agrario Nacional.

La reforma agraria y la dotación de tierras

Al terminar la Revolución, nada parecía haber cambiado. Sin embargo, en el norte de Chiapas, en las cuevas —sedes del agrarismo local—, ancianos ch'oles se reunían con los jóvenes. Aquellos tenían la experiencia; éstos iban y venían a Tuxtla Gutiérrez por causas políticas. Unos y otros escuchaban su palabra. El movimiento ch'ol luchó por expropiar las fincas alemanas y estadounidenses. Los de Tila hicieron su petición en 1922, no obstante, las resoluciones sobre las dotaciones tardaron. Fue hasta la década de 1930 cuando hubo transformaciones en la estructura agraria regional.

La participación de México en la Segunda Guerra Mundial fue un golpe para los residentes alemanes, quienes fueron privados de sus bienes y libertades civiles. Entonces los campesinos indígenas asumieron una abierta oposición hacia los finqueros.

Aunque la reforma agraria tuvo poco impacto en el nivel estatal,¹² en el norte, en los municipios ch'oles de Tumbalá, Tila y Sabanilla y los tzeltales de Sitalá y Chilón, los indígenas recibieron grandes cantidades de tierras. Una parte de las que en 1934 otorgó la resolución del presidente Abelardo L. Rodríguez al ejido ch'ol de Tila correspondía a terrenos nacionales, y su entrega significó una primera colonización indígena de la selva Lacandona; la otra parte había sido sede de fincas agroexportadoras. Con la dotación terminó la época del *mosojüntel*.

En la etapa entre el Porfiriato e inicios de la Segunda Guerra Mundial se ubica una *primera generación*¹³ de ch'oles que lucharon por la restitución de sus tierras. Está compuesta por quienes lograron el final del *mosojüntel* cuando eran jóvenes o niños. A ellos les tocó organizar la resistencia en las cuevas. Reconocieron que la liberación no podría haberse realizado sin el consejo de sus padres. Vivieron la primera etapa de las “dotaciones” de tierras por parte del Estado, y fueron ellos quienes acordaron hacer la solicitud de tierras ejidales, quienes se organizaron para realizar los trámites.

Los miembros de esta primera generación cuentan cómo, muy jóvenes, les tocaba caminar hasta casi un mes con su machete, sus “bolas de pozol” y su tostada, acompañando a los viejos para acudir a la Ciudad de México a realizar trámites en el Departamento de Asuntos Agrarios; o una semana, si tenían que ir a Tuxtla Gutiérrez. Ellos abrieron e hicieron piques (caminos) con sus

¹² Se repartió menos de 50 % de la tierra afectable.

¹³ Las cursivas son nuestras.

machetes, y llevaban la conducción de los asuntos comunitarios. La mayoría ya murieron, aunque todavía quedan algunos de edad muy avanzada, ellos son los encargados de transmitir la historia, la cultura, la tradición, la cosmovisión. Algunos todavía bailan la danza de la pluma (Figura 3a), acompañados por otros que tocan el violín e instrumentos tradicionales. A pesar de haber sufrido el dolor de la negación de su cultura y las condiciones de vida infrahumanas que significó el *mosojüntel* —es decir, el tiempo en que fueron esclavos—, lograron reconstruir aspectos significativos de la organización tradicional que se aprecian en su vida cotidiana (figura 3b).

Figura 3. Vida cotidiana en el ejido Tila



a. *Tatuches* bailando la danza de la pluma

b. Hombres de diversas generaciones en la selva, rumbo a las cuevas

El agrarismo del gobierno contra el agrarismo indígena

El agrarismo cardenista propició que los ch'oles se formaran una imagen contradictoria del Estado, pues si bien les regresó tierras, su política de unidad nacional pretendía que los ejidos se convirtieran en dispositivos económicos que sustituyeran a las fincas expropiadas y de esa manera controlar los impulsos autónomos. Diferente es el agrarismo ch'ol, basado en la oposición histórica entre ch'oles y *kaxlanes* —palabra con la que nombran a los mestizos, a los otros que no son de su cultura y que siempre los han explotado—: los ch'oles tienen el derecho originario a la tierra; los *kaxlanes* quieren quitársela.

En medio de ellos apareció el gobierno cardenista, al que en un principio consideraron aliado, pues les devolvió sus terrenos. Pero lejos de hacer del ejido una unidad productiva capitalista, cuando los ch'oles recibieron de nuevo sus tierras

reconstituyeron la economía de autosubsistencia organizada alrededor del cultivo de maíz y la producción comercial de café en pequeña escala, con el objetivo de obtener un mínimo de recursos económicos para las compras indispensables.

Los abusos de los coyotes —“intermediarios” comerciales— y de los funcionarios de gobierno con quienes tuvieron contacto reforzaron la división entre ch'oles y *kaxlanes*. Se evidenció así la contradicción entre un discurso agrarista procampesino y una práctica favorable a ladinos, coyotes, finqueros sobrevivientes, comerciantes y empresarios, que produjo un nuevo imaginario: si el Estado había sido aliado y benefactor ayer, ahora es traidor y engañador.

El aislamiento, los deslindes y las empresas privadas

Al reparto agrario siguió una etapa de *aislamiento*.¹⁴ Las administraciones federales posteriores a Cárdenas eran ajenas a los ideales de desarrollo agrario. Muchos ejidos, entre ellos el de Tila, permanecieron aislados y no fueron integrados a la economía nacional. En el norte de Chiapas no se establecieron caminos ni comunicaciones ni servicios modernos; los *kaxlanes* reafirmaron su racismo y explotaron a los indígenas a través del comercio.

En esa etapa empezaron a entrecruzarse la autoridad tradicional de los *tatuches* o *viejitos* con la del ejido; la de los ch'oles con la del Estado mexicano. Aunque en ocasiones las autoridades tradicional y ejidal confluyeron en la misma persona, los saberes y reconocimientos requeridos por cada una de ellas difieren. Para las autoridades ejidales se hizo necesario el conocimiento del idioma del dominador y entonces éstas ya no fueron preparadas por los viejitos ni recibieron de ellos el bastón de mando. Legalizar las tierras ancestrales profundizaría la herida colonial al tener que seguir las reglas de una cultura y ley diferentes a las propias. Si bien a esta generación ya no le tocó el *mosojüntel*, sino que son hijos de algunos de quienes sí fueron esclavos, las tareas que les tocó realizar para los trámites del ejido también representaron un calvario: las faenas se duplicaron, pues todavía sin caminos regionales tuvieron que seguir realizando viajes a la Ciudad de México y a Tuxtla, y además acompañar a los técnicos que hacían los deslindes de las tierras.

Esta *segunda generación* de ejidatarios ch'oles, integrada actualmente por ancianos no tan mayores, que no fueron esclavos y a quienes les tocó la dotación

¹⁴ Las cursivas son nuestras.

de tierras, puso en práctica el agrarismo indígena. A ellos les tocó echar a andar la estructura organizativa del ejido. La importancia de las autoridades tradicionales empezó a compartirse con el Comisariado Ejidal.

El papel de las asambleas cambió, pues sus funciones se incrementaron. El Estado aumentó su presencia en la región mediante diferentes instituciones. Con el ejido se modificaron los vínculos comunitarios basados en la tierra, ya que se añadieron los relacionados con toda la serie de trámites locales, estatales y federales que tuvieron que realizar para lograr el deslinde definitivo. La relación con los mayores era muy estrecha y sus costumbres similares, aunque hubo cambios significativos entre quienes habían sido esclavos y quienes no lo fueron.

Si en un principio se privilegió la agricultura de autoconsumo, con el tiempo se fue incrementando el cultivo comercial del café, nunca a gran escala, sino a la sombra de las fincas que permanecieron, como la de Morelia, en el municipio de Ocosingo. Con ello, las relaciones de reciprocidad y ayuda mutua empezaron a ser desplazadas por las mercantiles y salariales. La obtención de dinero se convirtió en preocupación y se incrementó la venta de fuerza de trabajo para garantizar la subsistencia, con lo cual se evidenció la diferenciación interna.

La producción de café vinculó a los ch'oles a diversas redes mercantiles regionales, nacionales e internacionales, así como a diferentes y nuevos agentes sociales. Ante la ausencia de vías de comunicación para sacar el café e introducir mercancías, los comerciantes regionales recurrieron a una línea de transporte aéreo establecida por grandes compañías compradoras.

La construcción de los campos de aterrizaje, así como de caminos de herradura que condujeran a ellos y de bodegas en sus inmediaciones, perjudicó a los ejidatarios de Tila, pues tuvieron que hacer frente a la destrucción de cafetales, a la corrupción y al establecimiento de acuerdos abusivos. Los comerciantes realizaron tales arreglos tanto con autoridades como con algunos ejidatarios para despojarlos de parte de sus tierras y destinarlas a campos de aterrizaje.

Éstos y otros conflictos, como los relacionados con las colindancias, se facilitaban porque las autoridades agrarias no habían realizado el deslinde definitivo y el gobierno permitió la entrada de compañías cafetaleras sin la construcción previa de vías de comunicación. Así una *tercera generación* tuvo que hacer frente tanto a la construcción-actualización de la tradición, a las autoridades oficiales y, ahora también, a los problemas que les ocasionaban las empresas privadas.

Los años sesenta y setenta del siglo XX

En la década de 1960 parecía que el proceso burocrático de legalización del ejido acabaría, pues en 1961 se hizo el deslinde definitivo. Sin embargo, fue hasta 1966 cuando se introdujo la nota mencionada que señala un supuesto fundo legal en el plano definitivo agrario. Los conflictos no sólo siguieron, sino que se incrementaron, pues las compañías y el gobierno municipal trataron de “comprar” a algunos ejidatarios y crear división, con miras a lograr sus intereses.

Se empezaron a gestar nuevos procesos políticos y religiosos que rebasaron al ejido y a la región. También inició el arribo de otras denominaciones religiosas. La Iglesia católica emprendió nuevas tendencias pastorales. En fin, se hicieron presentes agentes que gestaron procesos de cambio en la cultura y en la cosmovisión de los ch'oles.

Además, la devoción al Señor de Tila y las peregrinaciones a su santuario generaron ingresos para los habitantes del pueblo por la venta de comida, renta de cuartos, elaboración de velas, comercio de objetos religiosos. Esto provocó la inmigración de fuereños que han establecido diversos tipos de negocios. Los servicios médicos se hicieron presentes. A pesar de la falta de caminos, Tila ya no era una población tan aislada. Los tilecos iniciaron relación con diversos agentes foráneos, lo cual, sin duda, marcó a la generación que surgió en ese momento.

La economía local se monetizó cada vez más, lo que provocó el inicio de la migración temporal de mujeres (para emplearse como trabajadoras domésticas en Tabasco), antes y en mayor cantidad que la migración masculina. En ese momento se buscó extender el habla del español a todos los indígenas. La escuela oficial llegó a Tila, y uno de sus objetivos fue formar maestros rurales bilingües que pudieran transmitir la “cultura nacional” a su pueblo, para ir formando una identidad nacional uniforme y acabar o controlar las particularidades culturales de los pueblos originarios.

Quienes se graduaron como maestros ocuparon un lugar privilegiado en la comunidad, al fungir como enlace entre ésta y el medio regional, como intérpretes de los cambios y para confrontar la política y la cultura extrañas. Los maestros bilingües alcanzaron un poder que en ocasiones han aprovechado para su beneficio personal.

La Iglesia católica también se hizo presente con una labor significativa. Don Samuel Ruiz, quien estaba al frente de la diócesis de San Cristóbal, promovió una labor pastoral que, si bien en esos momentos seguía la teoría de la dependencia, también promovía que los indios fueran los gestores de su propia liberación.

En esa línea se formaron los primeros catequistas indígenas quienes, inspirados en la historia del pueblo de Israel en busca de la tierra prometida, fueron los encargados de explicar ese mensaje en sus comunidades y, por tanto, quienes fueron fundadores de cooperativas y promotores de experiencias autogestivas. Éstos usaron un discurso liberador a partir de una interpretación de la Biblia vinculada con su vida, lo cual llevó a promover espacios de organización comunitaria y propició un liderazgo comunitario firme y reconocido por la organización tradicional ch'ol.

La posición de maestros y catequistas es estable en Tila. Unos son avecindados, y otros, hijos de ejidatarios. Son los herederos del *desarrollo*. Algunos se identifican con discursos oficiales y se reconocen como protagonistas de cambios comunitarios.

En ese contexto, en 1974 se celebró el Congreso Indígena para conmemorar a fray Bartolomé de Las Casas. Se trató de un proceso intercultural indígena que evidenció la capacidad de organización de los pueblos indios y los hizo conscientes de su potencial frente al *kaxlán*. El congreso trajo aparejado un proceso de año y medio de preparación, de discusión de los problemas que aquejaban a los pueblos tzotziles, tzeltales, tojolabales y ch'oles, cuyo punto álgido fue el encuentro de las cuatro etnias en San Cristóbal en octubre de 1974, reunión que constituyó una enérgica denuncia de la opresión que padecían.

A raíz del congreso, entre los ch'oles, como entre otras etnias, se intensificó la lucha por la educación, la salud, la comercialización y la tierra, que fueron las demandas centrales discutidas por los pueblos. Se impulsó la formación de cooperativas y la sindicalización de los peones acasillados, pues en la selva chiapaneca, todavía a finales de la década de 1980, había campesinos indígenas que vivían, solos o con sus familias, en barracas ubicadas en las grandes fincas de los terratenientes.

Si bien la autoridad de los viejitos sigue siendo reconocida en un mundo propio, los ch'oles empiezan a vivir de manera escindida. Hay dos tipos de organización que coexisten, y que de vez en vez conviven, pero que generalmente están separados. A la función de conducción de los asuntos comunitarios que antes tenían los principales, mayordomos y curanderos, y que posteriormente fue asumida por las autoridades ejidales y municipales, se agregó, a partir de la década de 1970, la de los catequistas.

A esta *cuarta generación* le tocó una época de relativo "auge". Está compuesta por adultos que vivieron algunas de las políticas del indigenismo integracio-

nista —política oficial que, con la negación de su cultura, buscó incorporar a los indígenas a la forma de vida e instituciones mestizas— y del Estado benefactor, lo cual marcó una diferencia generacional significativa.

Los factores que intervinieron en esta fase generaron diferencias en las prácticas, bienes y opiniones que fueron incorporados al sistema simbólico, y convirtieron a algunos de ellos en signos de distinción, prestigio y poder. Gozan de prestigio los maestros y quienes tienen educación media superior, así como los padres que han costeado los gastos educativos de sus hijos; o quienes adquieren ciertos bienes o servicios como nuevos tipos de construcción de casas, automóviles, ropa, despulpadoras de metal, viajes en taxi, medicinas, ropa, entre otros. Estos individuos pueden influir en las decisiones comunitarias, hecho que les confiere poder frente a unos, pero desconfianza ante otros (Imberton Deneke, 2004, pp. 263-267).

En lo económico, en la década de 1970, hubo una segunda bonanza del café, durante la cual los campesinos indígenas abandonaron de nuevo la economía de autoconsumo, cultivaron cafetos y se integraron al mercado internacional en condiciones marginales. El café volvió a alienar la vida de los ch'oles. Todavía en 1988 se estaban sembrando nuevas matas, aunque ya su comercio no era bueno para ellos.

El cambio agrícola debilitó a las comunidades, haciéndolas dependientes de los mercados de Salto de Agua y Yajalón para obtener productos básicos. Las pésimas condiciones de los caminos y el trato racista de los negociantes aumentaron los costos y redujeron terriblemente la ganancia de dichas comunidades. Elementos tradicionales de la cultura material ch'ol fueron sustituidos por productos de mala calidad que los vendedores ofrecían a precio de oro.

Con el supuesto objetivo de hacer contrapeso a los abusos de los mercados, llegaron a la zona el Instituto Mexicano del Café (Inmecafé) y la Compañía Nacional de Subsistencias Populares (Conasupo), empresas estatales que regularían los precios. Otras dependencias, como el Instituto Nacional Indigenista (INI) y la Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos (SARH), promovieron proyectos de desarrollo: crianza de animales de corral y apiarios, y entregaron créditos diversos.

Estas políticas no tuvieron continuidad y fomentaron la división y competencia entre los indígenas campesinos, así surgió el grupo de los que se “beneficiaron” y el de aquellos que no quisieron someterse a las dinámicas oficiales o quedaron al margen de los proyectos (CDHFBC, 1996, pp. 47 y 48).

A la tercera y cuarta generación, sus experiencias en el movimiento magisterial, en las cooperativas de producción y comercialización, así como en varias opciones políticas —tanto institucionales como opositoras—, les han enseñado la complejidad de los escenarios políticos y sociales en que se encuentran inmersos. Ello debido a la llegada de intereses económicos y políticos que les son ajenos y que buscan imponerse sin tomarlos en cuenta, así como a la presencia de mestizos religiosos y civiles cuyos proyectos sí consideran sus propios procesos y los acompañan.

La década de 1980

Después del Congreso Indígena de 1974, en Chiapas aparecieron varias entidades que buscaron impulsar la organización propia de los pueblos indígenas. Muchas recurrieron a los apoyos y créditos gubernamentales para echar a andar cooperativas y proyectos productivos, lo cual, a la larga, terminó en conflictos por la asignación de los recursos, especialmente cuando cayó el precio del café.

Si bien, en la búsqueda de dinero y apoyos gubernamentales algunos se vincularon al Partido Revolucionario Institucional (PRI), la marginación a que la mayoría de las comunidades indígenas fueron sometidas durante la administración del presidente Salinas les confirmó la idea del abandono. El gobierno pasó a ser el enemigo. La histórica confrontación entre *ch'oles* y *kaxlanes* se convirtió en este nuevo modelo: el gobierno priísta es *kaxlán* y, por lo mismo, enemigo histórico.

A la experiencia adquirida por el pueblo *ch'ol* en su proceso, se agrega la proporcionada por el contacto e interacción con las nuevas opciones políticas, tanto independientes como partidistas, así como con la nueva forma de trabajo de la diócesis. Es el momento cuando quedó claro que la política agraria e indigenista del gobierno no respondía a sus necesidades, sino que tenía proyectos que respondían a los intereses de otros grupos. Se hizo más evidente la diversidad de los *kaxlanes* y el tipo de relación que se puede establecer con ellos.

El fin del reparto agrario, así como las políticas y apoyos gubernamentales, dividieron a los indígenas campesinos. Unos optaron por aliarse y someterse a partidos oficiales que les aseguraron el futuro a cambio de su obediencia y sumisión, por lo cual en ocasiones fueron víctimas de pugnas intra e intergrupales, o de las diferencias en las medidas tomadas e intereses de los poderes locales, estatales y federales; no pocas veces fueron utilizados para realizar trabajos “sucios” o como “carne de cañón”.

Otros buscaron y construyeron su propio destino, el que ellos querían, no el que se les trataba de imponer; volvieron a sus raíces para retomar sus tradiciones, costumbres y la cosmovisión que les habían heredado sus ancestros; interactuaban con el *kaxlán* sin someterse. El enfrentamiento entre ambas opciones indígenas se volvió inevitable en ciertas circunstancias. Entonces algunas comunidades se vincularon al partido que decía ser de oposición, el PRD.

En otros lados, en muchas comunidades ch'oles, las experiencias organizativas previas fructificaron y, dirigidas por maestros bilingües y catequistas, generaron procesos autónomos e independientes. El movimiento indígena floreció y se hizo presente en la zona norte de Chiapas —y, por tanto, en Tila— en forma de organizaciones políticas que buscaban la autonomía. El proceso organizativo independiente ya no estaba en manos de intelectuales ajenos, sino de los dirigentes indígenas que el proceso había creado.

A la *quinta generación*, que va de la década de 1980 a 1994, le tocó vivir procesos socioeconómicos y políticos intensos, pues tuvo que posicionarse ante la presencia de los partidos políticos y de agentes externos que buscaban organizarla sin que sus integrantes dejaran de atender la vida del ejido y el problema de la nota insertada en los planos, es decir, la referente a las ciento treinta hectáreas que se les quiere quitar. Esa forma de vida obstaculizó su participación en las tradiciones, pero no la eliminó, sólo la redujo.

A pesar de que la reforma a la ley agraria realizada durante la presidencia de Carlos Salinas de Gortari favoreció la privatización y comercialización de las tierras ejidales, y más allá de la incapacidad de los partidos de optar por una política clara para el campo, los ejidatarios ch'oles de Tila siguieron luchando por defender su tierra y territorio, no sólo por lo que culturalmente significa, sino también porque, con el incremento demográfico, ha disminuido el tamaño de las extensiones de terreno que pueden heredar para subsistir.

Los diferentes niveles de gobierno aprovecharon la presión por la tierra y el que algunos indígenas no tuvieran de dónde sacar el sustento, para utilizar a éstos como fuerzas armadas paramilitares y ofrecer a cambio subsidios económicos irregulares y quedarse con bienes materiales producto de sus acciones al margen de la ley u otro tipo de prebendas. En este ambiente, los ancianos perdieron espacio para educar a sus sucesores en las tradiciones comunitarias, sin embargo, buscaban la manera de ubicarse en la compleja realidad en que la intromisión de los extraños los había situado.

La guerra ch'ol

En 1994, el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) fue visto con preocupación por los ganaderos y terratenientes del norte de Chiapas, pues temían que sus terrenos fueran ocupados por las bases de apoyo zapatistas. Los recursos y créditos gubernamentales se utilizaron como mecanismo que aseguró la lealtad de ciertas comunidades hacia el PRI, y con ello la formación de grupos paramilitares de indígenas (Alejos García, 1996, pp. 3-8). Así, a iniciativa de los ganaderos de Salto de Agua, en 1995 surgió el grupo paramilitar Desarrollo, Paz y Justicia, con integrantes de comunidades “beneficiadas”, el cual acosó, reprimió, asesinó y desapareció a indígenas de la zona norte de Chiapas.

En ese momento estaba en apogeo la llamada *guerra ch'ol*, pugna ocasionada por los comicios que se habían celebrado en 1994, además de los que se celebrarían ese año. El ganador fue el abstencionismo, pero el PRI quedó en las curules. El otro partido en pugna era el Partido de la Revolución Democrática (PRD) y los más afectados por la guerra fueron las bases de apoyo zapatistas y la sociedad civil. Desde entonces, el clima de temor ante los paramilitares permanece en Tila.

La generación de la guerra ch'ol, la *sexta generación*, creció en medio de los ataques constantes de grupos paramilitares, de asesinatos y desapariciones. Muchos vieron a los partidos políticos como grupos con poder que respondían a intereses externos y no procuraban el bienestar de la comunidad. En este periodo volvió a tomar fuerza la lucha de los ch'oles por no ser despojados de su territorio, lo cual los obligó a buscar estrategias para lograr la unidad entre los ejidatarios.

La *séptima generación*, la surgida en la época actual, se caracteriza ya no sólo por la lucha por la tierra, sino por la autodeterminación, por la conservación de la naturaleza en esta etapa del capitalismo depredador: la lucha por la vida.

Las dos últimas generaciones se han identificado con las posiciones y propuestas del EZLN, por lo cual se han organizado como ejido adherente a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona. Al lado de las generaciones predecesoras con las que coexisten, han seguido paso a paso la defensa legal de sus tierras, pero a la vez han impulsado la movilización de los ejidatarios, de sus familias, de los vecindarios solidarios y conscientes, así como de solidarios de la sociedad civil.

El caso está en la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) y hasta la fecha no se ha resuelto nada. La Corte sabe que legalmente la tierra pertenece a los ejidatarios, pues así lo dictaminó un tribunal colegiado. Sabe que los ch'oles no quieren que se les indemnice, sino que se les restituyan legalmente las ciento treinta hectáreas que se les arrebató. La supuesta preocupación de los ministros

que integran el órgano máximo de justicia son los posibles conflictos que se desencadenarían entre ejidatarios y vecindados, debido a las irregularidades en las que el ayuntamiento incurrió en relación con la venta de solares y terrenos destinados a casas-habitación, el cobro de impuestos por servicios, los permisos comerciales, la apropiación y mercantilización de las fiestas patronales, entre otras anomalías.

En 2012, cuando en su momento se discutió el caso, Rodolfo Stavenhagen, quien fue relator de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) para los pueblos indios, había presentado un *Amicus curie*, en el cual demostró la pertinencia de la restitución del territorio en cuestión. Ante ello, los ministros mandaron hacer peritajes. Días antes, los ejidatarios ch'oles habían hecho una caravana desde Tila hasta la Ciudad de México donde, acompañados por solidarios, marcharon del Monumento a la Revolución a la sede de la SCJN. Ahí, rodeados de la policía antimotines, realizaron un plantón, practicaron algunas de sus tradiciones como danzas, promesas y rituales, hicieron un mitin y regresaron a su territorio. En Tila, los ejidatarios han platicado con los vecindados su interés de arreglar de manera pacífica, y mediante acuerdos, las irregularidades que cometió el ayuntamiento. Asimismo, han realizado varias marchas en fechas significativas para la lucha agraria, razón por la cual fueron hostigados, perseguidos, amenazados y heridos.

El 16 de septiembre de 2015 los ejidatarios se manifestaron por la independencia ejidal. En asamblea, respaldada por el régimen asambleario ch'ol, acordaron que las instalaciones del ayuntamiento en el pueblo los perjudicaba y causaba conflictos. Asimismo, denunciaron la ilegal presencia de policías y paramilitares en territorio ejidal, ante lo cual, hombres y mujeres de las generaciones coexistentes se unieron en una sola voz al grito de: “¡Fuera el ayuntamiento municipal!” y “Si no hay solución, habrá demolición”.¹⁵

Tres meses después el grito se materializó. Los ejidatarios, sus familias, así como vecindados y maestros de Tila, marcharon, ocuparon, casi derrumbaron y quemaron las instalaciones del palacio municipal y expulsaron de ahí al ayuntamiento.

¹⁵ Al respecto, varios medios informarían: Colectivo Pozol. “Marcha y toma simbólica de Ayuntamiento: «Por la independencia y respeto al ejido Tila»”. Recuperado de <http://www.pozol.org/?p=11212>; Colectivo Radio Zapatista. “Tila: ch'oles gritan por su independencia y autonomía ejidal frente a la violencia paramilitar”. Recuperado de <http://radiozapatista.org/?p=14420>; Desinformémonos. “El pueblo de Tila sigue esperando a los magistrados; desde 1964 luchando contra el despojo”. Recuperado de <http://desinformemonos.org.mx/2015/09/el-pueblo-de-tila-sigue-esperando-a-los-magistrados-desde-1964-luchando-contrael-despojo/> Consultado el 5 de mayo de 2016.

En un comunicado se advertía:

Les informamos que ayer 16 de diciembre del 2015 se cumplió [sic] 7 años que el estado mexicano nos concedió a nuestro favor la sentencia de amparo Número: 259/1982 y nos declaramos para reconocer nuestras propias autoridades en la autonomía y la libre determinación de nuestro ejido Tila, fracción II del art. 2 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos por la larga espera de la ejecución de la sentencia, se resolvió mediante la asamblea general de ejidatarios aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos. Como pueblo indígena Chol fundada [sic] antes de la colonización se retomó el Art. 39 de la propia constitución política que a la letra dice: que el pueblo tiene en todo el tiempo el inalienable derechos [sic] de alterar o modificar la forma de su gobierno. Somos un pueblo pluricultural del territorio nacional y nos garantiza el promulgatorio del Convenio 169 de la OIT sobre derechos de los pueblos indígenas, decretado y publicado en el *Diario Oficial de la Federación* por Carlos Salinas de Gortari en el año de 1990. De igual forma en la declaración del derecho internacional de los derechos humanos acerca de la propiedad de la tierra y territorio en el art. 26 en sus numerandos 1, 2 y 3; que los territorios y recursos. Dicho reconocimiento respetara [sic] debidamente las costumbres, las tradiciones y los sistemas de tenencia de la tierra de los pueblos indígenas que se trate; así como, el art. 21 de la Convención Americana. (Ejido Tila, Chiapas, 2012)

A partir de entonces, el ejido se ha hecho cargo del buen funcionamiento del pueblo. En menos de cinco meses organizó guardias para vigilar y proteger a los habitantes y visitantes diariamente y en momentos de celebraciones del Señor de Tila. Hay un juez que dictamina en casos de conflicto, y se estableció un sistema de bocinas y cornetas por barrio, para estar alertas por si hay irrupciones de paramilitares o fuerzas armadas, como las que se suscitaron tan pronto se empezó a ejercer la autonomía. La delincuencia, en general, ha disminuido.

La práctica de la autonomía ejidal

El ejido estableció brigadas de limpieza de la zona urbanizada y sus alrededores, y con la cooperación de los particulares se compró una camioneta para recoger la basura. Se regularizó la atención a enfermedades y se organizó un sistema de ambulancias con voluntarios. El ejido festeja el 30 de abril a los niños, de manera sencilla; busca la recuperación del uso colectivo de los espacios públicos y ya inició la reconstrucción de las ruinas de las oficinas municipales para instalar a

comerciantes en ese espacio (figura 4). También está atento a las preocupaciones de sus familias y las de los demás habitantes del pueblo. Como adherentes a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, ponen en práctica el “mandar obedeciendo” en un territorio que, como pueblo maya, les pertenece desde tiempos inmemoriales.

Figura 4. Prácticas de autonomía ejidal en Tila



Con el esfuerzo y aporte de todas y cada una de las generaciones que han participado en la defensa de la tierra y el territorio, los ch'oles del ejido Tila tienen logros cada vez más concretos, no sólo para recuperar las ciento treinta hectáreas, sino para actualizar su cultura.

Referencias

- Alejos García, J. (1996). El dominio extranjero en Chiapas. En *Historias: Revista de la Dirección de Estudios Históricos*, vol. 37.
- Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas (CDHFBC). (1996). *Ni paz ni Justicia o Informe general y amplio acerca de la guerra civil que sufren los ch'oles en la zona norte de Chiapas. Diciembre de 1994 a octubre de 1996*. Chiapas: CDHFBC.
- Colectivo Pozol. “Marcha y toma simbólica de Ayuntamiento: Por la independencia y respeto al ejido Tila.” Consultado el 5 de mayo de 2016. Recuperado de <http://www.pozol.org/?p=11212>
- Colectivo Radio Zapatista. “Tila: ch'oles gritan por su independencia y autonomía ejidal frente a la violencia paramilitar.” Consultado el 5 de mayo de 2016. Recuperado de <http://radiozapatista.org/?p=14420>

- De Vos, J. (1994). *Vivir en Frontera. La experiencia de los indios de Chiapas*. México: INI-CIESAS.
- Desinformémonos. “El pueblo de Tila sigue esperando a los magistrados; desde 1964 luchando contra el despojo”. Consultado el 5 de mayo de 2016. Recuperado de <http://desinformemonos.org.mx/2015/09/el-pueblo-de-tila-sigue-esperando-a-los-magistrados-desde-1964-luchando-contra-el-despojo/>
- Ejido Tila, Chiapas (7 de julio de 2012). La otra. Ejido Tila. Consultado el 5 de mayo de 2016. Recuperado de http://laotraejidotila.blogspot.mx/2015_12_01_archive.html
- Imberton Deneke G. M. (2004). La enfermedad como lenguaje de poder: el *muleli t'yan* entre los choles de Tila, Chiapas. En M. L. Pérez Ruiz. (Comp), *Tejiendo historias. Tierra, género y poder en Chiapas*. Colección Científica, 464. México: INAH-CONACULTA.
- Manca, C. (1997). *La palabra verdadera, la palabra que se dice entre nosotros: historias de vida de cinco terapeutas tradicionales choles de Tila, Chiapas*. Tesis de licenciatura en etnología. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Marías, J. (1961). El método histórico de las generaciones. En *Obras completas. Vol. 1*, Madrid: Revista de Occidente.
- Martin, H. y Marco, A. (2008). La teoría de las generaciones de Ortega y Gasset: una lectura del siglo XXI. En *Tiempo y Espacio*, 17(20), 98-110.
- Ortega y Gasset, J. (1951). En torno a Galileo. En *Obras completas. Vol. v*. Madrid: Revista de Occidente.
- _____ (1983). *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Revista de Occidente.

Archivos consultados

- Acervo del Archivo de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).
- Acervo del Archivo General Agrario.

Entrevistas

- Ancianas y ancianos del ejido Tila.
- Grupo de ejidatarios de Tila.
- Antiguo agente pastoral de la zona ch'ol.

De la desposesión militar al despojo progresista: urbanización de la cuestión agraria y neoextractivismo en el Brasil contemporáneo

Lucas Henrique Pinto*

Introducción

El presente texto discutirá los conflictos generados en Brasil debido a la aplicación de proyectos de desarrollo económico neoextractivos privados, y la connivencia del Estado frente a los procesos de movilización comunitaria de entidades rurales que luchan por la tierra. Estos movimientos sociales se organizan desde las comunidades campesinas de pueblos tradicionales (indígenas, afrodescendientes, entre otros) y en grupos urbanos de *Sin Tierra y Sin Techo*, que buscan reconstruir su identidad como pueblos rurales a través de políticas de reforma agraria.

Los sujetos sociales mencionados han logrado de forma efectiva rediscutir la cuestión agraria en Brasil como parte de la agenda política nacional desde la redemocratización del país en 1985. Son, en su mayoría, personas despojadas, desalojadas y desposeídas del derecho a la tierra (y a la vivienda) a partir de violentos procesos de expulsión y urbanización durante la industrialización que se llevó a cabo en el gobierno militar (1964-1985).

Estas poblaciones (en muchos casos ancestrales) fueron despojadas de la tierra en los procesos de *acumulación por desposesión* (Harvey, 2004) que se incrementaron por la industrialización a partir de 1960. En estos procesos, los rasgos característicos de lo que Karl Marx llamaba *acumulación primitiva* reaparecen, pero no como algo primitivo, que se remonte al comienzo del capitalismo, sino con un carácter cíclico en los procesos de acumulación y desposesión neoextractivos:

Estos incluyen la mercantilización y privatización de la tierra y la expulsión forzosa de las poblaciones campesinas; la conversión de diversas formas de derechos de propiedad —común, colectiva, estatal, etc.— en derechos de propiedad exclusivos;

* Programa de Estudios Regionales y Territoriales (PERT) del Instituto de Geografía de la Universidad de Buenos Aires (IGEO-UBA). Fondo para la Investigación Científica y Tecnológica (FONCYT)/Agencia.

la supresión del derecho a los bienes comunes, la transformación de la fuerza de trabajo en mercancía y la supresión de formas de producción y consumo alternativas; los procesos coloniales, neocoloniales e imperiales de apropiación de activos, incluyendo los recursos naturales; la monetización de los intercambios y la recaudación de impuestos, particularmente de la tierra; el tráfico de esclavos; la usura; la deuda pública y, finalmente, el sistema de crédito. El estado, con su monopolio de la violencia y sus definiciones de legalidad, juega un rol crucial al respaldar y promover estos procesos. (Harvey, 2004, p. 113)

Por ende, buscaremos cuestionar las contradicciones vividas en los últimos dieciocho años, durante el éxtasis colectivo vislumbrado por las posibles transformaciones socioeconómicas y estructurales viabilizadas, primero, por la elección a la presidencia de la República, en 2002, de un exlíder sindical, integrante y símbolo fundacional del Partido de los Trabajadores (PT), Luíz Inácio *Lula* da Silva (2003-2010). Posteriormente, por el crecimiento económico vivido en el país a partir de 2005, durante su gobierno.

El auge económico se alcanzó, por un lado, debido a las ganancias extraordinarias en la balanza comercial de productos primarios,¹ articuladas con el fortalecimiento del mercado interno, un aumento en la oferta de puestos de trabajo formal, la ampliación del crédito popular consignado, el crecimiento real del salario mínimo, la política sostenida de transferencia de renta y el aumento en las políticas sociales en general (salud, educación y vivienda). Por otro lado, gracias a una estabilidad macroeconómica, monetaria, fiscal y cambiaria (de fuerte cuño neoliberal), además de una relativa autonomía en política exterior (expresión máxima del progresismo lulista en el nivel internacional) en detrimento de los históricos lazos de unión y sumisión que habían marcado la política externa brasileña en relación con Estados Unidos.

¹ Al respecto del crecimiento económico de la región latinoamericana, Araníbar y Rodríguez exponen: “Entre 2002 y 2011 el índice de precio de intercambio de bienes y servicios de América Latina se incrementó un 37 %, impulsado por un aumento en los precios de exportación de los productos que vende la región, como la energía (303 %), los alimentos (143 %) y los minerales (515 %). En una década, la participación de la región en el PIB global creció del 6 % al 8 %, a partir del dinamismo de un sector exportador asentado en las materias primas (40 % del total de las exportaciones latinoamericanas), pero también en las manufacturas de recursos naturales (20 %) y las manufacturas de tecnología media (20 %)” (Araníbar y Rodríguez, 2013, p. 26).

Tales hechos habían llevado a analistas y sociedad en general a pensar que finalmente el sueño del “país del futuro” se hacía realidad (“milagrosamente”, sin conflictos de clase latentes),² en la que llegó a ser, por aquel entonces, la sexta economía mundial.

Este proceso colapsó abruptamente frente al descontento generado por la crisis económica, que derivó en crisis político-social a partir de 2013 (con la caída de los precios de las materias primas y la baja en las tasas de crecimiento de China). Tal desplome ocurre en el contexto de la realización de megaeventos internacionales (la Copa Mundial de Fútbol en 2014 y los Juegos Olímpicos en 2016, herencias del nacionalismo extractivo lulista) y con el paulatino desvelamiento de los límites y las contradicciones socioambientales y distributivas encubiertas en la niebla triunfalista del *boom* de las materias primas y del pacto de clases lulista.

El ocaso, a partir de un golpe parlamentario institucional liderado por exiliados coyunturales de Lula de los gobiernos de coalición encabezados por el PT en 2016, sacó a flote las limitaciones estructurales y estructurantes del proceso de *reformismo débil* (Singer, 2012) que gobernó al país por trece años.³ Gran parte de los avances sociales logrados durante ese periodo cayeron en rápido retroceso frente a las políticas asumidas por el gobierno de Michel Temer (2016-2018),⁴ del Partido del Movimiento Democrático Brasileño (PMDB), vicepresidente en la lista de Dilma Rousseff (PT)⁵, y de forma inexorable, también, en el gobierno de Jair

² El programa de gobierno lulista se caracterizó por intentar ser un “proyecto nacional-popular, que no [fuera] incompatible con los intereses del capital [...] un programa capitalista con fuerte presencia estatal, de distribución de renta sin confrontación” (Singer, 2012, p. 123).

³ La idea de *reformismo débil*, adoptada para caracterizar el neodesarrollismo petista en Brasil, surge en oposición a la idea de *reformismo fuerte* de Chile, en la década de 1970: “el reformismo fuerte de Salvador Allende en Chile [1970-1973] hizo en el primer año de gobierno lo que el reformismo débil tardó diez años para hacer en Brasil: aumentar el salario mínimo en casi 70%. La discrepancia entre el reformismo fuerte y el reformismo débil es, a saber, el grado de concentración en el tiempo de los cambios esenciales, [que] queda visible en el ejemplo [...] Para llegar el salario mínimo [a un valor que realmente supere las necesidades económicas y alimentarias de la gente] [...] el reformismo débil adoptado en Brasil llevará por lo menos dos décadas” (Singer, 2012, p. 191).

⁴ Temer aplicó, desde su asunción al poder de forma interina en mayo de 2016, una agenda neoliberal clásica (su gobierno ha aprobado un recorte de gastos públicos a partir de un cambio constitucional que congela para los próximos veinte años los gastos sociales del Estado brasileño, entre otras medidas) que su partido tenía elaborada como programa desde 2010; una agenda ideológicamente parecida a aquella con la que el Partido de la Social Democracia Brasileña (PSDB) había perdido las elecciones de 2014, de la mano del candidato de oposición Aécio Neves.

⁵ Sucesora del proyecto lulista de gobierno, escogida personalmente por Lula para ser la candidata del PT en los comicios de 2010. Electa presidenta por primera vez en 2010 y para el segundo periodo presidencial en 2014; sin embargo, no pudo cumplir el segundo mandato (2015-2018), y fue retirada defi-

Messias Bolsonaro (2019-2022). La llegada a la presidencia tanto de Temer, primero, como de Bolsonaro, después, fue en parte fruto directo de las limitaciones y contradicciones del presidencialismo de coalición, del cual el PT, en general, y Lula en particular, fueron fieles receptores y beneficiarios hasta 2014.

Los logros sociales antes dichos, posible legado positivo de los gobiernos petistas, están condicionados por una compleja arquitectura que involucra desde el despojo de los bienes naturales (que se visualiza en el aumento de las exportaciones de productos primarios⁶ en tal periodo) hasta la necesaria existencia de una figura que cumpla con los requisitos del personaje carismático que logra articular una compleja red de intereses de un sistema partidario sobrecargado como el brasileño (con más de ventiocho partidos registrados, siglas sin programas claros o iguales contenidos ideológicos que justifiquen tal prolífica burocrático-lingüística).

Todo ello desemboca en un legado que no es fácil transferir como proyecto de país, dado sus fuertes rasgos personalistas, sus claros límites económicos y su lento progresismo social, ya que al no tocar las viejas y tradicionales estructuras de poder económico, está completamente expuesto a los cambios coyunturales (como la caída en los precios de las materias primas o la pérdida de apoyo político en el clientelista Congreso Nacional) que, en un corto tiempo, ponen en jaque los principales logros escasamente alcanzados en los más de trece años de gobierno del PT.

nivamente del cargo en agosto de 2016, en medio de denuncias de malversación de fondos por parte de miembros de su partido y demás bases aliadas. Tales denuncias impulsaron la vasta pesquisa anticorrupción llamada *Operación Lava Jato*, en la que casi todo el sistema político partidario brasileño está involucrado, junto con los sectores empresariales beneficiados por las políticas extractivas del gobierno petista, agentes activos de los procesos de corrupción. Irónicamente, Dilma no sufrió ninguna acusación directa, con un juicio netamente político y no criminal. A partir de agosto de 2016, Temer quedó como presidente constitucional, sin la legitimidad directa de las urnas. Llegó al cargo sin apoyo electoral a su figura ni a sus propuestas políticas, representando a los sectores más conservadores de la sociedad que habían decidido sacar al PT del gobierno, desde la derrota electoral de su bloque político mediático en 2014.

⁶ “La coyuntura económica mundial favorable entre 2003 y 2008, no sólo por presentar un ciclo de expansión capitalista como por involucrar un *boom* de *commodities*, ayudó a producir el lulismo. No obstante, fueron las decisiones del primer mandato, intensificadas en el segundo, que canalizaron el viento en favor de la economía internacional para la reducción de la pobreza y la activación del mercado interno. Lula aprovechó la ola de expansión mundial y optó por un camino intermedio entre el neoliberalismo de la década anterior [gobierno de Cardoso, 1994-2002] y el reformismo fuerte que fuera el programa del PT hasta las vísperas de la campaña de 2002 [así tuvo como proyecto de gobierno el ideal de] un Estado capaz de ayudar a los más pobres sin confrontar el orden” (Singer, 2012, p. 21).

A continuación problematizaremos estos procesos, mediante un particular paralelismo con el modelo económico desarrollista y la suerte económico-política de los despojados (subproletariado) durante la dictadura militar (1964-1985), sus procesos de reorganización política comunitaria en el Movimiento de los Sin Tierra y los retrocesos (democráticos y políticos) que se vislumbran en el periodo poslulista, actualmente en curso.

El lulismo como neodesarrollismo conservador

El *lulismo* como expresión central y a la vez heterodoxa del neodesarrollismo⁷ latinoamericano emergido en la primera década del siglo XXI, ha fundamentado su proceso en la dependencia hacia determinado tipo de ventaja comparativa de intercambio comercial en el nivel de las exportaciones internacionales. El lulismo tiene, en el despojo de los recursos naturales (o bienes comunes) de campesinos y comunidades indígenas y tradicionales, su principal sostén económico (que a la vez financia la contradictoria estabilidad política interna).

La reprimarización de la economía,⁸ a partir de las transferencias condicionadas de renta y un aumento de 12% del gasto social fue mejorando la calidad de vida de los más pobres del país, en cuya condición se encuentra casi la mitad de la población: el subproletariado. Estas políticas fueron posibles por el *boom* en los precios de las materias primas en el nivel mundial y por el crecimiento sostenido de China⁹ en particular, transformada en locomotora de la economía mundial en un momento de crisis del neoliberalismo en las naciones del capitalismo central

⁷ Respecto del nuevo desarrollismo latinoamericano, Aranibar y Rodríguez afirman lo siguiente: “En términos de Bresser-Pereira: «El nuevo desarrollismo no es una simple teoría económica, sino una estrategia nacional de desarrollo [que] apuesta a que los países en desarrollo exporten bienes manufacturados o productos primarios de alto valor agregado». Se trata de un «tercer discurso, en un conjunto de propuestas útiles para que los países de desarrollo medio, como Brasil y Argentina, *recuperen el tiempo perdido* y logren ponerse a la par de las naciones más prósperas» [cursivas nuestras] (Aranibar y Rodríguez, 2013, p. 53).

⁸ “En 2009, los *commodities* representaban 70% del valor total de las exportaciones del país, mientras estudios del Banco Nacional de Desarrollo Social (BNDES) apuntaban síntomas de una desestructuración visible en las cadenas productivas industriales asociados a la valorización [cambiaría] del Real [moneda brasileña]” (Almeida, Zohuri, Ioris *et al.*, 2010, pp. 7 y 8).

⁹ Los datos de los intercambios comerciales entre América Latina y China demuestran lo central que ha sido esa relación para el éxito económico del neodesarrollismo: “entre 2005 y 2009, América Latina fue el socio más dinámico de China con un crecimiento del 25% en exportaciones y del 24% en importaciones, y un comercio bilateral de más de 120 000 millones de dólares en 2009. En el lapso de

y durante el periodo de gobierno del PT. Al fundamentar su gobierno en tales postulados conservadores, Lula se fue alejando de los movimientos sociales y sectores de izquierda. Esto se reflejó en el carácter de las políticas asumidas por su gobierno, que beneficiaban sobremanera a sectores extractivos y financieros de la economía brasileña, en detrimento de los campesinos pobres sin tierra y los subproletarios urbanos.

Los movimientos sociales y sindicales fueron también cooptados por el gobierno o se alejaban del mismo por considerar que sus políticas iban en contra de los intereses populares, más allá de la anestesia representada por las políticas sociales puntuales y focalizadas de transferencia de renta y mejoras parciales en servicios como salud y educación. Estos hechos dejaron cierta apatía social en los sectores de izquierda que orbitaban en el lulismo, y dieron margen de maniobra en las calles para el surgimiento de un movimiento reaccionario que terminaría por contribuir a la caída abrupta del gobierno petista.

Esa desmovilización de sectores de la izquierda tradicional de cuño lulista favoreció, en parte, la toma de las calles y de la opinión pública por los sectores reaccionarios, los cuales cooptaron, en un primer momento, y posteriormente asumieron la dirección de las protestas de 2013, con el apoyo de los medios de comunicación tradicionales.¹⁰

Tal giro conservador de las reivindicaciones populares de 2013, —que en un primer momento eran por el pase libre estudiantil y en contra de los aumentos en el transporte público—¹¹ estuvo vinculado a un cambio en la misma base electoral del PT y en la forma de gobernar, que se alejó cada vez más de los movimientos sociales, aliados históricos del partido, en beneficio de la política altamente burocratizada en gabinetes y corruptas coaliciones partidarias.¹²

una década, entre 2000 y 2010, el peso relativo de las exportaciones latinoamericanas en Asia pasó de 5% a 17%, mientras que las importaciones de origen asiático se incrementaron del 11% al 27%” (Aranibar y Rodríguez, 2013, p. 26).

¹⁰ Protestas que confluyeron en la formación de un movimiento sociopolítico más amplio que destituyó a Dilma Rousseff en 2016, y en la elección de Jair Bolsonaro en 2018.

¹¹ Posteriormente, las consignas se dirigieron en contra de la Federación Internacional de Fútbol Asociación (FIFA) debido a sus exigencias exorbitantes para la realización del Mundial, así como al gobierno nacional por su pasividad, complicidad y omisión frente a ello.

¹² “El estilo conciliador de Lula, agregó aliados sin ningún compromiso programático: llevó, por ejemplo, a que el partido ocupara el centro de la crisis política de 2005, determinada por el llamado «mensalón», cuando se reveló la existencia de un esquema de compra de votos parlamentarios para lograr las mayorías que el gobierno necesitaba. El episodio empujó al PT a una grave crisis de identidad, que también se debió a la tendencia a asignar cargos públicos por favoritismo. Este procedimiento, cono-

El consenso social y electoral que propició dicha práctica política tuvo éxito, en parte, por un desplazamiento de clases hacia el interior del electorado lulista más fiel, que dejó de ser la clase media urbana escolarizada de la burocracia pública de izquierda y pasó a tener en los políticamente desmovilizados sectores del subproletariado, principalmente del norte y nordeste del país, su fuente segura de votos.

El proceso de nacimiento del lulismo, que propiciara en gran medida la continuidad de los gobiernos del PT (desde la elección para el segundo mandato de Lula en 2006, hasta las elecciones de Dilma en 2010 y 2014, con lo cual se cumplieron cuatro periodos presidenciales ininterrumpidos), fue posible debido al cambio en la base electoral de apoyo del gobierno. Según el análisis de André Singer (2012): “[Fue] en 2006 que ocurrió el doble desplazamiento o realineamiento brasileño y se estableció la separación política entre ricos y pobres” (pp. 15 y 16).

La lógica prevaleciente fue ampliar las coaliciones para fortalecer la base política partidaria en el parlamento, que buscaba dar forma al proyecto lulista en marcha. Tal proyecto se basaba en un reformismo lento y débil (Singer, 2012, pp. 15 y 16) que, sin promover transformaciones estructurales (o haciéndolas de forma demasiado lenta como plantea Singer), va mejorando la calidad de vida de la fracción más pobre de la sociedad que apoyó decididamente un proyecto político; algo no visto en las elecciones previas a los comicios de 2006.

La novedad traída por el advenimiento del lulismo, como plantea Singer (2012), fue justamente el cambio en la preferencia electoral de la parcela más pauperizada de la sociedad brasileña, que pasó ahora a votar de forma masiva por Lula y, posteriormente, por Dilma (aunque no lo hizo con la misma fuerza por los candidatos del PT a diputado y senadores).

La contracara del lulismo se observó cuando no se ejecutaron reformas de base, como la agraria, pues se mantuvieron tanto los privilegios de la alta burguesía latifundista e industrial como la dependencia de los sectores subproletariados a ciertas transferencias directas de renta del gobierno. A su vez, dicho gobierno era rehén de los sectores exportadores primarios y de circunstancias macroeconómicas coyunturales óptimas que condicionaban a tal modelo a un crecimiento

cido como “*aparelhamento*” [aparatare, prepararse], incrementó la relación clientelar entre el partido y el Estado, lo que le restó vigor y autonomía a este último y, además dificultó la racionalización gerencial de la gestión pública y dejó las puertas abiertas a ciertas prácticas de privatización de la vida pública, y a la corrupción” (Nogueira, 2013, p. 99).

económico sostenido de al menos 5 % anual.¹³ Este crecimiento sólo sería posible con el éxito del proyecto extractivista de desarrollo económico primarizado, herencia histórica del Brasil colonial.

Tales alianzas y contradicciones programáticas (que buscaron el apoyo y aprobación tanto de los agentes del mercado financiero, como de los sectores populares) generaron el contexto propicio para el golpe parlamentario realizado en 2016. El golpe se fue gestando a partir de la impopularidad creciente de Dilma Rouseff, desde las protestas de 2013, simultáneas a una crisis económica que hizo insostenible el modo de gobernar del lulismo, el cual ya no agradaba a los sectores dominantes del capital internacional ni a las fracciones de clase media ni a los subproletariados o clase C (clase media baja y reciente), que salieron a las calles a pedir mejores servicios básicos en 2013.

Otros de los factores centrales para el triunfo del golpe parlamentario fueron las políticas practicadas por el PT desde el primer mandato presidencial de Lula (2003-2010) y fortalecidas después por Dilma (2011-2016), las cuales tendieron a desmovilizar a grandes sectores de la izquierda que habían estado articulados activamente en Comunidades Eclesiales de Base (CEB), sindicatos, juntas vecinales, movimientos sociales comunitarios y estudiantiles, entre otros, desde antes del proceso de redemocratización en 1985. Tales organizaciones habían figurado como sujetos sociales protagónicos de las disputas políticas que se manifestaron en los espacios públicos por décadas.¹⁴

La desarticulación de estos sujetos, o su burocratización y vinculación-cooptación al aparato estatal lulista, nulificó la característica de “plebeya” asignada a la ocupación del espacio público, la realización de marchas y la capacidad de articular las fuerzas políticas de izquierda de forma masiva en la arena pública. Tales hechos dejaron el camino abierto para el giro a la derecha en las protestas de 2013, e hicieron visible la manifestación reaccionaria de la sociedad brasileña, patente en el contenido de las críticas contra Dilma, en particular, y contra los gobiernos del PT, en general (aunque el tipo de golpe parlamentario que se dio

¹³ “La continuidad de la reducción de la pobreza dependía de conseguirse un crecimiento económico próximo al nivel de 5 % [lo cual] preveía el Programa de Aceleración del Crecimiento (PAC), de modo que se mantuviera el ritmo de generación de empleo y renta” (Singer, 2012, p. 160).

¹⁴ “La propia vida partidaria —el debate interno, la preparación de cuadros, la comunicación pública, la cultura de la militancia— fue relegada a un plan secundario, lo que hizo que el PT creciera en número, pero perdiera en calidad. Recibió adhesiones de carácter «pragmático», impulsadas por la perspectiva de lucros políticos (cargos, presupuesto, mandatos), el partido ganó volumen, pero retrocedió en el debate público, en la elaboración teórica y en la actuación parlamentaria” (Nogueira, 2013, p. 99).

sólo fue posible porque el vicepresidente en el gobierno de Dilma era un claro representante de la derecha y, por lo mismo, un resultado colateral y equivocado, previsible en las alianzas del lulismo).

Dichos procesos fueron apalancados, también, por una lectura limitada y superficial por parte del PT de las marchas de 2013, calificándolas exclusivamente como “reclamos de la clase media blanca en contra de las políticas redistributivas del gobierno”.

Estas protestas (duramente reprimidas por la Policía Militar del Estado de São Paulo, estado gobernado por el Partido de la Social Democracia Brasileña [PSDB]) empezaron como reivindicaciones económicas relacionadas, primero, con el precio del transporte público, y luego evolucionaron hacia demandas con respecto a la calidad de otros servicios públicos esenciales, como salud y educación, entre otros. Tales demandas tuvieron como paradigma del mal manejo de los recursos advenidos del “mejor momento económico de la historia del país” los gastos excesivos de la construcción de estadios e infraestructura para la celebración del Mundial de Fútbol de 2014. Hechos que propiciaron la nacionalización y la radicalización hacia la derecha de las protestas que iniciaron localmente en São Paulo, como el Movimiento Pase Libre (MPL).

La cantidad desmedida de recursos gastados en la construcción de los estadios, que a su vez eran fruto del despojo que caracterizó la exportación de recursos naturales en un momento de precios extraordinarios de dichos productos, limitó en parte la capacidad del lulismo de superar satisfactoriamente el primer gran descontento social de la clase trabajadora (su base socioelectoral a partir de 2006) y la clase media baja, en los diez años que llevaba de gobierno.

El giro conservador de las protestas, que desembocó en consignas antidemocráticas —cuyas demandas se creían en gran medida superadas desde la Constitución ciudadana de 1988 y los horrores cometidos en los veintiún años de dictadura cívico militar— se expresó de forma patente en reivindicaciones que pedían la intervención militar;¹⁵ expresiones clasistas, racistas y regionalistas; argumentos

¹⁵ Esto demuestra que la transición democrática llevada a cabo desde el proceso de amnistía, a fines de la década de 1970, hasta 1985, sin juicio a los crímenes cometidos durante los años de gobierno militar *de facto*, han dejado heridas abiertas en la sociedad brasileña y su tejido social. Otras herencias fueron los contingentes masivos de subproletariados amontonados en los grandes centros urbanos durante la industrialización militar y mantenidos ahí por el lulismo y su política extractiva amigable con el agrogocio y con el mercado; debates que profundizaremos a continuación.

misóginos contra la presidenta mostrados en pancartas, entrevistas, redes sociales y manifiestos públicos durante el proceso de su impedimento político entre 2015 y 2016 (los dos primeros años de su segundo mandato presidencial).

Planteamos que la hegemonía electoral del lulismo configurada a partir de 2006 y el golpe de estado de 2016 fueron posibles, en parte, por la forma como el PT buscó construir su propalada gobernabilidad y presidencialismo de coalición, en los que las reformas estructurales de base y los vínculos ideológicos presentes como discurso en la formación del partido (el PT tenía un programa político con varios puntos anticapitalistas y de reformismo fuerte hasta meses antes de la elección de 2002) fueron relegados a un segundo plano frente a una política pragmática de resultados en el corto plazo que, aliada a una coyuntura internacional favorable, pudo garantizar y aumentar las ganancias del sector financiero, de la burguesía nacional tradicional y de la aristocracia latifundista (modernizada en la figura triunfalista del agronegocio y sus agroestrategias).¹⁶

Lo novedoso de tal proceso estuvo a cargo de las políticas sociales asistencialistas que por primera vez en la historia del país hacían hincapié, por más de una década, en los sectores más pauperizados (programas Hambre Cero, Beca [Bolsa] Familia; compras públicas de alimentos provenientes de la agricultura familiar, etcétera), que sacaron a más de veinte millones de personas, momentáneamente, de la pobreza monetaria absoluta (Singer, 2012).

Dichos sucesos, que relatamos de forma resumida, fueron el contexto que ha garantizado el cambio de gobierno en 2016 y la vuelta a las políticas netamente neoliberales que representan un retroceso en las políticas sociales aplicadas por el reformismo débil.

En los próximos apartados buscaremos, a partir de la descripción del proceso de urbanización de la cuestión agraria durante el golpe militar, discutir la condición de exclusión cíclica del subproletariado brasileño, aun en momentos de alto crecimiento económico, y como claro ejemplo del proceso de industrialización de la década de 1970. Argumentaremos, por lo tanto, que las fases de crecimiento económico extractivo en Brasil han garantizado, como mucho, una relativa disminución de la pobreza monetaria estacional, pero han estado lejos de disminuir

¹⁶ “En el caso brasileño, parte de las *agroestrategias* es la diseminación de una visión triunfalista de los agronegocios, articulada con una imagen hiperbolizada de Brasil y de su potencial agrícola [...] Tal imagen es sintetizada en las asertivas arrogantes, que enfatizan que «el país no puede perder esta oportunidad [...] Las tierras arables de Brasil pueden alimentar al planeta; las tierras fértiles de Brasil deben ser ocupadas en toda su extensión»” (Almeida, 2010, p. 101).

las desigualdades sociales del país, que se evidencian en la concentración de la tierra y de la riqueza todavía hegemónicas, durante distintos ciclos presidenciales autoritarios o democráticos.

La manutención de los subproletariados como fracción de clase y su organización comunitaria reivindicativa por la tierra

Así como la manutención de una economía fuertemente dependiente de productos primarios, otra herencia del periodo colonial portugués es la persistencia de una masa de “sobrepoblación trabajadora sobreempobrecida permanente” (Singer, 2012, p. 18).

Esta parcela de la sociedad ha sido considerada un gran entrabe estructural endógeno de la modernización del capitalismo en Brasil, al conformar un extraordinario *ejército industrial de reserva*. Dicho ejército representa no sólo un freno al desarrollo pleno de un mercado nacional dinámico y diversificado con vista al desarrollo de un capitalismo nacional industrial, sino una presión constante en contra de la obtención de mejoras efectivas en derechos sociales y condiciones laborales por parte de la clase trabajadora proletarizada. Pues el subproletariado representa una constante tensión precarizante, tendente a contener, mediante chantaje patronal, aumentos en los salarios, mejores condiciones de seguridad y dignidad en el trabajo; el fantasma siempre presente y a la vista de los peligros de la desocupación.

Tal contingente poblacional tuvo su condición subalterna estructural prácticamente inalterada, desde el fin de la esclavitud formal, hacia fines del siglo XIX¹⁷, hasta todo el siglo XX, en condiciones de vida y dignidad humillantes, incluso se mantuvo extremadamente miserable con el gran crecimiento económico industrial realizado en el marco del llamado “milagro brasileño” en la década de 1970.¹⁸

¹⁷ “La singularidad de las clases en el Brasil consiste en el peso del subproletariado, cuyo origen se debe buscar en la esclavitud, que a lo largo del siglo XX no logró incorporarse a la condición proletaria, reproduciendo una masa miserable permanente y regionalmente concentrada” (Singer, 2012, pp. 20 y 21).

¹⁸ “Lo que se veía en aquella época era la paradoja de la expansión del sector dinámico con aumento de la desigualdad, atestiguado por una peor distribución de renta. Cómo era posible que, incluso activando al mercado interno [...], la economía brasileña advirtiera el continuo alejamiento entre cúspide (o sector capitalista) y la base de la pirámide (o sector subdesarrollado), en las palabras de Maria da Conceição Tavares” (Singer, 2012, pp. 18 y 19).

La permanencia del estado de marginación social, económica y política de extractos significativos de la sociedad brasileña transformó a estos sectores sobrepobrecidos en una verdadera fracción de clase en el seno de la clase trabajadora, como había planteado Paul Singer (citado en Singer, 2012). Hacia finales de la década del ya mencionado “milagro económico”, en 1976, el subproletariado representaba “48% de la población económicamente activa (PEA) contra apenas 28% de proletarios” (Singer, 2012, p. 19).

Esta población, además de condiciones degradantes de vida, sufría el flagelo de la migración, tanto del campo a la ciudad (éxodo rural forzoso), como del norte y nordeste del país hacia los centros más industrializados, en busca de la promesa de trabajo formal. La migración sobrepobló ciudades como Río de Janeiro y São Paulo, y trasladó la cuestión agraria —que desde el fin de la esclavitud ha permanecido sin solución— de los campos a las ciudades.

Este equilibrio entre las desigualdades rurales y urbanas es la cuna de la reproducción estructural del subproletariado brasileño, la cual no pudo ser superada durante el proceso de industrialización de la segunda mitad del siglo xx, y mucho menos por el reformismo débil del periodo lulista.

El subproletariado está trasladándose siempre de un lado a otro (y carga consigo las contradicciones sociales de su condición subalterna) sin conseguir estabilizarse económica y socialmente en el mediano y largo plazos.

Es justamente hacia finales de la década de 1970, cuando el subproletariado se constituía de un 48% de la clase trabajadora económicamente activa, el momento en que surgió una de las movilizaciones sociales más importantes de la historia de Brasil, la de los *Sin Tierra*, que tuvo el novedoso éxito de autoorganizar política y comunitariamente, a partir de la reivindicación lograda por la reforma agraria popular, a los subproletariados del campo y también a algunos dueños de parcelas que estando en las ciudades deseaban volver al campo.

El Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra y la urbanización de la cuestión agraria

El Movimiento de Trabajadores Rurales sin Tierra (MST) nació formalmente en 1984 como síntesis de los conflictos en el campo y las ciudades (que vivieron los excluidos del acceso a la tierra o los rechazados de trabajos dignos en el medio urbano, desposeídos y pauperizados estructuralmente), que se intensificaron durante el proceso de industrialización y urbanización a partir de la década

de 1950.¹⁹ El MST está vinculado a todo el proceso de esclavitud-genocidio perpetrado en la construcción del espacio geográfico social —hoy denominado Brasil— contra africanos traficados, pueblos originarios y determinados grupos de campesinos y obreros de origen europeo traídos, en muchos casos, mediante relaciones laborales análogas a la esclavitud del siglo XIX.²⁰

A fines de la década de 1970, los movimientos sociales en Brasil volvieron a la escena pública por el debilitamiento económico y político de la dictadura militar brasileña,²¹ sólo entonces se dio el contexto sociopolítico propio para la constitución formal del MST, en 1984.

El MST nace en un proceso de enfrentamiento y resistencia contra la política de desarrollo agropecuario, implementada durante el régimen militar. Ese proceso es entendido en su carácter más general, en la lucha contra la expropiación y contra la explotación del desarrollo del capitalismo. El MST es parte de un movimiento histórico de la lucha por la tierra campesina de Brasil. Desde Canudos, Contestado, Porecatu, Trombas y Formoso [luchas históricas que marcaron el movimiento campesino brasileño]. (Fernandes, 1998, p. 26)

Ello se refleja también en las palabras de uno de sus fundadores, miembro de la coordinación nacional del movimiento, João Pedro Stédile:

[...] la génesis del MST estuvo determinada por varios factores. El fundamental fue el aspecto socioeconómico, las transformaciones que sufrió la agricultura brasileña

¹⁹ Hacia comienzos de la década de 1960, según Prado Junior (1979), treinta millones de brasileños (la mitad de la población en 1960) necesitaban de la tierra para su mantenimiento económico. Sin embargo, la concentración de ese medio de producción era patente. Según lo asentado por los establecimientos productivos (lo que representa la exclusión de muchos latifundios “no productivos” de tal encuesta) censados por el Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE): “los pequeños establecimientos [...] 85% del total, ocupan solamente 17% de área censada, los medios (6% del número total) ocupan 8% del área, y los grandes, que son apenas 9%, ocupan 75% del área. El alto grado de concentración de la propiedad es ahí claro” (Prado Junior, 1979, p. 17).

²⁰ “El latifundio esclavista era el eje de la actividad económica de la Colonia, definiendo las dos clases sociales básicas: los señores y los esclavos” (Silva, 1996, p. 26).

²¹ “No obstante la importancia de las luchas rurales, apoyadas principalmente por el ala progresista de la Iglesia Católica, los movimientos de masa más politizados y que chocaron más eficazmente contra el régimen [*de facto*] fueron sobretodo urbanos: movimiento estudiantil, movimientos contra la carestía y, principalmente, a partir de 1978, en el corazón del nuevo parque industrial que era el mayor orgullo de la dictadura militar, el llamado «nuevo movimiento obrero». En suma, la otra cara del «milagro» brasileño emerge: grandes masas urbanas carentes de atención a sus necesidades básicas” (Almeida y Sánchez, 1998, p. 78).

durante la década del '70 [sic]. En esa época se produjo un proceso de desarrollo que José Graziano da Silva llamó la “modernización dolorosa”. Fue el periodo más rápido e intenso de mecanización del trabajo en el Brasil. (Stédile, 2005, p. 15)

La política económica instaurada por la dictadura significó una intensificación del proceso de *acumulación por desposesión* (Harvey, 2004) de los medios de producción (tierra) del pequeño productor rural, antes dueño (o poseedor sin título), con la consecuente pauperización del proletario en general, provocada por el éxodo rural y la conformación del ejército industrial de reserva en los grandes centros urbanos. Todo ese proceso tuvo como aspectos fundamentales la mecanización de la agricultura vinculada al proceso de capitalización del campo y la industrialización urbana.

A diferencia de otros casos,²² como Estados Unidos, por ejemplo, donde, pese a la permanencia de la segregación socioracial de la población negra e indígena, hubo una reforma agraria distributiva, en Brasil, la modernización del campo (industrialización-capitalización) se dio en un contexto de recrudescimiento de las viejas estructuras agrarias erigidas en la época colonial.

Así, además de no haber realizado una reforma agraria clásica en términos de la redistribución de latifundios en lotes a campesinos o peones rurales en detrimento de los grandes terratenientes y su arcaico modo de producción y especulación de la tierra, en el periodo de la dictadura militar brasileña, la transformación agraria significó un aumento en la concentración de la tierra y, consecuentemente, un exponencial éxodo rural.

Desde 1964, los principales cambios en la estructuración del mundo rural brasileño estuvieron vinculados a la capitalización de la agricultura que, a partir de la mecanización e incremento de insumos externos al ecosistema rural (agrotóxicos, semillas híbridas, entre otros), buscó “modernizar” los latifundios y su estructura productiva. Los latifundios fueron los herederos directos del modo de producción colonial, intensivo en trabajo (precarizado-esclavizado) y con baja inversión en capital. Estos aspectos —que entonces fueron vistos como retraso tecnológico y en la organización social del trabajo frente a los nuevos modos de producción hegemónicos diseminados mundialmente en el contexto de la revolución verde—,

²² “Último país a abolir [sic] la esclavitud [en América, en 1888], Brasil no solamente no resolvió la cuestión agraria «tradicional» como agrega a ella los desocupados producidos por el actual proceso de transnacionalización del capitalismo (la llamada globalización), incluso ex propietarios de tierra recién expropiados debido a la imposibilidad de saldar sus deudas para con los bancos” (Almeida y Sánchez, 1998, p. 79).

en conjunto con la necesidad de acumulación de capital para la *industrialización tardía* que se planteaba en el horizonte político y económico del gobierno *de facto*, representaban un problema concreto para los planes de la dictadura militar.

Con el objetivo de intentar solucionar esta contradicción capitalista, pero sin efectuar cambios en la estructuración de la tenencia de la tierra (en parte por el poder político y simbólico que aún conservaba la élite agraria, uno de los principales brazos civiles del régimen), se buscó modernizar el campo. Este modelo de modernización procuró transformar los antiguos latifundios en *empresas rurales*, y patrocinar, conjuntamente, la creación de un mercado interno para la naciente producción industrial que en gran parte estaba centrada en la producción petroquímica, base de los insumos y de parte de las maquinarias usadas en la *modernización conservadora* del campo brasileño. La dictadura procuró, según Fernandes:

[...] acelerar el desarrollo del capitalismo en el campo, incentivando la concentración de la propiedad de la tierra, los gobiernos militares [crearon] las condiciones necesarias para el desarrollo de una política agrícola, privilegiando las grandes empresas, vía incentivos financieros, que pasaban a ocuparse de la agropecuaria. Para entender el origen de esta política es preciso considerar que el golpe militar de 1964 tuvo, entre otros objetivos, la finalidad de modernizar a los coroneles latifundistas e impedir totalmente el crecimiento de las luchas de los campesinos, que venían construyendo sus formas de organización, principalmente a partir de mediados de la década de 1950. (Fernandes, 1998, p. 08)

Estos cambios, vinculados a la capitalización del agro e industrialización urbana, generaron un patrón heterodoxo de acumulación capitalista, en el cual los trabajadores rurales que permanecieron en el campo sufrieron una suerte de subproletarización. Ésta ayudó a sostener económicamente la urbanización y proletarización (y también más subproletarización urbana) de los *excampesinos* expulsados hacia la ciudad, como comenta Oliveira:

[...] el proletario rural que se formó no consiguió estatuto de proletario, ya que la legislación laboral prácticamente no existe en el campo y la jubilación no pasa de ser una utopía [algo en que lo se ha avanzado en el periodo del lulismo]. Es decir que, desde el punto de vista de las relaciones internas a la agricultura, el modelo permite la diferenciación productiva y de productividad posibilitada por

el mantenimiento de bajísimos patrones en el costo de reproducción de la fuerza de trabajo y, por lo tanto, en el nivel de vida de la masa trabajadora rural. Ésta es la naturaleza de la conciliación que se produjo entre el crecimiento industrial y el crecimiento agrícola. (Oliveira, 1972)

Por consiguiente, la industrialización del campo, al contrario de significar un avance en el modo de organización social del trabajo en el sentido que proponía la reforma agraria clásica —democratización de la propiedad rural y consumación de una legislación laboral rural como ejemplos paradigmáticos—, creó un nuevo escenario que reconfiguró las relaciones de servidumbre todavía existentes,²³ modernizándolas de forma concomitante al avance del proceso de industrialización urbano. Desde 1930 tal proceso ya ganaba fuerza frente a la política de industrialización por sustitución. Según Almeida y Sánchez:

País donde ocurrió una de las más elevadas tasas de crecimiento económico a lo largo del siglo xx, ya en 1940 la producción industrial superaba la agrícola, aunque la fuente de acumulación fuera principalmente la producción cafetera y el núcleo de acumulación capitalista fuera el capital mercantil-financiero. En ese proceso, la urbanización se intensificó y, a lo largo de los años '60 [sic], la población rural se tornó minoritaria. El desarrollo del capitalismo en el campo, que se acentuó después del golpe de 1964, destacó el relevo del nuevo proletario agrícola, el "boia-fria" [trabajador migrante]. (Almeida y Sánchez, 1998, p. 77)

Todo el crecimiento económico visto desde entonces tuvo como baluarte el milagro brasileño en el periodo de la dictadura militar. Sin embargo, tal proceso no significó necesariamente la mejoría en la calidad de vida y en las condiciones laborales de los sectores más pobres de la sociedad. Estos tuvieron que costear parte de la acumulación de capital primario necesaria para financiar tal crecimiento económico con una creciente sobreexplotación del trabajador, rasgo recurrente del capitalismo brasileño, tanto en su vertiente rural, como en la urbana.

En efecto, la dinámica de industrialización y las relaciones de trabajo precarizadas han caminado juntas y han fomentado la manutención de gigantescas parcelas de la sociedad totalmente excluidas de los principales beneficios del

²³ "El despotismo señorial, legado activo del esclavismo y de las formas compulsorias de sujeción del trabajo, sobrevivió bajo el ropaje modernizado. Asesinatos de trabajadores rurales y de sus líderes por la articulación entre órganos de represión del Estado con los intereses de la gran propiedad agraria fueron una constante en los años '70 y '80 [sic] y siguieron siéndolo en los '90 [sic]" (Almeida y Sánchez, 1998, p. 83).

crecimiento económico del periodo militar (algo que se repetirá con menor intensidad durante el neodesarrollismo lulista), el cual incrementaba a menudo la concentración de ingresos y de propiedad rural.

Es probable que el mantenimiento, la ampliación y la combinación del patrón “originario” con nuevas relaciones de producción en el sector agropecuario tengan, a la luz de sus repercusiones en los sectores urbanos, una importancia mayor. Principalmente, porque permitieron un extraordinario crecimiento industrial y de los servicios, al que contribuyeron de dos formas: en primer lugar, suministrando los contingentes de poblaciones que formarían parte del “ejército industrial de reserva” de las ciudades, lo que impulsaría una redefinición de las relaciones entre capital y trabajo que habría de ampliar las posibilidades de acumulación [...] En segundo lugar, proporcionando los excedentes alimenticios cuyo precio era determinado por el costo de reproducción de la fuerza de trabajo rural, combinando ese elemento con el volumen propio de la oferta de la fuerza de trabajo urbana, para disminuir el precio de ésta. (Oliveira, 1972, pp. 49 y 50)

En tal coyuntura, la clase trabajadora rural brasileña estaba en una situación límite, en la que le fueron negadas sistemáticamente las posibilidades, vía la reforma agraria, de manutención de la vida en el campo, sea por la falta de la tierra o de infraestructura básica o productiva, de títulos de posesión, de créditos, entre otros. Esta clase fue metódicamente obligada a dejar el campo en pos de la ciudad, donde se sumó al ya precarizado proletariado urbano en la pelea por los mejores puestos;²⁴ condiciones centrales que delimitaron la formación de la base social del MST,²⁵ como comenta Stédile:

el gran sueño del campesino es tener su pedazo propio de tierra —la perspectiva de emigrar al norte [Amazonía] se deshizo con la llegada de las [malas] noticias. Una parte importante de la población expulsada del campo fue a la ciudad, motivada por el acelerado proceso de industrialización [...] Desde el punto de vista socioeconómico, los campesinos expulsados por la modernización de la agricul-

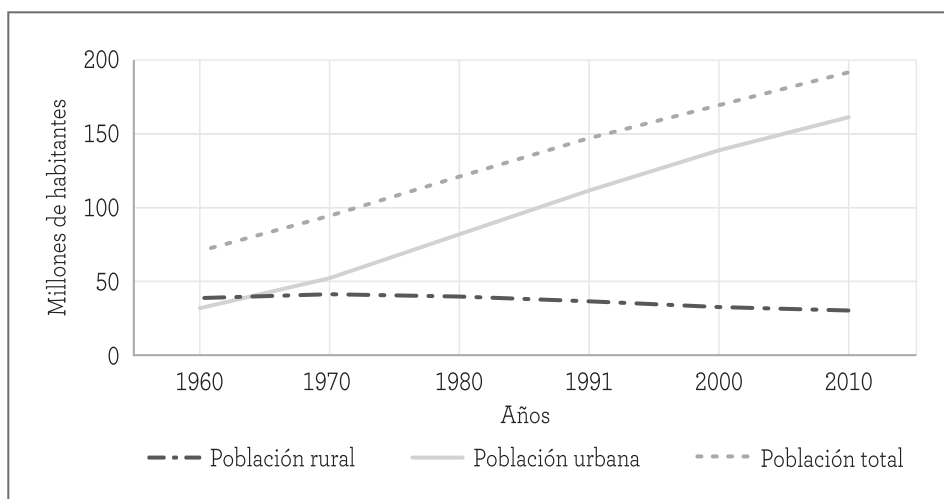
²⁴ “Aunque se hablase de reforma agraria desde antes de 1930, los intentos de hacerla fueron todos bloqueados. Ante la falta de una reforma agraria, la industrialización sólo hizo aumentar la pobreza en el campo, sin resolver el problema de la pobreza en la ciudad” (Sampaio, 2000, p. 27).

²⁵ Para una discusión más amplia del proceso de emergencia del MST, véase Pinto (2015 a y b).

tura vieron cerrarse esas dos puertas de salida: el éxodo hacia las ciudades y hacia las fronteras agrícolas. Ello los obligó a tomar dos decisiones: tratar de resistir en el campo y buscar otras formas de lucha más acordes con las regiones donde vivían. Ésa es la base social que generó el MST. (Stédile, 2005, p. 16)

La afirmación anterior se demuestra con los datos referentes a la evolución de la población brasileña y su constante urbanización a partir de la década de 1960, visibles en la gráfica 1.

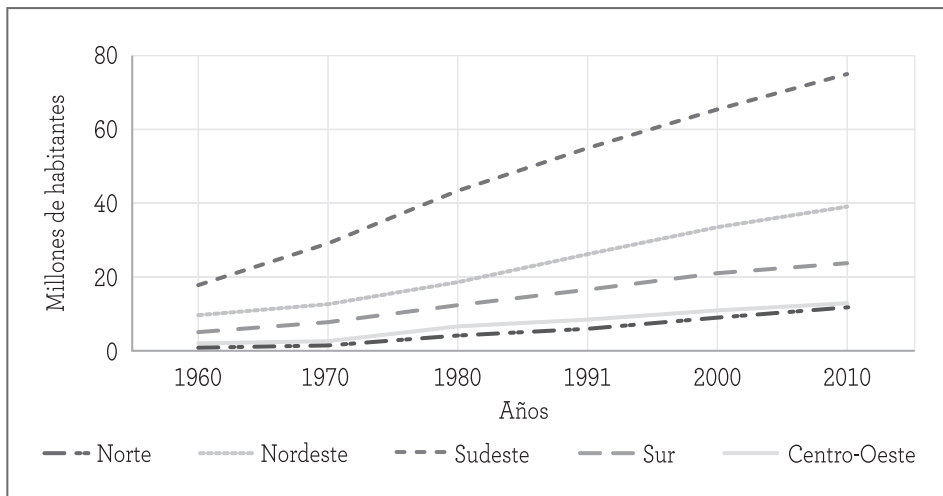
Gráfica 1. Brasil: evolución de la población total, 1960-2010



Fuente: Elaboración propia con base en los datos del IBGE.

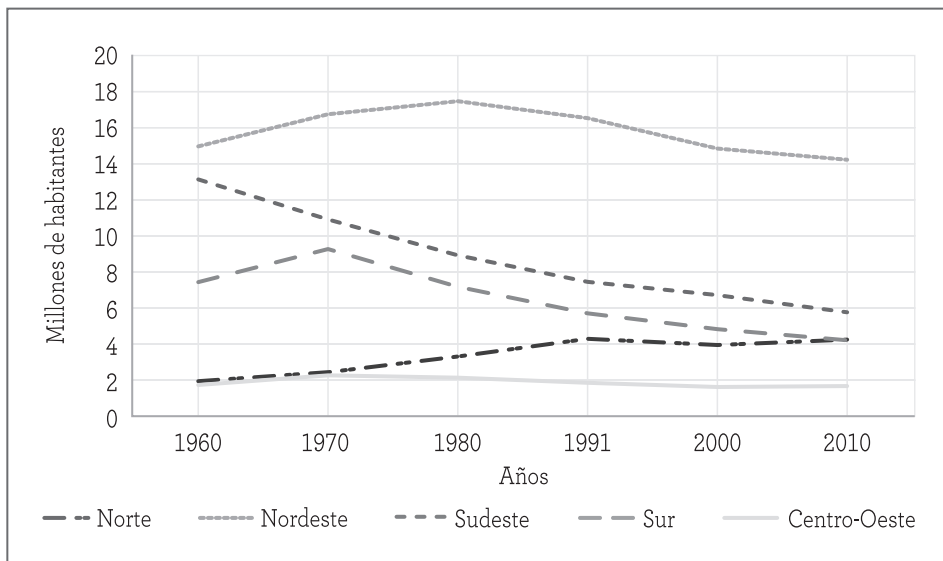
El crecimiento de la población total en el periodo señalado en las gráficas es análogo al de la población urbana y proporcional al decrecimiento de la rural, que hasta 1960 gozaba de un contingente similar o superior a la urbana, que también se incrementó por el crecimiento poblacional total de “226.4% en cincuenta años” (gráficas 1 y 2) en el periodo de industrialización del país. Sin embargo, la población rural también disminuyó en la región Centro-Sur, y con ello indicó que la urbanización fue fruto de un proceso de éxodo rural, sumado al exponencial crecimiento de la población total resultado de la industrialización-urbanización (gráfica 3).

Gráfica 2. Brasil: evolución de la población urbana regional, 1960-2010



Fuente: Elaboración propia con base en los datos del IBGE.

Gráfica 3. Brasil: evolución de la población rural regional, 1960-2010



Fuente: Elaboración propia con base en los datos del IBGE.

Es notable cómo la brecha poblacional campo-ciudad se acentuó a partir de la mitad de la década de 1960, periodo que confluyó con el ascenso al poder del gobierno militar en 1964. También se hizo patente el proceso de migración y concentración de la población hacia los grandes centros urbanos de la región Sudeste del país (figura 1), con especial énfasis en la zona metropolitana de São Paulo, precisamente el eje del proceso de industrialización (datos visibles en las gráficas 2 y 3 de la página anterior).

Figura 1. Mapa geográfico actual de Brasil: estados y regiones



Fuente: Lucas Pinto y Facundo Rojas, con base en los datos del Instituto Brasileño de Geografía e Estadística (IBGE).
 Nota: El archipiélago Fernando de Noronha dista cerca de 700 km de la costa, por lo que no se agregó al mapa.
 Su localización está definida por las coordenadas 3° 50' S y 32° 25' O.

La llegada del campesino a la ciudad y su inserción en el mercado laboral urbano se dio, a la vez, de forma precarizada, ligeramente mejor para las personas que tenían algo de estudios básicos, secundarios, alfabetización, quienes pudieron insertarse con mayor facilidad en cursos de formación profesional (ofrecidos por las empresas), un requisito central para tener acceso al mercado de trabajo formal, en el que la metalurgia vinculada a la industria automovilística era la que mejor pagaba.²⁶

Para la mayoría, en cambio, esta migración a los grandes centros urbanos significó una suerte de *favelización* e inserción laboral en el mercado informal, principalmente en el sector de servicios que, más que proletarización, representaba la subproletarización. Así, campesinos migrantes conformaron el *ejército industrial de reserva*, siempre a la espera de una oportunidad en las grandes industrias multinacionales, como comenta Oliveira:

[...] los servicios pueden ser comprendidos en niveles de capitalización bastante inferiores a los de la industria, para la cual la oferta abundante de mano de obra constituía no solamente una garantía sino también una motivación. Los servicios no sólo podían, sino que debían ser implantados apoyándose en la oferta de fuerza de trabajo barata. (Oliveira, 1972, p. 75)

En una suerte de *eterno retorno* nietzscheano, que condena moral y económicamente a una fracción de la población trabajadora (rural y urbana) a la miseria extrema y cíclica, las condiciones de organización social del trabajo y de posesión de la tierra en Brasil vuelven (sin nunca haber sido orgánicamente de otra forma) a reflejar su estructuración fundacional del periodo colonial portugués;²⁷ aunque ahora con la hegemonía ideológica del capital industrial, pero con las mismas

²⁶ El miembro del MST Gilmar Mauro describe el proceso de proletarización y su recurrente problemática frente a la realidad del campesino-migrante que va a la ciudad y sus posibilidades de inserción laboral: "El proceso migratorio brasileño no es reciente, es un proceso antiguo. La modernización y la introducción de la Revolución Verde en Brasil provocaron un éxodo muy grande, porque también la industria carecía de mano de obra, pero las personas que salieron del campo, en los años 1960 y 1970, mejoraban la condición de vida porque se transformaban en operarios. El propio presidente Lula es fruto de este proceso. La diferencia es que a partir de los años '80 [sic] y, fundamentalmente en los años '90 [sic] y ahora [2004], todo el pueblo que sale del campo, ¿qué perspectiva tiene? Las personas que tienen más de 40 años y son analfabetas, que sólo trabajaron en la agricultura, no conocen nada más, cuando vienen hacia los grandes centros ¿qué van a hacer?" (Mauro, 2004, p. 356).

²⁷ "Lo esencial de la estructura agraria brasileña legada por la colonia se encontraba predeterminada en el propio carácter y en los objetivos de la colonización. La gran propiedad rural constituiría la regla,

características centrales: unidades productivas (o especulativas) con gran extensión de tierras concentradas, producción de monocultivos para exportación y trabajo esclavo (es decir, en condiciones análogas a la esclavitud):

La implantación de tal política agraria resultó en la manutención de los latifundios existentes y en la creación de otros incontables, especialmente en la Amazonía. Otros resultados fueron: la diseminación de la agroindustria en las regiones Sur, Sudeste, Centro-este y Nordeste, por el monocultivo para exportación (soja, naranja, etc.) y de la caña de azúcar para la producción del alcohol (etanol). Ese proceso intensificó la concentración de tierras y la expropiación de los labradores que, imposibilitados de reproducir la agricultura familiar, migraron en dirección a la Amazonía y en mayor número a las ciudades. (Fernandes, 1998, p. 3)

La llegada del *neodesarrollismo* y la desilusión extractivista

Contradictoriamente a lo que se esperaba con la elección de Lula a la presidencia de Brasil en 2002 —por haber sido un histórico defensor de la reforma agraria durante el periodo de luchas por la democracia y por la misma reforma durante la dictadura militar—, en sus ocho años de gobierno (2003-2010) no hubo grandes cambios en relación con las políticas agrarias precedentes, incluso hubo importantes retrocesos en la distribución de tierras vinculados a los procesos de despojo antes relatados en el marco del *neodesarrollismo*. En lo concerniente a la *desapropiación*²⁸ de tierras para la reforma agraria, los números no alcanzan —aún en los mejores escenarios— la amplitud mínima esperada por los miembros del MST.

Parte de las frustraciones con la política agraria del gobierno del PT están influenciadas por la envergadura que alcanzó el agronegocio en los últimos años, y que representa una parte central de la balanza comercial brasileña (y de la base política partidaria que sostuvo al lulismo de 2003 a 2016) en una coyuntura en el alza internacional de los precios mundiales de las materias primas. Por otro lado, la decepción también se debe a las políticas económicas adoptadas por el gobierno de Lula (una suerte de *neodesarrollismo-neoextractivista*) que, aun con el aumento del gasto social y el freno al proceso de privatización llevado a cabo

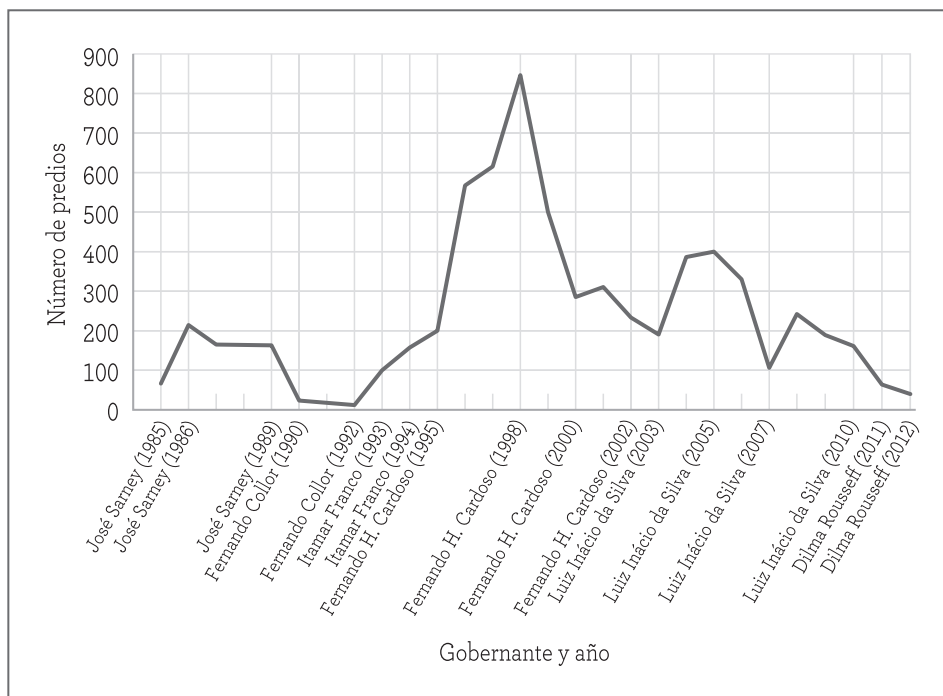
elemento central y básico del sistema económico de la colonización, misma que precisaba de este elemento para realizar los fines a los cuales se destinaba. Por ende, el suministro a gran escala de productos primarios a los mercados europeos” (Prado Junior, 1979, p. 48).

²⁸ Expropiación con indemnización, en la que los terratenientes no pierden, se benefician.

en el periodo neoliberal de la década de 1990, no operó cambios significativos en materia de política macroeconómica. En relación con la estructura agraria, esto se tradujo en una constante expulsión de campesinos y la concentración de sus tierras; retrocesos que, en parte, se compensaron con una mayor política crediticia a la agricultura familiar y la compra pública de una parte de la producción originada por los asentamientos de la reforma agraria.

Sin embargo, los datos referentes a desapropiaciones de tierras en todo el periodo posterior a la redemocratización son taxativos en marcar la debilidad de la política agraria del gobierno de Lula y de su sucesora, Dilma Rousseff, en relación con la reforma agraria (gráfica 4).

Gráfica 4. Brasil: predios rurales desapropiados por decretos presidenciales, 1985-2012



Fuente: MST. Recuperado de <http://www.mst.org.br/content/por-que-desapropriacao-de-terras-esta-parada-no-governo-dilma>

Consideraciones finales

En el presente trabajo se intentó problematizar que la experiencia del lulismo —consistente en fundamentar políticas públicas redistributivas, atenuar el conflicto entre estratos socioeconómicos y sus intereses antagónicos, y por lo tanto, las históricas desigualdades socioraciales y de clase de la sociedad brasileña— en el despojo de los recursos naturales del país (neextractivismo), y en un momento de precios extraordinarios de los productos primarios, fue al mismo tiempo la causa de la acogida y de la caída del reformismo débil desarrollado por el PT.

Al comparar el periodo lulista con el momento del milagro económico de la dictadura militar, se buscó relatar que el sostenimiento estructural de un contingente extraordinario de población *sobreempobrecida* ha sido una marca reiterada del proceso de desarrollo del capitalismo brasileño, desde fines del periodo colonial esclavista. El gran crecimiento económico del país durante la dictadura militar no hizo más que profundizar estas características, así como ahondar el débil reformismo lulista, lectura que se procuró desarrollar en la argumentación.

Las políticas instauradas durante el lulismo pueden, en parte, considerarse *posneoliberales*; vinculadas con los procesos más amplios de gobiernos populares que, a partir de la década de 2000, rompieron con la hegemonía política neoliberal en América Latina y revitalizaron un proceso de acumulación capitalista *neodesarrollista*. A partir de las estructuras y secuelas político-económicas dejadas por el neoliberalismo, dicho proceso intentó reproducir ciertos postulados del desarrollismo de las décadas de 1950 a 1970 (el *neodesarrollismo* sería un intento de desarrollismo posible en una sociedad todavía organizada en estructuras neoliberales).

Los sectores sociales que estuvieron organizados por más de veinte años contra el neoliberalismo depositaron ciertas expectativas de cambio con el ascenso de dichos gobiernos progresistas, fundamentados en una especie de *apoyo crítico*. En el caso de Brasil, este apoyo está cargado de una relación histórica, en la que tanto el PT como el MST tuvieron su nacimiento político y sus luchas en conjunto (desde la década de 1980), además de compartir algunos vínculos concretos materializados en políticas que beneficiaron parcialmente a los movimientos populares desde 2003, en una coyuntura totalmente desfavorable para éstos durante el gobierno del PT.

Sin embargo, en el periodo de gobiernos petistas, las llamadas “políticas de reforma agraria” bajaron significativamente el número de nuevos asentamientos de tierra (dado el avance triunfalista del agronegocio). Presionado por los

productores de soja transgénica, el presidente Lula aprobó la reglamentación de la producción y comercialización de ese producto, junto con la centralidad del agronegocio exportador, en las políticas económicas de su primer mandato. Tales procesos fueron cuestionados por el MST y explicados por el PT como fruto de la “correlación de fuerzas” del frente electoral que comandaba al país.

Queda claro que hubo un proceso que, por un lado, avanzó en cuestiones sociales, pero en los temas estructurales y ambientales profundizó cada vez más en el despojo de comunidades originarias y en procesos de concentración agraria derivados del avance del agronegocio, las minerías, las represas hidroeléctricas, los retrocesos normativos en el código forestal, entre otros. Hechos que impactan directamente en el accionar de los movimientos sociales de Brasil, en general, y en el MST, en particular, y que debilitaron sus propuestas políticas, así como su base social comunitaria.

Entendemos que los principales retos de las políticas agroecológicas y de la reforma agraria para concretar los cambios en el mundo rural necesarios para el avance en niveles estructurales (y no coyunturales) de igualdad social y ambiental en Brasil —presentes en las propuestas del MST— no fueron logrados por el lulismo. Peor aún, tales retos tuvieron en las políticas del gobierno de Lula, pautadas por los socios del agronegocio, sus principales frenos y contradicciones.

En el ámbito económico y financiero, las políticas macroeconómicas adoptadas por el neodesarrollismo (y también patrocinadas por el agronegocio) tendieron a incrementar los procesos de desalojo de campesinos-indígenas; los conflictos y muertes en el campo, más allá del incremento en la contaminación ambiental; los desmontes de biomas nativos; el avance de la frontera agrícola; el establecimiento de megaminerías a cielo abierto; los proyectos de especulación inmobiliaria, por mencionar algunos. Por lo tanto, estos temas deben ser más debatidos en función del arribo y ocaso de los gobiernos “progresistas” en Brasil (y América Latina en general), a partir de la primera mitad de la década de 2000. Dichas administraciones se constituyeron como resultado directo del descontento popular y la crisis económico-política del modelo neoliberal hegemónico durante la década de 1990.

La ruptura incompleta con la lógica neoliberal por parte del *progresismo* representó, para los movimientos sociales campesinos nacidos o fortalecidos en las contradicciones del neoliberalismo de la década de 1990, un nuevo desafío político institucional. Parte de los desafíos/problemáticas se manifiestan en los vínculos histórico-políticos y la identificación política en ciertos aspectos, como

compartir, entre los movimientos campesinos y los gobiernos *neodesarrollistas*, algunas banderas en común y posicionamientos discursivamente análogos contra el neoliberalismo.

No obstante, la base de la acumulación y el giro extractivista (Svampa, 2012) que se realizaron durante el periodo neoliberal, no sólo continuaron en los gobiernos progresistas, sino que se impulsaron como política de Estado. Por consiguiente, el avance del extractivismo y de la reprimarización productiva en Brasil tiende a contribuir, más allá de las políticas sociales insuficientes y puntuales, a la reproducción cíclica de la condición de marginación social y económica representada en la figura del subproletariado, que en seis meses de gobierno neoliberal golpista de Temer, ya había sufrido importantes reveses en las políticas sociales generadas durante el periodo neodesarrollista.

Parece bastante claro que las contradicciones generadas al intentar —aunque sea de forma clientelar y electoral— subsanar las históricas desigualdades sociales de Brasil en los procesos violentos de despojo de los recursos naturales, no sólo ocasionaron injusticia hacia las comunidades y poblaciones directamente afectadas e interrupción de los ciclos regenerativos de los ecosistemas, sino que representaron una grave amenaza a la propia vida democrática en sociedades altamente elitistas y desiguales, como se observa, en efecto, en la toma de poder indirecta de Michel Temer en 2016.

Las políticas sociales que signifiquen cambios estructurales en las condiciones de vida de la clase trabajadora sólo podrán ejecutarse a partir de una ruptura real con el conservadurismo esclavista de la élite terrateniente brasileña y, por ende, con el modelo de capitalismo primarizado-dependiente-exportador. Tal escisión genera un enfrentamiento directo con su lógica, algo que de ninguna manera opera en el lulismo conciliador.

Referencias

- Aranibar, A. y Rodríguez, B. (2013). *Latinoamérica, ¿del neoliberalismo al neodesarrollismo?* Buenos Aires: Siglo XXI.
- De Almeida, L. F. y Ruiz F. (1998). Um grão menos amargo das ironias da história: o MST e as lutas sociais contra o neoliberalismo. *Lutas Sociais*, 5(5). Consultado el 15 de noviembre de 2016. Recuperado de http://www.pucsp.br/neils/revista/edicoes_antteriores.html
- De Almeida, A. W. B. (2010). Agroestratégias e Desterritorialização: Direitos territoriais e étnicos na mira dos estrategistas dos agronegócios. En A. W. B. De Almeida, *et al. Capitalismo globalizado e recursos territoriais*. Rio de Janeiro: Lamparina.
- _____. *et al.* (2010). Apresentação. En *Capitalismo globalizado e recursos territoriais*. Rio de Janeiro: Lamparina.
- De Oliveira, F. (2009). Crítica a la razón dualista. En F. de Oliveira. *El Neotrasto brasileño. Los procesos de modernización conservadora, de Getulio Vargas a Lula*. Buenos Aires: Siglo XXI-CLACSO
- Echeverría, B. (2013). *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad. Anotaciones a partir de una lectura de Braudel y Marx*. México: Itaca.
- Fernandes, B. (1998). *Gênese e Desenvolvimento do MST*. São Paulo: Caderno de Formação, (30). MST.
- Harvey, D. (2004). El nuevo imperialismo: acumulación por desposesión. En *Socialist Register*. Buenos Aires: CLACSO.
- Mauro, G. (2004). O significado da reforma agrária para os movimentos sociais. En A. Umbelino de Oliveira y M. I. Medeiros Marques. (Orgs.), *O Campo no século XXI: território de vida de luta e de construção da justiça social*. São Paulo: Casa Amarela & Paz e Terra.
- Nogueira, M. A. (2013). Brasil: continuación, revisión y nuevas oportunidades. En A. Aranibar y B. Rodríguez, *Latinoamérica, ¿del neoliberalismo al neodesarrollismo?* Buenos Aires: Siglo XXI.
- Pinto, L. H. (2015a). La influencia de la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT) en la formación del Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST): Breve análisis teórico-documental del papel de la religión en los conflictos sociales en Brasil (1954-1984). *Revista Estudios Sociales*, Universidad Los Andes, 51 (enero-abril), 76-88.
- _____. (2015b). Procesos de ambientalización y transición agroecológica en el MST: reforma agraria popular, soberanía alimentaria y ecología política. *Revista Intexto*, UFRGS, (septiembre-diciembre), (34), 294-321.

- Prado Junior, C. (1979). Contribuição para a Análise da Questão Agrária no Brasil. En C. Prado Junior, *A Questão Agrária No Brasil*. São Paulo: Brasiliense.
- Sampaio, P. (2000). A Crise Brasileira. En P. Sampaio y J. P. Stédile. (Orgs.), *História crise e dependência do Brasil. Cartilha 3*. São Paulo: Consulta Popular.
- Silva, J. G. (1986). *O que é Questão Agrária?* São Paulo: Brasiliense.
- Singer, A. (2012). *Os sentidos do lulismo: reforma gradual e pacto conservador*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Stédile, J. P. y Fernandes, B. (2005). *Brava Gente: La trayectoria del MST y de la lucha por la tierra en el Brasil*. [entrevista] Rosario: Asociación Madres de Plaza de Mayo.
- Svampa, M. (2012). Consenso de los *commodities*, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina. En *OSAL 32*. Buenos Aires: CLACSO.

Sarayaku: la lucha comunitaria por el *sumak kawsay* (buen vivir) en la Amazonía ecuatoriana

Nayeli Moctezuma Pérez*

Introducción

El pueblo kichwa de Sarayaku es un referente de la defensa del territorio y la vida en la Amazonía y de la construcción del *sumak kawsay* (buen vivir). En 2002 protegió su territorio de la extracción petrolera mediante una lucha comunitaria en la que logró, por un lado, la expulsión de la empresa argentina Compañía General de Combustible (CGC) y, por otro, la construcción de un plan de vida para el *buen vivir*, uno de los primeros referentes de una propuesta que tendría repercusiones nacionales e internacionales, además de quedar plasmada en la Constitución ecuatoriana de 2008.

En las siguientes líneas se analiza cómo en el proceso de lucha de Sarayaku, la organización comunitaria ha sido camino y horizonte: el primero, porque la comunidad ha sido la base de la resistencia indígena, y el segundo, porque a partir de la lucha se construye el plan de vida para el *sumak kawsay*, el cual abarca aspectos económicos, políticos, sociales y culturales; así como la forma de gobierno, la relación con la selva, la espiritualidad y el conocimiento del ser humano y la naturaleza. En este plan que Sarayaku publica se encuentra una de las primeras propuestas en Ecuador sobre el *sumak kawsay*.

El pueblo de Sarayaku se organiza y articula en el nivel nacional mediante la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (Conaie) que, a partir de la década de 1990, encabezó una fuerte movilización contra las políticas neoliberales y abrió el camino para una asamblea constituyente que reconociera los derechos colectivos y de la naturaleza, el carácter plurinacional del Estado y el *sumak kawsay*.

* Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México (PPELA-UNAM).

Si bien en la Constitución ecuatoriana de 2008 se estableció el *sumak kawsay* o buen vivir como horizonte para la sociedad ecuatoriana, el planteamiento puede retomarse en dos sentidos contrapuestos. Uno que propone y lleva a la práctica el gobierno de Alianza País, el cual reivindica el buen vivir sólo como un discurso legitimador en el marco del proceso de modernización capitalista; no impulsa transformaciones estructurales, sino que busca reproducir la dominación del capital con ejes económicos como la expansión de la frontera petrolera, la minería a gran escala, la agroindustria, y como eje de dominación ejerce la ciudadanización excluyente. El otro, que parte de la propuesta de transformación social del movimiento indígena, cuyos contenidos incluyen la plurinacionalidad y una serie de demandas históricas, como la democratización del acceso a la tierra y el agua, y derechos colectivos y territoriales, que a pesar de estar garantizados en la Constitución, se ven afectados, como en tiempos neoliberales, por un proyecto de nación cuyo motor es el extractivismo.

El caso de Sarayaku abre una ventana para ver las disputas entre el proyecto de vida de los pueblos indígenas —que tiene como base el sistema comunitario, con las relaciones políticas, económicas y culturales que establece en el territorio como posibilidad material de existencia— y el proceso de modernización capitalista en Ecuador, que reproduce una participación dependiente en el mercado mundial como proveedor de materias primas, impulsado por un gobierno que despoja a las nacionalidades indígenas de sus propuestas (al vaciarlas de contenido), sus derechos y sus territorios.

Sarayaku: resistencia desde lo comunitario para el *sumak kawsay*

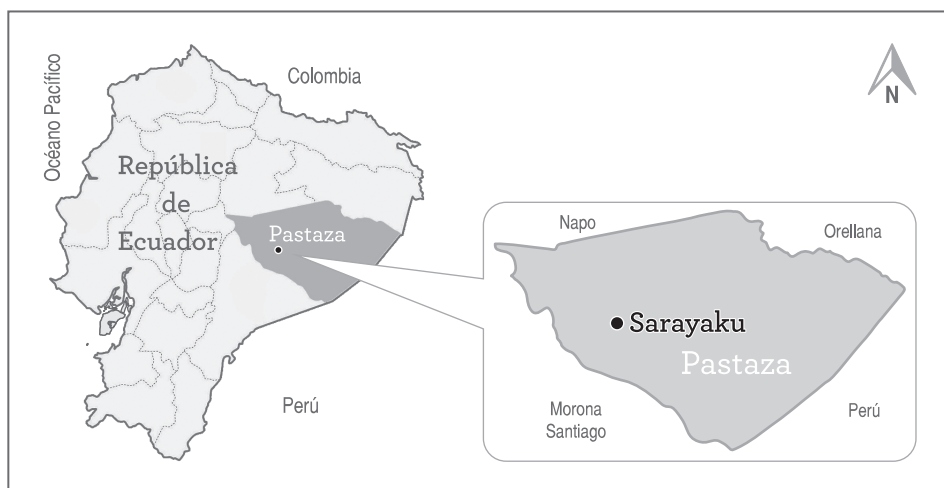
Sarayaku¹ es un pueblo ubicado en la provincia oriental de Pastaza, en la Amazonía ecuatoriana.² Al igual que otros pueblos amazónicos, ha estado en constante resistencia ante los diversos intentos de penetración en su territorio: misiones

¹ En Sarayaku, cuya traducción es “río de maíz”, habitan aproximadamente 1400 personas en siete comunidades: Kalikali, Sarayakillu, Chontayaku, Maukallakta, Kushillu kachi, Shiwakucha y Centro pista. Sus principales actividades económicas son la pesca, la cacería, la agricultura y la recolección. Su territorio abarca 135 000 hectáreas, aproximadamente, con una gran biodiversidad y diversos ecosistemas terrestres y acuáticos (Sarayaku a).

² Sarayaku es un pueblo kichwa amazónico. La nacionalidad kichwa tiene un origen andino y es resultado de la expansión del Tawantinsuyo, que abarcó desde el norte de Chile, hasta el sur de Colombia. Se cree que es un pueblo que migró, como muchos otros, de los Andes a la Amazonía durante la Conquista.

religiosas, caucheros, colonos, compañías madereras y, a partir de la década de 1970, empresas petroleras. Esta larga trayectoria de resistencia permanece en la memoria histórica de sus habitantes, así también, dos coyunturas que han sido fundamentales para la consolidación organizativa del pueblo de Sarayaku frente a los intentos de despojo de su territorio.

Figura 1. Mapa geográfico con la ubicación de Sarayaku, Ecuador



Fuente: Plan V. Recuperado de <https://www.planv.com.ec/historias/sociedad/sarayaku-el-pueblo-del-mediodia>

El primer momento coyuntural fue la marcha de la Organización de los Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP) en 1992. En esa ocasión, las nacionalidades indígenas de la Amazonía salieron de la selva en una gran marcha hacia Quito y recorrieron quinientos kilómetros a pie, para quedarse en la capital y ocupar las principales plazas. Con esta marcha se consiguió el reconocimiento oficial de sus territorios.

El gobierno de Rodrigo Borja pretendía introducir en la provincia de Pastaza un ordenamiento territorial en el que se dividieran los territorios amazónicos: una parte sería para los pueblos organizados en instituciones estatales como los cabildos y otra parte serían tierras estatales. Apoyado en la Iglesia para convencer a

Hay evidencia de que varios pueblos completos se trasladaron a la selva como forma de protección y resguardo. Estas migraciones distan de las posteriores impulsadas por las políticas de colonización del Estado ecuatoriano en los años sesenta, cuando poblaciones andinas se trasladaron a la Amazonía.

la población a través de los catequistas, el Estado pretendía imponer una nueva dinámica territorial que permitiera el ingreso de las compañías interesadas en los recursos amazónicos.

En principio, el pueblo de Sarayaku buscó manifestar su descontento mediante gestiones ante el gobierno, mismo que no quiso recibirlos y sólo les dio largas. Ante ello, decidieron emprender una gran movilización para hacerse escuchar. Narcisa Gualinga, una de las sabias mujeres que actualmente integra el Consejo de Jueces Ancestrales, recuerda la preparación de la marcha:

Mi hermana, en una reunión de las mujeres solas dijo: “vamos a pie a pedir así” al gobierno, ya estaba el Borja ahí. “Vamos a pedir de boca”. Mi mamá ha sabido partirse los pies, llevamos chicha, llevamos cocaio cocinado y secado en candela, así ella nos dio idea. Ya dijimos “hagamos así pues, sólo nosotras” y después dijimos en una reunión con todos, y después delegamos a ella misma a una reunión a Arajuno que hable así mismo ella. Ella ha hablado así y después llegamos a otras reuniones en las costas dijeron “sí les vamos a apoyar”. Y nuestros hombres cogieron esa idea y dijeron “vamos a poder” y prepararon dos años conversando a dónde tenemos que llegar, quiénes nos puede apoyar, cómo vamos a cruzar la sierra, si hace frío, qué mismo necesitamos... (N. Gualinga, *comunicación personal*, 26 de septiembre de 2012)

En la marcha participaron 148 comunidades de la provincia de Pastaza “en nombre de todas las vidas de la selva” y tuvieron el apoyo de varios pueblos indígenas. Para ese entonces ya estaba formada la Confederación de Comunidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (Confeniae) y la Conaie,³ organizaciones en las que participaba la OPIP; pero también se recibió apoyo de organizaciones de la costa, pues la reciente migración de varios habitantes de Sarayaku había estrechado vínculos con los sindicatos agrícolas de aquella región.

³ La Conaie se fundó en 1986, está compuesta por organizaciones de base que se articulan en organizaciones de segundo grado. Éstas conforman federaciones o pueblos en cada provincia que, a su vez, integran las tres federaciones regionales: la *Ecuador Runacunapac Riccharimui* (Ecuarunari) —Movimiento de Campesinos del Ecuador— en la sierra, la Confederación de Nacionalidades y Pueblos Indígenas de la Costa Ecuatoriana (Conaice) en la costa y la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (Confeniae) en la Amazonía. Como la principal organización indígena del país, la Conaie ha encabezado importantes movilizaciones y levantamientos (1990, 1994, 1997, 2000 y 2019) en los cuales ha derrocado a tres presidentes y echado abajo medidas económicas neoliberales; así mismo se han logrado dos asambleas constituyentes, en 1998 y en 2008.

Aunque parecía una lucha imposible y no se logró la propuesta original que era el reconocimiento de la provincia de Pastaza, en su conjunto, como territorio indígena, la movilización consiguió que el gobierno de Borja adjudicara 1115574 hectáreas a más de cien comunidades de Pastaza (Tamayo, 1992).

A raíz de esta conquista, la OPIP construyó una propuesta de Territorio Autónomo Kichwa de Pastaza (Takip), y estableció el derecho a ejercer una autonomía lingüística, territorial y política dentro de las fronteras del Estado ecuatoriano.

El segundo momento que marcó la historia de Sarayaku fue la resistencia frente al intento de la petrolera argentina Compañía General de Combustible (CGC) de explorar y explotar 200 000 hectáreas de tierra en el llamado bloque 23, de cuyo territorio 65% corresponde a Sarayaku.

A partir de noviembre de 2002, la población kichwa enfrentó la presencia durante varios meses de la CGC que “acompañada de soldados y guardias de seguridad privada, realizó detonaciones, taló árboles, cavó más de 400 pozos, enterró más de 1.4 ton de explosivos de alta calidad y destruyó la paz con helicópteros” (Sarayaku a). Frente a esto, el pueblo decidió que no permitiría la explotación petrolera en su territorio.

Varios habitantes de Sarayaku habían trabajado para las empresas petroleras en la Amazonía norte, eso les permitió, además de vivir en carne propia la explotación y abusos por parte de las empresas, observar la destrucción ambiental y los problemas sociales y culturales que dejaba esta actividad: “Pudieron ver ellos mismos el impacto de la contaminación, el impacto en los ríos. Y cuando regresaron acá dijeron no, esto no sirve, lo que sirve es lo nuestro y empieza a haber una recuperación de la dignidad, un concepto de defensa territorial, de defensa cultural” (F. Viteri, *comunicación personal*, 28 de septiembre de 2012).

En asamblea, se decidió impedir el ingreso de la petrolera y se emprendió un proceso de resistencia con un enfrentamiento, por un lado, con el ejército, que cerró las vías de comunicación y transporte, además de amedrentar a la población; y por otro, a través de una campaña mediática en el nivel nacional para acusar al pueblo de “terrorista”.

La estructura comunitaria permitió organizar y mantener la resistencia mediante Campamentos de Paz en la frontera del territorio. Desde ahí “se hablaba con los trabajadores de la empresa para decirles: ésta es nuestra casa, por favor, retírense [...] en la noche hacíamos ruidos de animales de la selva para que no durmieran tranquilos” (M. Santi, *comunicación personal*, 24 de septiembre de 2012).

La participación de cada integrante de la comunidad fue fundamental. En los campamentos, las mujeres se encargaban de hacer chicha y algunos alimentos,

los jóvenes hacían de *chaski* (mensajeros), corriendo en la selva para pasar comunicaciones e información. Los *yachak* (sabios) hacían rituales, no se dormía en las noches para estar vigilantes. Toda la vida del pueblo se volcó a la lucha, se cerraron las escuelas, se dejaron de cultivar las chacras familiares; hombres, mujeres y jóvenes se internaron en la selva para defender su frontera. En el poblado quedaron niños pequeños, ancianos y mujeres recién paridas. “Trabajamos todos en conjunto, como una hormiga nos levantamos aquí”. Además de los Campamentos de Paz, se impulsó una fuerte campaña de denuncia: a través de la *web* se subían videos de lo que ocurría en Sarayaku y se llamaba a la solidaridad internacional.

Las instituciones comunitarias fueron fundamentales para la resistencia, la *minka*, que es el trabajo colectivo para satisfacer necesidades de la vida cotidiana, se reorientó para concentrar los esfuerzos en la defensa del territorio; las prácticas de *yuyarinakuy* (consenso) y *rimanakuy* (diálogo), permitieron la toma de decisiones colectiva y, por tanto, el compromiso de cada integrante de la comunidad para cumplir con su tarea en el proceso de lucha.

Además, la interrelación con la selva, que ha permitido un amplio conocimiento sobre el territorio, fue estratégica para organizar la defensa de la frontera amenazada. Así, el sistema de vida comunitario fue fundamental para sostener y organizar la resistencia. Pero no sólo eso, en el proceso de lucha se avanzó en la autoconciencia del proyecto de vida que ha tenido el pueblo de Sarayaku, y el cual quiere seguir construyendo.

Finalmente, en febrero de 2003, la compañía se retiró, alegando causas de “fuerza mayor”, pero dejó 1400 kilogramos del explosivo pentolita en 467 perforaciones que rodean el territorio de este pueblo kichwa y que no han sido retirados hasta la fecha. El contrato con la petrolera fue cancelado hasta el año 2010.

Un frente de lucha importante fue el jurídico, el pueblo de Sarayaku demandó al Estado ecuatoriano ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) por las violaciones a los derechos: “a la propiedad, a la protección y a las garantías judiciales, a la libertad de circulación, a la integridad, a la vida, a la participación política, a la libertad de conciencia y religión, a la salud y a la cultura” (Sarayaku a). Durante casi diez años se mantuvo esta batalla legal, que dio sus primeros frutos en 2012, cuando la CIDH falló a favor del pueblo y declaró que el Estado ecuatoriano violó el derecho de la comunidad a ser consultada y que, asimismo, trans-

gredió su derecho sobre el territorio y la identidad cultural. Además, encontró al Estado ecuatoriano responsable de la violación del derecho a la vida y la integridad física de la población de Sarayaku.⁴

El triunfo jurídico de Sarayaku es muy importante no sólo para su proceso interno, sino en los niveles nacional e internacional, pues sienta un precedente para otros pueblos, en un contexto en el cual la lucha por la defensa del territorio frente a las actividades extractivas es una constante en todo el continente. Según Mario Melo, abogado del pueblo de Sarayaku, la sentencia ha significado un gran aporte para los pueblos indígenas en el ámbito internacional de los derechos humanos, principalmente respecto de la condición de dichos pueblos como sujetos de derecho y en lo relativo al derecho a la consulta, sin embargo, señala los límites de los instrumentos internacionales para abordar la complejidad del tema:

Los pueblos indígenas deben seguir exigiendo ser consultados y que se obtenga su consentimiento antes de cualquier decisión que afecte sus territorios y sus culturas, claro que sí. Y para eso la sentencia del caso Sarayaku es una herramienta formidable. Pero no deberían dejarse conducir a una discusión que se limita a la consulta y el consentimiento cuando lo que está en juego es la libre determinación. Deberían exigir el pleno ejercicio de su facultad de decidir su futuro y autogobernarse en su territorio. (Melo, 2013)

De la defensa del territorio al plan de vida para el *sumak kawsay*

La defensa del territorio ha sido un proceso de aprendizaje colectivo que logró fortalecer la organización interna y la conciencia de lucha de un pequeño pueblo que se enfrentó a una gran maquinaria extractiva, represiva y mediática que amenazó

⁴ La sentencia plantea, a modo de reparación, que el Estado debe disculparse públicamente con el pueblo de Sarayaku; debe desactivar y, de ser posible, retirar la pentolita enterrada en su territorio, con base en un proceso de consulta con la población; debe indemnizar a ésta por los daños materiales e inmateriales; debe adoptar las medidas legislativas y administrativas necesarias para poner en marcha y hacer efectivo el derecho a la consulta previa asegurando la participación de las comunidades en las decisiones que afecten su territorio, entre otras medidas (CIDH, 2012). El Estado ecuatoriano ha cumplido una parte de la sentencia: en octubre de 2014, una delegación del gobierno ofreció disculpas públicas al pueblo de Sarayaku, además de indemnizar a la población. Sin embargo, hasta el año 2019, no se había retirado ni neutralizado la pentolita, y no se adoptaron medidas legislativas ni administrativas para asegurar el derecho a la consulta previa, por el contrario, se sigue ampliando la frontera petrolera en la Amazonía, ante lo cual, el 13 de noviembre de 2019 el pueblo de Sarayaku demandó nuevamente al Estado por el incumplimiento de la sentencia.

gravemente su futuro como pueblo kichwa. La lucha por el territorio es también por un proyecto de vida, por la capacidad material de construir y dirigir su propia vida en colectivo, y, con ello, establecer relaciones económicas, políticas, sociales y culturales propias. Por ello se reafirma el derecho de gobernar y administrar su espacio conforme a la propia experiencia histórica. Dicho territorio también es visto como un sitio en disputa frente al Estado y el capitalismo:

No aceptamos aquellas relaciones de dominación que el capitalismo dominante nos propone y que se caracterizan por la instauración de las leyes del mercado como criterio ordenador de las relaciones sociales. Como tampoco estamos de acuerdo con un modelo de organización estatal-nacional —legado del viejo sistema colonial— que, a través de las ideologías oficiales, las políticas gubernamentales de diversos tipos, las actitudes sociales dominantes y el comportamiento político, han intentado aniquilarnos y destruir nuestros territorios. En el resto de la Amazonía, su proyecto funciona: destrucción de bosques, contaminación de ríos, aniquilamiento de pueblos como el *Tetete*, o las masacres continuas a los *Taromenane* o *Tagaeri*. Colonización descontrolada, pobreza por doquier. Claro que su proyecto avanza y se presenta como civilización. Por eso, a ese proyecto de muerte lo queremos lejos de nuestras tierras. (Sarayaku, 2003, p. 101)

Frente a ese proyecto de muerte, en el año 2003, el pueblo de Sarayaku publicó *El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro. Sarayaku Sumak Kawsayta Ñawpakma Katina Killka*. Ésta fue la segunda publicación en Ecuador, en la cual se desarrolla la propuesta del *sumak kawsay*.⁵ En el documento, el pueblo amazónico explica la forma en que se organiza y su constante lucha contra la amenaza del despojo de su territorio, además da cuenta de la relación complementaria e interdependiente de la comunidad con la selva, *sacha*.

En esta relación, el pueblo aprovecha sólo lo necesario de su entorno y contribuye a los ciclos de renovación de un territorio ancestral, donde vivieron los

⁵ La primera es un artículo de 2002: *Visión indígena del desarrollo en la Amazonía*, de Carlos Viteri Gualinga (2002), de nacionalidad kichwa, originario de Sarayaku. El autor no formó parte de la lucha de su pueblo, por el contrario, ha trabajado para organismos internacionales como el Banco Interamericano de Desarrollo y fue asambleísta nacional de Alianza País (partido que gobierna Ecuador desde 2007 hasta la fecha). Se pueden identificar diferentes afluentes en la discusión sobre el *sumak kawsay*: algunos intelectuales indígenas vinculados a organismos internacionales, quienes ponen énfasis en la cosmovisión y relación armónica de los pueblos y la naturaleza; y los intelectuales y dirigentes del movimiento indígena que plantean una dimensión política de la propuesta, al estar ligada con la plurinacionalidad y lucha por los derechos colectivos.

antepasados y donde vivirán las siguientes generaciones. Una relación histórica en la cual la existencia de la población depende de la selva, pero las relaciones que se establecen en ella también la transforman, en un movimiento de interrelación constante.

La defensa de su territorio le permitió al pueblo de Sarayaku materializar un plan de vida para el *sumak kawsay*, que retomó la matriz comunitaria, los conocimientos ancestrales, la filosofía de la *kawsay sacha* (selva viviente) y propuso la construcción de nuevos espacios que permitan la vida en plenitud.

El Plan de Vida está orientado a restablecer el Sumak Kawsay del pueblo de Sarayaku, lo que significa mantener un territorio sano sin contaminación, una tierra productiva y abundante de recursos naturales que asegure la soberanía alimentaria. Tener una organización propia, sustentable y libre, en armonía con los conceptos de desarrollo del Pueblo Kichwa de Sarayaku. También, saber y practicar los conocimientos ancestrales, mantener prácticas y costumbres tradicionales y fortalecer la identidad propia. [...] Este Plan tiene el objetivo de garantizar que la vida social, cultural, política, organizativa de Sarayaku pueda desenvolverse según sus necesidades asegurando el Sumak Kawsay y respetando la Kawsay Sacha. (Sarayaku a)

El plan de vida contiene tres ejes principales para el *sumak kawsay*, éstos permiten identificar cuáles son los objetivos que se quieren alcanzar y qué elementos son perjudiciales para la vida en comunidad. Los primeros se catalogan como *usuy*, riqueza, y los segundos como *mutzui*, pobreza.

Cuadro 1. Plan de vida del pueblo de Sarayaku

Eje	<i>Usuy</i> (riqueza)	<i>Mutzui</i> (pobreza)
<i>Runakuna kawsay</i> Aspectos económicos, políticos, sociales y culturales	Decisión colectiva, participación de género, vida comunitaria, <i>minkas</i> , trabajos agrícolas, diversidad de productos, unidad familiar, organización consolidada, capacidad de respuesta, prácticas culturales y espirituales, asentamientos humanos con infraestructuras propias, recursos naturales conservados, conocimiento de caza y pesca, prácticas de salud propias, soberanía alimentaria.	Individualismo, racismo, explotación de mano de obra, monocultivo en agricultura intensiva, división familiar y organizativa, conflictos interfamiliares e intercomunitarios, pasividad y dependencia al sistema y económica, pérdida cultural, alcoholismo, viviendas copiadas e inadaptadas, pérdida de caza y pesca, malnutrición o desequilibrio alimentario.

Eje	<i>Usuy</i> (riqueza)	<i>Mutzui</i> (pobreza)
<i>Sumak allpa</i> Tierra y territorio	Ecosistemas sanos; ríos, lagunas sin contaminación; peces sanos y abundantes; fauna y flora sanas y abundantes; zonas sagradas; zonificación del territorio; territorio amplio.	Contaminación del medio, de los ríos, de los peces; fauna y flora escasas y contaminadas; desconocimiento y falta de respeto a las zonas sagradas; desorganización en el manejo y uso del territorio.
<i>Sacha runa yachay</i> Sabiduría, tecnología propia, conocimiento ancestral, educación indígena.	Técnicas propias de preparación y uso de suelo para cultivo; habilidad en arquitectura propia; técnicas de caza y pesca; prácticas de curaciones y uso de plantas medicinales; conocimiento y diseño de arte, música y danza. Relación y equilibrio del hombre con la naturaleza, educación con rostro humano y visión. Respeto a la selva viva y viviente con sus amos y dueños. <i>Yachak</i> (shamanismo) y cosmovisión.	Desconocimiento de las prácticas agrícolas; olvido y desvaloración de las arquitecturas tradicionales, de la pesca y la cacería tradicionales; depreciación de la medicina y arte tradicionales; desequilibrio natural; separación hombre-naturaleza, desvaloración de la naturaleza; aculturación, rechazo de la cultura propia; egoísmo; individualismo; educación colonialista.

Fuente: Sarayaku.

Eje *Runakuna kawsay* (aspectos económicos, políticos, sociales y culturales)

Forma de gobierno

Según el plan, es necesario que el pueblo de Sarayaku consolide su gobierno autónomo para fortalecer su propio modelo de vida y sus normas de vida para el *sumak kawsay*.

La organización política de Sarayaku cambió a partir de 1979. Anteriormente funcionaba a partir de *kurakas*, quienes tenían el bastón de mando de cada centro comunitario o familia ampliada; el *kuraka*, figura preincaica, es un sabio o líder reconocido por sus capacidades y méritos dentro de la comunidad.

Desde 1979 hasta 2004 se construyó una nueva forma de organización: *Tayjasaruta* (pueblo originario kichwa de Sarayaku) como una estructura de gobierno que aglutina a las autoridades tradicionales y a las nuevas formas organizativas. *Tayjasaruta* se compone de un Consejo de Gobierno, integrado por

el *tayak apu* (presidente), el *yanapak apu* (vicepresidente), los *runa kawsayta purichik kurakakuna* (dirigentes de diferentes comisiones: “mujeres”, “jóvenes”, “comunicación”, “sabios”, entre otros) y los *kuraka likuati* (autoridades ancestrales). El principal órgano de decisión es la *Sarayaku Runa Tantanakui* o Asamblea del Pueblo Kichwa de Sarayaku. Los cargos que se ocupan son rotativos y son vistos como un servicio a la comunidad, ya que no se recibe paga por ellos.

Además, existen dos autoridades reconocidas por el aparato de Estado, la Junta parroquial y la Tenencia política. Estos cargos de elección no funcionan como en el resto de Ecuador. Los candidatos no se presentan a través de partidos políticos, sino como integrantes de la comunidad; además, no tienen la misma jerarquía, pues responden, en primer lugar, a la Asamblea y, en segundo, al Consejo de Gobierno.

La Tenencia política se ocupa de la seguridad, de modo que es la responsable de hacer valer los derechos civiles y el reglamento del pueblo, ejerce la justicia indígena con diferentes sanciones de acuerdo con la falta: trabajos comunitarios, toma de *guayusa*,⁶ consejos y recomendaciones de los sabios de la comunidad y otros escarmientos de purificación como la *ortigada*,⁷ el *susto de mano*⁸ y la *limpia* con hojas de plantas. El cargo se renueva cada dos años, y en el pueblo existe la regla implícita de no reelección, para que el cargo sea ocupado por diferentes personas, con el fin de que también trabajen y aprendan.

Por otro lado, en Sarayaku se ha organizado un grupo de seguridad dentro de su territorio llamado *wio*, su trabajo se centra en ayudar en las *minkas*, vigilar el ingreso de extraños a sus espacios, buscar gente perdida en la selva, ayudar en casos de desastres naturales, entre otros. Es un cuerpo de seguridad comunitario.

⁶ La *guayusa* es una planta con diversas propiedades estimulantes y antioxidantes, reduce la fatiga física y mental, entre otras cosas. Con las hojas de guayusa se hace té y se toma alrededor de una fogata, desde la madrugada hasta que sale el sol, las familias hacen este pequeño ritual cotidianamente, pero también se realiza en diversos espacios con distintos objetivos. En el caso de sanciones a algún miembro de la comunidad, durante la toma de guayusa se habla con el involucrado para hacerle ver su falta, hacerlo reflexionar y darle consejos. Se cree que las propiedades de la planta y el estado de somnolencia en el que se ingiere, permiten que las palabras penetren en la persona y se asimilen mejor.

⁷ La *ortigada* es una práctica de justicia indígena que consiste en azotar públicamente con ortiga —planta que libera una sustancia ácida que inflama la piel y genera picor intenso— al que cometió una falta. Mientras se le escarmienta, se habla con él. La finalidad de esta práctica es purificar a la persona para que deje los vicios o las faltas, y reflexione sobre su actuar.

⁸ El *susto de mano* se aplica a los menores de edad que roban. Se envuelve la mano en una hoja de malanga y se mete en una fogata; la hoja impide que se quemé la mano, en esta práctica el susto es el que hace que el niño “se cure”.

Aun cuando la máxima autoridad en Sarayaku es la Asamblea (figura 2) y las dirigencias son rotativas y responden al mandato de la comunidad, algunos dirigentes reconocen que hay trabajo por delante para crear formas de gobierno más horizontales:

Nos dimos cuenta que habían ciertos esquemas verticales que habíamos copiado de Occidente, por ejemplo, presidente, vicepresidente, dirigente, estamos en el dilema de cómo buscar esquemas horizontales, pero este esquema horizontal implica muchas cuestiones: implica cómo vemos el tema de género, el rol de la familia indígena en la construcción de una sociedad nueva, más justa; el rol de la organización y de los líderes indígenas [...] Yo tuve un padre muy autoritario, pero tenía muy claro la política de defensa territorial, la política de qué es lo que queremos, pero los métodos directivos, los métodos de conducción muchas veces han sido métodos que se parecen al del opresor, ahí bien que lo que necesitamos es dinamizar, no queremos aplicar el sistema colonial. (F. Viteri, *comunicación personal*, 25 de septiembre de 2012)

Figura 2. Asamblea comunitaria en Sarayaku



Un importante desafío en la instrumentación del plan de vida es el tema del género. Las mujeres han sido partícipes constantes del proceso de lucha, han encabezado propuestas de movilización y actualmente hay una presidenta del Consejo de

Gobierno, Miriam Cisneros,⁹ lo cual ha significado un enorme avance en la cuestión del empoderamiento de las mujeres, ya que anteriormente la participación de ellas en este espacio se limitaba a la dirigencia de las mismas mujeres. Sin embargo, en el nivel familiar y de vida cotidiana se siguen reproduciendo dinámicas patriarcales que no se han logrado desterrar. Las mujeres de Sarayaku reconocen un gran avance en sus condiciones de vida, en su participación política dentro de la comunidad y en la conciencia de las dinámicas que deben cambiar.

Economía comunitaria

El territorio de Sarayaku es comunal y cada familia tiene acceso a una *chakra* o tierra de cultivo (figura 3a). La mayoría de la población vive de la agricultura, recolección, pesca y caza (figura 3b). Dichas actividades organizadas a partir de las necesidades familiares y comunitarias son reguladas por las normas colectivas y cubren gran parte de la dieta básica.

Figura 3. Actividades productivas en la comunidad de Sarayaku



a. Mujer caminando rumbo a la *chakra*. b. Niñas pescando en el río Bobonaza.

⁹ Miriam Cisneros llevó la voz de las mujeres indígenas de Ecuador al diálogo nacional de octubre de 2019 con el gobierno de Lenin Moreno, después de un histórico paro nacional y levantamiento indígena, el cual logró la derogatoria del Decreto 883, que eliminaba el subsidio a la gasolina.

Por otro lado, el trabajo comunitario o *minka* o es un elemento fundamental en la vida de Sarayaku. Por lo general, cuando se trata de trabajos de infraestructura en las comunidades: caminos, puentes, casas para la organización, limpieza, entre otros, las *minkas* son convocadas por el *kuraka*. También existen *minkas* entre *ayllus* o familias, que son invitadas para construir o dar mantenimiento a sus casas o a sus huertos.

La solidaridad y reciprocidad son fundamentales en las relaciones internas, sobre todo cuando alguien está en situación de *mutzui*. Por ejemplo, cuando hay algún problema con la *chakra* familiar, otros núcleos apoyan con víveres, o cuando muere un padre de familia y la mujer queda sola con los hijos, la comunidad busca que ellos tengan todo lo necesario para vivir.

Eje *Sumak allpa* (aspectos de la tierra y el territorio)

Con la expulsión de la empresa petrolera, el pueblo de Sarayaku desarrolló la propuesta de tres ejes de acción sobre la cuestión territorial: el primero fue establecer la frontera de vida, después un reordenamiento territorial y, por último, desarrollar la propuesta de *kawsay sacha* o “selva viviente”.

La *frontera de vida* consiste en una delimitación simbólica de todo el territorio de Sarayaku a través de un *jatun kawsay sisa ñampi* (camino viviente de las flores), que representa la presencia de los pueblos selváticos y su lucha por la defensa territorial y cultural. El proyecto plantea sembrar cada cuatro kilómetros, a lo largo de la frontera, *chakras* circulares con plantas alimenticias, flores y árboles frutales; está planeado a veinte o treinta años, después de los cuales se podrá ver desde el aire una colorida frontera que pretende “embellecer a la Pachamama” y proteger el territorio como un espacio sagrado.

Por otro lado, se desarrolla un *plan de reordenamiento territorial*, donde se estipulan normas de administración y usufructo del espacio para que el crecimiento demográfico no rompa el equilibrio que hasta ahora se tiene con la selva, de tal modo que se establecieron las zonas y las temporadas de cacería y pesca, además, se propusieron programas de piscicultura y de cría de especies menores, como gallinas y pollos.

La cacería y pesca deben realizarse con respeto a las zonas sagradas. En el caso de la primera, se identificaron las temporadas cuando los animales se reproducen para evitar su caza en esos tiempos; se limitó el número de animales y aves por

cazar, además de alertar sobre las especies en peligro de extinción como el tapir; la cacería se fomenta en los momentos en que está prohibida la pesca, y viceversa.

Además de las normas internas de relación con el territorio, el pueblo de Sarayaku ha profundizado en el vínculo y la concepción del mismo a través de la noción de la *kawsay sacha* o selva viviente.

La selva, para el pueblo de Sarayaku, es un espacio vivo en el que se interrelacionan elementos llenos de espiritualidad. Así, las cascadas, ríos, lagunas, montañas, pantanales, árboles, por mencionar algunos, son sagrados, porque tienen entes guardianes que les permiten acoger y reproducir más vida: animal, vegetal y humana.

La *kawsay sacha* se intercomunica a través de los *supay* (seres de la selva), que se mueven por todos los rincones de la selva. En esta red vital también están los ancestros del pueblo. “Amazanka, dueño de la selva y otros espíritus como el Sacharuna son quienes guardan celosamente esta estructura. Amazanka, portador de la sabiduría, de la salud, de la belleza, de la energía vital, es el personaje más significativo y respetado por todos los seres de las selvas y montañas” (Sarayaku b, p. 10).

Los *yachak*, o sabios, pueden comunicarse con estos espíritus de la selva y acceder a un profundo conocimiento de su red vital, de su funcionamiento, sus secretos, su medicina; saber en qué lugares reposan los espíritus para no molestarlos. Además, los *yachak* comunican a la población consejos para no transgredir el equilibrio con la *kawsay sacha*, por ejemplo: respetar los lugares sagrados o no desperdiciar la carne o el cuerpo de los animales que se cazan.

De la red vital de la *kawsay sacha* depende la vida humana, la continuidad de los pueblos de la selva, su conocimiento, su cultura, su fuente material de existencia. Por lo tanto, para los kichwas amazónicos, la *kawsay sacha* tiene que defenderse de las compañías extractivas, como las petroleras, mineras y madereras, que al penetrar en sus territorios rompen la trama, el tejido de la vida y, por lo tanto, acaban con el futuro de los pueblos.

Para Sarayaku, la *kawsay sacha*, que no se limita sólo a su territorio, sino a los de los pueblos y nacionalidades en Ecuador, debe ser declarada zona de exclusión petrolera, minera y forestal, como “Territorio Sagrado Patrimonio de la Biodiversidad y Cultural de los Pueblos y Nacionalidades en Ecuador”, en la que serán los pueblos los que elaboren proyectos de vida a partir de la organización propia.

Esta propuesta se contrapone al proyecto de zonas protegidas pues, dicen, sí lo son pero de los pueblos, pues se busca separar a las comunidades de su vínculo con el territorio para que después el Estado pueda entregarlo a las empresas.

Eje *Sacha runa yachay* (aspectos del conocimiento del ser humano y la naturaleza)

La transmisión del conocimiento de la selva, la cultura, las tradiciones y la historia de resistencia del pueblo originario kichwa de Sarayaku ha sido un elemento central para el plan de vida. Cada uno de estos elementos se reproduce a través de diferentes espacios, uno de ellos es el de los *yachak*, que enseñan los secretos de la selva, de las plantas medicinales y de las normas de comportamiento a través de mitos, historias y charlas.

Por otro lado, el plan de vida de Sarayaku ha impulsado tres espacios para recrear los conocimientos y la cultura del pueblo: *sasi wasi*, casa de la medicina; *sacha runa*, jardín botánico y *tayak wasi*, centro de los saberes.

En *sasi wasi*, se recuperan y ponen en práctica los conocimientos tradicionales de la medicina, ahí acuden los pobladores que tienen alguna enfermedad para recibir un tratamiento tradicional. En este lugar se realizan pláticas sobre el uso de las plantas medicinales. Además, se estudian técnicas que, aunque no son tradicionales, permiten el tratamiento con las plantas medicinales como las tinturas y las microdosis.

Sacha runa es un jardín botánico con las principales plantas medicinales y de uso cosmético, está en íntima relación con *sasi wasi*, pues es la que provee las medicinas para los distintos tratamientos.

Tayak wasi es un centro de saberes para niños pequeños y de nivel primaria (figura 4a), las clases se imparten en kichwa y español. Se busca que los niños comiencen su aprendizaje formal con los saberes tradicionales a través de cuentos, mitos y la cosmovisión de su pueblo. En *tayak wasi*, los niños aprenden a hacer artesanías, a sembrar un huerto y una serie de conocimientos íntimamente ligados con su entorno. Estos tres espacios (*sasi wasi*, *sacha runa* y *tayak wasi*) están en un mismo terreno, de modo que hay una conexión entre ellos, no sólo física, sino que forman parte de un mismo proyecto.

El pueblo de Sarayaku ha demostrado que la lucha por el territorio es la defensa de la vida, humana y natural. Cuando se defiende el territorio se defiende también la posibilidad material y espiritual de que su pueblo tenga futuro y que no se borre su pasado. Se defiende así, la historia, los conocimientos, las tradiciones y la posibilidad de seguir construyendo una sociabilidad a partir de las necesidades y capacidades comunitarias (figuras 4a y 4b).

Figura 4. Espacios comunitarios de saberes para niños y adolescentes en la comunidad de Sarayaku



a. Centro de saberes para niños de nivel primaria (*tayak wasi*).



b. Centro de saberes para adolescentes de nivel secundaria.

La instrumentación del plan de vida ha tenido varios desafíos, si bien se ha avanzado en la organización y formas de gobierno propias, no se ha logrado la autonomía económica que les permita prescindir del presupuesto estatal para salud, educación, infraestructura, por mencionar algunos. Los recursos que llegan son muy pocos y gran parte del financiamiento para los proyectos del plan de vida provienen de la ayuda internacional. Se han intentado cooperativas, un banco, una empresa de transporte (Aerosarayaku); sin embargo, ninguno de estos proyectos ha logrado consolidarse.

Además, la población va creciendo, lo que genera un mayor impacto sobre la selva. Es un reto el trabajo con los jóvenes y nuevas generaciones que no vivieron en carne propia el periodo de lucha por el territorio y que tienen muchas influencias del exterior: celulares, aparatos electrónicos y, cada día, más acceso a internet. Algunos salen y estudian carreras universitarias afines a las necesidades de Sarayaku para aportar sus conocimientos al pueblo y la organización, pero también hay quienes deciden hacer sus vidas en las ciudades. La dirigencia de jóvenes busca involucrar a las nuevas generaciones en la organización y generar una conciencia de la importancia de la defensa de la selva.

En los últimos años ha aumentado la cantidad de lanchas de motor, lo cual facilita que la población salga a la ciudad más cercana (Puyo); un trayecto que antes implicaba días de viaje y un gran esfuerzo físico, ahora se hace en horas. Esto ha generado varios beneficios, pero también otros desafíos, como el impacto que pueden causar los motores en el río Bobonaza.

Por último, los intereses que amenazan la región amazónica, debido a la gran cantidad de recursos que posee, hacen que la dimensión política de su plan de vida sea fundamental, así como la articulación con diversas organizaciones: “Estamos convencidos que a través de nuestra propuesta de vida y nuestra lucha por la autodeterminación y gobierno de nuestro territorio, nos hermanamos, compartimos y contribuimos a ser parte de todas las manifestaciones y luchas por la vida en toda la Amazonía, en todo Ecuador, en toda Latinoamérica y en todo el planeta” (Sarayaku, 2003, p. 81).

El *sumak kawsay* de los pueblos contra el buen vivir del Estado

Si bien la lucha del pueblo de Sarayaku está enraizada en un territorio particular, se articula con diferentes resistencias que convergen en distintos niveles organizativos dentro de Ecuador. *Tayjasaruta* es una de las veintidós organizaciones pertenecientes a la Confeniae, conformada por once nacionalidades de las seis provincias amazónicas de Ecuador. A su vez, la Confeniae es una de las tres regionales que componen a la Conaie.

Esta última encabezó una intensa movilización nacional durante casi dos décadas en las cuales se logró detener la “larga noche neoliberal” y sentar las bases para una transformación en el país a través de una Asamblea Constituyente, convocada en 2007 por el recientemente electo presidente Rafael Correa, de acuerdo con el mandato popular.

A pesar de que la plurinacionalidad¹⁰ —una propuesta histórica trabajada y discutida durante años por el movimiento indígena— fue el planteamiento principal de la Conaie en la Constituyente, no tuvo la misma acogida que el *sumak kawsay*.

Consideramos que para el gobierno fue mejor adoptar un concepto cuya novedad y amplitud le posibilitara imprimir un contenido propio, despojado de la crítica a las relaciones capitalistas, alejado del Estado uninacional y de la importancia de la territorialidad. De modo que la acogida del concepto por parte del gobierno le permitía debilitar el alcance político de la plurinacionalidad.

Bretón, Cortez y García (2014) plantean que el *sumak kawsay* o buen vivir sistematiza y presenta, de manera explícita, la crítica a un desarrollo impuesto por el neoliberalismo, cuyas políticas depredadoras de lo social y lo ambiental trataron de frenarse desde la década de 1980, cuando ya se discutían alternativas. En ese contexto, Alberto Acosta, intelectual vinculado con los movimientos sociales, principalmente ecologistas, retomó el planteamiento como un concepto que puede constituirse en una alternativa al desarrollo.¹¹ Como presidente de la Asamblea Constituyente, Acosta es uno de los grandes promotores de la propuesta, así como de reconocer, por primera vez en la historia, los derechos de la naturaleza.

El *sumak kawsay* se discute principalmente en la Mesa 5 de la Asamblea Constituyente sobre Recursos Naturales y Biodiversidad, cuya presidenta era Mónica Chují, indígena kichwa de Sarayaku. Cabe mencionar que al momento de la Constituyente, el presidente de la Conaie era Marlon Santi, también kichwa de Sarayaku.

A partir de la Constituyente, el *sumak kawsay* permaneció en la demanda política del movimiento indígena como parte de una propuesta de transformación de la sociedad, al mismo tiempo que el gobierno de Correa lo adoptó como frase publicitaria de su mandato, el cual impulsaba un proyecto en abierta confrontación con el movimiento indígena.

¹⁰ Para la Conaie, la plurinacionalidad “implica un reordenamiento de la naturaleza de las estructuras jurídico políticas, administrativas y económicas; que garantice la plena y permanente participación colectiva e individual, activa y directa del conjunto de pueblos, nacionalidades y naciones originarias, de los demás sectores de la sociedad nacional, en la toma de decisiones y en el ejercicio del poder político del Estado Plurinacional e Intercultural” (Conaie, 2013, p. 12).

¹¹ Mientras Alberto Acosta participaba en Alianza País, introdujo el planteamiento del buen vivir en el nuevo gobierno. En el Plan de Gobierno de Alianza País 2007-2011 este concepto apareció como uno de sus principios básicos: “Buen vivir en armonía con la naturaleza, bajo un respeto irrestricto de los derechos humanos”. De modo que antes de la Asamblea Constituyente, el buen vivir ya estaba en los documentos oficiales del gobierno.

César Pilataxi, dirigente kichwa kayambi, planteó:

[...] el tema del *Sumak Kawsay*, de los derechos a la naturaleza, de los derechos de los pueblos indígenas, la interculturalidad, la plurinacionalidad, etcétera, son parte de un conjunto, de una plataforma de lucha del movimiento indígena. A esa plataforma la desintegran en la constituyente y aíslan sus contenidos. (C. Pilataxi, *comunicación personal*, 27 de octubre de 2012)

En la misma tónica, Luis Macas, dirigente histórico del movimiento indígena ecuatoriano, observó que “tratan de desmenuzar ese contenido integral y tratan de hacerlo por partes, primero lo hacen pedacitos y los pedazos que a ellos les gusta los recogen, los incorporan” (L. Macas, *comunicación personal*, 14 de octubre de 2012).

El concepto de *sumak kawsay* (de los pueblos) contra el buen vivir (del Estado) será, a partir de entonces, un reflejo de la disputa entre proyectos, por ello tendrá distintos contenidos y derivaciones políticas, según el lugar de enunciación. Al respecto identificamos tres afluentes: el movimiento indígena,¹² los académicos e intelectuales en algunos casos vinculados a organizaciones sociales y ecológicas¹³ y el gobierno con sus intelectuales.¹⁴

Según Luis Macas:

Para los pueblos indígenas o las naciones originarias, este concepto es producto de todo un acumulado histórico milenario, que proviene de sus vivencias de hace miles de años, así como de las experiencias de lucha de resistencia de nuestras organizaciones. Por lo tanto, este concepto no aparece por casualidad, ni nace en la Constitución de la República, de la voluntad del legislador. Es una propuesta, producto de un proceso de lucha y movilización constante. Este modo de vida, o el *Sumak Kawsay*, se origina como el centro de la vida comunitaria, es la esencia del sistema

¹² Algunos de los dirigentes e intelectuales indígenas que han escrito sobre el tema son Blanca Chancoso, Luis Macas (2010), Nina Pacari, Mónica Chuji, cuyos textos se encuentran en la *Antología de pensamiento indígena ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. Sumak Kawsay Yuyay*, obra de Hidalgo-Capitán, Guillén y Guazha (2013); además están los trabajos de Luis Macas (2010), Florencia Simbaña (2011), Guillermo Churuchumbi (2014), entre otros.

¹³ En Ecuador diversos intelectuales han trabajado el tema: Alberto Acosta (2012), Flor Hidalgo (2012), David Cortez (2010), Philip Altmann (2016), Pablo Dávalos (2008), Víctor Bretón (2013), Catherine Walsh (2008), entre otros.

¹⁴ Varios intelectuales, funcionarios o militantes de Alianza País han escrito textos sobre el buen vivir, muchos de ellos buscando darle contenido al “socialismo del buen vivir”. Carlos Viteri (2002), René Ramírez (2010), Magdalena León (2008), Freddy Ehlers (2015).

de vida comunitario y se explica en el ejercicio y la práctica cotidiana de las comunidades; es el elemento fundamental de la matriz civilizatoria de nuestros pueblos, que aún tiene vigencia a pesar de la interrupción violenta de la colonialidad y la agresión del modelo capitalista. (Macas, 2010, p. 22)

Floresmilto Simbaña coincide en la importancia de visibilizar la experiencia histórica de la comunidad para ubicar su sentido: “Desde la perspectiva histórica, el *sumak kawsay* ha subsistido en la memoria histórica de las comunidades indígenas de la región andina, como un sentido de vida, una ética que ordena la vida de la comunidad.” (Simbaña, 2011, p. 221).

Consideramos tres niveles en los cuales el movimiento indígena se plantea el *sumak kawsay*: desde su concepción del mundo o cosmovisión, desde las prácticas comunitarias locales y como propuesta política en el nivel nacional. Para Simbaña (2011) “el *sumak kawsay* no es un concepto que se pueda entender por sí solo, necesariamente está unido al de plurinacionalidad, y éstos directamente ligados a lo comunitario, que es la base constitutiva de ambos” (p. 226).

Del texto constitucional a la instrumentación concreta

La constitución que se aprobó en 2008 promueve la soberanía alimentaria, la prohibición del latifundio y los transgénicos, la autonomía territorial, los derechos colectivos de pueblos y nacionalidades indígenas. En ella se reconoce el carácter plurinacional de Ecuador, se retoma el *sumak kawsay* como horizonte social y, por primera vez en la historia mundial, se otorgan derechos a la naturaleza. Sin embargo, todo lo anterior queda en letra muerta, pues lo que en realidad se impulsa es un proceso de modernización capitalista sin transformaciones estructurales.

Rafael Correa (presidente de Ecuador de 2007 a 2017), con el apoyo de su partido Alianza País, impulsó un proyecto que discursivamente respondía a un proceso de cambio, pero en los hechos estuvo entrampado en una serie de contradicciones que terminaron por entorpecer los avances constitucionales. El buen vivir se convirtió en el rostro banalizado de una política de Estado: “Construyamos juntos el país del Buen vivir, donde todos y todas aprendamos a ver la vida con alegría y optimismo” (Senplades, 2009). Inclusive se le ridiculizó a tal grado que Fander Falconí,¹⁵

¹⁵ Durante el gobierno de Correa, Falconí fue secretario nacional de la Senplades y ministro de Relaciones Exteriores; durante año y medio fue ministro de Educación en el gobierno de Lenin Moreno.

propuso que el saludo y despedida en Ecuador fuera: “buen vivir” (*El Comercio*, 2014). Al plan de desarrollo del Estado se le nombró Plan Nacional para el Buen Vivir y se elaboró un documento que rige la política pública en el país, en el cual el buen vivir es enunciado como un “nuevo paradigma” inspirado en la cosmovisión de los pueblos indígenas andino-amazónicos, en su noción de *sumak kawsay* o vida plena y en sus principios de vida comunitarios (Senplades, 2009).

Se plantea que el horizonte político de la revolución ciudadana es el socialismo del buen vivir que “articula la lucha por la justicia social, la igualdad y la abolición de los privilegios, con la construcción de una sociedad que respete la diversidad y la naturaleza. En tal sociedad podremos desarrollar nuestras capacidades y vivir digna y libremente” (Senplades, 2009, p. 24).

Sin embargo, bajo el membrete de “socialismo del buen vivir” se impulsó un patrón de acumulación primario exportador que se manifestó en la ampliación de la frontera petrolera sobre la Amazonía Centro-Sur (territorio de diversas nacionalidades indígenas, incluida la del pueblo de Sarayaku), la concesión de territorios a la minería transnacional (muchos de ellos localizados en territorios indígenas y en nacientes de agua) y el impulso al agronegocio, lo cual favorece al gran capital con el despojo del territorio y de sus recursos.¹⁶

Si bien el gobierno de Correa aumentó el gasto social —que significó mayor acceso a la salud, transporte, educación, entre otros—, también impulsó obras de infraestructura, estatizó las principales empresas petroleras de Ecuador, desafió a Estados Unidos mediante una política exterior soberana y se comprometió con los procesos de integración latinoamericana: Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América (Alba), Unión de Naciones Suramericanas (Unasur), Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños (CELAC). Ecuador continuó como proveedor de materias primas en el mercado mundial, incorporándose a la órbita de China mediante el endeudamiento, en menoscabo de su independencia económica.¹⁷

A pesar de la diferencia de este gobierno con las anteriores administraciones neoliberales al distribuir una parte de la renta del Estado —principalmente

¹⁶ Ecuador depende de las exportaciones que se concentran en muy pocos productos primarios: petróleo, banano, camarón, flores, café y cacao en grano, que por muchos años han representado cerca de 80 % de las exportaciones totales.

¹⁷ La deuda externa ecuatoriana con China creció durante la administración de Correa: en 2013, el gobierno recurrió a un préstamo del Fondo Monetario Internacional (FMI) por mil millones de dólares, además de entregar a la empresa estadounidense Goldman Sachs la mitad de sus reservas de oro para avalar un crédito de cuatrocientos millones de dólares. Asimismo, Ecuador debe entregar 90 % de su producción de petróleo a China hasta 2024, como parte de los acuerdos de venta anticipada de petróleo.

petrolera— a través del gasto social y bonos contra la pobreza, los grupos oligopólicos tuvieron más ganancias que en el neoliberalismo. El mismo Correa aclaró que su intención no era cambiar el modelo de acumulación ni afectar a los ricos, lo que buscaba es que una parte de la bonanza llegara a manos de los más necesitados.¹⁸

Este proyecto generó una nueva legitimidad que el Estado había perdido en el periodo neoliberal al promover un tipo de democracia acotada, políticas sociales asistenciales para neutralizar a las organizaciones y una ciudadanía excluyente, en la cual sólo se puede “participar” por los cauces liberales de la meritocracia y las elecciones; es decir, consolidó un nuevo tipo de dominación capitalista.

La Revolución Ciudadana, lejos de disminuir el poder del gran capital con cambios económicos, políticos y sociales democratizadores mediante la fuerza de la organización popular y su movilización; lejos de comenzar a construir un Estado plurinacional enfrentándose a los desafíos que esto implica, con la participación de los pueblos y nacionalidades indígenas, se avocó a la administración del capitalismo de manera eficiente, en la cual subordinó a las organizaciones populares o criminalizó a las que no estuviesen de acuerdo.

Por ejemplo, las leyes de tierras y aguas que promovió el ejecutivo centralizan las decisiones; mantienen la enorme desigualdad de su tenencia y acceso; permiten su concentración, privatización y contaminación. Es decir, profundizan la condensación de los medios de vida primordiales de los pueblos indígenas para favorecer a los sectores históricamente privilegiados: los terratenientes y la burguesía agroindustrial.

Paradójicamente, en el buen vivir correísta, los pueblos y nacionalidades eran un obstáculo para que “la patria avance”. Las instituciones autónomas de estas comunidades fueron atacadas como nunca por responder a “intereses oscuros”, sus organizaciones y movilizaciones fueron desprestigiadas y criminalizadas, mientras que sus territorios se ofertaron al gran capital.

Luego de varios años de gobierno, Alianza País defendió abiertamente lo que consideraba un paso inevitable por el extractivismo. Para llegar al tan anhelado buen vivir constitucional, se decía que era necesario profundizar el extractivismo para salir de él, y de ese modo desarrolló una política de promoción de la minería y

¹⁸ “Las utilidades de los 100 grupos más grandes en el periodo 2007-2011 crecieron en un 50 % más que en los cinco años anteriores, es decir, durante el periodo neoliberal”, y a seis años del inicio del correísmo “el decil de empresas más grande controla el 96 % de las ventas en el país. La concentración de las ventas es tal que el 1 % de las empresas controlan el 90 % de las ventas” (Acosta, 2013, p. 16).

la agroindustria, además de ampliar la frontera petrolera. Esto mostró la completa subordinación de las consideraciones ambientales y sociales al crecimiento económico y al beneficio de los poderosos grupos económicos nacionales.

En el caso del petróleo, se aumentó la producción, con lo cual se propició la ampliación de la frontera petrolera y la instauración de la XI Ronda Petrolera. Según Esperanza Martínez: “si en el año 2007 eran 5 millones de hectáreas para la actividad petrolera, en la actualidad esa cifra podría duplicarse, pues se han incorporado 21 Bloques de 200 mil hectáreas cada uno en la XI ronda petrolera, 13 de ellos en la Amazonía sur, todos ellos sobre territorios indígenas” (Martínez, 2013, p. 174). La ampliación de la frontera petrolera sobre la Amazonía centro y sur de Ecuador es una amenaza para los pueblos y nacionalidades indígenas, y para la biodiversidad del país; es un cerco a las comunidades que ven afectados sus sistemas políticos, económicos y culturales que parten de un estrecho vínculo con su medio.

Frente al previsible agotamiento del petróleo, se abrieron las puertas a la minería a gran escala como fuente de ingresos sustituta. A partir del año 2011, el Estado impulsó un nuevo ciclo de promoción de inversión privada y extranjera para el desarrollo de grandes proyectos de extracción de cobre, oro y plata.

De esta manera, se dio libre paso a empresas transnacionales, principalmente de origen chino y canadiense, mismas que han establecido sus proyectos en zonas frágiles, de gran biodiversidad, en territorios indígenas o tierras agrícolas y campesinas densamente pobladas, o en zonas de importancia arqueológica. La minería se impuso en Ecuador con división de comunidades, compras fraudulentas de tierras, ocupación territorial, desalojos, asesinatos¹⁹ y militarización.²⁰

El desarrollo del capitalismo dependiente y su camino extractivista andado por el gobierno de Correa y profundizado actualmente por Lenín Moreno aleja al

¹⁹ La primera muerte resultado del conflicto minero fue la del maestro shuar Bosco Wisum, en el contexto de la movilización contra la Ley de Aguas en la provincia de Macas, en 2009. Posteriormente, Freddy Taish fue asesinado a raíz de un operativo militar en contra de los “mineros ilegales” en 2013; y, finalmente, el 2 de diciembre de 2014, el cuerpo de José Tendentza, líder de la resistencia antiminera al megaproyecto Mirador, fue encontrado sin vida a orillas del río Zamora, con signos de tortura (hasta la fecha no se ha esclarecido su asesinato).

²⁰ En agosto de 2016, con una demostración de fuerza y violencia sin precedentes, más de mil militares equipados con tanques de guerra expulsaron a una población de apenas dieciséis familias para favorecer la instalación del campamento de la empresa china EXSA/Tongling CRCC. En diciembre de 2016, el gobierno decretó Estado de excepción a toda la provincia de Morona Santiago, al militarizar este territorio y suspenderle sus libertades fundamentales durante dos meses, como el derecho de reunión o la libertad de circulación y de expresión. Además, siguió procesos penales a más de setenta indígenas shuar.

Ecuador, a cada paso, del horizonte del *sumak kawsay* que construyen y defienden los pueblos indígenas. En particular, en la región amazónica, el avance de un capitalismo que busca la superación de su crisis mediante la expansión espacial, encontró un aliado en el gobierno de Correa, el cual, echando mano de su legitimidad, amplió la frontera petrolera e impuso la megaminería, que no había podido instalarse con gobiernos abiertamente neoliberales.

Reflexiones finales

Si bien el pueblo kichwa de Sarayaku ha logrado defender su territorio mediante la organización comunitaria, desde la cual ha construido su plan de vida para el *sumak kawsay*, hoy se enfrenta a una serie de desafíos en distintos niveles, desde la instrumentación del plan en su propio territorio, hasta su puesta en marcha en toda la región amazónica, amenazada principalmente por la expansión de las concesiones petroleras y mineras. De modo que la defensa de la *kawsay sacha* (selva viviente) ha sido un eje estratégico de lucha en los últimos tiempos. Se defiende así, la historia, los conocimientos, las tradiciones y la posibilidad de seguir construyendo una sociabilidad a partir de las necesidades y capacidades comunitarias, desde los desafíos actuales.

Si bien el *sumak kawsay* tiene un nivel de concreción en lo local, forma parte de un proyecto político que las diversas organizaciones indígenas enarbolan en el territorio nacional. La articulación política del pueblo de Sarayaku con la Confeniae, la Conaie y el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik es muy fuerte, muchos de sus dirigentes ocupan cargos en esas instancias y sus propuestas tienen peso en el país.

La experiencia de Sarayaku nos abre una ventana para conocer los principales desafíos que enfrentan los pueblos y nacionalidades indígenas en Ecuador; por un lado, frente al patrón de reproducción del capital exportador impulsado por el gobierno de Rafael Correa y continuado por el gobierno actual de Lenín Moreno; pero también frente al sistema capitalista con un alcance destructivo a escala planetaria.

Por ello, el *sumak kawsay* también es una expresión política de defensa del territorio y del proyecto comunitario de los pueblos, que trasciende el nivel local y reivindicativo al cuestionar la civilización capitalista en crisis y proponer un sistema de vida distinto, a partir de la experiencia de las relaciones sociales comuni-

tarias: “Cuando hablamos de *Sumak Kawsay* nosotros estamos hablando de una alternativa de civilización” (Y. Viteri, *comunicación personal*, 24 de septiembre de 2012).

El *sumak kawsay* no es una remembranza del pasado, no es una invitación a imitar las condiciones de vida de siglos atrás, es una propuesta que surge de una matriz comunitaria que ha demostrado su capacidad de construir relaciones sociales orientadas a satisfacer las necesidades humanas en una relación metabólica con la naturaleza. Esta matriz ha sido central en la supervivencia de los pueblos y nacionalidades indígenas, desde ella se resiste y se construyen propuestas; con ella se desnaturalizan las relaciones cosificadas del capital y se demuestra que la sociabilidad humana tiene caminos y horizontes distintos al de la acumulación y depredación que impone el capitalismo.

La propuesta del *sumak kawsay* y su construcción cotidiana en Sarayaku es una de las tantas semillas que siembran los pueblos para germinar otros mundos.

Referencias

- Acosta, A. y Martínez, E. (Comps.). (2009). *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*. Quito: Abya Yala.
- Acosta, A. (2012). *Buen Vivir-Sumak Kawsay. Una oportunidad para imaginar otros mundos*. Quito: Abya Yala.
- _____. (2013). Prólogo, autores varios. *El correísmo al desnudo*. Quito: Montecristi vive.
- Altmann, P. (2013). El Sumak kawsay en el discurso del movimiento indígena ecuatoriano. *Indiana*, (30), 283-299.
- _____. (2016). Buen Vivir como propuesta política integral: Dimensiones del Sumak Kawsay. *Mundos Plurales*, 3(1).
- Bretón, V. (2013). Etnicidad, desarrollo y “Buen Vivir”: Reflexiones críticas en perspectiva histórica. *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, (95), 71-95.
- _____. Cortez, D. y García, F. (2014). *En busca del sumak kawsay: presentación del dossier*. *Iconos*, (48), 9-24.
- Churuchumbi, G. (2014). *Usos cotidianos del término sumak kawsay en el territorio kayambi*. Tesis de maestría. Universidad Andina Simón Bolívar.

- Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (2007). *Propuesta frente a la Asamblea Constituyente. Principios y lineamientos para la nueva constitución del Ecuador*. Quito: Conaie.
- _____ (2013). *Proyecto Político de la CONAIE*. Quito: Conaie.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos (2012). Ficha Técnica: Pueblo indígena Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador. CIDH. Sentencia 27 de junio. Consultado el 24 de septiembre de 2019. Recuperado de http://www.corteidh.or.cr/cf/jurisprudencia/ficha.cfm?nid_Ficha=206&lang=es
- Cortez, D. (2010). Genealogía del “buen vivir” en la nueva constitución ecuatoriana. Consultado el 24 de septiembre de 2019. Recuperado de <http://www.uasb.edu.ec/UserFiles/369/File/PDF/CentrodeReferencia/Temasdeanálisis2/buenvivirysumakkawsay/articulos/Cortez.pdf>
- Dávalos, P. (2008). El “Sumak Kawsay” (“Buen vivir”) y las cesuras del desarrollo. *ALAI, América Latina en Movimiento*, 6 de mayo.
- El Comercio* (26 de octubre de 2014). “Gobiernista propone cambiar el modo de saludar a «buen vivir»”. *El Comercio*. Consultado el 27 de octubre de 2014. Recuperado de <https://www.elcomercio.com/actualidad/gobiernista-propone-saludo-buen-vivir.html>
- Ehlers, F. (15 de mayo de 2015). El Buen vivir es sinónimo de felicidad. *El Universo*.
- Gualinga, N. (26 de septiembre de 2012). *Comunicación personal*.
- Hidalgo-Capitán, L., Guillén, A. y Guazha, L. (Eds.). (2013). *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. Sumak Kawsay Yuyay*. Quito: Centro de Investigación en Migraciones (CIM), Universidad de Huelva-Universidad de Cuenca.
- Hidalgo, F., Márquez, F. y Márquez, A. (2012). *Contrahegemonía y Buen Vivir*. Quito: Universidad Central de Ecuador-Universidad del Zulia.
- Iturralde, P. y Ruiz, M. (2013). *La alquimia de la riqueza*. Quito: Centro de Derechos Ecuatorianos y Sociales (CDES).
- León, M. (2008). Después del “Desarrollo”: “El Buen Vivir” y las perspectivas feministas para otro modelo en América Latina. En A. Girón e I. Farah. (Coords.), *Segunda reunión del grupo de trabajo Género, Desarrollo y Políticas Públicas*. La Paz: CLACSO.
- Macas, L. (2010). El Sumak Kawsay. *Revista Yachaykuna (Saberes)*, (13) Instituto Científico de Culturas Indígenas.
- _____ (14 de octubre de 2012). *Comunicación personal*.

- Martínez, E. (2013). Las políticas minero/petroleras de la revolución ciudadana: incumplimiento, desvío, avocamiento, coacción. En J. Cuvi, *et al.* (Eds.), *El correísmo al desnudo*. Quito: Montecristi vive.
- Melo, M. (25 de julio de 2013). “Los aportes de la sentencia del caso Sarayaku al *corpus iuris* de los derechos indígenas”. *SERVINDI*. Consultado el 15 de noviembre de 2013. Recuperado de <http://servindi.org/actualidad/91183>
- Pilataxi, C. (27 de octubre de 2012). *Comunicación personal*.
- Ramírez, R. (2010). *Socialismo del Sumak Kawsay*. Quito: Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo.
- Santi, M. (24 de septiembre de 2012). *Comunicación personal*.
- Sarayaku (2003). El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro. Sarayaku Sumak Kawsayta Ñawpakma Katina Killka. En L. Hidalgo-Capitán, A. Guillén, y L. Guazha. (Eds.), *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. Sumak Kawsay Yuyay*. Quito: Centro de Investigación en Migraciones (CIM) Universidad de Huelva-Universidad de Cuenca.
- Sarayaku a. Sarayaku, el pueblo del medio día. Plan V. Consultado el 5 de octubre de 2019. Recuperado de <http://sarayaku.org/>
- Sarayaku b. *Pueblo del medio día* [mimeo].
- Secretaría Técnica de Planificación Planifica Ecuador [Senplades] (2009). *Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013. Construyendo un Estado Plurinacional e Intercultural*. Quito: Senplades.
- _____ (2013). Socialismo del Buen Vivir. En *Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017*. Quito: Senplades.
- Simbaña, F. (2011). El Sumak Kawsay como propuesta política. En M. Lang y D. Mokrani, *Más allá del desarrollo*. Quito: Abya Yala.
- Tamayo, E. (1992). “Venimos en nombre de todas las vidas de la selva”. *ALAINET*, 1992. Consultado el 10 de octubre de 2019. Recuperado de <http://alainet.org/es/active/23002>
- Viteri C. (2002). Visión indígena del desarrollo en la Amazonía, *Polis*, (3), 2002. Recuperado de <http://polis.revues.org/7678>
- Viteri, F. (28 de septiembre de 2012). *Comunicación personal*.
- Viteri, Y. (24 de septiembre de 2012). *Comunicación personal*.
- Walsh, C. (2008). *Estado plurinacional e interculturalidad: complementariedad y complicidad hacia el “buen vivir”*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

La Comunidad de Paz de San José de Apartadó: la lucha por el territorio y el caminar de un pueblo con memoria

Betsy Malely Linares Sánchez*

Introducción

Dentro de las múltiples experiencias de resistencia encarnadas por diversos sectores subalternos frente al largo conflicto social y político en Colombia, se encuentra la Comunidad de Paz de San José de Apartadó (CDP).¹ Ubicada en el Urabá antioqueño, desde 1997 se ha convertido en un caso emblemático en la región debido a la singularidad como se conformó. A partir de las decisiones colectivas en su territorio, la comunidad impulsa el carácter no violento de la neutralidad activa y la resistencia civil pacífica, y por medio de la praxis comunitaria afianza los argumentos que la constituyen en un proyecto de vida alternativo con potencialidades autonómicas.

Esta decisión de construcción autónoma y de poder alternativo se ha ido consolidando en San José de Apartadó luego de los continuos desplazamientos forzados, las amenazas, las persecuciones y masacres en contra de sus integrantes. Desde su conformación hasta hoy, han perdido la vida más de trescientas personas a causa de los intereses económicos y geoestratégicos de distintos actores que se disputan la zona, incluido el Estado, cuya pretensión ha sido instaurar megaproyectos articulados con las políticas globales del capital.

El propósito del presente texto, en primera instancia, es indagar acerca de la importancia del Urabá como una geografía codiciada en distintos órdenes. Un segundo aspecto responde a quiénes son los actores principales en esta batalla y por qué contienden allí; y un tercer objetivo, el central de este texto, es analizar

* Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México (PPELA-UNAM).

¹ En Colombia existen otras comunidades de paz, sin embargo, para efectos de este estudio abreviamos CDP para referirnos a la de San José de Apartadó.

cómo, mediante la apuesta organizativa integrada por las dimensiones jurídica, económica, cultural, de autodefensa y autogobierno, esta comunidad campesina ha consolidado nuevas alternativas comunitarias y emancipadoras en medio de la conflictividad territorial, que aportan a la construcción de un marco de análisis crítico sobre la lucha de los movimientos sociales por la defensa de los bienes comunes (Navarro, 2015) y la autonomía en contextos de una violencia sistemática en América Latina.

En esa medida, se retoman los aportes teóricos contemporáneos que algunos autores han hecho a la luz de los nuevos movimientos sociales (Zibechi, 2009) y la autonomía (Aguirre Rojas, 2012), y que se consideran oportunos para dilucidar los conflictos multidimensionales a los cuales se enfrentan. Además, para entender las respuestas que estos autores han construido mediante lo que Svampa denomina el *giro ecoterritorial* y que se refiere “a la construcción de marcos de la acción colectiva, que funcionan al mismo tiempo como estructuras de significación y esquemas de interpretación contestatarios o alternativos” (Svampa, 2019, p. 45).

Urabá, la esquina geoestratégica: entre la explotación bananera y la alternativa política

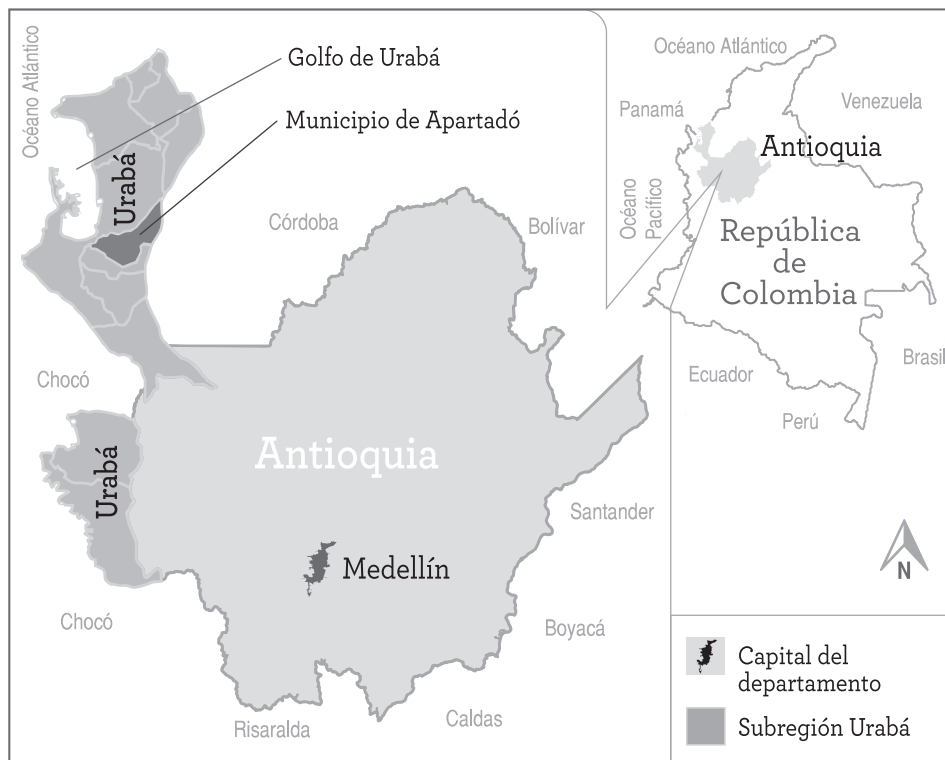
Colombia ha sido denominada como “la mejor esquina de América” debido a su ubicación privilegiada y a la riqueza de recursos naturales que la posicionan en la escala de los diez países con mayor biodiversidad en el mundo, razones por las que ha sido históricamente codiciada y despojada.

El Urabá forma parte de esa valiosa esquina. Se encuentra situado entre los departamentos de Antioquia, Córdoba, Chocó y el Tapón del Darién, donde converge una gran diversidad cultural de pueblos indígenas como los kunas y los emberá katíos, así como afrocolombianos y mestizos. Muchos intereses se han centrado especialmente en este lugar por ser una región costera junto al mar Caribe de Antioquia, una zona contigua a Panamá con salida al océano Atlántico, en cuyo territorio se localiza el golfo de Urabá. Ésta es, además, una zona bananera y ganadera integrada por once municipios: Arboletes, Apartadó, Carepa, Chigorodó, Mutatá, Murindó, Necoclí, San Juan de Urabá, San Pedro de Urabá, Turbo y Vigía del Fuerte.

En la larga historia del Urabá han sido múltiples las confrontaciones entre sectores dominantes por el control geopolítico de ese territorio agroindustrial,

ya que posee carbón, petróleo, oro, madera y recursos hídricos (debido a que comprende en su interior las cuencas de los ríos Atrato, San Juan, Baudó y Patía, y además, porque integra en su golfo aguas de los océanos Pacífico y Atlántico).

Figura 1. Mapa geográfico con la ubicación del Urabá antioqueño en la República de Colombia



Fuente: Elaboración propia.

En un primer momento, las potencias contendientes por sus recursos fueron las europeas, posteriormente llegó la hegemonía de Estados Unidos, que ganó predominio luego de orquestar la separación de Panamá a comienzos del siglo xx. Este hecho favoreció los planes comerciales y la intervención militar hacia el sur del continente, en los cuales figuró el Urabá (chocoano, antioqueño y cordobés) en un proyecto económico con efectos nacionales y globales.

En un segundo momento, hacia la década de 1960, esta zona bananera fue marcada por el despliegue de diversos fenómenos en la región, luego de experimentar la llegada de la United Fruit Company, con su filial Frutera de Sevilla, que tiempo después se conocería como Chiquita Brands International.

Hacia la misma época se instalaron Del Monte y Dole, y otras transnacionales estadounidenses que poco a poco despojaron a los pobladores y concentraron las tierras más productivas para el cultivo de banano de exportación. Este periodo, que ha sido ampliamente documentado, fue testigo de una profunda explotación hacia los campesinos: “Por lo menos 30 mil trabajadores cuyas jornadas podían ser de hasta 70 horas semanales, sin seguridad social ni contratos fijos, la mayoría hacinados con sus familias en campamentos” (Calvo, 2007, p. 186).

En el escenario por el que atravesaba el país, numerosos sectores sociales reclamaban con urgencia alcanzar acuerdos que permitieran hacer frente a la conflictividad social.

Dada la voluntad política de los grupos insurgentes para transformar ese contexto, durante el gobierno de Belisario Betancur (1982-1986) se produjo la reforma a la Constitución de 1886 y se llevó a cabo un primer diálogo de paz con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC). Dicho diálogo buscaba la desmovilización del Movimiento 19 de abril (M-19), así como la del Ejército Popular de Liberación (EPL), el Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT), el Quintín Lame y la Corriente de Renovación Socialista. Como parte de la amnistía y del proceso de reincorporación de varios sectores guerrilleros de las FARC, entre ellos, el Ejército de Liberación Nacional (ELN) y el Movimiento de Autodefensa Obrera (ADO), surgió el partido político de izquierda conocido como Unión Patriótica (UP), que se convirtió en una esperanza al tradicional bipartidismo que existía en el país.

La UP había concentrado su fuerza política en tres regiones controladas por las FARC: Magdalena Medio, Meta y el Urabá antioqueño y cordobés, los cuales posteriormente fueron escenarios de su exterminio físico y político. Pero si bien durante la década de 1980 la UP creció como partido y ganó aceptación entre los sectores populares, también se fortaleció la alianza entre narcotraficantes y paramilitares. Los primeros dotaron a estos últimos de armas y financiamiento que conseguían por medio de los cárteles, mientras que los paramilitares garantizaban la protección de propiedades y de las rutas comerciales cocaleras a los narcotraficantes, para incrementar su comercio hacia Estados Unidos.

Urabá en la encrucijada. Actores, conflictos y resistencia

Una de las rutas comerciales utilizadas para el tráfico de armas y estupefacientes con Panamá y Centroamérica ha sido el Urabá; sembrado hasta ese momento con numerosos cultivos ilícitos de amapola y coca, se constituyó en un territorio geoestratégico en el ámbito militar, porque servía de zona de refugio y de corredor hacia el suroeste y el bajo Cauca antioqueño, el Valle del Sinú y el Nudo de Paramillo. Por eso, desde finales de la década de 1980, el Urabá recobró gran importancia y se convirtió en un centro de disputa entre los diferentes actores armados (guerrillas de las FARC, el EPL y paramilitares en complicidad con el ejército); asimismo adquirió relevancia debido a intereses transnacionales.

Aunque hasta antes de la década de 1960 el Urabá había sido una zona abandonada por el Estado, las pretensiones de distintos gobiernos a escala nacional empezaron a demandar la interconexión del Urabá al sistema-mundo del capital, mediante la articulación de las políticas globales. Durante la presidencia de Virgilio Barco Vargas (1986-1990) quedó claro el interés de crear un puerto terrestre interoceánico, como se evidenciaba en el plan nacional de desarrollo de su gobierno, el Plan de Economía Social:

Así estamos cumpliendo: “para activar la integración del Pacífico asiático mediante la intervención de Japón, Corea, China y Filipinas en los procesos de acumulación de capital en la región. En dicho plan se pretendía convertir a Colombia en un puente entre la industria y el comercio del Atlántico y la cuenca del Pacífico y viceversa, invirtiendo en dos puertos; uno en bahía Cupica en el Pacífico, y otro en el puerto de Urabá, en Turbo.” (Cuartas, 2015)

Como se ha reiterado, el Urabá ha sido epicentro de varios megaproyectos debido a la riqueza de sus recursos que han resultado bastante atractivos para distintos sectores, los cuales se han propuesto desarrollar, entre otros proyectos, el Puerto del Darién (2030), el Puerto Antioquia y el Puerto Pisisí (2019), y en la Costa Pacífica, el Puerto de Tribugá en el departamento del Chocó.

En el Plan Estratégico para la Región del Urabá-Darién (2011-2020) avalado por el entonces gobernador de Antioquia, Luis Alfredo Ramos Botero,² durante la presidencia de Juan Manuel Santos (promotor de la Locomotora Minera),

² Alfredo Ramos es investigado por la Corte Suprema de Justicia por nexos con grupos paramilitares.

se manifestó la importancia geopolítica de la región y se reconoció que el Urabá posee cerca de 146 000 hectáreas de manejo especial clasificadas por las autoridades ambientales, en las cuales soporta su enorme riqueza ecológica, ambiental y de biodiversidad.

En este contexto, las amenazas y los asesinatos en el Urabá fueron en aumento, con cada vez mayor presencia de grupos paramilitares, luego de que se desmovilizara a las FARC mediante el Acuerdo de Paz. Un informe realizado por diferentes organizaciones sociales³, a finales de 2017, asegura que 96 % (121) de los municipios de Antioquia tienen presencia paramilitar, con gran influencia de las Autodefensas Gaitanistas de Colombia (AGC), conocidas también como el Clan del Golfo, grupo creado luego de la desmovilización de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) en 2006 y considerado uno de los cárteles del narcotráfico más poderosos de América Latina. El Clan del Golfo se impuso en el Urabá como única fuerza, apoyado en el negocio transnacional del narcotráfico por los cárteles mexicanos de Sinaloa y los Zetas, y por estructuras criminales de Honduras, Panamá, Costa Rica y Guatemala. El informe subraya que los intereses de este grupo derivan más allá del aspecto económico.

El Estado colombiano insiste en que estas estructuras son bandas criminales, grupos armados ilegales o grupos organizados delincuenciales, argumenta que su principal fin es el económico e ignora la relación entre estas estructuras y la imposición del modelo económico extractivista; la preservación de los poderes políticos local, regional y nacional; el control de la vida civil y las agresiones contra defensores de derechos humanos y organizaciones sociales (Asovisna, 2017).

Por su parte, en un informe de 2017, la Defensoría del Pueblo expresó que en el Urabá, la expansión de las AGC para ejercer el control social y territorial de áreas rurales y urbanas del municipio incrementa el riesgo de que se produzcan amenazas, confinamientos, reclutamiento forzado y secuestro contra la población civil, así como utilización de niños, niñas, adolescentes y jóvenes. De la misma manera, este control se vale de señalamientos, constreñimiento electoral, desplazamientos forzados, asesinatos selectivos, nuevas estrategias de despojo sobre zonas de interés económico estratégico y presiones contra líderes y lideresas de juntas de acción comunal, campesinos y campesinas (particularmente aquellos vinculados con la CDP), integrantes de partidos políticos como Unión Patriótica y Marcha

³ El informe fue realizado por la Asociación de Víctimas y Sobrevivientes del Nordeste Antioqueño (Asovisna), la Corporación Jurídica Libertad (CJL), la Fundación Sumapaz y el Nodo Antioquia de la Coordinación Colombia-Europa-Estados Unidos (CCEEU).

Patriótica, al igual que contra defensores de derechos humanos, incluidos acompañantes internacionales e integrantes de organizaciones no gubernamentales [ONG] (Defensoría del Pueblo, 2017, p. 4).

Cartografía de la resistencia: el caso de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó

Si bien a lo largo de estas páginas hemos transitado por una radiografía que pretende explicar cómo en el Urabá se ha impuesto una geografía de la acumulación con un *continuum* de agresiones promovidas por el Estado, los actores del conflicto interno y las transnacionales, es urgente y necesario reflexionar acerca de las geografías de la resistencia en medio de la guerra que tiene lugar en la región. Estas alternativas de organización autónomas han sido gestadas por comunidades en movimiento y sujetos rebeldes —indígenas, afrocolombianos y campesinos, entre otros— quienes defienden la vida, pese a los embates impuestos por la hidra capitalista.

El campesinado en Colombia

Para entender al campesino como sujeto colectivo, es necesario mencionar que Colombia ha sido un país de larga tradición agrícola y que gran parte de su producción depende de ese sector. Sin embargo, desde 1920, los campesinos libran una lucha histórica. Organizados de diversas formas para combatir la explotación que sobre ellos han ejercido los latifundistas, exigen la propiedad de las tierras que trabajan. La concentración de 80 % de esos terrenos rurales está hoy en manos de apenas un 1 % de propietarios en el país (Oxfam, 2017).

A diferencia de los pueblos indígenas, los cuales lograron constitucionalmente su autonomía, el campesinado aún no cuenta con ese reconocimiento. Para este sector, la tenencia de la tierra y la cuestión agrícola siguen siendo problemas subyacentes, ante la inexistencia de una verdadera reforma agraria. ¿Pero qué entendemos por campesinado?

Para caracterizar a este sujeto colectivo (el campesinado), nos apoyamos en el Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) que lo define como “un sujeto intercultural e histórico, con unas memorias, saberes y prácticas que constituyen formas de cultura campesina, establecidas sobre la vida familiar y vecinal para la producción de alimentos, bienes comunes y materias primas, con

una vida comunitaria multiactiva vinculada con la tierra e integrada con la naturaleza y el territorio” (ICANH, 2017). El campesino es un sujeto situado en las zonas rurales y cabeceras municipales asociadas con éstas, con diversas formas de tenencia de la tierra y organización, que produce para el autoconsumo y la generación de excedentes, con los cuales participa en el mercado en los niveles local, regional y nacional (ICANH, 2017).

Sin embargo, en el país, la larga lucha sigue siendo por el acceso a la tierra. El campesinado, en tanto sujeto colectivo, ha sido no solamente desconocido por las políticas públicas, sino también, atravesado por la violencia estructural para desposeerlo de su unidad de subsistencia por medio de la concentración terrateniente, el cambio de uso del suelo y la negación al acceso de mecanismos que le permiten la producción y reproducción de la vida. En el mismo sentido, los proyectos gubernamentales avanzan en una contrarreforma agraria⁴ que especula con el mercado de tierras y deja al campesinado en situación de exclusión y desigualdad.

Ese sujeto campesino es quien encarna una de las experiencias más significativas en la construcción de autonomía y de paz en la región: la Comunidad de Paz de San José de Apartadó, la cual no sólo constituye una apuesta política que desafía las formas de despojo territorial del capitalismo agroindustrial, sino que estructura relaciones sociales alternativas desde formas de economía comunitaria y autogobierno popular que permiten pensar la posibilidad de un futuro proyecto de perfil anticapitalista, articulado en torno a experiencias de resistencia civil contra la guerra y la violencia política.

Las comunidades de paz nacen como iniciativas populares desde abajo, en contextos de conflicto armado; parten del compromiso colectivo y se caracterizan porque han creado sus propias normatividades y su particular sistema de justicia. Uno de sus principios rectores es negarse a colaborar con cualquier grupo armado, así como la prohibición del porte de armas a sus integrantes, quienes cuentan con acompañamiento internacional en materia de derechos humanos, lo cual ha funcionado como mecanismo de protección frente a los continuos hostigamientos.

⁴ Representada, por ejemplo, en la Ley de Zonas de Interés de Desarrollo Rural, Económico y Social (ZIDRES). Mediante esta ley la nación concentra terrenos baldíos que puede concesionar hasta por veinte años a favor de inversiones transnacionales que impiden el progresivo acceso de tierras a los campesinos, como se promulga en el artículo 64 de la Constitución.

En Colombia existen más de cincuenta comunidades de paz (Rueda, 2003; Hernández, 2002), gestadas desde las bases sociales como respuesta al impacto del conflicto armado. Se fundamentan en la resistencia civil no violenta y en el principio de la *neutralidad activa*⁵ para evitar que los actores armados (guerrilla, paramilitares y ejército) actúen en sus territorios, y que las comunidades se mantengan al margen del conflicto promoviendo su autonomía.

La Comunidad de Paz nació en San José de Apartadó en 1997, en un corregimiento de treinta y dos veredas situadas a doce kilómetros del municipio de Apartadó, el cual, junto con otros diez municipios, conforman el Urabá antioqueño. La ubicación geográfica del corregimiento hace que sea muy codiciado, porque se encuentra contiguo a los municipios de Turbo y Carepa, y a la Serranía de Abibe, lo que facilita la interconexión con el departamento de Córdoba y el Nudo de Paramillo (figura 2).

La conformación del municipio de Apartadó se produjo a mediados de la década de 1960 por dos acontecimientos. El primero, debido a las familias que llegaron desplazadas por la violencia bipartidista de lugares como Dabeiba, Peque, Urama y Frontino; colonizaron tierras baldías y empezaron a cohabitar con el frente V de la guerrilla de las FARC. El segundo suceso fue el asentamiento de personas que vinieron tras la esperanza de encontrar oportunidades laborales en la producción de banano, con la llegada de la United Fruit Company a la región.

Posteriormente, hacia la década de 1980, Apartadó fue un bastión de fuerza electoral para los partidos Comunista y Unión Patriótica. Sin embargo, también fue el escenario de su exterminio por la acción conjunta entre los paramilitares, el ejército y las empresas transnacionales.

Como se aprecia, la CDP se consolidó en medio del conflictivo contexto por el que atravesaba el Urabá, con masacres continuas y amenazas hacia los habitantes del corregimiento, marcado, entre otros, por el asesinato de Bartolomé Cataño en 1996, concejal del partido Unión Patriótica y fundador de San José de Apartadó.

⁵ El principio de neutralidad contemplado en el derecho internacional humanitario garantiza que la población civil tenga la posibilidad de mantenerse al margen del conflicto armado, por lo que le asiste el derecho de no colaborar con ninguno de los actores involucrados.

Figura 2. Mapa geográfico con la ubicación de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó, Colombia



Fuentes: Comunidad de Paz de San José de Apartadó. Fidel Mingorance HREV, 2017 · V.01
 Base cartográfica: OSM, IGAC, DANE, Natural Earth.

Nota: La ruta metodológica trazada se valió de diferentes herramientas: método etnográfico a partir de visitas de campo a la comunidad, diarios de campo, observación participante y entrevistas semiestructuradas a algunos de los miembros que han formado parte de la CDP desde su fundación. También se llevaron a cabo varias jornadas con sus integrantes para la construcción de cartografías colectivas con el fin de sensibilizar y reflexionar acerca del espacio geográfico. A través de estas herramientas de mapeo colectivo se analizaron diversos elementos que conforman su territorio o constituyen el ámbito tradicional de su cotidianidad: cultura, economía, relaciones ambientales, relaciones sociales y actores del conflicto, sentidos y significados que se asignan a la vida desde la cosmovisión, a través del tiempo y la reflexión alrededor de la autonomía como eje central.

Hacia mediados de la década de 1990, el aumento de víctimas mortales y la guerra tenían a Apartadó sumido en la violencia por cuenta del afianzamiento paramilitar. Ante estos hechos, más de quinientos campesinos que se negaron a abandonar sus tierras decidieron exponer sus propias vidas para exigir un alto a lo que sucedía. Nació entonces la Comunidad de Paz de San José de Apartadó, pues el 23 de marzo de 1997 los campesinos firmaron la declaratoria que los identificaba como dicha comunidad. Los apoyaron en esta decisión la diócesis de Apartadó, el Centro de Investigación y Educación Popular (Cinep) y la Comisión Intercongregacional de Justicia y Paz (CIJP), coordinada por el sacerdote Javier Giraldo y representada por Eduar Lancheros. Desde entonces, este personaje se convirtió en un referente filosófico y ético clave para el desarrollo de la comunidad, y su legado se mantiene hasta el día de hoy.

La comunidad se encuentra en una zona geoestratégica, codiciada por múltiples actores que la ven como un enemigo para la consecución de sus intereses, ya sea por las rutas comerciales, los recursos naturales, los megaproyectos o la disputa política. El proyecto del capital inserto en el Urabá ha convertido esta región en un territorio de conflicto, el cual se expresa en múltiples formas de violencia que limitan los esfuerzos autoorganizativos de la CDP. Sin embargo, la comunidad adopta un papel defensivo, pero a la vez pacífico y creativo, en medio del escenario de la guerra.

El pasado y el presente de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó

Para la CDP existe, a partir de 2005, un quiebre con el pasado. Si bien se creó en 1997, con el paso del tiempo su relación con el Estado ha llegado a ser cada vez más compleja. Aún más, después del 21 de febrero de 2005, cuando la CDP rompió el diálogo con el gobierno, tras la masacre en la que los cuerpos de siete de sus integrantes fueron cercenados en las veredas Mulatos y La Resbalosa. Estas muertes fueron perpetradas por un operativo conjunto entre militares de la Brigada XVII del Ejército Nacional de Colombia y paramilitares del bloque Héroes de Tolová.⁶ Fue víctima de este atroz crimen, uno de sus líderes históricos, Luis Eduardo Guerra, junto con su esposa Bellanira Areiza y su hijo Deineir.

⁶ El 12 de mayo de 2019 se emitió un fallo en el cual se condenaba a seis militares a pagar treinta y cuatro años de prisión por haber sido copartícipes del crimen de ocho integrantes de la CDP.

Ese mismo día asesinaron a Alfonso Bolívar Tuberquia, líder de la vereda Mulatos, y a su compañera Sandra Muñoz, junto con sus hijos Santiago y Natalia, de dos y seis años respectivamente.

La masacre fue adjudicada inicialmente a la guerrilla de las FARC, declaración que apoyó el ahora expresidente Álvaro Uribe Vélez, quien dos semanas después de los hechos manifestó, a través de los medios de comunicación masiva, que varios líderes de la comunidad eran auxiliares del grupo insurgente. No manifestó repudio por los asesinatos ni pidió investigaciones exhaustivas sobre lo sucedido; por el contrario, negó la responsabilidad del Estado en la masacre e instaló un puesto de policía en el casco urbano de San José. El entonces ministro de Defensa, Jorge Alberto Uribe Echavarría, ordenó la intervención de la fuerza pública en la comunidad.

Ante esos hechos, la CDP se divorció del Estado. En 2005, los integrantes que decidieron pertenecer a la comunidad lo hicieron con una fuerte convicción, la que los llevó a desplazarse y a abandonar sus casas bajo las ráfagas de fuego para dirigirse hacia el que posteriormente denominarían Caserío San Josesito de la Dignidad, ubicado en la finca La Holandita, hoy el asentamiento central. La decisión de organizarse y buscar la autonomía durante 22 años les ha costado 300 vidas, 348 amenazas, 100 casos de tortura, 200 montajes judiciales, más de 50 desplazamientos colectivos y 3 violaciones sexuales a mujeres de la comunidad por militares. Además, han tenido que sortear las estrategias de los actores que coexisten en el territorio, como las campañas comunicativas de difamación, los bloqueos económicos debido a los retenes y los intentos de judicialización contra los líderes; todas ellas encaminadas a la desarticulación de la comunidad. A pesar de tantas tribulaciones, fue justo en esos momentos cuando se fortaleció el legado de Eduar Lancheros en relación con la resistencia y la autonomía, especialmente en el ámbito agroalimentario.

Dimensiones autonómicas de la Comunidad de Paz

De acuerdo con Aguirre Rojas, la autonomía global e integral es una noción multidimensional que debe construirse en todas las esferas de la sociedad y la civilización. Dicha visión se define de forma doble. Primero, y en el ámbito de lo político, en la concepción de que esta autonomía es de una naturaleza radicalmente distinta de gobierno, y por ende, es el “otro gobierno”, lo que a su vez sólo tiene sentido desde también un modo radicalmente diverso de ejercer la actividad

política misma; es decir, desde “otra política”. Aguirre entiende la autonomía como la restitución o el rescate integral, por parte de los sujetos sociales subalternos, de su capacidad para decidir de manera soberana, libre y voluntaria las figuras deseadas de su propia socialidad y, con ello, los modos específicos de concreción de su propia vida (2018).

De acuerdo con este planteamiento, la CDP se rige por un reglamento interno compuesto por doce artículos y una declaratoria orientada mediante cinco principios que guían las concepciones éticas de su modo de actuar. Dichos principios rescatan los ejes de la autonomía colectiva, la comunidad parte de una convicción: “No podemos pensar en *tú* o *yo*, sino que debemos pensar en el otro con un sentido de *nosotros*. Por eso cada acción que realizamos la hacemos sabiendo que afecta a otros; por eso para nosotros es tan importante fortalecer los lazos comunitarios a través del trabajo” (CDP, 1997).

En otras palabras, Tuberquia señala: “Los campesinos que empezamos a pensar la propuesta, estábamos identificándonos en la lucha de los indígenas. Pues no íbamos a ser igual a los indígenas, pero queríamos construir una pequeña experiencia con similitudes a las luchas de los indígenas. Y en eso nos inspiramos porque las luchas de los indígenas han sido milenarias” (Jesús E. Tuberquia, *comunicación personal*, 31 de julio de 2018).

El primero de estos principios es la libertad: La capacidad de autonomía de las comunidades y de cada miembro de ellas para tomar decisiones autónomamente, sin ninguna clase de presión y sin sentirse excluido por no ser parte de la mayoría; lo importante es generar un proceso de respeto en medio de la pluralidad, el segundo es el diálogo transparente, el tercero es el respeto a la pluralidad partiendo del gran principio: la neutralidad. Cada uno tiene derecho a discutir, a no estar de acuerdo y a plantear alternativas. Se respeta todo eso porque se está luchando por algo más grande: el respeto a la vida de todos, el cuarto es la solidaridad y el quinto la resistencia y justicia: Cuando somos atacados tenemos derecho a la defensa y esto conlleva un principio de justicia. En la CDP resistimos al hambre, a la muerte y lo hacemos creativamente. (CDP, 1997)

Autogobierno

El reglamento y principios mencionados dotan de sentido a las dimensiones presentes en el proceso organizativo de la CDP. Una primera dimensión es la del *autogobierno*, conformado por el Consejo Interno, que es elegido por la comunidad

cada dos años, y está integrado por siete delegados y un fiscal; aunque se destaca que la máxima autoridad es la Asamblea. Seis personas son sustituidas y dos permanecen para hacer el empalme y dar continuidad al proceso.

Para Brígida,⁷ la autonomía es no votar por el gobierno [...] Si en el país no hubiera tanta corrupción y las cosas se hicieran legalmente como se debieran de hacer, con honestidad, pues uno votaría porque sabría que es legalmente, un gobierno que fue elegido por el pueblo. Pero en el país, los gobiernos no son elegidos por el pueblo, son elegidos por el mismo poder, no por el pueblo y si la gente pobre vota les hacen chueco para robarse los votos, entonces por eso nosotros no creemos. Y sí tenemos elecciones, nosotros acá en la comunidad tenemos elecciones, tenemos los candidatos, quién puede ser un líder, porque un líder no nace, el líder se hace. Entonces creo que cuando nosotros votamos y hacemos una elección popular en la comunidad, es porque ya tenemos los candidatos vistos, quién puede ser líder y comprender, entender, trabajar con la gente. (Brígida González, *comunicación personal*, 25 de julio de 2018)

Ante la necesidad de la comunidad de proteger los territorios —entendidos como geografías de re-existencia— y la autonomía a través de estrategias de vida y resistencia civil pacífica, la CDP ha tenido que fortalecer los procesos organizativos desde sus dinámicas estructurales, crear amplias redes de apoyo y solidaridad no solamente para exigir demandas al Estado, sino para posicionarse frente a éste como apuesta por la autodeterminación y la horizontalidad.

De esta manera se han ganado más lugares de incidencia, pues si bien en un inicio la CDP se limitaba al municipio de Apartadó, hoy hay integrantes en el municipio de Tierralta, Córdoba, denominados *Chilapos*, quienes se suman a sus once veredas: San Josecito, La Unión, La Esperanza, Arenas Altas, Mulatos,⁸ La Resbalosa y La Cristalina, ubicadas en Antioquia; y Naín, Las Claras, Alto Joaquín y Puerto Nuevo, en el departamento de Córdoba.

⁷ Brígida González es una de las lideresas de la CDP; desde 1974 ha trabajado con organizaciones sociales, formó parte del Sindicato de Trabajadores Bananeros, participó en los movimientos de mujeres Frente Femenino de Urabá y Unión Patriótica. Ha denunciado en diversos países la sistemática violación a los derechos humanos en Colombia. Sus hermanos fueron asesinados, uno de ellos se encuentra desaparecido desde hace más de dos décadas, y su hija, Elisenia Vargas, una joven de 15 años, fue asesinada por miembros de las autodefensas.

⁸ En Mulatos se construyó la Aldea de Paz Luis Eduardo Guerra, como un homenaje al líder asesinado.

Una de las principales contribuciones en nuestra construcción de autonomía, fundamentalmente, es no hacer parte [*sic*] de los actores armados; la segunda, comenzar a tener un derecho, un derecho como campesinos, el derecho de sentir pertenencia territorial, el derecho a la tierra; el impulso a tener una pequeña reforma agraria, que es también una autonomía general y primordial para el campesinado, específicamente para la Comunidad de Paz, porque un campesino sin tierra no es campesino. (Germán G. Posso, *comunicación personal*, 25 de julio de 2018)

La comunidad considera importante analizar el contexto, los megaproyectos y las consecuencias de la voracidad capitalista, por ejemplo, en proyectos como el de la Represa Hidroeléctrica de Urrá, funcional a la acumulación de tierras en Tierralta, Córdoba, que han afectado no sólo a las comunidades indígenas emberá katío del Alto Sinú, sino que han dejado como huella la irremediable pérdida de especies biodiversas.

Actualmente, en Córdoba funciona una estructura paramilitar del Clan del Golfo que custodia los sembradíos de coca y los laboratorios para su procesamiento; estos afectan principalmente al ecosistema del Nudo de Paramillo. Según un informe desarrollado por la Organización de las Naciones Unidas (ONU), se reveló que en Córdoba la siembra de coca pasó, de 2 688 hectáreas en 2016, a 4 780 en 2017; es decir, que los cultivos aumentaron 79% (ONU, Colombia, 2018).

Por otra parte, se han presentado denuncias de que los paramilitares han obligado a los campesinos a sembrar coca, pese a que en ese territorio se encuentra la subestación de Policía del corregimiento de Batata. Tal es el escenario en el cual los integrantes de la CDP han recibido amenazas.

Nosotros tenemos la recuperación de tierras, la tenencia de la tierra, yo creo que ese es uno de los mayores logros que hemos podido tener, ¿no? Porque para nosotros los campesinos, que nunca vamos a tener empleo y poder tener la tierra para cultivar, producir los alimentos y tener dónde vivir, yo creo que es uno de los logros grandes. Pero no para decir que es una victoria porque, de todas maneras, la tenencia de la tierra sigue siendo una lucha con el Estado y con las multinacionales que hoy con el Tratado de Libre Comercio quieren expropiar a las comunidades. Entonces, es una lucha de todos los días. Son logros, pero también muy frágiles porque es una lucha contra un Estado y contra multinacionales, contra intereses económicos muy grandes y contra intereses hoy de la globalización del mundo, entonces es muy difícil porque uno no puede decir que ya ganó, que es una victoria; sí, un logro, porque lo puedo vivir y disfrutar un poco, pero uno no sabe hasta cuándo. (Jesús E. Tuberquia, *comunicación personal*, 31 de julio de 2018)

Autonomía jurídica

Una segunda dimensión del proceso organizativo de la CDP es la *autonomía jurídica*; en ella se promueve la justicia restaurativa alterna y el reconocimiento de los derechos colectivos. Es importante señalar que, en un inicio, la comunidad se ciñó a la normatividad contemplada en el marco jurídico colombiano, sin embargo, ante los constantes incumplimientos e impunidad, y posteriormente con la masacre de 2005, hubo una ruptura con el sistema jurídico colombiano y con las instituciones.

Para reactivar el diálogo con el Estado, se plantearon cuatro condiciones: primero, una retractación pública por las graves acusaciones realizadas por el presidente Álvaro Uribe Vélez en 2005; segundo, el retiro del puesto de policía en el pueblo de San José de Apartadó; tercero, una comisión para evaluar los frustrados intentos de acceder a la justicia; y cuarto, el reconocimiento del uso de zonas humanitarias en el territorio.

Del análisis anterior se observa que la falta de garantías jurídicas nacionales para la protección de la comunidad hizo que ésta decidiera dejar constancia histórica de los ataques que se viven, es decir, la administración de justicia en Colombia perdió credibilidad. Por eso, la CDP acudió al uso de los estamentos jurídicos mundiales⁹ basados en el derecho internacional de los derechos humanos y el derecho internacional humanitario, recursos jurídicos que se han garantizado a través del artículo 214, numeral 2 de la Constitución de 1991, en el que se declara que no podrán suspenderse los derechos humanos ni las libertades fundamentales en cumplimiento de las reglas del derecho internacional humanitario. Además, los miembros de la CDP se apoyaron en el artículo 93 constitucional, en el cual prevalece el reconocimiento de los derechos humanos en el orden interno.

Estos instrumentos jurídicos han servido para denunciar las acciones del Estado y han funcionado como una manera de salvaguardarse de su discurso y

⁹ Las resoluciones proferidas a Colombia por parte de la Corte Interamericana de Derechos Humanos respecto a la CDP han sido las del 9 de octubre y 24 de noviembre de 2000, 18 de junio de 2002, 17 de noviembre de 2004, 15 de marzo de 2005, 2 de febrero de 2006, 17 de diciembre de 2007, 6 de febrero de 2008, 30 de agosto de 2010, 26 de junio de 2017 y 5 de febrero de 2018, en las cuales la corte insta al Estado a tomar las medidas necesarias para proteger eficazmente la vida y la integridad personal de todos los miembros de la comunidad, en particular, frente a la presunta presencia de grupos armados ilegales en veredas de la CDP. Esto, en consideración a que Colombia es un Estado Parte de la Convención Americana sobre Derechos Humanos. En el nivel nacional, la Corte Constitucional de Colombia ha ordenado proteger a la CDP mediante la sentencia T-1025 de 2007 y los autos 164/12, 693/17 y el correspondiente al 7 de septiembre de 2018.

sus prácticas en la supuesta defensa de la soberanía nacional, la cual mantiene el monopolio de la violencia para favorecer a los capitales transnacionales y nacionales, con el vehemente respaldo paramilitar.

La comunidad se ha propuesto participar en los trabajos comunitarios, rechazar la injusticia y la impunidad, así como rehusar la reparación individual de las víctimas. Tampoco siembra cultivos ilícitos, no manipula ni entrega información a ninguna de las partes ni porta armas, no consume licor (como lo han hecho otros movimientos sociales, entre ellos, las comunidades neozapatistas), con el fin de evitar que se suscite cualquier tipo de agresión entre los habitantes o dar pie a la intervención de algún actor armado, y no participan en la guerra, directa o indirectamente.

Son ellos mismos quienes resuelven sus conflictos. De acuerdo con el incumplimiento en el que se incurre, el Consejo Interno habla con el integrante de la comunidad para dar solución al problema que se generó, pero si la falta se da por tercera vez, será excluido de la CDP. Según la investigadora María Teresa Uribe: “El Consejo no aplica sanciones penales, pero es necesario tener presente que, en la práctica, ser expulsado de la comunidad es casi equivalente a ser desterrado” (Uribe, 2004).

La justicia propia es eso, que las comunidades sean autónomas y que sea la propia comunidad la que decida sobre cómo se castigan los delitos que se cometen dentro de la organización, que no sean los Estados, la institución, porque la institución, cuando va a castigar, comete otro delito más grande, castigando. Entonces, que no sea que sobre el delito se cometa un castigo, sino que haya una sanción discutida dentro de la organización. (Jesús E. Tuberquia, *comunicación personal*, 31 de julio de 2018)

Autonomía económica

La tercera dimensión se refiere a la *autonomía económica*, la cual comenzó con una cooperativa, en la que sus integrantes comercializaban la producción de plátano primitivo, mermeladas y ropa fabricada en su taller de costura; las dos últimas realizadas por las mujeres de la comunidad.

Esta dimensión se fortaleció como respuesta a los cercos de hambre vividos entre 2002 y 2004, periodo en el cual los paramilitares amenazaban a los tenderos de la zona y les prohibían la venta de comida a la comunidad, y de esa forma los obligaban a salir de su territorio. Entonces, los miembros de la CDP empezaron

a sembrar alimentos del *pancoger*¹⁰ para su propia supervivencia, la cual se fue transformando en soberanía alimentaria y en trabajo productivo en las 330 hectáreas de sus terrenos comunitarios.

En el aspecto de la autonomía alimentaria, el cacao desempeñó un papel fundamental, porque desde 2008 la CDP empezó a procurar más tipos de cultivos agrícolas hasta lograr una producción y exportación considerables mediante el comercio justo, especialmente con la empresa británica Lush Cosmetics.¹¹ Además, a partir de ese proceso de trabajo articulado comenzó a distribuir los alimentos y los dividendos, y a actuar en total coherencia con lo planteado en sus principios, en los cuales se manifiesta:

La Comunidad de Paz busca alternativas desde el trabajo comunitario que nos da la posibilidad a todos de sembrar y hacer producir la tierra para compartir sus frutos y desde la comercialización de los productos del campo mejorando los precios para el que ha trabajado la tierra [...] Para nosotros no es posible comercializar explotando, no se puede vender para que sólo unos saquen provecho, no se puede trabajar individualmente, porque la fuerza está en la unidad. (CDP, 1997)

Otra de las propuestas para conseguir autonomía económica es que algunos de los asentamientos generen su propia luz eléctrica con paneles solares. Durante algún tiempo usaron gas propano para cocinar, extraído mediante un biodigestor que procesaba las heces de animales. Además, en la actualidad cuentan con autoabastecimiento alimentario por medio de la agricultura y la cría de animales, que ellos mismos curan cuando se requiere.

En la CDP, el trabajo y las tierras son de carácter comunitario. No obstante, existen espacios para la producción individual; son núcleos de dos a cuatro personas quienes los cultivan para el sustento familiar. A quien no tenga tierra, la comunidad le da un terreno para su producción. Estas prácticas de horizontalidad las ha ido adoptando la CDP a partir del intercambio con otras resistencias, como los procesos indígenas del Cauca. Sin embargo, un problema que refiere actualmente la comunidad es la negación de los títulos de propiedad de la tierra.

¹⁰ Se denomina *pancoger* a los cultivos que satisfacen parte de las necesidades alimenticias de una población. En la zona cafetalera éstos son el maíz, el frijol, la yuca y el plátano. Aunque también se siembra arroz y caña para producir miel.

¹¹ Véase Nora Burnyeat (2015).

La autonomía es una fortaleza y esa fortaleza es mirar cómo salimos de esta globalización que tenemos, por ejemplo, de la explotación de las minas y se logra defendiendo el territorio. Nosotros no nos dejamos imponer cosas de afuera, sino que nosotros somos los que tenemos la autonomía y tenemos que defenderla con la defensa de las tierras. Acá todos defendemos la tierra, puede ser que nos acaben a todos, pero tendrán que acabar al último, porque una semilla que dejen, esa semilla crecerá. Y esa autonomía no solamente viene de la parte alimentaria, sino también desde la parte de la memoria y la historia que hemos vivido. Yo creo que eso hay que mantenerlo, esa luz de esa memoria y de esa historia, porque eso también es algo que nos ha enseñado a resistir. (Brígida González, *comunicación personal*, 16 de julio de 2018)

Autonomía cultural

La cuarta dimensión, referida a la *autonomía cultural*, se expresa en el carácter dialógico, horizontal y comunitario en el cual la CDP ha creado relaciones sociales de nuevo tipo, basadas en la solidaridad, por ejemplo, con la acogida transitoria a los desplazados.

La CDP cuenta con el apoyo de redes nacionales e internacionales que le han permitido fortalecerse. Sin embargo, considera cada vez más necesaria la ampliación de sus bases sociales, porque las estrategias pactadas desde arriba para la desarticulación han hecho que algunas familias (dos casos) decidieran salir de la comunidad al recibir dinero por “reparaciones individuales” de acuerdo con la ley 1448 de 2011, denominada Ley de Víctimas y Restitución de Tierras en Colombia, con lo cual se fragmentó el proceso comunitario. Otras familias han salido por amenazas.

Para la comunidad, la vida no tiene precio. No obstante, en el marco de la justicia transicional, en julio de 2018, la CDP solicitó la reparación colectiva e integral ante la Sala de Justicia y Paz del Tribunal Superior de Medellín en un juicio contra treinta exparamilitares del Bloque Bananero, entre ellos, Raúl Emilio Hasbún, excomandante del Frente Álex Hurtado.

En medio de la pluralidad que caracteriza a la CDP, en 2003 nació la Red de Comunidades en Ruptura y Resistencia (Recorre), la cual posteriormente se convirtió en la Universidad Campesina de la Resistencia, una universidad itinerante conformada por campesinos, comunidades indígenas y afrodescendientes, cuyos ejes giran especialmente en torno a los temas agroalimentarios, de la salud y jurídico-filosóficos.

Es una Universidad alternativa desde todo orden: desde lo educativo, lo pedagógico, la misma concepción de Universidad que vive hoy el mundo capitalista. Esta concepción alternativa, por lo tanto, no se encuadra en los rótulos de competencia y de explotación, en cartones ni títulos, sino que se encamina desde el saber, un saber al servicio de la resistencia. El estar en la Universidad es una concepción de nueva realidad, un mundo alternativo que busca generar un nuevo Estado, una sociedad no del consumo ni del capitalismo; una sociedad basada en la solidaridad y en el derecho de los pueblos. Es pues una Universidad en contravía de esa lógica del consumo de entrar y salir para generar explotación capitalista y poder mantener esa dinámica. Es una Universidad totalmente opuesta a ello; es la búsqueda de un mundo digno, con justicia, basado en horizontes claros de verdad, de memoria, de resistencia, de total anticapitalismo y, por ello, apuesta a la economía solidaria alternativa, a lo comunitario, a la búsqueda de la justicia y de un Estado legítimo, un derecho alternativo y no basado en la mentira y un sistema que no piensa ni en las comunidades sino en su explotación y en la muerte. Por ello pensamos en la tierra, en la humanidad, en la historia que ha venido creando las víctimas, es desde allí donde parte esta alternativa de universidad. (CDP, 2004)

Mediante el proceso educativo que se instaura en la comunidad, los niños y los más jóvenes entienden la importancia de los relevos generacionales para continuar con las luchas gestadas y recuperar colectivamente la historia y la memoria. Desde su traslado a La Holandita, en 2005, la comunidad emprendió el fortalecimiento de la educación alternativa en una vía muy distinta a la establecida por el Estado; su objetivo es promover el amor por el campo, para que la palabra “campesino” se dote de sentido en la práctica.

El proyecto educativo que ha impulsado la comunidad ha tenido gran apoyo de la hermana Mariela Beltrán.¹² Dicho proyecto se ha integrado por cuatro áreas de aprendizaje: la primera, denominada *Lenguaje*; la segunda, *Técnicas*, las cuales son prácticas relacionadas con las matemáticas aplicadas a oficios útiles para la comunidad, por ejemplo, para la construcción o la carpintería; la tercera es *Ciencias Naturales*, con la idea de que en ella aprendan a cuidar el territorio y el cuerpo, también a curarlo con el conocimiento adquirido sobre las propiedades

¹² Religiosa que acompaña a la CDP desde 2012. Mariela Beltrán impulsa el proyecto de educación alternativa a partir de distintas pedagogías para la paz, la teología de la liberación y el trabajo comunitario.

de la naturaleza. Finalmente, la cuarta es *Memoria y Comunidad*; es el área social, la visión desde la que se trabaja con la educación relacionada a los procesos de la CDP.

En la articulación entre memoria e historia, los integrantes de la CDP crearon un museo para recordar a los miembros que ya no los acompañan, producto de las masacres. Mencionan que desde 2005 no han asesinado a nadie de la comunidad por medio de balas, porque la estrategia cambió; ahora los fallecidos son por cuenta de la negligencia institucional. En reiteradas ocasiones, cuando han acudido a los hospitales, éstos se niegan a atenderlos y a proporcionarles los medicamentos requeridos.

Hay una revaloración de las costumbres, de la identidad, que refuerza el arraigo por la defensa de los orígenes campesinos. Una de las prácticas que los miembros de la CDP llevan a cabo cada semana es el trabajo comunitario, del cual participan desde los más pequeños, hasta los más grandes. Algo muy similar a la tradición que las comunidades indígenas colombianas realizan mediante las *minkas*.

Otra de las tradiciones campesinas que se han recuperado son las líricas: a través de la música, en composiciones que cuentan historias, en el propio himno de la comunidad, el cual fue escrito por Aníbal Jiménez y Leonel Masso, miembros de la comunidad ejecutados extrajudicialmente. Las canciones también han sido compuestas por jóvenes de la CDP como Bladimir Arteaga, *Blacho*, entre ellas, “Campesino de vida, lucha y paz”.

Además de la música, otra de las expresiones culturales y artísticas de la comunidad ha sido liderada por Brígida, quien lleva varios años pintando; sus obras reflejan escenas de la historia de la CDP, desde las más crueles, hasta las más esperanzadoras. Esas escenas las plasma en manillas, las pinta en totumas (fruto de la especie *Crescentia cujete*) o en lienzos; obras con las cuales ha sido invitada a exponer en espacios como el Museo Nacional.

Yo he venido haciendo y pintando la historia no solamente del vivir en la comunidad, de la construcción de la paz de la comunidad, sino que he venido haciendo todo un trabajo de lo que ha sido la lucha a nivel de la región, a nivel del corregimiento y a nivel de mi forma de vivir y mi trabajo. Yo no vengo luchando desde ahorita, yo tengo muchísimos años de estar luchando. Fui fundadora de la Unión Patriótica en la región de Urabá junto con mi familia. Mis hermanos hoy día están muertos, hay uno desaparecido desde hace 22 años y mi hija está muerta también,

la asesinaron; mi hijo está muerto, lo asesinaron. Al inicio sentía que me moría y la rabia que yo tenía era impresionante, pero debo de seguir por solidaridad y por resistencia con las demás gentes. (Brígida González, *comunicación personal*, 25 de julio de 2018)

En la autonomía cultural se promueven prácticas a favor de la desmercantilización comunicativa —las cuales incluyen a las nuevas tecnologías, como el proyecto *palabrAndando*—, es decir, con la acción de la palabra y con la información de lo que se invisibiliza en los medios de comunicación masiva. Otra herramienta de difusión que la CDP utiliza en las redes virtuales es Twitter. También tenía una emisora de radio llamada Voces de Paz, la cual funcionó por tres años, pero no se le concedió la renovación de la licencia (se piensa que con motivo de cercar su difusión). Sin embargo, el tejido en red con organizaciones y medios alternativos populares ha permitido evidenciar lo que ocurre en su territorio.

La CDP posee, además, una página de internet,¹³ en la cual se puede acceder a las constancias históricas desde 1997: las denuncias permanentes, las acciones jurídicas, la cronología de la agresión contra la comunidad, una galería fotográfica y una de videos, que le han permitido visibilizar su experiencia en otras latitudes. La CDP misma ha producido algunas de sus piezas comunicativas como parte de la reciprocidad que hay con otros movimientos y agrupaciones sociales; ha adquirido el conocimiento técnico para su creación, dándole un enfoque propio a partir de sus realidades.

Otro elemento significativo en esta dimensión es el papel prioritario que las mujeres desempeñan en los avances hacia la autonomía:

Cuando se inició el proceso de la comunidad en 1997, el papel que las mujeres teníamos era bastante relegado. Pero la historia se ha ido escribiendo de otra manera y empezamos a buscar nuestro papel, nuestra esencia como mujer, como creadoras, gestoras de vida. Y claro, la lógica de los hombres respondía a ese mismo accionar de la guerra: sin armas, pero con exclusión, individualismo y egoísmo [...] Como a los tres meses de haber formado la Comunidad, había tres mujeres en el Consejo Interno y comenzamos a debatir y tomar parte en la representación. (Cinep, 2005)

¹³ Para consultar la página, véase <http://www.cdpsanjose.org/>

Autodefensa

Una quinta y última dimensión es la *autodefensa*, que contempla los mecanismos de protección y de resistencia, los cuales consideran el uso de armas para mantener la seguridad, o pueden valerse, como en el caso de la CDP, de la vía pacífica, la no violencia, la neutralidad activa y la resistencia.

La no violencia es entendida como no dejar que los procesos y las estructuras nos conduzcan a deshumanizar a otras personas o, directamente, a los adversarios. Frente a esto, la no violencia denuncia la cultura de la guerra y la crueldad: armamentismo, militarismo, sexismo, etnocentrismo, competitividad destructiva, etc. Y trata de ayudar a construir una propuesta articulada de “cultura de la paz” que implicase procesos educativos, de socialización, pedagogías sociales y otros esfuerzos similares que buscaran más bienestar y respeto hacia las personas. Hay cuatro principios en la no violencia: no matar, buscar la verdad, diálogo y escucha activa, y actuar y pensar de manera alternativa. (López, 2017)

Además, la no violencia:

[...] es un pensamiento distinto, somos distintos, porque pensamos que otro mundo es posible, porque pensamos que todo lo que es imposible puede ser posible para nosotros y que, por eso, ese dolor que hemos sufrido se ha convertido en una esperanza; ese dolor para convertirse en odio, no se ha convertido en odio, sino en una esperanza de reflexión de vida. (Germán G. Posso, *comunicación personal*, 25 de julio de 2018)

Éstos son los rasgos presentes en cada una de las dimensiones autonómicas de la CDP. La tendencia autonómica que se ha ido consolidando con mayor preeminencia dista de una relación con el Estado colombiano, principalmente con el aparato judicial. Justamente éste, aliado con otros actores no solamente armados, pretende cercar la potencialidad autonómica de la comunidad para apropiarse y explotar los recursos existentes en la zona geoestratégica donde se encuentra ubicada.

En ese sentido, la CDP ha fortalecido sus propias estrategias de resistencia, aunque reconoce que se deben aumentar los esfuerzos para que exista una total independencia de los servicios que proporciona el Estado; por ejemplo, en la salud o en la electricidad de algunas veredas.

Para la comunidad, el sistema capitalista es sinónimo de destrucción y muerte. De allí que uno de sus objetivos principales sea la defensa de todas las formas de vida. Sin embargo, también considera que la autonomía es posible solamente a pequeña escala.

La línea económica ya está establecida, por eso la resistencia no puede ser de un Estado, tienen que ser experiencias pequeñas, porque los estados están bajo la línea que se ha trazado la globalización, el capitalismo. Yo creo que la autonomía en las comunidades de pronto se puede facilitar, pero, globalmente no es posible porque el sistema no lo permite. O sea, la globalización hoy en el mundo no permite eso, que la autonomía se puede conseguir en pequeño con experiencias pequeñas de familias o de pequeñas comunidades. Eso está claro, porque el sistema no permite cualquier oposición que se imponga, eso hay que eliminarlo, porque se supone que es un peligro para el sistema. (Jesús E. Tuberquia, *comunicación personal*, 31 de julio de 2018)

La comunidad considera la democracia como el poder del pueblo para el pueblo, y afirma que el Estado puede ser legítimo cuando es garante de los derechos para los ciudadanos, pero, a la vez, sabe que no existe la posibilidad de que este objetivo sea realizable. En esa medida sus integrantes no votan, son abstencionistas, porque de hacerlo, lo estarían legitimando. Consideran que los convenios pactados con el gobierno no se cumplen y que éste usa todos los recursos disponibles para detentar el poder, como en el caso de los acuerdos de paz firmados con la guerrilla de las FARC.

Esos acuerdos para el Estado fueron una ventaja, claro, porque finalmente eso lo utilizan para modificar leyes en el país, para abrir las puertas a las multinacionales, para el Tratado de Libre Comercio. Al gobierno no le interesaba lo de la guerrilla y por eso no les han cumplido nada y no les va a cumplir. Pero lo hacen ver como un gesto de buena voluntad de paz del gobierno y no es verdad, entonces, eso sí afecta muchísimo, porque logran modificar las leyes y ahorita van a tener todas las facultades para expropiar a las comunidades. (Jesús E. Tuberquia, *comunicación personal*, 31 de julio de 2018)

La construcción de lo político en la comunidad radica en el “mandar obedeciendo”, con la toma de decisiones colectivas y desde abajo, con la defensa y el control del territorio como un rasgo inherente de la autonomía frente al Estado, al modelo capitalista y a sus prácticas de dominación. El análisis de las estrategias de resistencia de la CDP presentes en su proceso de autonomía permiten

evidenciar el dinamismo, la continua reflexión interna y la reconstrucción a partir de los aciertos y dificultades, desde la prolongada tensión presente en el territorio y desde la correlación de fuerzas existentes entre los actores, lo cual ha implicado la construcción de sus propias instituciones al margen del Estado.

Finalmente, la CDP es un caso paradigmático, con características que le son propias y que se han afianzado en estos años de vida comunitaria. Estos atributos han puesto en entredicho al poder estatal, de manera que se gestan contrapoderes en sus prácticas emancipatorias que abrigan en su seno la búsqueda de la dignidad, sin desconocer que son un proceso dinámico, con sus propias contradicciones dialécticas.

Algunas reflexiones finales

Además de los actores armados, las transnacionales y el Estado, que han instaurado conflictos multidimensionales y territorialidades de guerra en el Urabá en consonancia con el capitalismo global, coexisten distintos sujetos colectivos que han transformado históricamente ese escenario. Por medio de distintas prácticas organizativas, estos sujetos han construido geografías alternativas que disputan las miradas del territorio, instauradas hegemónicamente por el modelo capitalista.

Como ejemplo de lo mencionado, están presentes las resistencias de los pueblos indígenas emberá, los kuna y los wounnan por la defensa del territorio y de su cosmovisión, desde la época de la Colonia. Una segunda corriente de resistencia fue la lucha por la reforma agraria, orientada por la guerrilla de las FARC; y la tercera ha sido la de las comunidades de base, algunas con apoyos eclesiales, como las comunidades de paz conformadas principalmente por poblaciones campesinas y afrocolombianas. Para entender la historia del Urabá, habría que hacer referencia a los sindicatos y, en su momento, a los partidos políticos de izquierda: el Partido Comunista y Unión Patriótica.

Toda esa confluencia de resistencias, perspectivas y proyectos organizativos han alimentado la conformación de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó, que resulta del entrecruzamiento de las viejas tradiciones políticas con las nuevas formas de resistencia alternativa, y que resignifica esas experiencias previas. Las dimensiones jurídica, económica, cultural, de autodefensa y autogobierno que sostienen a la comunidad demuestran que es posible la construcción

de una apuesta por la paz con justicia social, defensa de los bienes comunes y autonomía global, incluso en medio del creciente escenario de violencia que atraviesa Colombia por cuenta del actual gobierno de Iván Duque.

Finalmente, es importante comentar que la lucha erigida por esta comunidad campesina sigue siendo constante, puesto que los intereses del capital no solamente continúan, sino que se profundizan. Ciñen allí distintos mecanismos de un violento despojo y, en medio de esa tensión, la CDP persiste en reivindicar el respeto por todas las formas de vida, como un horizonte de sentido que sea una ruptura con la actual crisis civilizatoria de la modernidad capitalista.

Referencias

- Aguirre, C. A. (2012). *Movimientos antisistémicos. Pensar lo antisistémico en los inicios del Siglo XXI*. Rosario: Prohistoria ediciones.
- _____. (2018). *Mandar obedeciendo, las lecciones políticas del neozapatismo mexicano*. México: Contrahistorias.
- Asociación de Víctimas y Sobrevivientes del Nordeste Antioqueño (Asovisna), CJL, Fundación Sumapaz (2017). *Presencia de grupos paramilitares y algunas de sus dinámicas en Antioquia. Cuatro casos de estudio*. Medellín. Recuperado de <https://coeuropa.org.co/wp-content/uploads/2017/12/Presencia-de-grupos-paramilitares-y-algunas-de-sus-din%C3%A1micas-en-Antioquia.-cuatro-casos-de-estudio.pdf>
- Burnyeat, A. G. N. (2015). *Chocolate y política: una contextualización etnográfica de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó*. Tesis de maestría. Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Antropología. Universidad Nacional de Colombia.
- Calvo, H. (2007). *El terrorismo de Estado en Colombia*. Caracas: Editorial el Perro y la Rana.
- Centro de Estudios para la Justicia Social Tierra Digna. (s.f.). *Megaproyectos en el Departamento del Chocó: ¿una amenaza inminente a los derechos de las comunidades étnicas?* Recuperado de <https://pacificocolombia.org/wp-content/uploads/2016/05/0227036001348396444.pdf>

- CIDH (2017). Resolución del presidente de la Corte Interamericana de Derechos Humanos de 26 de junio de 2017. Medidas provisionales respecto de la República de Colombia. Asunto Comunidad de Paz de San José de Apartadó. Recuperado de http://www.corteidh.or.cr/docs/medidas/apartado_se_10.pdf
- Cinep (2005). *La historia vivida. Noche y niebla. Panorama de Derechos Humanos y violencia en Colombia*, pp. 16-25.
- Comunidad de Paz (1997). *Nuestros principios en la Comunidad de Paz en San José de Apartadó*. Recuperado de <http://www.cdpsanjose.org/node/123>.
- Comunidad de Paz (2004). *Universidad Campesina de la Resistencia*. Recuperado de <http://www.derechos.org/nizkor/colombia/doc/univcamp.html>
- Corte Constitucional (2007). Sentencia T-1025/07. Recuperado de <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2007/T-1025-07.htm>
- Cuartas, G. (2015). Geopolítica crítica del Urabá. *Revista Criterio Jurídico Garantista*, enero-junio de 2015, Universidad Autónoma de Colombia, (7), 80-113.
- Defensoría del Pueblo [SAT] (2017). *Informe de Riesgo 035-16*.
- Duque, I. (6 de mayo de 2018). “Quiero que el mundo entero conozca la riqueza del Urabá antioqueño: Duque”. Centro Democrático. Recuperado de <https://www.ivanduke.com/comunicados/395/quiero-que-el-mundo-entero-conozca-la-riqueza-del-uraba-antioqueno-duque>
- González, B. (25 de julio de 2018). *Comunicación personal*. Malely Linares Sánchez, entrevistadora.
- _____ (16 de junio de 2018). Diario de campo de Malely Linares Sánchez.
- Grupo de Memoria Histórica (2013). *¡Basta Ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Guereña, A. (2017). Radiografía de la desigualdad. Lo que nos dice el último censo agropecuario sobre la distribución de tierra en Colombia. Colombia: OXFAM Internacional.
- Hernández, E. (2002). La paz y la no violencia adquieren significado propio en Colombia en las iniciativas de paz que construyen las bases desde lo local. *Reflexión política*, 4(8), 107-116.
- ICANH (2017). Elementos para la conceptualización de lo “campesino” en Colombia. Insumo para la inclusión del campesinado en el Censo DANE 2017. Bogotá: ICANH
- López, M. (2017). *¿Noviolencia o Barbarie? El arte de no dejarse deshumanizar*. Madrid: Dykinson.

- Marx, K. (1999). La llamada acumulación originaria. En *El Capital*. Vol. I. México: Fondo de Cultura Económica.
- Matta, N. (2016). *El Colombiano*. Recuperado de <https://www.elcolombiano.com/colombia/operacion-agamenon-cumple-un-ano-y-no-ha-desmantelado-a-los-urabenos-KH3595408>
- Navarro, M. L. (2015). *Luchas por lo común. Antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales en México*. México: Bajo Tierra.
- ONU, Colombia (2018). Monitoreo de territorios afectados por cultivos ilícitos 2017, Colombia: UNODC. Recuperado de https://www.unodc.org/documents/colombia/2018/Octubre/INFORME_MONITOREO_DE_CULTIVOS_ILICITOS_2017_FINAL.pdf
- Ramos, L. A. y Salazar, A. (2011). Plan estratégico de Urabá-Darién 2011-2020, Medellín: Gobernación de Antioquia.
- Rueda, M. (2003). *Estrategias civiles en medio del conflicto: los casos de las Comunidades de Paz*. Bogotá: Uniandes.
- Svampa, M. (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: conflictos socio-ambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Germany: Bielefeld University Press.
- Uribe, Á. (2004). *Comunicado leído por el presidente Álvaro Uribe Vélez, al término de un consejo de seguridad*. Carepa, Antioquia, Colombia. Recuperado de http://historico.presidencia.gov.co/prensa_new/sne/2005/marzo/20/03202005.htm
- Uribe, M. T. (2004) Emancipación social en un contexto de guerra prolongada. El caso de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó. En M. García Villegas y B. de Sousa Santos. (Coords.), *Emancipación social y violencia en Colombia*. Bogotá: Norma.
- Zibechi, R. (2009). *Autonomía y emancipaciones*. México: Sísifo.

Semblanzas de los autores

Fabiola Escárzaga

Autora de nacionalidad mexicana. Socióloga, maestra y doctora en Estudios Latinoamericanos por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Profesora-investigadora de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco (UAM-X); titular C de tiempo completo en el Departamento de Política y Cultura, en el área Problemas de América Latina. Profesora de asignatura en el Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel II. Sus temas de investigación son los siguientes: insurgencias armadas de base indígena en México, Perú y Bolivia; movimiento indígena en América Latina; gobiernos progresistas y movimientos indígenas en América Latina; pensamiento indianista en América Latina y procesos de reconstitución comunitaria en América Latina.

Lucas Henrique Pinto

Autor de nacionalidad brasileña. Licenciado en Filosofía por la Universidad Federal de São João del Rei (UFSJ) y doctor en Ciencias Sociales y Humanas por la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ). Fue becario posdoctoral en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México (CEIICH-UNAM), así como del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet), con lugar de trabajo en el Centro de Estudios de la Argentina Rural (CEAR, UNQ). En la actualidad es becario posdoctoral en el Fondo para la Investigación Científica y Tecnológica (Foncyt/Agencia) e investigador en el Programa de Estudios Regionales y Territoriales (PERT) del Instituto de Geografía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (IIGEO-FFYL-UBA), Argentina.

Donatto Daniel Badillo Cuevas

Autor de nacionalidad mexicana. Licenciado en Psicología Social por la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), con maestría en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM); recibió el premio Arturo Warman 2018 por la mejor tesis de maestría en Antropología; actualmente realiza un doctorado en el Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos (PPELA-UNAM). Trabaja a partir de la psicología social comunitaria y crítica, desde y con los pueblos originarios de México y Perú. Sus temas de investigación son los siguientes: cultura, procesos identitarios y artísticos, y cultura política en América Latina, específicamente teorías y procesos culturales, construcción de imaginarios, cosmovisiones e identidades, así como crítica a la colonialidad y poscolonialidad latinoamericanas.

Javier Ruiz Gutiérrez

Autor de nacionalidad peruana. Licenciado en Educación con especialidad en Historia y Geografía por la Universidad Nacional Pedro Ruiz Gallo (UNPRG) de Lambayeque, Perú. Investigador en varias ramas de las Ciencias Sociales; experto en temas de planificación en territorios rurales; activista ambiental y en la defensa de los derechos humanos. Su defensa de la Reserva Ecológica de Chaparrí (Perú) le ha significado ser reconocido por el Global Landscapes Forum como Héroe del Paisaje (2019), entre otros muchos defensores ambientales de todo el mundo.

María Gracia Castillo Ramírez

Autora de nacionalidad mexicana. Doctora en Ciencias Sociales por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS Occidente). Fue docente en la Universidad de Guadalajara (UDG) e investigadora en la Sección de Historia del Instituto Nacional de Antropología e Historia (Centro INAH-Jalisco). Actualmente, participa en la Asociación de Profesores Investigadores Jubilados del Sindicato Nacional de Profesores de Investigación Científica y Docencia (SNPICD) del INAH. Sus líneas de investigación y publicaciones versan sobre vida cotidiana, educación, movimientos sociales; en todas ellas privilegia la metodología de la historia oral.

Nayeli Moctezuma Pérez

Autora de nacionalidad mexicana. Socióloga, maestra y doctoranda en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Miembro del grupo de trabajo Pueblos indígenas y proyectos extractivos, del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO); profesora de asignatura en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM) en la carrera de Ciencia Política, así como en la de Comunicación y Cultura. Investiga en Ecuador y México sobre los temas de colonialismo, capitalismo dependiente, sujeto político indígena y resistencias indígenas frente al extractivismo.

Malely Linares Sánchez

Autora de nacionalidad colombiana. Licenciada en Ciencias Sociales por la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, periodista, fotógrafa. Es maestra en Estudios Latinoamericanos y especialista en Negociación y Gestión de Conflictos Políticos y Sociales por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Actualmente es doctoranda en Estudios Latinoamericanos (UNAM) y adelanta el doctorado en Educación y Comunicación social en la Universidad de Málaga. Es parte del grupo de trabajo Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos, del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Sus principales temas y líneas de investigación son Estado y sociedad: instituciones, procesos políticos y movimientos sociales en América Latina; procesos de paz como construcción social y la cultura en la formación de identidades.



*Procesos de reconstitución comunitaria en la
defensa del territorio contra el extractivismo
en América Latina*, coordinado por
Fabiola Escárzaga y Lucas Henrique Pinto,
se terminó de imprimir en diciembre de 2020.
El tiro consta de 500 ejemplares impresos
sobre papel cultural de 90 gramos;
cubiertas impresas sobre cartulina sulfatada
de 12 puntos.

Formación e impresión:
Monarca impresoras. Constantino 338-A,
Vallejo, alcaldía G. A. Madero, 07870 CDMX.
Tel. 55.19.97.80.45
monarcaimpresoras@hotmail.com

La discusión acerca de las luchas contra el extractivismo en América Latina suele abordarse atendiendo a sus formas organizativas y a las estrategias políticas de sus movimientos. Sin pasar por alto dicha dimensión, en esta obra nos proponemos enfocar el debate, sobre todo, en las particularidades del actor de esas contiendas, su condición de sujeto colectivo y la forma como funcionan sus comunidades.

Nos interesa abordar las experiencias de lucha desarrolladas por comunidades que desafían el orden establecido, el cual avasalla sus derechos y expropia sus condiciones de reproducción, aunque dice reconocerlos. Nos importan las comunidades y sus reivindicaciones, que a veces se apoyan en la legalidad vigente, pero otras, van más allá; así también, las formas de vida alternativa que estas comunidades reclaman o imaginan construir apoyándose en la recuperación de su memoria e identidad.

Sobre la base de estas consideraciones, presentamos al lector siete textos que abordan las experiencias de enfrentamiento al extractivismo en cinco países de América Latina: Brasil, Perú, Ecuador, Colombia y México en el siglo XXI. En todos los casos, la vía para la defensa de la vida y de las condiciones de reproducción material de la existencia de las poblaciones frente al despojo, o a la amenaza del despojo de sus territorios y de los recursos contenidos en ellos, ha tenido como sostén procesos de reconstitución comunitaria, en algunos casos, de recampesinización, y en otros, de reindianización o afirmación de la identidad indígena. Procesos que han permitido, en algunas ocasiones, desarrollar formatos organizativos articuladores en los niveles regional o nacional.



Publicaciones